
Burkhard Liebsch

›Die‹ Gewalt und ›wir‹

Sozialphilosophische Beiträge
zur Geschichte, zu Widerfahrnissen
und aktuellen Brennpunkten

VERLAG KARL ALBER



Burkhard Liebsch

›Die‹ Gewalt und ›wir‹

Sozialphilosophische Beiträge
zur Geschichte, zu Widerfahrnissen
und aktuellen Brennpunkten

VERLAG KARL ALBER



Mit freundlicher Unterstützung durch den Open Access-Monographienfonds
der Ruhr-Universität Bochum.

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft. Projektnummer 458118637

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

1. Auflage 2024

© Die Autor:innen

Publiziert von
Verlag Karl Alber – ein Verlag in der
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden
www.verlag-alber.de

Gesamtherstellung:
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

ISBN (Print): 978-3-495-99185-5

ISBN (ePDF): 978-3-495-99186-2

DOI: <https://doi.org/10.5771/9783495991862>



Onlineversion
Nomos eLibrary



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung
– Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 11

Einleitung

›Die‹ Gewalt und ›wir‹
Eine gemeinschaftliche Angelegenheit des aufgeklärten Westens? 33

1. Vor dem Hintergrund amerikanisch-europäischer Spannungsverhältnisse (33) | 2. Bequem mit der alles erfassenden Kontingenz arrangiert – in einer ethnozentrischen Optik? (36) | 3. Für eine Kultur der Aufmerksamkeit und zur Frage, wer ›zählt‹ – eine Logik der Ausweitung (40) | 4. Erinnerung an ›wahre‹ Gemeinschaft? (50) | 5. Ausblick (68)

Teil A
Gewalt-Geschichte
Kriege, Desaster und Zeugenschaft

Kapitel I

Gewalt-Geschichte und geschichtlicher ›Sinn‹
Existenzielle, praktische und geschichtstheoretische Dimensionen 75

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

Kapitel II

›Herrscht‹ Krieg – seit jeher, gegenwärtig und auf immer?
›Polemologische‹ Überlegungen zur Frage, ob wir ihm ausgesetzt oder (auch) ausgeliefert sind 123

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

Kapitel III

›Uralter‹ Krieg, Neue Kriege und radikale Gewalt

Fordert die neuere Gewaltgeschichte zur Revision der menschlichen *conditio historica* heraus? 159

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

Kapitel IV

Kriege und fatale Illusionen der Besiegbarkeit als Bedrohung

Metatheoretische Beobachtungen und Desiderate gegenwärtiger Philosophie kriegerischer Gewalt 187

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

Kapitel V

Menschliche Sterblichkeit angesichts radikaler Gewalt

Maurice Blanchots *Schrift des Desasters* 227

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

Kapitel VI

Bezeugte Gewalt und transferierte Zeugenschaft 273

1. Zur Sichtbarkeit von Gewalt (274) | 2. Zeugenschaft in der Nähe desaströser Gewalt (277) | 3. Zeugnisse im Lichte historischer Kritik (282) | 4. Trauer und Gewalt-Übertragung (288) | 5. Tertiäre Zeugen in nachträglicher Filiation (294)

Kapitel VII

Überforderte Zeugenschaft

›Unannehmbare‹ Gewalt und deren Veröffentlichung in Bildern 299

1. Vor historischem Hintergrund: alles sehen müssen, nicht(s) mehr sehen können (303) | 2. Unannehmbare Gewalt ›wiedergeben‹ (313) | 3. Endlos verlassene Kindheit (317) | 4. Wahrnehmung und Ethik: Zur Praxis der Veröffentlichung von Gewaltbildern (320) | 5. Pathos und Ethik des Umgangs mit Gewaltbildern – zwischen Indifferenz, Kapitulation und Apologie der Gewalt (324)

Teil B

Gewalt Verstehen

Widerfahrnis und Dissens

Kapitel VIII

Verletzbarkeit, Gewalt und Schutz vor ihr:

Zwischen Quellen, Geschichte und Theorie 331

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)

Kapitel IX

Prolegomena zum Verständnis der Verletzbarkeit Anderer 357

1. Eine komplexe Semantik (360) | 2. Verletzbarkeit – im Horizont des Äußersten (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)

Kapitel X

Gewalt als Widerfahrnis und im Dissens

Metatheoretische Beobachtungen zur Phänomenologie und

Hermeneutik eines anfechtbaren Phänomens und umstrittenen

Begriffs 389

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)

Kapitel XI

Das ›Wort‹ und der Krieg

Zum Sinn der Sprache zwischen Ethik und Politik 429

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)

Kapitel XII

Sprache, Gewalt und die Gastlichkeit des (Zu-) Hörens 457

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

Kapitel XIII

Umstrittene Gewalt

Zwischen Widerfahrnis und Verlangen nach Kriterien 475

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)

Teil C

Im Kontext einer sensibilisierten Kultur

Aktuelle Brennpunkte

Kapitel XIV

Sensibilisierung für Gewalt

Orientiert an Grausamkeit als dem Schlimmsten, schlechterdings Intolerablen

Judith N. Shklar, Richard Rorty, Donatella Di Cesare 495

1. Ernüchterte Praktische Philosophie – im Rekurs auf eine »Phänomenologie von unten« (496) | 2. Grausamkeit als Herausforderung Praktischer Philosophie (507) | 3. Rückbesinnung auf Unverzichtbares – nach ›westlichem‹ Vorbild? (510) | 4. Auf den Spuren einer Ethik aufmerksamer Wahrnehmung (514) | 5. Gegen demokratische Selbstgerechtigkeit (518)

Kapitel XV

Von der fehlenden Begründung zur prekären Bezeugung der

Menschenrechte 525

1. Anstelle eines begründungsfixierten Diskurses: die Suche nach einem lebenden Leben in einer menschlichen Welt (525) | 2. Menschenrechte und menschliche Würde: Anspruch und Würdigung (531) | 3. Zur historischen Genealogie der Menschenrechte: Verletzungserfahrungen und deren Politisierung (535) | 4. Das Versprechen der Einlösung der Menschenrechte *des Anderen* – ein Glaubwürdigkeitsproblem (542) | 5. Bilanz und Ausblick (552)

Kapitel XVI

Gewalt als Herausforderung des Politischen heute

Mit Blick auf die neueste Politisierung des Kindeswohls 555

1. Leib, Widerstand und Politik (555) | 2. Der menschliche Körper und Leib im Kontext vielfältiger Politisierungen seit dem 18. Jahrhundert (562) | 3. Zur globalen Politisierung des menschlichen, schutzlosen Körpers: Kinder und Flüchtlinge (571) | 4. Schutz vor Gewalt als vielfach gebrochenes Versprechen (574) | 5. Zur Rolle der Dritten (580)

Kapitel XVII

Differenzierung und Diskriminierung – zwischen Verbot und Unvermeidlichkeit 585

1. In ›Differenzen‹, Verschiedenheit und Ander(s)heit verstrickt (586) | 2. Aufhebung des unübersehbar Vielen und Verschiedenen? (589) | 3. Andere als Andere (593) | 4. Unterscheiden und sich orientieren (598) | 5. Zum Verhältnis von Differenzierung und Diskriminierung (601) | 6. Ist Diskriminierung rechtlich in Schach zu halten? (608)

Kapitel XVIII

Antisemitismus und Anti-Antisemitismus in der politischen Kultur der Gegenwart 619

1. Antisemitismen inflationär (621) | 2. Auflösung jeglicher Antisemitismus-Kritik in kritisiertem ›Antisemitismus‹? (626) | 3. Antisemitismen in Anbetracht ihrer Wirkungen (630) | 4. »Juden« erfinden müssen? (638) | 5. Jüdische Alterität *versus* Antisemitismus als Definitionsmacht? (643) | 6. Radikale Alterität als unanfechtbares Refugium? (645)

Kapitel XIX

Das Politische, das Volk und der Krieg Eine ›friedenspolitische‹ Perspektive 651

1. Zur politischen Lage des Politischen (653) | 2. Das ›Volk‹ in seiner irreduziblen Vieldeutigkeit (660) | 3. Öffentliche Umgänglichkeit, Ansprechbarkeit und das In-Erscheinung-treten des Anderen (664) | 4. Vom Anderen zurück zur Frage nach dem Politischen (668) | 5. Zurück zu einem ›friedenspolitischen‹ Begriff des Politischen? (673)

Kapitel XX

Gewalt und Legitimation Grundzüge unaufhebbarer Missverhältnisse. 683

1. Gewalt und Legitimation in der politischen Gegenwart (683) | 2. Ordnung, Legitimation, Gewalt (693) | 3. Legitimität und (De-)Legitimierung – im Ausgang von der Negativität des Legitimierungsbedürftigen (698) | 4. In vielfältige Gewalt verstrickt – trotz und durch Legitimation (713) | 5. Zur notorisch unzureichenden Legitimation von Gewalt (721) | 6. Legitimation von nicht zu Legitimierendem? (726)

Epilog

Aus politischer Verzweiflung (neue) Hoffnung? 735

1. Kriegerische Gewalt als Anachronismus und anscheinend unabwendbare Bedrohung (738) | 2. Zur Zukunft der Zukunft als solcher – im Durchgang durch Hoffnung und Verzweiflung (752)

Inhaltsverzeichnis

Siglenverzeichnis	769
Literaturverzeichnis	771
Nachweise	823
Namenregister	829
Sachregister	838

Vorwort

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

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

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 Hypotheken. 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.² 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.³ Dessen war sich wohl auch Richard Rorty bewusst, der im Anschluss an Judith N. Shklar, die 1992 verstorbene Bostoner Theoretikerin des Politischen⁴, explizit einer fälligen Sensibilisierung wenigstens für Grausamkeit – diese widerwärtigste Manifestation von Gewalt – das Wort redete.⁵ 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 Kunstwissenschaft, 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 ist⁶, sondern auch Meister der Grausamkeit und Feinde, die alles verwerfen, was man für gut, richtig, geboten oder rechtfertigbar hält.⁷ 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.⁸ Jetzt hat es den Anschein, als verfolge Putin dessen ungeachtet 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 ²1986, 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 verschwenden 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.⁹ Diesmal geht es lediglich um »Einflusssphären«, 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; *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.

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 Antrieb 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.¹⁰ 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 *hinschauen* 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.«¹¹ 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 hinschauen, 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.¹² 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; 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 kriegigerischer Gewalt hinaus* ihr offenbar »ohne Erschütterung« standzuhalten vermochten, manche von ihnen allerdings um den Preis, schließlich »nichts mehr« sehen und hören zu können.¹³ 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.¹⁴ 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.¹⁵

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 »Blutausch« (441), in dem die Betroffenen geradezu euphorisch »völlig außer sich« zu geraten

13 A. Solschenizyn, *August vierzehn*, Darmstadt, Neuwied ³1972, 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.¹⁶ 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 zentral-afrikanischen 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«.¹⁷ So projizieren die einen noch die schlimmste Gewalt in ein bei den meisten unter glücklichen Umständen verborgen 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 unversehrte.¹⁸ 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[zu]lernen«, 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).¹⁹ 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.²⁰ 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 verharmlost (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 Selbsttäuschung, 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 ²1989, 86 f.

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

noch Wiederholungen«. ²¹ 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 ²² – zumal der im Modus eines »verwahrenden Vergessens« (ein Terminus Paul Ricoeurs ²³) 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. ²⁴ 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 ¹³2014. 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. ⁴2015, 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 Ricoeur*. 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 treten²⁵, das Maurice Halbwachs zufolge, dem viele in diesem Punkt bis heute folgen, nur durch das aktuelle Zusammenleben der Menschen selbst getragen und kontinuiert 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 Nachkriegsgesellschaft fest etablierte Vergessen durchbrochen und nach und nach diese Gesellschaft in jeder anderen Hinsicht auf mit ihr einhergehende, ihr immanente und exportierte Gewaltsamkeiten hin befragt.

Dieser Prozess dauert bis heute an, wie auch die öffentliche Skandalisierung sogenannten Kindes»missbrauchs«²⁶ 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.²⁷ 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

27 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 vermittelt 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 ›prozessorientierte‹, auf analytische Definitionen jeglicher Art verzichtende Untersuchungen einzusetzen, die ihres Erachtens am ehesten ›der‹ Gewalt angesichts ihrer irreduzibel vielfältigen Erscheinungsformen gerecht zu werden versprechen.²⁸ Diese Vielfalt zwingt uns, von ›der‹ Gewalt nur unter großen Vorbehalten mit bestimmtem Artikel zu sprechen, handelt es sich doch um die grammatikalische 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 Univozität 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.²⁹ Wer von ›der‹ Gewalt

28 T. Hoebel, W. Knöbl, *Gewalt erklären! Plädoyer für eine entdeckende Prozesssoziologie*, 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 infragestellt. 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 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 gewaltsamen 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 verfehlen muss, wie besonders Georges-Arthur Goldschmidt deutlich gemacht hat.³⁰ 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 verschanzen; 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 Krieg³¹, 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 zielenden

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 Betroffenen 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 Geringschätzung, 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 behauptet³², 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 Richtung³³, 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 hat³⁴; 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. Umriss 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 wegbewegt und für eine Kultur der *compassion* aufgeschlossen gezeigt.³⁵ 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.³⁶ 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 dünnste Faden« zu verbinden scheint mit den »einfachsten Formen der Menschlichkeit«³⁷, 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 machen³⁸, 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 2004, 26 f., 31, 124.
- 38 Vgl. M. Blanchot, *L'amié*, 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.

Einleitung

›Die‹ Gewalt und ›wir‹

Eine gemeinschaftliche Angelegenheit des aufgeklärten Westens?

1. Vor dem Hintergrund amerikanisch-europäischer Spannungsverhältnisse (33) |
2. Bequem mit der alles erfassenden Kontingenz arrangiert – in einer ethnozentrischen Optik? (36) |
3. Für eine Kultur der Aufmerksamkeit und zur Frage, wer ›zählt‹ – eine Logik der Ausweitung (40) |
4. Erinnerung an ›wahre‹ Gemeinschaft? (50) |
5. Ausblick (68)

Das Problem besteht [...] genau darin, zu entscheiden, ob es wirklich nützlich ist, sich in einem ›Wir‹ zu platzieren, um die Grundsätze, die man billigt [...], durchzusetzen.¹

1. Vor dem Hintergrund amerikanisch-europäischer Spannungsverhältnisse

So tief viele in der Schuld all jener Amerikaner zu stehen glaubten, die für die Befreiung unseres Landes bis 1945 ihr Leben gegeben haben, so radikal fiel ihre Kritik der amerikanischen Außenpolitik aus, die sich nach den Atombombenabwürfen auf Hiroshima und Nagasaki, infolge des Korea-Krieges und des vietnamesischen Desasters ihrerseits tief in exzessive Gewalt verstrickt hatte. Aber diese Kritik nahm bei den Betreffenden nur deshalb vielfach überaus scharfe Formen an, weil sie nach dem vom sogenannten Dritten Reich zu verantwortenden Zusammenbruch Europas alle kosmo-politischen bzw. im Geiste Kants welt-bürgerlichen Hoffnungen auf demokratisch und rechtsstaatlich befriedete Lebensverhältnisse glaubte auf dieses Land projizieren zu dürfen. Nur so wird die große Anteilnahme verständlich, die den US-Amerikanern nach der Ermordung der beiden Kennedy-Brüder im ganzen Westen, vor allem aber in Deutschland zuteilwurde. Nur vor diesem Hintergrund wird auch verständlich, mit welcher Beklemmung und tiefster Enttäuschung

1 Michel Foucault zit. n. R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M. 1991, 115 [=KIS].

man gerade hier die gegenwärtige, von schamlosen Populisten betriebene Selbstzerstörung des US-amerikanischen politischen Systems beobachtet, deren Folgen unabsehbar sind. Selbst scharfe, immer wieder des Anti-Amerikanismus verdächtige Kritiker der USA sorgen sich nun zu ihrer eigenen Überraschung um die freiheitliche Substanz dieser Nation – nicht zuletzt in Anbetracht der Möglichkeit, dass sie als globales Gegengewicht zu einer unseligen Allianz von Diktatoren, Autokraten, Nationalisten und Populisten ganz zu erodieren droht. Sache der Philosophie kann es allerdings nicht sein, sich in Voraussagen und Prophezeiungen zu ergehen, die am nächsten Tag schon Makulatur sein mögen. So hat es auch und gerade der Philosoph gesehen, dem man, ganz zu Unrecht, ein ›geschichtsphilosophisches‹ Denken zuschreibt, das angeblich vorgibt, über die Zukunft der Menschheit im Voraus Bescheid zu wissen. Gemeint ist Hegel.

An einer berühmten Stelle seiner in zwischen 1822 und 1831 gehaltenen Vorlesungen über die Vernunft (in) der Geschichte erklärte Hegel, Amerika sei das Land der Sehnsucht für alle, »welche die historische Rüstkammer des alten Europa langweilt«. Da es die Philosophie »nicht mit dem Prophezeien zu tun« habe, gehe es jedoch keinen philosophisch Interessierten gegenwärtig viel an, wohin sich dieses »Land der Zukunft« entwickeln werde.² So empfahl Hegel seinen ungeduldligen Hörern und Lesern, abzuwarten, wie es mit der Neuen Welt (Mittel- und Südamerika einschlossen) weitergehen wird, und sich jeglicher »wahrsagenden« Geschichtsschreibung zu enthalten, die künftige Geschichte im Vorhinein für erzählbar hält.

Inzwischen sind ca. zwei Jahrhunderte vergangen, so dass wir auf die seinerzeit noch ausstehende Zukunft zurückblicken können. Nachträglich ist es, was die Geschichte der Philosophie betrifft, keine geringe Überraschung, zu sehen, wie sehr man sich in jener Welt – ungeachtet ihrer unbedingten Ausrichtung auf die Zukunft einer allein im Westen vermuteten neuen Zeit – am geistigen Rüstzeug gerade jenes von jenseits des Atlantiks aus östlichen Kontinents orientiert hat und weiterhin orientiert, den einst so viele Auswanderer endgültig hinter sich zu lassen gedachten. Vom frühen John Dewey, der bekennender Hegelianer war, über politische Theoretiker wie

2 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Bd. 1. Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg 1994, 209 f.

Leo Strauss und Judith N. Shklar, Samuel Huntington und Francis Fukuyama bis hin zu Adriaan Peperzak und Charles Taylor geht offenbar eine nachhaltige Faszination von Hegel'schem Denken aus. Genauer müsste man in einigen Fällen von einer Faszination dafür sprechen, was man für solches Denken hält und nicht selten bedenkenlos für Geschichtskonstruktionen in Anspruch nimmt, die Hegel selbst rigoros zurückgewiesen hatte. Von einem faktisch eingetretenen oder in naher Zukunft eintretenden »Ende der Geschichte« hatte Hegel genauso wenig gesprochen wie von einem »Ende des Menschen« (Fukuyama) oder von einem polemogenen Kampf der Kulturen um hegemoniale Vorherrschaft (Huntington). Aus prinzipiellen Gründen war er davon überzeugt, dass empirische Hypothesen über den künftigen Verlauf der Weltgeschichte geschichtsphilosophisch *überhaupt nicht* zureichend begründbar sind. Insofern ist es ironischerweise nicht abwegig, im Vergleich zu Fukuyama und Huntington den anti-idealistischen Pragmatismus Richard Rortys in größerer Nähe zu Hegel zu sehen, obgleich es ihm so fern wie nur möglich lag, etwa eine idealistische Geschichtsphilosophie beerben zu wollen. Und doch lässt sich feststellen, dass Rorty zumindest mit residualen Vorstellungen von einer besonders dem Westen attestierten Fortschrittlichkeit arbeitete, an der er auch den ›Rest der Welt‹ glaubte zu messen zu können. Das genügt ganz sicher nicht, um ihn als einen Kryptohegelianer abzutun, denn von einem der Geschichte immanenten Prozess geistiger Vernunft ist bei ihm nirgends die Rede. Jedoch verbindet ihn mit Hegel, aber auch mit Edmund Husserl und vielen anderen bis hin zu Charles Taylor, die Vorstellung, im Westen habe sich ein weltweit vorbildlicher Prozess zugetragen, der anderswo am besten nachzuahmen wäre³; und zwar – wie Rorty *anders* als die Genannten meint – vor allen in der Auseinandersetzung mit der Gewalt, die wir uns selbst zuzuschreiben haben, die wir verüben, in die wir uns verstricken und die mit unseren Lebensformen selbst einhergeht, ob wir es nun ›sehen‹ oder nicht. Rorty zeigt sich wie kein anderer überzeugt davon, dass man im Westen für diese Fragen *sensibilisiert* ist und dass man das als ein wertvolles,

3 Bei Husserl ist von einer »Europäisierung aller fremden Menschheiten« die Rede; aber so, dass scheinbar ohne Weiteres auch ein Prozess der Universalisierung gemeint sein könnte, der in keiner Weise ›okzidental kontaminiert‹ sein müsste. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hamburg 1982, §7.

gemeinschaftliches Erbe verstehen sollte, das sich auszeichnet für den Export eignet. Taylor würde in diesem Zusammenhang von einer »starken Wertung« sprechen, aber gerade bestreiten, dass die von Rorty als ›gemeinschaftlich‹ gegeben beschriebene Sensibilität für jene Gewalt-Fragen schon eine *wahre Gemeinschaft* begründet. Ganz im Gegenteil glaubt er, dass die westliche Moderne weitestgehend aus dem Auge verloren hat, was die Rede von einer solchen Gemeinschaft rechtfertigen könnte. Ich gehe im Folgenden zuerst auf Rorty und dann auf Taylors entsprechende Rekonstruktion des »säkularen Zeitalters« ein, selektiv auf die Frage bezogen, wie beide den Zusammenhang zwischen der Gewalt und ›uns‹ beschreiben und welches ›Wir‹ sie dabei voraussetzen oder fordern. Dabei geht es im Kern um die Kritik einer philosophischen Selbstgerechtigkeit, die darauf hinausläuft, ›unser‹ Verhältnis zur Gewalt in erster Linie als eine gemeinschaftliche Angelegenheit des aufgeklärten Westens aufzufassen und es ihm zugute zu halten. Ganz falsch ist das zwar nicht. Doch steht alles, was man dabei für sich in Anspruch nimmt, radikal in Frage: sowohl das ›Wir‹ und die ›Gemeinschaft‹ als auch der ›Westen‹ – und erst recht die fragliche Sensibilität und die Gewalt als solche, zu deren Erkundung, Auslotung, Beschreibung und Kritik sozialphilosophisch allenfalls tangential ›Beiträge‹ zu leisten sind, niemals aber mit dem Anspruch, diesem vielleicht dunkelsten und uns am radikalsten infragestellenden ›Gegenstand‹ wirklich gerecht werden und das auch noch für sich selbst in Anspruch nehmen zu können. Im Gegensatz zu Rorty bin ich davon überzeugt, dass es gar nicht gelingen kann, die Gewalt in der unübersehbaren Vielfalt ihrer Erscheinungsformen bis hin zur Grausamkeit »von innen« kennenzulernen und zu untersuchen (KIS, 237). Wer das unternehmen wollte, käme in ihr um oder würde allenfalls schwerstens traumatisiert aus ihr zurückkehren in ein versehrtes Leben, dem auch philosophisch womöglich gar keine ›Form‹ mehr zu geben wäre.

2. Bequem mit der alles erfassenden Kontingenz arrangiert – in einer ethnozentrischen Optik?

In seinem Aufsatz über *Heidegger, Kundera und Dickens* gießt Rorty über all jene seinen nonchalanten Spott aus, die unter Umgehung

der Kontingenz der historischen Ereignisse unbeirrt nach dem »Wesen des Abendlandes« fahnden. Nachdem »platonischer Eskapismus« in eine ahistorische Ordnung der Ideen scheinbar niemanden mehr überzeugt⁴, kommt für Rorty überhaupt kein Versuch mehr in Betracht, der Zeit und dem Zufall entkommen zu wollen. Weder auf dem Wege Martin Heideggers, im Rückgang auf eine Geschichte des Seins, noch auch auf dem Weg eines Flirts mit einer Zukunft, die man aus den Ereignissen herauszulesen versucht, um in ihnen so etwas wie ein menschheitliches Ziel oder wenigstens ein allgemeines Schema künftiger Entwicklung der politischen Verhältnisse zu erkennen. Statt dessen erwägt Rorty mit Milan Kundera, ob man sich mit einer rückhaltlos kontingenten Geschichte *arrangieren* kann, ohne sich ihr allerdings je ›restlos‹ zu überantworten.⁵ Werden wir vom Alptraum der Geschichte, die erst das 18. Jahrhundert als einen Kollektivsingular erfunden hat und die man erst seit dem mit desaströsen Konsequenzen für politisch machbar gehalten hat, nicht erst dann befreit, wenn wir uns rückhaltlos der irreduziblen Vielzahl konkreter Geschichten überantworten, in die wir uns als Individuen verstrickt erfahren? Sind das nicht Geschichten ohne Wesen, ohne Ursprung und Ziel, die nur nachträglich und vorübergehend narrativ intelligibel werden, ohne sich aber je als in einer Super-Geschichte aufhebbar zu erweisen? Träumen aber nicht genau davon, eine solche Geschichte schon jetzt entwerfen zu können,

4 Um Eskapismus *muss* es sich keineswegs handeln, wenn man sich auf jene Ideen zurückbesinnt, wie das politische Denken Hermann Brochs beweist; vgl. H. Broch, *Philosophische Schriften I. Kritik*, Frankfurt/M. 1977; *Menschenrecht und Demokratie. Politische Schriften*, Frankfurt/M. 1978.

5 Vgl. R. Rorty, *Heidegger, Kundera und Dickens*, in: *Eine Kultur ohne Zentrum*, Stuttgart 2002, 72–103, hier: 94, 96 [=KoZ]; M. Kundera, *Der Vorhang*, Frankfurt/M. 2008; *Verratene Vermächtnisse. Essay*, Frankfurt/M. 2014. Mit Blick auf Leo Tolstois *Krieg und Frieden* anerkennt Kundera zwar die Übermacht der Geschichte (ebd., 281 ff.), aber er sympathisiert viel zu sehr mit Außenseitern wie Miguel de Cervantes' Don Quichotte und mit allein aus dem Leben Einzelner hervorgehender, vom modernen Roman bezeugter, in ›der‹ Geschichte niemals aufgehender »existenzieller Wahrheit«, als dass er mit einer (Heidegger unterstellten) »Flucht in die Geschichtlichkeit« oder gar in die Geschichte liebäugeln könnte. Vgl. den Exkurs (Kap. IV, 4) zur Frage *Bewegt von dem, was übrig bleibt? Robert Musils Roman ›Der Mann ohne Eigenschaften‹ mit Blick auf Hans Blumenbergs und Milan Kunderas Schriften zur Literatur*, in: Vf., *Umsonst ›gegeben‹? Phänomenologie und Hermeneutik im sozialphilosophischen Rückblick*, Baden-Baden 2024, i. E.

nach wie vor alle jene, die sich an Hegel anlehnen – ungeachtet aller Beteuerungen, auf Hegel zu verzichten, wie es Michel Foucault, Jean-François Lyotard und selbst Paul Ricœur verlangt haben?⁶ Kaum noch finden sich explizite Verteidiger der Geschichtsphilosophie Hegels. Dafür aber um so mehr Autoren, die der Hegel'schen Versuchung⁷, den Sinn oder die Vernunft der Geschichte zu denken, nicht nachzugeben behaupten, jedoch dessen ungeachtet in eine Geschichtsphilosophie zurückfallen, für die Hegel selbst wenig übrig gehabt hätte.

Statt nun eine authentisch hegelianische Geschichtsdeutung gegen die vermeintlichen Gefolgsleute Hegels verteidigen zu wollen, stößt Rorty entschlossen in die Gegenrichtung vor und empfiehlt uns eine radikal ernüchterte Besinnung auf das, wovon alle Geschichte ausgeht: vom Leben von Einzelnen nämlich, die sich weder allgemeinen Begriffen noch allgemeinen Prinzipien unterwerfen. Als die beste und vielleicht einzig angemessene Form, ihrem Leben Rechnung zu tragen, habe sich die Erzählung, speziell der Roman erwiesen. Der Erzählung genüge es völlig, menschliches Leben narrativ verständlich werden zu lassen. Aber sie rufe keine Frage nach dem Wesen des Menschen, nach seinem Ursprung und Ziel auf den Plan. Stattdessen werfe sie *für eine Gesellschaft*, die sich an ihr ethisch orientiert, letztlich nur das Problem auf, »was wir tun können, um miteinander auszukommen, wie wir die Dinge ordnen können, um es uns behaglich miteinander einzurichten, und wie Institutionen geändert werden können, um die Möglichkeiten zu verbessern, damit jedermanns Recht auf Verständnis erfüllt werde« (KoZ, 96).

Was will man mehr? Vielfach werden heutige Gesellschaften nicht einmal diesen scheinbar minimalen, geradezu harmlos anmutenden Ansprüchen gerecht. Und wer sich über die offenbar bewusst banal formulierte Position Rortys mokiert, muss sich fragen lassen, ob philosophisch überhaupt mehr zu begründen ist. Genau das verneint Rorty kategorisch. Er meint sogar beweisen zu können, dass wir *überhaupt keine* anspruchsvollere politische Forderung »in letzter

6 Vgl. M. Foucault, *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin 1978, 217–224; J.-F. Lyotard, *Der Widerstreit*, München ²1989; P. Ricœur, *Zeit und Erzählung III: Die erzählte Zeit* [1985], München 1991, 312–333.

7 Vgl. zur »tentation hégélienne« P. Ricœur, *La raison pratique* [1979], in: *Du texte à l'action. Essais d'hermeneutique II*, Paris 1986, 237–280, hier: 261 ff.

Instanz« begründen können. Statt dessen sollten wir uns damit begnügen, Geschichten möglich zu machen, die möglicherweise in Zukunft davon erzählt werden können, wie wir jenen minimalen Ansprüchen besser gerecht werden konnten. In diesem sehr abgespeckten Sinne wäre demnach auch Rorty noch Hegelianer. Hat Hegel nicht *die Philosophie* um die historische Erzählung bereichert, wie Rorty anmerkt?⁸ Warum sollte man in Zukunft nicht erzählen können, wie wir zuvor auf dem richtigen Weg zu sein glaubten?⁹ War nicht auch Hegel in diesem Sinne an einer *wenigstens nachträglich* zu gewährleistenden vernünftigen Erzählbarkeit der Geschichte interessiert? Liebügelt nicht auch Rorty mit einer »großen Erzählung« (Lyotard) – ohne ihr freilich vorgreifen zu wollen?

Wie dem auch sei: mit entwaffnender Offenheit bekennt sich Rorty zu einem *Ethnozentrismus*, der dieses ›Wir‹ zur Angelegenheit einer Gruppe erklärt, die alle diejenigen umfassen soll, mit deren Meinungen man genügend übereinstimmt, um ein fruchtbares Gespräch möglich zu machen (SO, 27).¹⁰ Den Begriff der Gruppe fasst Rorty derart weit, dass es möglich scheint, ›uns‹ alle, die wir als »Erben der Aufklärung« im Westen leben, in sie eingeschlossen zu denken. Und wie Charles Taylor erwägt er, ob nicht die *Gemeinschaft einer Gruppe* konstitutiv für das Individuum ist.

Offenbar seinerseits nicht gänzlich frei von einem an anderer Stelle gebrandmarkten Hang zum Essentialismus (KoZ, 73), scheint sich Rorty dabei auf Walt Whitman berufen zu wollen, wo er mit Blick auf die USA schreibt: »Our essence (as a collective project) is our existence«.¹¹ Kollektives Streben nach sozialer Gerechtigkeit – auf der Basis individueller Freiheit (AC, 101) – definiert als immerzu verfolgtes Projekt demnach geradezu das Wesen der (US-)Amerikaner. Und sie können so gesehen auch Anspruch darauf erheben, dass wir (anderen) das anerkennen, allen Mängeln der tatsächlich

8 R. Rorty, *Spinoza, Pragmatismus und die Liebe zur Weisheit*, in: *Philosophie & die Zukunft*, Frankfurt/M. 2001, 101–121, hier: 110 [=P&Z].

9 R. Rorty, *Solidarität oder Objektivität?*, Stuttgart 1988, 22 [=SO].

10 Das betrifft ausdrücklich auch die Erfahrung bzw. die Frage, was als solche »zählt«, ernst genommen werden sollte und von Gewicht ist. Insofern kann das Leben des Einzelnen für Rorty niemals als Berufungsinstanz in Betracht kommen. Vgl. R. Rorty, *Philosophie als Kulturpolitik*, Berlin 2019, 28.

11 R. Rorty, *Achieving our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Cambridge, London 1998, 22 [=AC].

bestehenden ungerechten Verhältnisse zum Trotz – und im Widerspruch zu all jenen, die bis hin zu John Rawls und Judith N. Shklar geglaubt hatten, ein gewisser Sinn für Gerechtigkeit oder für Ungerechtigkeit sei womöglich allen Menschen eigen und ohne ihn lasse sich überhaupt nicht angeben, was ›menschliches‹ Leben als solches ausmacht, nicht nur das der Amerikaner.

Kennern der Verfassung, in der sich die USA gegenwärtig, fast zwei Jahrzehnte nach Rortys Tod, befinden, mag das als politische Ignoranz oder Hohn auf die soziale Realität dieses Landes vorkommen, in dem längst millionenfache Armut grassiert, in der ganze Landstriche zu versinken drohen, vom in keiner Weise überwundenen Rassismus, der als *White-Supremacy*-Ideologie sogar neu aufblüht, und von einer *rapacious oligarchy*¹² einmal ganz abgesehen, die im Verdacht steht, ihren kapitalistischen Imperialismus mit moralisch-republikanischer Rhetorik lediglich zu bemänteln. Von dem damit einhergehenden katastrophalen politisch-rechtlichen Ansehensverlust des Westens im Allgemeinen wirkt Rorty ebenso eigentümlich unberührt wie von radikaler Kritik, die *im Westen am Westen selbst* geübt wird, um endlich jeglicher Selbstgerechtigkeit abzusagen und sich ausgebeuteten, kolonialisierten und unterdrückten Anderen zu öffnen, die von Amerika wie auch von Europa ein weit weniger vorteilhaftes Bild haben müssen. Diese Kritik macht auch vor dieser Zielvorstellung keineswegs halt: Wäre der Glaube, sich von jeglicher Selbstgerechtigkeit gelöst zu haben, nicht der Gipfel der Selbstgerechtigkeit – zumal dann, wenn ›wir‹ uns das selbst zurechnen würden?

3. Für eine Kultur der Aufmerksamkeit und zur Frage, wer ›zählt‹ – eine Logik der Ausweitung

Dagegen scheint Rorty, dessen Schriften sich durch weitgehend unbekümmerten Gebrauch des Ersten Personalpronomens im Plural

12 Ob diese sich eines *deep state* bemächtigt hat oder nicht, bleibe dahingestellt. Auch diverse »Verschwörungstheorien« bedienen sich vielfach leichtfertig entsprechender Unterstellungen, denen ich mich hier nicht anschließe. Vgl. P. D. Scott, *The American Deep State. Big Money, Big Oil, and the Struggle for U.S. Democracy*, Lanham u. a. 2017.

und der entsprechenden Possessiva auszeichnen, wie Dewey nichts mehr zu fürchten als *stasis* (AC, 20), einen zum Bürgerkrieg führenden Aufruhr, dessen aktuelle Erscheinungsformen ihn sicher hätten daran zweifeln lassen, ob wenigstens die meisten seiner Landsleute auch glauben, dass es vor allem darauf ankommt, halbwegs verträglich (ob arm oder reich, privilegiert oder diskriminiert...) zusammenzuleben, sei es im Sinne eines *modus vivendi* (Charles Larmore), sei es auf der Basis eines *overlapping consensus* (John Rawls) oder eines moralischen Minimalismus (Michael Walzer). Inzwischen sind die USA offenbar derart tief gespalten, dass viele Amerikaner vor allem dies mit ihren Landsleuten gemeinsam zu haben glauben: dass man nichts mehr miteinander gemeinsam hat, nichts mehr teilt und nichts mehr zu teilen bereit ist. So gesehen ist *stasis* bereits eingetreten, was auch Verfechtern agonistischer und antagonistischer Hegemonietheorien zu denken geben muss, die bis vor Kurzem die Demokratien des Westens aus dem Schlaf ihrer Dissensvergessenheit glaubten reißen zu sollen.

Woran es fehlt, ist längst nicht mehr der offene Konflikt, nicht die »ungesellige Geselligkeit« (Kant) oder angeblich wie nichts anderes politische Vitalität verbürgender Kampf gegeneinander, sei es um Ressourcen, sei es um Macht und Anerkennung, sondern eine *nicht politisch selbstgerechte*, wirklich an abweichender Erwidern respektierter Anderer interessierte Kultur der Aufmerksamkeit, des Hörens und des Zuhörens, die nicht zuletzt die Bereitschaft zur *Abgabe von Macht* hoch schätzt. Benjamin Barber sprach sich in diesem Zusammenhang für eine partizipatorische *listening citizenry* aus.¹³ Bei Rorty ist in diesem Kontext von *open-mindedness* die Rede, die sich in der »Neugier auf die Meinung der anderen«, in der »Toleranz für die Existenz solcher Meinungen« und in der »Bereitschaft« manifestiert, sich von ihnen gegebenenfalls überzeugen zu lassen (P&Z, 116). Dabei hat es den Anschein, als bringe idealiter jede(r) Neugier, Toleranz und diese Bereitschaft generöserweise von sich aus Anderen entgegen, ohne dazu im Geringsten verpflichtet zu sein oder es Anderen zu schulden. Rorty beruft sich denn auch nicht etwa auf eine Moralphilosophie, aus der das abgeleitet werden könnte, sondern lediglich auf Erzählungen, aus denen hervorzuge-

13 B. R. Barber, *Strong Democracy – Participatory Politics for a New Age*, Berkeley 2004, 207.

hen scheint, dass sich vor allem Toleranz – »für uns«, wie er immer wieder schreibt – als besonders zuträglich erweise. Das Gleiche soll für eine Sensibilität gelten, die uns aufschließe für das Leid und den Schmerz Anderer (P&Z, 151); und zwar derart, dass daraus folgt, es komme auf die Minderung von Leid und Schmerz an, wo dies möglich sei (KoZ, 102). Das zu glauben, soll wiederum »für uns gut« sein (SO, 14) – zumindest solange niemand eine bessere Überzeugung vorbringt, wo und wie auch immer.

Dabei beruft sich Rorty erklärtermaßen auf keinerlei Erkenntnis oder Kriterien. Ohnehin gebe es nur »gemeinschaftliche Gewohnheiten«, die sich nach und nach herausgebildet hätten und es »uns« nunmehr erlauben, uns einem entsprechenden »Wir« zuzurechnen, das nur eine »poetische Grundlage« haben könne.¹⁴ Durch Erzählungen vergegenwärtigt man sich demzufolge, wer man ist und sein will. Jedoch veralten überkommene Vokabulare, und neue Redeweisen nehmen Gestalt an, die schließlich in Fleisch und Blut übergehen, so dass es den Anschein haben kann, als würden sie zum Ausdruck bringen, was »uns« essentiell ausmache (vgl. KIS, 151, 158 f.). Dabei handele es sich in Wahrheit aber stets nur um »kontingente« (aber keineswegs ganz beliebige) Überzeugungen. Und was jeweils als »gut« erachtet wird, sei allemal »das Gute im Hinblick auf unsere Überzeugungen« (nach einer Ausdrucksweise von William James¹⁵) – oder auch *für* unsere Überzeugungen, in denen aus Rortys Sicht stets eine Solidarität um Ausdruck kommt, die ebenfalls keine letzte, nicht-kontingente und unanfechtbare Grundlage haben kann. Im Gegenteil soll alles, was Anspruch auf »Objektivität« erhebt, von dieser Solidarität abhängen. So erklärt sich die zentrale Rolle, die der Rede von einem »Wir« in Rortys anti-philosophischer Philosophie zukommt.

Wir werden Rorty zufolge niemals wissen bzw. objektiv erkennen, was oder wer wir sind und woran wir uns orientieren sollten. Aber wir können uns entsprechende Erzählungen zu Gemüte führen und uns deren Sprache zu eigen machen, so dass es zu »anteilnehmender Identifikation« mit einer imaginären Gemeinschaft mit Anderen kommen kann, die die Dinge ähnlich sehen, wo sie von Leid und

14 SO, 21; P&Z, 86; KIS, 115, 121.

15 SO, 6; W. James, *Der Pragmatismus*, Hamburg 1977, sechste Vorlesung; C. S. Peirce, *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*, Frankfurt/M. ²1976, 157 ff., 175.

Schmerz sowie von Praktiken der Demütigung, Diskriminierung, Erniedrigung und Sklaverei berichten. Welche Formen diese Identifikation annimmt, beschäftigt Rorty nicht. Darf sie sich die Erfahrungen Anderer auch rhetorisch-opportunistisch zu eigen machen wie ein FIFA-Präsident, der sich in Katar umstandslos zum Afrikaner erklärte und als *gay* ausgab, wenn auch nur für den einen Moment seiner höchst arroganten Rede? Und liegen nicht auch in einer Überidentifikation Gefahren, die das Selbst der sich Identifizierenden und miteinander (möglicherweise auch gegen ihren Willen) Identifizierten ›restlos‹ vereinnahmt? Haben sich dagegen nicht Politiken der Des-Identifikation gewandt, die radikal in Frage stellen, wer überhaupt (wie) für wen sprechen darf im Namen eines ›Wir‹, das anmaßenden Wortführern nur allzu leicht zum Opfer fällt?

So kann es allerdings auch lakonisch-menschenfreundlich sich gebenden Philosophen wie Rorty ergehen, die erleben müssen, wie die vermeintlich gesicherte und zur Grundlage einer ganzen Nation gewordene Solidarität wieder erodiert, ohne dass man sich noch auf jene »Wir-Intentionen« (Wilfried Sellars) stützen oder gar berufen könnte, die man mit Anderen, der gleichen solidarischen Gemeinschaft Zugehörigen, geteilt zu haben glaubte – im Gegensatz zu »Menschen von der falschen Sorte« (KIS, 307), für die es nicht ›klar‹ ist, dass man jeder und jedem gegenüber tolerant sein und unnötiges Leid, vor allem aber Grausamkeit vermeiden sollte. Optimistisch glaubte Rorty, der in diesem Punkt an Shklar anknüpft, dass es schließlich auch weltweit gelingen werde, »immer mehr zu sehen, daß traditionelle Unterschiede (zwischen Stämmen, Religionen, Rassen, Gebräuchen [usw.]) vernachlässigbar sind im Vergleich zu den Ähnlichkeiten im Hinblick auf Schmerz und Demütigung«. ¹⁶ Dabei gehe es um »die Fähigkeit, auch Menschen, die himmelweit verschieden von uns sind, doch zu ›uns‹ zu zählen« (KIS, 310). Wie sollte nicht das eigene, offenbar schon vorhandene ›Wir‹, das wenigstens durch die allseitige Anerkennung dieser Ähnlichkeit zu charakterisieren wäre, nach und nach ausgeweitet werden können, um bislang Fremde einzubeziehen, die dann ebenfalls davon profitieren dürften, zu ›uns‹ zu zählen?

16 Dem entsprechend äußert sich Rorty auch zur Sklaverei: P&Z, 164, 174; KIS, 310.

Dieses ›Zählen‹ entscheidet bei Rorty darüber, wer als ›Gegenstand‹ von Solidarität in Betracht kommt und wer nicht – wie anscheinend all jene, mit denen man nicht durch die besagten Wir-Intentionen verbunden *ist* oder verbunden *wird*, wenn entsprechend ›gezählt‹ wird. Wer wen wie ›zählt‹ oder zu ›zählen‹ befugt ist, beschäftigt Rorty genauso wenig wie die Frage, inwieweit Andere überhaupt ›zählbar‹ sind. Philosophen wie Kierkegaard oder auch Levinas, die im Zeichen einer unberechenbaren »passion of the infinite« oder einer unkalkulierbaren »infinite responsibility« auf der Spur waren, verweist er aus dem Politischen überhaupt und rät dazu, jegliches Übermaß eigener und fremder Ander(s)heit zumindest solange zu ignorieren, wie sich nicht jemand darüber beschwert.¹⁷

In dieser *Logik der Ausweitung* eines vermeintlich bereits gesicherten ›Wir‹ (KIS, 316), das durch die Stimme des liberalen Philosophen zum Ausdruck kommt, müsste es demnach vor allem darauf ankommen, Fremde empfindsamer zu machen und ihnen irgendwie (etwa durch »Überredung«) nahezubringen, dass es ›gut‹ ist (wie schon ›für uns‹), davon auszugehen, dass jede(r) verletzbar ist und dass es sich empfiehlt, darauf Rücksicht zu nehmen: »Für uns besitzen Männer und Frauen aller Zeiten und Breiten keinen anderen gemeinsamen Kern als ihre Verletzbarkeit durch Schmerz und Erniedrigung« (P&Z, 25, 40). Die entsprechende moralische Überzeugung und auf sie sich stützende Identität soll aus der geschichtlichen Erfahrung der eigenen (in diesem Falle vor allem der US-amerikanischen) Bürgerschaft hervorgegangen sein, der es in Zukunft darauf ankommen müsse, das »Versprechen« der eigenen Nation zu erfüllen, jenem Kern auch praktisch gerecht zu werden.

Hier mündet Rortys anti-philosophische Philosophie direkt in eine nationale, wenn nicht nationalistische, das eigene Land vor allen anderen Nationen auszeichnende »rhetoric of commonality«, die sich entschieden dagegen verwahrt, *differences* und irgendwelche *otherness* überzubewerten und womöglich gegen ein identitäres ›Wir‹ auszuspielen, wie es seines Erachtens Fürsprecher jener Minderheiten tun, die sich als lange Zeit versklavte, diskriminierte und verachtete bis heute nicht ›gesehen‹ und anerkannt fühlen (AC, 100 f.). Sich etwa auf eine Gegen-Identität zu versteifen, könne nur auf ein politisches Desaster hinauslaufen, denn Mehrheiten seien so

17 Vgl. AC, 77, 79 f., 91, 96, 100, 114, 123.

niemals zu gewinnen. Genau darauf komme es praktisch in erster Linie an; und deshalb müsse ›uns‹ daran gelegen sein, »Ausschau nach marginalisierten Gruppen [zu] halten«, die ›wir‹ – leider – »instinktiv immer noch unter ›sie‹ einordnen, nicht unter ›wir‹«, d.h. unter ein gemeinschaftliches *ethnos* (KIS, 316, 319).

Nicht aufgrund einer ohnehin unerkennbaren menschlichen Natur, einer noumenalen Wesensart oder intelligiblen Subjektivität, sondern schlicht aufgrund vergleichsweise glücklicher Umstände gehören ›wir‹ demnach bereits einer solchen ethnischen Gemeinschaft derart an, dass man ›uns‹ nicht mehr eigens erklären muss, warum es vielleicht gut ist, Andere als nicht zuletzt vermeidbarem Schmerz und Leid ausgesetzt zu begreifen, infolgedessen wenigstens die darin liegende Grausamkeit zu vermeiden und wieder Anderen im Übrigen Toleranz entgegenzubringen, etc. Fremde dagegen muss man davon wenn nicht zu überzeugen, so doch zu überreden versuchen; und zwar mit dem Ziel, sie in ein ›Wir‹ einzugemeinden, das idealiter alle Menschen einschließen können sollte, so dass keine »von der falschen Sorte« mehr übrig bleiben. Auf eine mehr oder weniger harte Probe gestellt wird man demzufolge immer dann, wenn man es mit Gewalttätern zu tun bekommt, die sich offenbar nicht im Geringsten um die Verletzbarkeit Anderer scheren oder sie sogar genießen, um auf allen ihren Registern zu spielen und ›Politik‹ damit zu machen. Solche Leute werden wir demnach, so scheint es, lediglich außerhalb des imaginären ›Wir‹ antreffen; und dann stellt sich im Grunde nur noch die Frage, mit welcher Form (legitimierter) Gewalt ›wir‹ gegen sie vorgehen, wenn sie sich nicht dazu überreden lassen, sich ›unseren‹ Überzeugungen anzuschließen.

Rorty stimmt in den Chor all jener ein, die in einem ethnisch zunächst sehr begrenzten Ethos, in Sitten, Gebräuchen, Üblichkeiten, Gewohnheiten, so kontingent sie sein mögen, die einzig verlässliche Basis privaten und politischen Lebens sehen, das sich auf der Höhe der eigenen Zeit ›menschlich‹ zu bewähren verspricht.¹⁸ Dabei vertraut er offenbar darauf, dass zumindest aus der Geschichte der eigenen Nation bzw. des Westens zwar nicht letztlich begründbare, aber nunmehr doch quasi-evident erscheinende Orientierungsmar-

18 Nach ›1945‹ ist der Weg einer solchen Berufung auf Üblichkeiten und Gewohnheiten aller konservativen ›Rehabilitierungsversuche‹ gemeinschaftlicher Identität speziell in Deutschland allerdings verbaut.

ken hervorgegangen sind, die sich kollektiv im Verständnis menschlichen Lebens als eines vielfältig verletzbaren überzeugend niedergeschlagen haben, dem in keiner Weise, schon gar nicht ›grundlos‹ und mutwillig, Gewalt angetan werden sollte.¹⁹ Es soll sich wenigstens in diesem beschränkten Rahmen gezeigt haben, dass es ›gut‹ ist, die Dinge so zu sehen, ohne sich etwa auf ein unbeweisbares Faktum der Vernunft, auf ein Wesen des Menschen oder auf angeblich jedermann einsichtige und insofern zwingende Gründe berufen zu können.

Auf den ersten Blick stellt sich das als eine überaus zeitgemäße Beschränkung philosophischer Aufgaben dar, nachdem jenes Faktum in seiner radikalen Kontingenz erkannt, das Projekt einer universalen Anthropologie nicht mehr plausibel zu machen und keine Letztbegründung mehr überzeugend zur Geltung zu bringen ist. Vieles fordert uns Rorty denn auch fortan zu unterlassen auf: die Suche nach verlässlichen Fundamenten unseres Daseins ebenso wie das Fragen nach einer alle Menschen verbindenden Natur, nach einem Wesen der menschlichen Gattung sowie nach einer allgemein und allein durch Argumente überzeugenden Vernunft. All das erscheint ihm irreführend und ganz und gar aussichtslos. Ohnehin wird man auf keinem dieser Wege diejenigen erreichen, auf die es am meisten ankäme: fremde Subjekte rücksichtsloser Gewalt, denen der Schmerz und das Leid, das sie selbst bei Anderen verursachen, nichts bedeutet, was sie in ihrem Tun irgendwie ethisch oder moralisch zu berücksichtigen hätten (falls sie es nicht zufällig sogar genießen).

Umso besser, scheint es, steht es um ›uns‹ selbst, jenes imaginäre ›Wir‹, das Rorty immerfort beschwört, ohne allerdings zu untersuchen, wie es praktisch, in rhetorischen Formen der Inanspruchnahme etwa, funktioniert. Dabei behauptet er, *er* sei »einer von uns« und könne als solcher nicht nur über ›uns‹, sondern auch ›für uns‹ sprechen; sei es auch nur als *Neubeschreiber* dessen, wer wir sind, sein oder werden können, bzw. wie sich die Wer-Frage

19 Von Quasi-Evidenz möchte ich nur in dem Sinne sprechen, dass vom Gegenteil auszugehen – also davon, dass Anderen durchaus ›grundlos‹, mutwillig und ohne jegliche Rechtfertigung Gewalt angetan werden kann – von vorherin geradezu derart abwegig und inakzeptabel erscheint, dass jede(r), die bzw. der das anders sehen würde, die Beweislast gegen sich hat.

überhaupt noch stellen und gegebenenfalls auch beantworten lässt, nachdem wir den Ballast einer mit ihrem offenbar notorischen Essentialismus weitgehend in die Irre führenden philosophischen Überlieferung abgeworfen haben. Zeitgemäß ist die Wer-Frage für Rorty allenfalls noch vermittelt dezentrierter Netze von kontingenten Überzeugungen zu beantworten, die unter anderen Umständen womöglich ganz anders ausgefallen wären. Kann die Vermeidung von Schmerz und Leid nicht in der Tat nur in sogenannten post-heroischen Gesellschaften überzeugen, wohingegen weitgehend auf kriegerischen Konflikt ausgerichtete Lebensformen wie etwa die der nordamerikanischen Crow-Indianer noch bis ins 20. Jahrhundert hinein nur Verachtung dafür gehabt hätten?²⁰

Aus heutiger Sicht, wenige Jahre nach Rortys Tod im Jahre 2007, erstaunt es, wie sehr die Schriften dieses Autors durch die Zukunft seiner eigenen Nation konterkariert werden, die in ihrer gegenwärtigen Verfassung nichts so sehr verdeutlicht wie den Befund, dass aus der gemeinsamen US-amerikanischen Geschichte *keine* Klarheit hinsichtlich der Bedeutung von Schmerz und Leid hervorgegangen ist. Das Beispiel der Grenzpolitik der USA beweist, wie weitgehend man im Gegenteil dazu bereit war, Andere aus dem moralischen Horizont derer, die im beschriebenen Sinne ›zählen‹, auszuschließen, um ihr politisches Schicksal weitgehend zu vergleichsgültigen (die im Norden Amerikas von ihren Eltern getrennt internierten Flüchtlingskinder inclusive).²¹

Keine Rede kann davon sein, es gelte nur, die eigene, sich selbst attestierte Sensibilität Fremden zugutekommen zu lassen oder sie zu ihr zu überreden, um das eigene ›Wir‹ auf diese Weise nach und nach zu erweitern. Im Gegenteil entspricht das, was bei Rorty als Apologie menschlicher Sensibilität aufgefasst werden kann, heute allenfalls einer Minderheitsposition, die zumindest für Außenstehende nicht erkennbar eng mit nationaler Identität zusammenhängt. Die Rhetorik des *America first!* mag weniger zu hören sein, praktisch setzt sich die entsprechende Politik weiterhin fort. In der fraglichen Grenzpolitik führt sie allzu oft zu einer Praxis *fortgesetzter Desensibilisierung* für das Schicksal der Betroffenen, gegen die eine Philoso-

20 Vgl. J. Lear, *Radikale Hoffnung. Ethik im Angesicht kultureller Zerstörung*, Berlin 2021.

21 Vgl. die Sondernummer der Zeitschrift *Social Research* 83, no. 2 (2016) *Borders and the Politics of Mourning*.

phie der Sensibilität, wie sie zumindest anklingt bei Rorty, wenig einzuwenden haben dürfte, die sie weitgehend auf die eigene Ethnie oder Nation beschränkt und eine Erweiterung über deren Horizonte hinaus nur von sich selbst ausgehend, aber nicht unabhängig von ihnen von fremden Anderen verlangt denken kann.

Jeden Gedanken an *außerordentliche* Ansprüche, die von ihnen aus in das eigene politische Leben hineinwirken und es von innen herausfordern könnten²², verbaut Rorty, da er mit Blick auf Kierkegaard und Levinas eine Überforderung, radikale Hyperbolik und Entgrenzung des Politischen fürchtet, die es ganz und gar ausschließen müsste, dass man im Rahmen einer mehr oder weniger abgeschotteten Lebensform »behaglich« mit sich selbst zufrieden wird. Ohne gleich jegliche (Selbst-)Zufriedenheit zu verachten, muss man sich doch fragen, ob Rorty nicht einen hohen, allzu hohen Preis für sie zu zahlen bereit war mit seinem Ansinnen, jegliche Überforderung durch radikale Hyperbolik und Entgrenzung allenfalls noch einer weitestgehend privatisierten Spiritualität vorzubehalten und sie als solche politisch unschädlich machen zu wollen.

Für die von Rorty in Anspruch genommene Sensibilität könnte sich das als fatal herausstellen, sofern anzunehmen ist, dass man sie grundsätzlich verfehlt, wenn man sie sich selbst bescheinigt und wie einen exportierbaren, generalisierbaren Wert abhandelt, statt sie *radikal als im Verhältnis zu Anderen infragestehende* zu begreifen.²³ Nicht wir bringen Fremden die frohe Botschaft einer Sensibilität, die wir »uns« selbst bereits zugutehalten, um ihnen sodann abzuverlangen, unserem vermeintlich schon so überaus guten Beispiel zu folgen; vielmehr sind sie es, denen wir Sensibilisierung als eine Herausforderung zu verdanken haben, die uns nicht zu Gebote steht. Allenfalls *werden wir* zunächst sensibilisiert und verhalten uns dann sekundär auch sensibel dazu. Doch sobald wir uns *die dabei stets*

22 Was in rezenten Diskussionen um den Begriff der Lebensform zu wenig oder gar nicht gesehen wird; was Taylor angeht, vgl. dessen *Philosophical Arguments*, Cambridge, London 1985, ch. 4; *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, London 1992.

23 Weitgehend unbezüglich auf Andere fällt auch fast alles aus, was Rorty zu narrativer Identität zu sagen hat, die statt Selbsterkenntnis Selbstbereicherung und -erweiterung möglich machen soll (KIS, 49, 51, 55), dabei aber kaum deutlich werden lässt, ob eine entsprechend offene Zukunft auch Andere etwas angeht, für die wir ggf. »jemand« sein werden.

fragliche Sensibilität zu *eigen* machen und sie gar in eine gegen Andere zu erhebende Forderung ummünzen, beginnt sie in Ideologie umzuschlagen, mit der man sich über Andere erhebt – über sie, die solange als Wesen »von der falschen Sorte« gelten müssten, wie sie nicht ›uns‹ entsprechen, ›uns‹, wie wir bereits wissen, dass wir und alle, die wir zu ›uns‹ zählen, von der ›richtigen Sorte‹ zu sein scheinen, allen gegenteiligen Evidenzen zum Trotz, die wir der jeweils eigenen Geschichte entnehmen könnten. Wie es scheint, mündet dieser Weg einer anti-philosophischen Philosophie²⁴, die erklärtermaßen in »Kulturpolitik« aufgelöst werden soll²⁵, am Ende nahezu unvermeidlich in anti-philosophische Selbstgerechtigkeit. Wenn die von Rorty so empfindlich zurückgewiesene Philosophie der Alterität ungeachtet aller Anfechtbarkeit eines für sich hat, dann wenigstens dies: uns genau davor zu warnen – obgleich längst deutlich geworden ist, dass auch sie gegen identitäre Aneignungen keineswegs immun ist, ob von rechts oder links.

Quer durch das politische Spektrum zeigt sich die Gefährlichkeit des ersten Personalpronomens im Plural in allen Facetten; zumal wenn es direkt in Hypostasierungen einer Art Gemeinschaft umgemünzt wird, die Fremde allenfalls noch als vorläufig noch nicht ins Eigene Integrierte gelten lässt. Das Beste, was man ihnen angedeihen lassen würde, wäre demnach, sie generöserweise als ›uns‹ gleich bzw. ähnlich gelten zu lassen. Daran ist verlässlich zu erkennen, wie alles Reden von kopernikanisch, evolutionär und psychoanalytisch zu begründender Dezentrierung, der sich auch Rorty explizit angeschlossen hatte (SO, 38 ff.), am Ende doch wieder in eine soziozentrische Affirmation unserer selbst als privilegiertes Selbst zu münden droht, das sich auch die Wahrnehmung und Beachtung des Schmerzes und der Demütigung Anderer noch selbst zugutehält. Doch beides widerfährt uns von ihnen her als zunächst ihnen widerfahrene Gewalt, als für sie Unerträgliches und für sie Unzumutbares. Die Frage ist, ob sich ein nicht dem Westen und der Gewaltgeschichte, aus der er hervorgegangen ist, exklusiv vorbehaltenes ›Wir‹ vorstellen lässt, das sich dem entsprechend dem *páthos* des Anderen stellt, ohne es sich identitär auf die eine oder andere Weise anzueignen und auf

24 Vgl. die Rezension d. Vf., von R. Rorty, *Pragmatismus als Antiautoritarismus*, Berlin 2023, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 76, Heft 2 (2023), 125–136.

25 S. o. Anm. 10.

diese Weise in der Selbstgerechtigkeit des Eigenen geradezu zum Verschwinden zu bringen. Sowohl in der Optik Rortys als auch Taylors dominiert dagegen die Sorge um ein kollektives, möglichst gemeinschaftliches Selbst, dessen Identität verloren zu gehen droht, wenn es vergisst, worauf es geschichtlich gründet: sei es auf *kontingenten* Überzeugungen, sei es auf einer *wahren* Gemeinschaft, wie sie Taylor im Gegensatz zu Rorty verteidigt.

4. Erinnerung an ›wahre‹ Gemeinschaft?

Mit einer Fundierung westlicher Identität auf kontingenten Überzeugungen kann sich Taylor nicht zufrieden geben, sucht er doch nach einer *wahren* (geschichtlichen und künftigen) Gemeinschaft, nicht nach Zugehörigkeit zu *irgendeiner*. Auch Taylor mag allerdings auf ein erzählendes, sich jetzt schon bewährendes Geschichtsdenken nicht verzichten. Notfalls auch gegen Hegel, der bekanntlich betont hatte, die Philosophie komme wie die Eule der Minerva stets zu spät, wenn das zu Erzählende bereits der Vergangenheit anheimgefallen ist.²⁶ Doch wer lehrt, was wahre Gemeinschaft ist? Wer ist ›wir‹ im Sinne der Zugehörigkeit zu ihr? Auf sehr bemerkenswerte Art und Weise scheiden sich an dieser Stelle die Geister. Für Taylor kann sich menschliche Gemeinschaft in Wahrheit niemals darauf beschränken, »Toleranz und behagliches Miteinander« (s.o.) auf die eigenen Fahnen zu schreiben, ohne sich dabei auf einen letzten Grund in einer unanfechtbaren Überzeugung zu berufen. Während Rorty behauptet, das, was Gemeinschaft ausmache, sei niemals in einem schlichten Sinne zu entdecken, hält Taylor wahre Gemeinschaft bereits für religiös bezeugt. Während Rorty einer progressiven Entschärfung kultureller Differenzen umwillen einer immer umfassenderen menschlichen Gemeinschaft das Wort redet (P&Z, 174), plädiert Taylor für energische Rückbesinnung auf eine scheinbar nur im Westen gedachte wahre Gemeinschaft, der ›wir‹ aber untreu geworden seien. Dafür ist Taylor offenbar den Preis einer polemogenen Verschärfung kultureller, religiöser und politischer Differenzen im Verhältnis zu all jenen zu zahlen bereit, die

26 Vgl. C. Taylor, *Hegel*, Frankfurt/M. 1978, Kap. XV.

sich in eine solche Gemeinschaft nicht eingemeinden lassen können oder wollen. Jedoch kaschiert er diese Differenzen im unentwegten Gebrauch, den er von einer Rhetorik des *Wir*-Sagens macht. Demzufolge waren »wir« einst in Wahrheit vergemeinschaftet; »wir« haben aber infolge des Eintritts in ein säkulares Zeitalter diese Gemeinschaft weitgehend bereits eingebüßt oder befinden uns zumindest in dieser Gefahr. Und sie kann nur abgewendet werden durch eine Wiedervergemeinschaftung, die »uns« vor einem Säkularismus zu bewahren verspricht, in dem »wir« »unsere« Seele und jeglichen Sinn unseres Lebens einzubüßen drohen.²⁷ Während Rorty sich in seiner Apologie der Toleranz und der Sorge für ein komfortables Leben auf bloße Gewohnheiten »bei uns im Westen« berief und sich in *Achieving our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America* (1998) sogar auf den national-staatlichen Rahmen der USA zurückzog²⁸, greift der kanadische Hegel-Kenner Taylor entschlossen ins Weltgeschichtliche aus, wenn er das gegenwärtig vorherrschende säkulare Zeitalter als eine fatale Verirrung brandmarkt, aus der »wir« »uns« auf dem Weg der Erinnerung an die Vorgeschichte der Moderne befreien müssten. Nur so seien letztlich auch die verheerenden Wirkungen einer einseitigen Modernisierung korrigierbar, die sich anderswo im Wesentlichen als eine säkulare Verwestlichung weiterhin auswirke.

In dieser Perspektive breitet Taylor vor seinen Lesern ein Panorama der Moderne aus, in dem sie sich offenbar als vom Sinn ihres Lebens Entfremdete oder ihn Verratende wiedererkennen sollen. Die in *Ein säkulares Zeitalter* entfaltete Nach-Erzählung der Geschichte des Westens zielt kritisch auf einen gewissen Humanismus, dem Taylor die Hauptschuld an dieser Entfremdung und an diesem Verrat gibt. An diesem Humanismus übt er rigorose Kritik im Namen

27 Zur Kritik an derartigem Wiedervergemeinschaftungsdenken vgl. F. Trautmann, *Nichtmitmachen. Zur Negativität der Gemeinschaft*, in: Vf., A. Hetzel, H. R. Sepp (Hg.), *Profile Negativistischer Sozialphilosophie. Ein Kompendium*. Sonderband Nr. 32 der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*, Berlin 2011, 181–200; E. Gräb-Schmidt, F. G. Menga (Hg.), *Grenzgänge der Gemeinschaft. Eine interdisziplinäre Begegnung zwischen sozial-politischer und theologisch-religiöser Perspektive*, Tübingen 2016.

28 AC, 97, 121. Rorty wäre von der neueren, populistischen Entwicklung der USA gewiss negativ überrascht, die doch sehr am von ihm unterstellten Vorbildcharakter der dortigen politischen Verhältnisse zweifeln lässt.

der historischen, nahezu ganz verlorenen, aber dringend wiederherzustellenden Identität eines »Wir«, für die er repräsentativ zu sprechen meint, wobei die Tonlage zwischen nüchterner Diagnostik und gelegentlich unheilvoller Prophetie schwankt. Was wird aus »uns«, fragt Taylor, wenn die fällige Rückbesinnung auf diese Identität unterbleibt? Die Aussichten sind offenbar finster, wenn es stimmt, dass »wir« in diesem Fall nur weitgehenden »Verlust so vieler maßgeblicher Werte«, zunehmende »Oberflächlichkeit«, »Leere«, »Fragmentierung«, »Überdruß« sowie »Verlust der Tiefe« zu erwarten haben, der schließlich ein »atonales Geheul der aufkommenden Egomane« und »Kakophonie [...] an die Stelle von Sinn« treten lassen müsste, wie Taylor offenbar meint.²⁹ In diesem Stil begegnet uns hier zum wiederholten Male eine transatlantische Geschichtsphilosophie, die nicht darauf verzichten kann und will, künftige Geschichte wenigstens in düsteren Umrissen auszumalen, um Auswege aus einer für verfehlt gehaltenen säkularen Moderne zu weisen.

Dabei zeichnet sich auch Taylors Buch durch einen besonders unbedachten Gebrauch des ersten Personalpronomens im Plural aus. Auf diese Weise vollzieht es rhetorisch eine ständige Eingemeindung aller, die sich dem sogenannten Westen zurechnen, in ein Wir oder (wenn es nach Rorty geht) in ein *ethnos*, das nur gewaltsam als einheitliches auszugeben ist. Dessen ungeachtet sollte Taylors Buch optimistisch stimmen – nach der Devise: »wir« hatten die richtigen Einsichten, »wir« waren auf dem richtigen Weg; wenn »wir« uns nur daran erinnern, wird das auch für Andere weltweit wegweisend sein. So wird eine komplette Geschichtsphilosophie geliefert, die allerdings nicht reine Vernunft oder den (Hegel'schen) absoluten Geist westlicher Prägung zum Export anbietet, sondern gerade daran erinnern will, was die okzidentale Rationalität hat vergessen lassen: nämlich wie »wir« in Wahrheit eine menschliche Gemeinschaft bilden. Für Taylor kann das offenbar nur heißen: eine katholische Gemeinschaft, von der man sich auf den ersten Blick die allermeisten Menschen ausgeschlossen denken muss. Doch hier geht es weniger um eine Soziologie der Religionszugehörigkeit, sondern darum, das polarisierende Potenzial eines Denkens deutlich zu machen, das man in sozialphilosophischer Hinsicht als für den Westen

29 C. Taylor, *Ein säkulares Zeitalter* [2009], Berlin 2012, 632, 638, 920 [=EsZ].

repräsentatives ausgegeben hat. Die Frage ist allerdings, ob man das gelten lassen kann.³⁰

Schon die ersten Seiten von Taylors Buch *Ein säkulares Zeitalter* machen deutlich, dass sich die wie ein Panorama vor den Lesern ausgebreitete »Gesamtsicht« des Lebens im säkularen Zeitalter einer spezifischen Perspektive verdankt, die in der erstaunlichen Unbekümmertheit zum Ausdruck kommt, mit der sich Taylor – ganz ähnlich wie Rorty in diesem Punkt – an ein bestimmtes »Wir« wendet, ohne es konsequent in Anführungszeichen zu setzen. »Wir«, das sind diejenigen, »die wir im Westen leben«, dann aber auch »unsere« Vorfahren, für die (angeblich) ein »transzendenter Realitätsgrund« (EsZ, II) und das Streben nach einer Transformation, die über das normale menschliche Gedeihen hinausgeht, noch durchgängig präsent war, und zugleich diejenigen, die inzwischen die Transzendenz dieser »Realität« aus dem Auge verloren haben und gleichwohl unter ihrem Verlust leiden. So werden alle Menschen des Westens in eine implizit soziologisch diagnostizierte, aber empirisch nicht belegte Pathologie der Säkularisierung integriert, die sie alle um das Wesentliche gebracht zu haben scheint: Woran »wir« glauben, das haben »wir« v. a. durch die moderne Wissenschaft verloren, die eine immanente Ordnung der Natur erfunden hat und ein sinnindifferentes Universum beschreibt, das sich zu Fragen des Glaubens neutral verhält.³¹ War einst jene »Realität« derart präsent, dass es schier unmöglich (d.h. auch: *sozial unmöglich*, nämlich nicht geduldet) schien, *nicht* an sie zu glauben, so leben »wir« heute angeblich nur noch in einer immanenten Ordnung, die »uns« gegen jene

30 Vgl. etwa die mit Antonio Gramsci und Ernesto Laclau von politisch links ansetzende agonistische Programmatik Chantal Mouffes, die im Namen einer hegemonialen, sich gegen ›den‹ Neo-Liberalismus wendenden Machtstrategie ganz andere Konfliktlinien politischer Vergemeinschaftung zieht, die sie einerseits für notwendig und unvermeidlich hält, andererseits aber von jeglichem unbedingten Wahrheitsanspruch ausnimmt; C. Mouffe, *Agonistik. Die Welt politisch denken*, Berlin 2014.

31 Hier treten unverkennbare Reminiszenzen einer vor und nach dem sogenannten Dritten Reich im deutschsprachigen Raum weitgehend konsequent durchgehaltenen konservativen Kulturkritik zu Tage (man denke nur an Gottfried Benn), deren Vorgeschichte die jüngeren Adepten Taylors, die auf seinen Spuren einen der Moderne, den modernen Wissenschaften und einer technischen Rationalität zur Last gelegten Werte- und Weltverlust diagnostizieren, offenbar kaum bemerken.

»Realität« abschottet. »Wir« wussten einst um diese »Realität«; jetzt, im Lichte der modernen Wissenschaften, können »wir« sie auch in einem buchstäblich u-topischen Jenseits nicht mehr lokalisieren.³² Und das, so scheint es, ist der ultimative Verlust, der niemals hätte eintreten dürfen, wenn es denn stimmt, dass von ihm jeglicher (Richtungs-) Sinn menschlichen Lebens und Handelns ›letztlich‹ abhängt.

Aber hat es jenes »Wir« je gegeben? Wenn ja, handelte es sich um eine gewaltförmige Zwangsintegration, in deren Rahmen »man es unmöglich als Sache des einzelnen auffassen [konnte], wenn er ausscherte« und so scheinbar zur »Bedrohung für jeden« wurde (EsZ, 80)? Wirklich für jeden? Wer bedrohte hier eigentlich wen? Lag (und liegt noch heute) eine Bedrohung nicht gerade darin, gar nicht oder womöglich nur um den Preis der Einstufung als »Ungläubiger« und »Heide« ausscheren zu dürfen und gewaltsame Konsequenzen fürchten zu müssen? Taylor bedient sich auch dieser Begriffe wiederholt, ohne sie konsequent in Anführungszeichen zu setzen, so als fürchte er gar nicht, Leser zu verlieren, die sich mit einem derart polemogenen Sprachgebrauch nicht so leicht anfreunden werden, der unmissverständlich darauf aufmerksam macht, dass sich in jenes »Wir« weder vor der Moderne noch gar heute alle, »die im Westen leben«, gewissermaßen eingemeinden lassen konnten bzw. können. Eingemeindung ist hier das treffende Wort, denn Taylor lässt keinen Zweifel daran, dass er beansprucht, für »die Gemeinschaft der in Gemeinschaft existierenden Menschen« zu reden, die »also [!] durch die [katholische] Kirche« vergemeinschaftet sind (EsZ, 475). So affirmiert Taylor ein in Wahrheit, wie er meint, nur christlich (bzw. katholisch) zu vergemeinschaftendes ›Wir‹, das es in seiner Sicht offenbar unwillen westlicher Zivilisation *wieder zu vergemeinschaften* gilt, wenn die Pathologie des säkularen Zeitalters überwunden werden soll.

Jenseits dieses ›Wir‹ kann es diesen Prämissen zufolge überhaupt keine wirklich ›menschliche‹ Gemeinschaft geben, nur eine äußer-

32 So wird der modernen Wissenschaftsgeschichte die Hauptschuld am weitgehend als Verfallsgeschichte begriffenen Säkularisierungsprozess gegeben; welchen Anteil dagegen besonders die politische Gewaltgeschichte an der Zerstörung menschlicher Gemeinschaft gehabt haben mag, wird auf diese Weise ausgeblendet.

lich integrierte Gesellschaft von Individuen, die primär nur an ihrem eigenen guten, besseren oder noch besseren Leben und Fortkommen interessiert sind.³³ Der in der Kunst der Renaissance zum Ausdruck kommenden Individualisierungstendenz, die, verstärkt durch die Reformation, schließlich auch einer Intensivierung individuellen Glaubens zugutekommen konnte, gewinnt Taylor am Ende wenig ab, denn er spricht von einer »beispiellose[n] Vorrangstellung« des Individuums in der Moderne, die er ganz und gar negativ versteht, wo er sie in eine »heidnische« Selbstbehauptung bzw. -bejahung münden sieht (EsZ, 252, 260, 822). So wird das bloß noch innerweltliche Individuum geboren, das, wie Taylor meint, der modernen Gesellschaft zugrunde liegt und sich jener Gemeinschaft entzogen hat, die ihren Titel verdient. In der Öffentlichkeit reklamiert es Gleichheit für sich und wird so – ungeachtet seiner expressiven Individualität – den Anderen in einer scheinbar homogenen Gesellschaft immer ähnlicher, die nur noch durch Individuen und *für* Individuen funktioniert.³⁴ Dass eine solche Gesellschaft immerhin mit einer längst weit über die von Kant geforderte »Hospitalität« hinausgehenden³⁵, gastlichen Bereitschaft zur nicht-identitären Einbeziehung Fremder einhergeht³⁶, ändert nichts an Taylors suggestiver Frage: Interessiert man sich nicht nur noch für ein erbärmliches Behagen, das womöglich nur Leere zurücklässt, wenn es befriedigt ist (EsZ, 966 f., 1000, 1003)? Derartige Leere scheint Rorty demgegenüber weder zu

33 Vgl. A. N. Whitehead, *Die Funktion der Vernunft* [1929], Stuttgart 1974, 9.

34 Vgl. die aktuelle Bestandsaufnahme bei R. Casale, H.-C. Koller, N. Ricken (Hg.), *Die Sozialität der Individualisierung*, Paderborn 2016.

35 Gemeint ist bei Kant (im Entwurf *Zum ewigen Frieden*) zunächst nur das weltbürgerliche Recht eines/r jeden, anlässlich der Ankunft auf dem Boden Anderer »nicht feindselig« behandelt und nur abgewiesen zu werden, wenn das ohne Gefahr für Leib und Leben geschehen kann. Zur inzwischen vielfach diskutierten Frage, was darüber hinaus auf der Höhe unserer Zeit zu bedenken wäre, vgl. Vf., *Für eine Kultur der Gastlichkeit*, Freiburg i. Br., München 2008; ders., M. Staudigl, P. Stoellger (Hg.), *Perspektiven europäischer Gastlichkeit. Geschichte – Kulturelle Praktiken – Kritik*, Weilerswist 2016.

36 Die übrigens auf eine Praxis der Aufnahme zurückgeht, wie sie auch im Verhältnis zu Neugeborenen (wenn auch anders ausgeprägt) festzustellen ist. Taylor hat offenbar keinen Blick für solche genealogischen Dimensionen der Gastlichkeit, so sehr erweist er sich fokussiert auf die Diagnose dessen, was er für einen weitgehenden kulturgeschichtlichen Degenerationsprozess zu halten scheint. Vgl. demgegenüber T. Shchytsova (Hg.), *In statu nascendi. Geborensein und intergenerative Dimension des menschlichen Miteinanderseins*, Nordhausen 2012.

ahnen noch gar zu fürchten. Und er vermisst weder die von Taylor reklamierte »Tiefe« menschlichen Lebens, noch sorgt er sich um jene Kritiker auf Nietzsches Spuren, die für das komfortable Leben all jener nur Verachtung übrig haben, die sich mit ihrem saturierten Glück ohne Weiteres zufrieden geben und darüber hinaus gar nichts zu vermissen scheinen; schon gar nichts wahrhaft Fehlendes.

Genau daran soll aus Taylors Sicht aber ein »ausgrenzender Humanismus« (EsZ, 41 ff.) die Hauptschuld tragen, der es sich im buchstäblich sinn-losen Universum der modernen Wissenschaften bequem macht (gegebenenfalls auch in Verbindung mit einem Camus'schen Heroismus des Absurden³⁷ oder auch durch einen geschmeidigen Pragmatismus à la Rorty). Hat er »uns« nicht auf derartige, bloß utilitaristisch disponierte Individuen reduziert und womöglich sogar damit zufrieden gemacht, ohne noch einen Sinn dafür zu haben, was in Befriedigungen gleich welcher Art niemals aufgehen kann? Hat er nicht die Substanz jenes »Wir« angegriffen und vielleicht zerstört? Hat *er* sich nicht in dieser Sicht der *Gewalt* schuldig gemacht, jeglichen von einer »transzendenten Realität« abhängenden Sinn zu zerstören?

Mit diesem Humanismus tritt Taylor freilich nicht in ein Gespräch ein. Man weiß nicht recht, wer gemeint ist, wenn auch nur als Repräsentant, den man stellvertretend für die humanisierende bzw. humanistische Tendenz der Moderne, d.h. für die *Gewalt ihrer Transzendenz-Indifferenz oder -Leugnung* anklagen könnte. Allzu viele und heterogene Kandidaten kommen in Betracht: Pico della Mirandola mit seiner Apologie des freien und schöpferischen Menschen; Thomas Hobbes mit seiner Lobrede auf die sterbliche Gott-

37 Für nicht ganz falsch hält Taylor die aus Camus' metaphysischer Revolte abzuleitende Maxime, sich angesichts einer sicheren Niederlage für das Richtige zu engagieren (EsZ, 978). Und zwar im »gleichgültigen Universum« (EsZ, 611, 624 f., 635) der post-galileischen Wissenschaft (EsZ, 904, 925, 946). Demnach sind wir eine vergängliche Lebensform auf einem sterbenden Planeten (EsZ, 950), der keine Richtschnur mehr hergibt, sondern jeglichen Anspruch auf Sinn und Erfüllung negiert (EsZ, 970, 974) und zur Selbstermächtigung einer autonomen, »von allem exogenen Sinn erlöst[en]« Sinngebung verführt (EsZ, 980). Das erinnert an Theodor Lessings »Sinngebung des Sinnlosen« (vgl. EsZ, 972), schließt aber dritte Wege aus, wie sie in einer Phänomenologie der Sinnbildung eruiert worden sind – nicht zuletzt mit Blick auf ein Leben von Anderen her und auf Andere hin, das in der Fixierung auf die Zerstörung des Kosmos nicht in den Blick kommt.

heit des *Leviathan* und mit ihm all jene Theoretiker einer von den Menschen selbst einzurichtenden staatlichen Ordnung von Hugo Grotius über John Locke bis hin zu Jean-Jacques Rousseau; der moderne Utilitarismus, der sich von Jeremy Bentham bis hin zu Bertrand Russell primär für das menschliche Wohlergehen interessiert; Immanuel Kant mit seiner Beschränkung der Religion auf die Grenzen der »bloßen Vernunft«; Friedrich Nietzsche mit seiner Apologie eines endlich ganz und gar zu sich selbst befreiten und sich selbst genügenden Menschen, dem als solchem gar nichts mehr fehlen würde – oder am Ende all jene, die wie angeblich die modernen Wissenschaftler davon ausgehen, wir hätten es nur mehr mit einer sinn-indifferenten Welt zu tun, mit der man (technisch) verfahren könne, wie man wolle.

Wohl am ehesten treffen Taylors Invektiven Jean-Paul Sartre, der tatsächlich programmatisch einen säkularen Humanismus verteidigt hat. Aber selbst bei ihm begegnen wir vielfältigen Spuren quasi-religiöser Öffnung menschlicher Erfahrung auf eine sich ihr entziehende Alterität hin, deren »Entzug« (»retrait«) sich als für jede Erfahrung des Anderen unverzichtbar erweist, die ihren Namen verdient.³⁸ So beweisen Sartres, kurz nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs niedergeschriebene *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, wie nahe er Emmanuel Levinas gekommen ist³⁹, der nach einem großen *Versuch über die Exteriorität* (1961) einen *Humanismus des anderen Menschen* (1972) verteidigt und damit zugleich klar gemacht hat, wie obsolet eine strikte Scheidung von Transzendenz und Immanenz, Religion und Humanismus, Glaube und Wissen im Grunde längst ist. Dessen ungeachtet statuiert Taylor jedoch im Stile einer soziologischen Zeitdiagnostik, wir seien einer Immanenz, über die hinaus es »nichts gibt«, inzwischen rückhaltlos ausgeliefert, um dagegen seine Erinnerung an eine durch den Humanismus der Moderne angeblich verlorene oder verdrängte Transzendenz zu setzen. Wenn

38 Spuren dieser Gedanken lassen sich bis hin zu François Julliens jüngster Reinterpretation des Existenzbegriffs verfolgen, der zufolge eine sich uns entziehende, auf den Spuren von Descartes und Levinas auch als »unendlich« bezeichnete Alterität in jeder Begegnung im Spiel sein muss, die ihren Namen verdient. Ihr Entzug verweist auf Fehlendes, das wir als solches nicht verfehlen sollten. Vgl. F. Jullien, *Existierend leben. Eine neue Ethik* [2016], Berlin 2022, 56, 187 f.

39 Vgl. J.-P. Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, Reinbek 2005; E. Levinas, *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989.

letztere aber durch religiösen Glauben verbürgt *ist*, ist nicht einzusehen, warum sie durch eine Wissenschaft in Frage gestellt worden sein soll, die sich allenfalls bis »vor die religiöse Frage« (Pascual Jordan) wagen, zu ihr selbst aber gar nichts beitragen kann.⁴⁰ Statt aber die in dieser Lage offenkundig gewordene *Schwäche des Glaubens* zu bedenken, lässt Taylor sich auf hunderten von Seiten über *Andere* aus, die das Bild jenes einheitlichen, angeblich durch die Moderne verloren gegangenen »Wir« empfindlich stören. Sie haben bei Taylor ihren Auftritt als »Ungläubige«, die im Verdacht stehen, sich mit der pauschal diagnostizierten »Seichtigkeit der modernen Zivilisation« als »hohle Menschen« indifferent zu arrangieren (EsZ, 1204, 1215). *Das* sind für Taylor die eigentlichen Opfer des säkularen Zeitalters, deren Krankheit, mit Kierkegaard zu reden, gerade darin zu liegen scheint, nicht einmal die Verzweiflung zu ahnen, in die sie angesichts ihrer Lage eigentlich stürzen müssten (EsZ, 1034). Der nicht-religiöse Mensch der Neuzeit, befindet Taylor, sei nur an seiner eigenen Autonomie und an seinem eigenen Innern interessiert; daher sei er im Grunde unfähig, etwas (wie Gnade) von Außen zu empfangen. Selbst in seiner Rezeptivität bleibe er noch ganz bei sich (EsZ, 24 f.). Selbst die erst in der Moderne sich zunehmend durchsetzende Anerkennung menschlicher Quellen der Sensibilität, der *compassion*, des Mitleids (*pitié*) und der Großzügigkeit (*générosité*) läuft für Taylor nur auf die Anerkennung bloß innerzeitiger und immanenter Quellen der Wohltätigkeit und damit auf eine »Stiftungsurkunde der modernen Ungläubigkeit« hinaus, der er »die christliche Religion beziehungsweise de[n] Katholizismus als einziges Bollwerk gegen die drohende Desintegration und Unordnung« entgegensetzt (EsZ, 1215).

Spätestens jetzt wird klar, dass Taylor es ablehnt, das säkulare Zeitalter seinerseits in säkularem Geist – d.h. hier: im Geist einer Menschen jeglicher Couleur zum freien Austausch einladenden, insofern gastlichen, zunächst nur auf die Ansprechbarkeit Fremder bauenden politischen Kultur – zu behandeln und dass er sich in der Frage, ob eine der von ihm behandelten Religionen, ein Atheismus, Agnostizismus oder Humanismus als »wahr« einzustufen ist, nicht wie die meisten Religionshistoriker und -soziologen zurückzuhalten

40 P. Jordan, *Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage. Abbruch einer Mauer*, Oldenburg, Hamburg 1963.

bereit ist. Er verteidigt eine Wahrheit der Säkularisierung, die weitgehend bestimmt, was er über Formen des Unglaubens und der Irreligiosität zu sagen hat, bei denen er sich gelegentlich fragt, ob es sich um Weisen der Indifferenz handelt, die man mit Max Weber als in religiöser Hinsicht unmusikalisch bezeichnen müsste, oder ob manche ihrer Manifestationen die Einstufung als »heidnisch« verdienen.⁴¹

Nicht nur mit Blick auf Enthusiasten, die öffentlichkeitswirksam »einen Anspruch auf göttliche Inspiration erheben« und sich unter Berufung darauf zu geheiligter Gewalt gegen Andere berechtigt glauben, auch im Hinblick auf all jene, die meinen, sich in einem religionswissenschaftlichen oder -philosophischen Diskurs solcher Kategorien ohne Anführungszeichen bedienen zu dürfen, muss man sich fragen, ob sie nicht eine Gefahr für Andere darstellen (EsZ, 467). Dass heute in der religionssoziologischen Forschung der Begriff des Heidentums bzw. des Paganismus vorwiegend nicht in denunziatorischer Absicht, sondern ›wertneutral‹ verwendet wird, um damit Anhänger alter Götterkulte oder auch Nicht-Religiöse von Christen, Juden, Manichäern etc. zu unterscheiden, ohne dass damit eine Abwertung vorgenommen wird, mag sein. Und inzwischen haben sich auch Neo-Paganisten Gehör verschafft, die mit diesem Begriff gewiss keine negative Auto-Diskriminierung verbinden. Unbestreitbar schreibt sich Taylor aber in eine politische Gegenwart ein, in der nicht nur im kulturellen Horizont des Islam »Heiden« als »Ungläubige« und »Gottesleugner« aufgefasst werden, die von der »richtigen« oder »wahren« Religion ausgeschlossen sind oder von ihr nichts wissen wollen. Genau so diagnostiziert auch Taylor die säkulare Moderne als eine im Grunde ›heidnische‹ – wobei das pagane Moment hier zwischen direkter Transzendenz-Leugnung einerseits und Vergleichgültigung der Immanenz-Transzendenz-Unterscheidung selbst andererseits changiert.

41 Vgl. demgegenüber die Rechtfertigung eines »monde légitimement désacralisé« im Zeichen eines »sacré humaine« bei Paul Ricoeur, *L'aventure technique et son horizon planétaire*, in: *Esprit* [zuerst in *Christianisme social* (1958)], mars-avril (2006), 98–109, hier: 104, 107, sowie die jüngere Diskussion um religiöse Lebensformen in: K. Eberlein-Braun, D. Schotte (Hg.), *Gelingen und Misslingen religiöser Praxis. Auseinandersetzungen mit Rahel Jaeggis »Kritik von Lebensformen«*, Berlin 2020.

Mit einer solchen Moderne mag sich Taylor nicht abfinden. So diagnostiziert und beklagt er, in der Öffentlichkeit gebe es keinen Gott mehr (EsZ, 13); eine weitgehende (wenn nicht radikale) Entleerung von allem Religiösen habe um sich gegriffen. Es herrsche nur noch die säkulare Zeit, in der sich auch das gesellschaftliche Leben heute vollziehe. Außerhalb dieser Zeit-Ordnung gebe es keine andere Zeit mehr. Aber stimmt sich der – zeitdiagnostisch nur schwer zu verifizierenden – Vorherrschaft eines säkularen Zeit-Rahmens nicht seit langem eine weitläufige Zeit-Kritik entgegen? Darunter auch ›inspirierte‹ Stimmen, die die Diagnose einer von jeglicher Religiosität entleerten Öffentlichkeit Lügen straften. Genießt ›das Religiöse‹ nicht seit dem Ende des Kalten Krieges eine bis dahin ungeahnte Aufmerksamkeit – und zwar in allen rhetorischen Registern, von der religionswissenschaftlichen Expertise, ohne die man nicht einmal die religiös Fremden im eigenen Land richtig versteht, bis hin zur ausufernden Redseligkeit psychologischer Sorge um die Seelen ungefragter Anderer? Keineswegs bedeutete die Säkularisierung und die von Max Weber beschriebene Entzauberung der Welt, die ihr angeblich jegliches Geheimnis raubt, das gewaltsame Ende der Religion, des Religiösen oder der Religiosität (EsZ, 922). Im Gegenteil genießt das Religiöse in vielerlei Schattierungen eine unerhörte, von ständigen Klagen über zuwenig Aufmerksamkeit begleitete diskursive Konjunktur, die noch dadurch angeheizt wird, dass mehr oder weniger ›Inspirierte‹ den Verlust westlicher Identität heraufbeschwören, der angeblich durch eine säkularisierte Moderne droht. Wieder muss offenbar der Untergang des Abendlands bedrohlich bevorstehen, damit Wegweiser in künftiges Geschick Gehör finden, wo das Rettende wachsen soll.

In diese Konjunktur schreibt sich auch Taylor mit einer Säkularisierungskritik ein, die ein dem Anschein nach universales »Wir« für sich in Anspruch nimmt, von dem sie gleichzeitig unzählige Andere ausschließt, die es sich gefallen lassen müssen, nur als Objekte einer Diagnostik abgehandelt zu werden, an denen man die pathologischen Folgen eines scheinbar verheerenden Sinnverlusts studieren kann, der ihnen selbst womöglich gar nicht aufgeht. Nur mit Mühe kann Taylors Diskurs daher an das Selbstverständnis dieser ›Anderen‹ anschließen, wo es nicht auf verblassten oder überhaupt unzugänglich gewordenen ›letzten‹ Sinn vorgreift und an ihm verzweifelt, um einen »Weg nach draußen«, in ein Jenseits-der-Welt, zu suchen,

sondern an der Negativität des in der Gegenwart sich entzündenden Unerträglichen, Unannehmbaren und schlechterdings Intolerablen der Gewalt Maß nimmt, um zu ermitteln, was sinnvoll und dringend zu tun ist.⁴²

Nachweislich hat das, was wir in fragwürdiger Allgemeinheit ›Religion‹ nennen, an dieser Negativität ebenfalls maßgeblichen Anteil. Vor allem im Zeichen bestimmter Erscheinungsformen von Terrorismus steht heute ›Religion‹ jedweder Art grundsätzlich unter einem generalisierten Gewaltverdacht⁴³, der dazu zwingt, die Geschichte aller Religionen daraufhin zu befragen, wie sie sich ursprünglich, in historischer Perspektive und ihrem gegenwärtigen Sinn nach zur Frage mutwilliger Verletzung Anderer verhalten. Zugleich beteuern Verteidiger insbesondere der den Westen prägenden Konfessionen deren unbedingte Verpflichtung auf eine Überwindung ›der‹ Gewalt – ungeachtet widersprechender Befunde, die kanonischen Texten zu entnehmen sind. Demgegenüber wagt sich Taylor weit in die *Naturgeschichte der Gewalt* vor, indem er über deren *biologische* Erklärbarkeit spekuliert.

Liegen die Wurzeln der Gewalt etwa in ursprünglichen, womöglich hormongesteuerte Neigungen, deren Spuren sich bis heute in kollektiven Untaten vor allem »junger Männer« zeigen? Oder handelt es sich um *archaische*, aber kulturell überformte, essentielle und untilgbare Bedürfnisse nach Unmittelbarkeit und Gemeinschaftlichkeit, die die Aussicht auf eine endgültige Überwindung der Gewalt als ganz und gar illusorisch erscheinen lassen? Gehört Gewalt also zum ›Lauf der Dinge‹? Sollten wir uns insofern nicht nur mit ihr abfinden, sondern sogar mit ihr *versöhnen*? Handelt es sich nicht bei der biologisch verwurzelten, gegebenenfalls evolutionär erklär-

42 Was durchaus damit einhergehen kann, dass das, was sich jener Negativität widersetzt und in dieser Welt nicht aufgeht, nicht einfach ›jenseits‹, sondern in ihr gesucht wird. So wäre auch der Widerstand zu begreifen, den man mit Levinas mit der radikalen Alterität des Anderen einhergehend gedacht hat. Vgl. Vf., *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale. Bd. I: Umrisse einer historisierten Sozialphilosophie im Zeichen des Anderen*; Freiburg i. Br., München 2018, Kap. X. Auf die Frage des Intolerablen kommt das Kap. XIV in diesem Bd. zurück.

43 H. Maier (Hg.), *Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen*, Frankfurt/M. 2000; W. Schluchter (Hg.), *Fundamentalismus, Terrorismus, Krieg*, Weilerswist 2003; R. Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, Frankfurt/M. 1994; *Gewalt und Religion. Ursache oder Wirkung?*, Berlin 2010.

baren Gewalt um eine irreduzible Konstante? Damit will es Taylor aber nicht bewenden lassen. Denn er hält derart reduktionistische Ansätze für grundsätzlich verfehlt, insofern sie die Frage nach dem *metabiologischen Sinn der Gewalt* gar nicht aufwerfen. Diese Frage muss für Taylor aber aufgeworfen werden, bedenkt man die seines Erachtens offenkundige Anziehungskraft der Gewalt, ihre befreienden Wirkungen und die für Taylor unbestreitbare Kraft ihrer numinosen Qualität. Aber gibt es ›die‹ Gewalt überhaupt? Kann man ihr *generell*, auf den Spuren Rudolf Ottos, zuschreiben, in Affekten wie Schauer und Furcht oder Anziehung das »Wunder des Seins« im Sinne der Anwesenheit eines »gestaltlos Göttlichen« zu enthüllen? Gilt das auch für die zweifellos religiös motivierte, nach wie vor aktive rassistische Gewalt des Klu-Klux-Klan, religiöser Fanatiker und sogenannter Fundamentalisten?

Taylor versucht sich so weit wie möglich einer moralistischen Pauschalverurteilung jeglicher Gewalt zu entziehen und gibt unumwunden zu, wie tief nicht nur »primitive« Religionen in Gewalt verstrickt waren, sondern bis heute »die Religion [!] in ihrer historischen Gegebenheit [...] von Gewalt durchsetzt ist« (EsZ, 1062). Mit Blick auf René Girard stellt er fest: »Es gibt nichts Befriedigenderes als ein heiliges Gemetzel«, denn es verbinde zwei Strategien zur Bewältigung des Schreckens: es reduziere »das Wilde« der Gewalt und nehme sie in die eigene Hand, um sie gegen Andere zu richten.⁴⁴ Bleibt es dabei nicht unumgänglich bis heute? Vor allem im Kampf gegen »Ungläubige« und »Heiden«, die Gott nicht fürchten? Wenn man sich von ihnen derart distanziert hat, dass es »keine Kompromisse mehr« geben kann, wie sollte man dann zögern, Gewalt gegen sie als göttliche zu affirmieren? In diesem Sinne gibt es »nach wie vor heilige Gewalt«, so dass die Gefahr auf der Hand liegt, »daß Greuelthaten geschehen, die im Namen Gottes vollbracht werden«, wie sie im Alten Testament berichtet werden.⁴⁵ Tatsächlich sind »wir [!] im Christentum [...] rückfällig geworden, was vielleicht nicht völlig vermeidbar war. Es gibt also nach wie vor den Segen der Gewalt« (EsZ, 1109). Das mag einigen Christen »Unbehagen« bereiten (von Opfern ist in diesem Zusammenhang nicht die Rede). Aber besteht nicht eine »logisch-metaphysische Notwendigkeit zur

44 EsZ, 1076; Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, 319.

45 Erstes Buch Samuel, 15. *Neue Jerusalem Bibel*, Freiburg i. Br. 1985, 358.

Bestrafung der Verweigerer« des rechten Glaubens? Liegt das nicht unbestreitbar im Sinn einer göttlichen »Pädagogik« (EsZ, 1111)? Was sollte dann die »Rechtgläubigen« daran hindern, diese selbst einen Genozid wie den Völkermord an den Amalekitern nicht ausschließende Pädagogik in die eigenen Hände zu nehmen, um sie auf der Basis einer solchen »strafrichterlichen Anschauung« zu beschleunigen? Warum nur entwickelt sich diese Pädagogik ihrerseits in der Geschichte so, dass zumindest einige Formen der Gewalt, »die heutzutage völlig ausgeschlossen sind, früher eher entschuldbar waren, wie zum Beispiel heilige Kriege oder sogar Menschenopfer« (EsZ, 1116)? *Für wen* waren sie *wirklich* entschuldbar? Hat sich etwa ein Anspruch unbedingter Schonung auch des radikalen Feindes im Sinne einer *Humanisierung der Religion* nach und nach Geltung verschafft? Oder warum sonst erscheinen diese Formen der Gewalt heute völlig ausgeschlossen – so faszinierend sie manchen auch im Hinblick auf ihren numinosen Charakter nach wie vor anmuten mögen? Warum ist eine »Leugnung göttlicher Destruktivität«, eine Zurückweisung irreversibler Verdammnis und ein Niedergang der (Theologie der) Hölle festzustellen⁴⁶, zu der man die Feinde – nicht nur rhetorisch – allerdings nicht selten nach wie vor schicken möchte?

Ist wirklich schon ein Punkt erreicht, wo zumindest in einigen Religionen für Gewalt gar kein Platz mehr ist, wie Taylor meint, so dass der frühere Zusammenhang von Religion und Gewalt nachgerade unverständlich zu werden beginnt und eine Auskehr aus immer neuen Gewaltverkettungen denkbar wird? Mussten die fraglichen Religionen nicht versprechen, den ›Anderen‹, der ihnen nicht anhängt, unbedingt vor der *in ihnen selbst liegenden* Gewalt zu bewahren? Sollte es etwa so sein, dass tatsächlich der *Tod des Anderen als des Anderen* ihnen zu denken gab und sie vor dem Chauvinismus einer Selbstgerechtigkeit mehr und mehr bewahrte, die selbst im Krieg und im Genozid noch ein ›religionspädagogisches‹ Moment erkennt? Interessanterweise verweist Taylor zum Beleg auf die einschlägigen Forschungen von Philippe Ariès, die zeigen, wie der Tod des Anderen erst seit dem 19. Jahrhundert als solcher, in zunehmend

46 G. Steiner, *In Blaubarts Burg. Anmerkungen zur Neudefinition der Kultur*, Frankfurt/M. 1972, 62 ff. Theologisch mag die Hölle außer Kurs geraten sein; in Redensarten wie »war is hell« hat sie überlebt.

säkularisierter Zeit, zum Vorschein gekommen ist⁴⁷ – aber nicht nur als endgültige Trennung eines bzw. einer Geliebten (was Taylor für den »schlimmsten Tod« hält), sondern auch als Tod eines anonymen Anderen – schließlich auch des »unbekannten Soldaten«.⁴⁸

Hatten sich nicht die in Europa vorherrschenden Religionen bis weit in die Zeit hinein, die auch unbekannten ehemaligen Feinden die Ehre erwiesen hat, an der Mobilisierung zum Krieg gegen sie beteiligt? Ist *ihnen* die gebieterische Forderung zu verdanken, der Gewalt ein Ende zu bereiten, wie Taylor suggeriert? Wer an dieser Stelle auf das Gebot der Feindesliebe verweist, sollte nicht übersehen, wie sehr eben diese Religionen ihr eigenes Erbe verraten haben. Worin auch immer der von Taylor gesuchte metabiologische Sinn der Gewalt liegen mag – es sind ihre extremsten, radikalsten und exzessivsten Erscheinungsformen im 20. Jahrhundert⁴⁹ gewesen, die zu der unbedingten Forderung geführt haben, auch Feinde jeglicher Couleur vor der vernichtenden Gewalt *ihrer Feinde* zu bewahren; und zwar in der aktuellen politischen Gegenwart, jetzt, und nicht erst in einer eschatologischen Perspektive der Überwindung jeglicher Gewalt.

Mit Recht macht Taylor darauf aufmerksam, dass auch zivilisatorischer Fortschritt in der Einhegung, Bändigung, Regulierung sowie schließlich der Kriminalisierung und Untersagung von Gewalt mit neuen Gewaltpotenzialen einherging. Bedient man sich nicht gerade im Zeichen solchen Fortschritts mit bestem Gewissen aufs Neue massiver Gewalt? Kehrt so nicht die älteste Gewalt, wie sie uns im Mythos vom Sündenbock überliefert ist, wieder? Je höher die Standards, an denen man sich und Andere misst, desto größer scheinen die Verachtung und der Hass in dem Fall ausgeprägt zu sein, dass ihnen nicht entsprochen wird. Die Religionen stehen hier vor dem gleichen Problem wie Spielarten eines säkularen, *prima facie* irreligiösen Humanismus: Wie können sie sich dagegen wehren,

47 Siehe Anm. 44 zu Kap. V in diesem Bd.

48 P. Ariès, *Studien zur Geschichte des Todes im Abendland*, München 1981; R. Koselleck, M. Jeismann (Hg.), *Der politische Totenkult*, München 1994; S. Plotke, A. Ziem (Hg.), *Sprache der Trauer*, Heidelberg 2014.

49 H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München, Zürich ³1993; E. Traverso, *Auschwitz denken. Die Intellektuellen und die Shoah*, Hamburg 2000; *Im Bann der Gewalt. Der europäische Bürgerkrieg 1914–1945*, München 2008.

dass »das Unterdrückte« wieder auftaucht, nämlich vor allem der Sündenbockmechanismus, der schließlich dahin führt, den Feind auf höchst selbstgerechte, chauvinistische und moralistische Art und Weise radikaler, vernichtender Gewalt auszuliefern, in der irrigen Meinung, sich vom *malum*, das er verkörpert, ein für allemal befreien zu können? Wie können sie *der Versuchung der Reinheit widerstehen*, die darin liegt, das Abgelehnte, in diesem Fall die Gewalt, unter keinen Umständen mehr mit sich selbst in Verbindung bringen zu wollen und es in Folge dessen auf Andere zu projizieren? Lässt sich eine derartige Reinheit nicht allemal nur durch (illusorische) Praktiken der Reinigung herstellen, denen diese Anderen zum Opfer fallen müssen? Wer sähe nicht, dass man auch im Zeichen der Achtung der Menschenrechte in die Falle einer solchen Ideologie der Reinheit geraten kann, mit der Folge, dass die Gewalt sich eine neue Basis verschafft und um so unerbittlicher, unbarmherziger und gründlicher auszuüben ist!⁵⁰

Taylor spricht in diesem Zusammenhang von rationalisierter Gewalt mit falschem gutem Gewissen, gegen die weder Religionen, die nach Überwindung der Gewalt streben, noch auch säkulare Ideologien und Humanismen gefeit sind. So stehen wir vor dem Paradox einer ständig drohenden Wiederkehr von Gewalt⁵¹ gerade durch diverse Varianten der Vorstellung, sich endgültig von ihr befreien zu können. D.h. nicht, dass man sich mit der Unmöglichkeit, damit zum Ziel zu kommen, leichthin arrangieren könnte. Denn man bedient sich der Gewalt, wie schon Maurice Merleau-Ponty in seinem Buch *Die Abenteurer der Dialektik* festgestellt, hat, mit umso weniger Bedenken, als sie angeblich den Dingen innewohnt.⁵²

Jede derartige ›Feststellung‹ von Gewalt läuft auch Gefahr, sie *festzuschreiben* und sie zu *affirmieren*, so dass man daraus geradezu einen Freibrief ableiten könnte, sich ohnehin unvermeidlicher Gewalt auch zu bedienen. Dagegen hilft wiederum weder religiös noch humanitär motivierte rigorose Abwehr einer als schlechterdings ›böse‹ eingestufte Gewalt, denn sie droht einer Aggressivität freien Lauf zu lassen, die gerade aus der vermeintlichen Überlegenheit einer Rechtschaffenheit keimt, die ganz und gar der Gewalt-Kritik

50 Vgl. H. Broch, *Menschenrecht und Demokratie*, Frankfurt/M. 1978.

51 C. Taylor, *Gewalt und Moderne*, in: *Transit* 23 (2002), 53–72.

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

verpflichtet ist. So »entdecken wir zu unserer Überraschung und zu unserem Schrecken, daß wir das Böse reproduzieren, das uns doch ex negativo zur Selbstdefinition gedient hat« (EsZ, 1229).

Nicht einzusehen ist aber, dass der von Taylor zurückgewiesene Humanismus von den Abgründen der Selbstgerechtigkeit so wenig Ahnung haben kann, dass er sich solcher Aggressivität blindlings ausliefern müsste. Zweifellos lassen sich dafür, dass diese Gefahr nicht von der Hand zu weisen ist, ohne Weiteres Beispiele angeben. Aber ist säkularen Gewalt-Konzeptionen darum grundsätzlich weniger Fähigkeit zur Selbstkorrektur zu attestieren als diversen Religionen, die bis in die politische Gegenwart hinein das traurige Schauspiel radikaler Gewalt gegen reale und phantasierte Feinde aufführen? Immerhin haben solche Konzeptionen von der höfischen *courtoisie*, die bereits der Unterdrückung exzessiver Gewalt diente, über die bürgerliche Zivilität, mit der sich *jedes* Mitglied einer Gesellschaft anfreunden sollte, bis hin zur Achtung der Menschenrechte, die niemandem zu verwehren sind (auch radikalen Feinden nicht⁵³), aus den Desastern kollektiver Gewalt politisch deutliche Konsequenzen gezogen, die auch die Zurückweisung eines absoluten Souveränitätsanspruchs der modernen Staaten einschließen. Seitdem gibt es keine unverfänglichen »inneren Angelegenheiten« mehr, die es staatlicher Gewalt gestatten würden, nach eigenem Gutdünken mit »eigenen« Bürgern oder mit Fremden zu verfahren. Diese Konsequenzen sind historisch nur auf der Folie einer progressiven Sensibilisierung für den ohne Rücksicht auf Zugehörigkeit zu einer partikularen politischen Gemeinschaft oder Gesellschaft ins Spiel kommenden Anspruch des Anderen zu verstehen.

So gesehen zeichnet Taylor ein Zerrbild eines neuzeitlichen und modernen Humanismus, dem er unterstellt, nur ein sich gegen die Welt und Andere abschottendes Selbst hervorgebracht zu haben, das scheinbar kein »wesentlich soziales Leben« mehr führen kann, wie es angeblich in der »verzauberten [...] Welt unserer Vorfahren« noch möglich gewesen sein soll (EsZ, 79). Ist im Zuge des Prozesses der Entzauberung der Welt wirklich auch das Gefühl der Verwundbarkeit verschwunden (wie Taylor meint), ohne das es ein soziales Leben nicht geben kann (EsZ, 70)? Haben wir es im Gegenteil nicht jetzt erst mit diversen Versuchen zu tun, die Bedeutung dieses Be-

53 Vgl. das Kap. XV in diesem Bd.

griffs für soziales und politisch-rechtlich verfasstes Zusammenleben auszuloten?⁵⁴

Gewiss hatten die neuzeitlichen Staaten bereits ein unvergleichliches, wenn auch ständig prekäres Ausmaß an innerer Pazifizierung erreicht, bis sie im Desaster der beiden Weltkriege die Infragestellung ihrer ganzen politischen Substanz erfahren mussten.⁵⁵ Zugleich hat es gerade diese relative Sicherheit überhaupt erst erlaubt, sich für Rechtsverletzungen weltweit aufgeschlossen zu erweisen, wie es schon Kant in seiner Schrift *Zum ewigen Frieden* (1795) beschrieb. Hat die Moderne nicht Spielräume einer weit über das Samariter-Gleichnis (das bereits die gerade nicht spezifisch religiös fundierte Empathie für den Fremden vor Augen führt⁵⁶) und Antigones Trauer um Polineikes⁵⁷ hinaus gehenden Sensibilisierung für den Anderen als Fremden bzw. als Feind gezeitigt?⁵⁸ Und lässt sich diese Sensibilisierung nicht gerade als Register der Verletzbarkeit durch die Verletzung verstehen, die dem Anderen widerfährt?⁵⁹

Stimmt es, dass »das Zeitalter von Auschwitz und Hiroshima«, wo es *Amnesty International* und *Médecins Sans Frontières* hervorgebracht hat, »natürlich [!] tiefgreifende christliche Wurzeln« – und *nur solche* Wurzeln – offenbart (EsZ, 622)? Erklären sich die UN-Konvention über die Verhütung und Bestrafung des Völkermordes (1948) und die aus dem gleichen Jahr stammende Allgemeine Erklärung der Menschenrechte nicht aus der schieren Negativität radikaler, exzessiver und extremer Gewalt, der man jetzt erst wie im Deutschen Grundgesetz die ›unantastbare‹ Würde jedes Anderen entgegensetzt? Unter Verweis auf den anti-modernistischen *Syllabus* Pius IX. bestreitet auch Taylor nicht, dass nachdrückliche Zweifel an jedem Versuch angebracht sind, die fragliche Sensibilität für Gewalt nachträglich ›katholisch‹ für sich selbst in Anspruch nehmen zu wollen. Doch er zieht nicht genug in Betracht, ob sie ihre Quelle

54 Siehe dazu die Kap. VIII und IX in diesem Bd.

55 W. Lienemann, *Gewalt und Gewaltverzicht*, München 1982.

56 Vgl. W. Jens (Hg.), *Vom Nächsten. Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter heute gesehen*, München 1984.

57 J. Butler, *Antigone's Claim*, New York, Chichester 2000.

58 J. Butler, *Frames of War. When is Life Grievable?*, London, New York 2009.

59 Vgl. Vf. (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.

nicht in der Gegenwart verletzbarer, von Gewalt heimgesuchter und sich ihr widersetzender Subjekte selbst haben könnte, seien sie nun ›gläubig‹ (wie auch immer), ›ungläubig‹ oder in dieser Hinsicht unentschieden, abstinent oder indifferent. Der Auseinandersetzung mit unerträglicher und inakzeptabler Gewalt leistet gewiss einen Bärenienst, wer die Sensibilität für entsprechende Verletzungen nur bestimmten Überlieferungen und Traditionen exklusiv vorbehalten sehen möchte – um den Preis, sie Anderen im Grunde abzusprechen, solange sie sich nicht in einem eindeutig religiös inspirierten ›Wir‹ integrieren lassen, ohne das es menschliche Gemeinschaft in Wahrheit angeblich nicht geben kann, die der Gewalt so weit wie nur möglich entsagt – nachdem sie deren religiös-pädagogischen Sinn gebilligt hat.

5. Ausblick

Wer heute, im globalen Horizont, diese Auseinandersetzung voranbringen möchte, muss, scheint mir, das genaue Gegenteil tun: jene Sensibilität jenseits aller vorausgesetzten Gemeinschaft und unabhängig von jeglicher Politik der Eingemeindung Fremden zutrauen, anbieten und zumuten; und zwar in der Hoffnung, sie für eine Kritik und Politik der Gewaltreduktion fruchtbar machen zu können, die sich in keiner Weise von einem ›Wir‹ abhängig machen darf, das man zuvor für sich selbst exklusiv beansprucht hat. Taylor verschweigt seinen Lesern, wie sehr sich gerade im Rahmen einer säkularen, jeglichen exklusiven Besitzanspruch jener Art preisgebenden politischen Kultur eine Sensibilisierung für die Gewalt gezeigt hat, die Anderen widerfahren ist – eine Sensibilität, die auf die Spur *ihrer* Anspruchs führt, der fraglichen Gewalt nicht unterworfen zu werden. Davon abgesehen hat Taylors Mahnung Gewicht, dass jede Kritik der Gewalt, die darauf abzielt, sie sich endgültig vom Halse zu schaffen, Gefahr läuft, sie sich *a tergo* in der eigenen Selbstgerechtigkeit, im exzessiven Moralismus und in der Projektion auf Feinde wieder zuzuziehen. Das gilt selbst dort, wo man im Zeichen unbedingter Achtung angesichts des Anderen den Anspruch auf Gewaltlosigkeit in kaum mehr überbietbarer Art und Weise verschärft hat. Gerade dieser Anspruch, der stets nur einem Anderen

unter vielen *anderen* Anderen gelten kann, droht in eine maßlose, ihrerseits gewaltträchtige Überforderung umzuschlagen, wie die Gewalt-Kritik im Anschluss an Walter Benjamin, Emmanuel Levinas und Jacques Derrida bis hin zu Alain Badiou, Jacques Rancière und vielen anderen gezeigt hat.⁶⁰

Aber auch hier gilt, dass sich eine säkulare, keineswegs jeglicher Rückbindung (*religio*) an den Anspruch des Anderen abschwörende politische Kultur⁶¹ längst für diese Kritik geöffnet und in ihrem Sinne engagiert hat, statt nur einem bornierten Wohlergehen verhaftet zu bleiben, wie es Taylor und Rorty beschreiben. Es handelt sich nicht, wie Taylor es sehen möchte, um eine von allen Anderen und von allem Anderem ungerührte, kalt bleibende und desengagierte, sondern um eine erst angesichts extremer, exzessiver und radikaler Gewalt sensibilisierte Vernunft⁶², die letztlich auch für den radikalen Feind eintritt und sich auf diese Weise nicht zuletzt selbst davor bewahrt, in schiere Vernichtungspolitik umzuschlagen, in der die Gewalt auch über eine Politik triumphieren würde, die sich ihrer Überwindung verschrieben hat.

Taylor präsentiert sich uns weniger als Beobachter, denn als un-nachsichtiger Kritiker eines säkularen Zeitalters, das er als Diagnostiker einer Verlustgeschichte rekonstruiert, gegen die er eindeutig Partei ergreift.⁶³ Dabei ist sein Hauptgegner ein für unerträglich

60 W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, Frankfurt/M. 1971; Levinas, *Humanismus des anderen Menschen*; J. Derrida, *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, Frankfurt/M. 1991; A. Haverkamp (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin*, Frankfurt/M. 1994; J. Rancière, *Das Unvernehmen*, Frankfurt/M. 2002; A. Badiou, *Ethik*, Wien 2003; P. Delhom, A. Hirsch (Hg.), *Im Angesicht der Anderen. Emmanuel Levinas' Philosophie des Politischen*, Berlin, Zürich 2005; M. Staudigl (Hg.), *Gesichter der Gewalt. Beiträge aus phänomenologischer Sicht*, München 2014.

61 Vgl. Vf., *The human person: vulnerability and responsiveness. Reflections on human dignity, religio and the other's voice*, in: Naharaim. *Journal of German-Jewish Literature and Cultural History* 4, nr. 1 (2010), 47-66; *Unconditional Responsibility in the Face of Disastrous Violence. Thoughts on religio and the History of Human Mortality*, in: *Journal for Continental Philosophy of Religion* 1 (2019), 191-212.

62 Vgl. B. Keintzel, Vf. (Hg.), *Hegel und Levinas*, Freiburg i. Br., München 2010.

63 Den Begriff der Säkularisierung versteht Taylor weniger wie andere Autoren vor ihm von der Enteignung kirchlichen Eigentums her oder als »Verweltlichung der Welt«, sondern im Lichte der Herrschaft einer säkularen Zeit, die scheinbar jedes andere Zeitbewusstsein weitgehend verdrängt hat. Das erinnert an die

oberflächlich gehaltener Humanismus, gegen den er den Vorwurf erhebt, von einer transzendenten »Realität« nichts mehr wissen zu *wollen* und infolge dessen von wahrer menschlicher Gemeinschaft nichts mehr wissen zu *können*. Gerade im Namen einer solchen Gemeinschaft spricht Taylor aber für ein »Wir«, das, wie er offenbar meint, geradezu die Substanz des Okzidents repräsentiert, der sich seit langem im Zuge der Säkularisierung selbst zu ruinieren droht. So arbeitet Taylor an einer identitären Geschichte des Westens, die er katholisch in Beschlag nimmt. Infolge dessen bezahlt er in mehrfacher Hinsicht einen hohen Preis: (a) den Preis einer verkürzten Rekonstruktion einer säkularen Moderne, deren eigene, vor allem auf Gewalt-Kritik gemünzte Beiträge zur politischen Gegenwart er so nicht angemessen würdigen kann; (b) den Preis der Behauptung einer exklusiven Gemeinschaft, außerhalb derer es scheinbar gar keine wahre Gemeinschaft geben kann; auch nicht infolge einer solidarischen Gewalt-Kritik; (c) den Preis, den Westen auf eine Gemeinschaft zu verpflichten, die Fremden nur eine Eingemeindung anzubieten hat, nicht aber eine gastliche Begegnung zwischen im Verhältnis zueinander Fremden, die einander nichts voraus zu haben behaupten. Erneut laufen wir so Gefahr, in das schon vielfach, auch von Rorty variierte Schema »Der Westen vs. der Rest der Welt« zurückzufallen, wobei die Frage allein zu interessieren scheint, wie Andere »uns« nachfolgen können, wo »wir« längst auf dem richtigen Weg – diesmal der Vergemeinschaftung im Zeichen jener »transzendenten Realität« – waren. So wird zum wiederholten Male der Geist einer gastlichen Begegnung verspielt, die nur unter konsequentem Verzicht auf jegliche identitäre Aneignung der exklusiv in Anspruch genommenen Überlieferung für Fremde wird attraktiv sein können. Und man befleißigt sich einer Rhetorik exklusiver, Fremde *allenfalls* *generös* einbeziehenden Gemeinschaft, die gerade davon am allerwenigsten verrät, worin Gemeinschaft bestenfalls gründet: in der gastlichen Vergemeinschaftung mit Anderen, die als solche niemals in einer exklusiven Gemeinschaft werden aufgehen können und zu deren unverfügbarem Anspruch sie sich responsiv verhält. Das

zeitontologische Kritik Michael Theunissens, der in seiner *Negativen Theologie der Zeit* (Frankfurt/M. 1991) die Negativität des Ausgeliefertseins an die lineare Zeit der Moderne vom Verlust einer aionischen, anderen Zeit bzw. *des Anderen der Zeit* her rekonstruiert hat.

jedenfalls lehrt ein radikal revidiertes Gemeinschaftsdenken von Helmuth Plessner und Georges Bataille über Maurice Blanchot und Jacques Derrida bis hin zu Jean-Luc Nancy, Roberto Esposito und Elena Pulcini.⁶⁴

Weniger denn je scheinen die atlantischen Frontlinien derart einfach zu verlaufen, wie es noch für Hegel den Anschein hatte, als er feststellte, die Neue Welt könne zum Kontinent der Sehnsucht für all jene werden, die das alte Europa nur noch langweilt. In diese Welt hat man auch viel Überholtes importiert, darunter Versatzstücke einer erzählenden Geschichtsphilosophie und eines Gemeinschaftsdenkens, das den Europäern durch kollektive Gewalt verleidet worden ist, die ihren alten Kontinent verwüstet hat. Das heißt freilich nicht, dass man diesseits des Atlantiks Anderen viel voraus hätte und dass ›wir‹ schon eine angemessene Vorstellung davon hätten, wie die Geschichte des Westens im globalen Horizont *anders* zu entwerfen wäre. Auch der Geist des Verzichts auf jegliche identitäre Aneignung der Lehren, die man aus der fraglichen Gewalt gezogen hat, sollte jedenfalls nicht wieder in ein Besitzdenken zurückfallen, das ›uns‹ als leuchtendes, anderswo nur noch nachzuahmendes Beispiel dafür präsentiert, was menschliche Gemeinschaft und Geschichte angeblich in Wahrheit ausmacht. So, wie Taylor aber in seiner transatlantischen Säkularisierungskritik genau das vor Augen führen will, unterminiert er eben jenes *Wir*, von dem er fahrlässig selbstgerechten Gebrauch macht.⁶⁵ Die Frage, vor die uns Rorty und Taylor stellen, lautet daher, wie ›wir‹ das vermeiden können,

64 J.-L. Nancy, *Das gemeinsame Erscheinen. Von der Existenz des ›Kommunismus‹ zur Gemeinschaftlichkeit der ›Existenz‹*, in: J. Vogl (Hg.), *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt/M. 1994, 167–204; R. Esposito, *Communitas. Ursprung und Wege der Gemeinschaft*, Berlin 2004; E. Pulcini, *Das Individuum ohne Leidenschaften. Moderner Individualismus und Verlust des sozialen Bandes*, Berlin 2004; M. Blanchot, *Die uneingestehbare Gemeinschaft*, Berlin 2007; J.-L. Nancy, *Die herausgeforderte Gemeinschaft*, Berlin 2007; Vf., *Ausgesetzte Gemeinschaft – unter radikalem Vorbehalt. Fragen zur aktuellen Kritik jeglicher Vergemeinschaftung mit Blick auf Helmuth Plessner und Jean-Luc Nancy*, in: Vf. et al. (Hg.), *Profile negativistischer Sozialphilosophie*, 55–76; J. Spitta, *Gemeinschaft jenseits von Identität? Über die paradoxe Renaissance einer politischen Idee*, Bielefeld 2013; M. Gutjahr (Hg.), *Orte des Negativen. Sprache, Bild und Gemeinschaft bei Maurice Blanchot* (i. E.).

65 In der aktuellen Auseinandersetzung mit C. Taylor (wie auch in seinen Antworten auf sie) bleibt dieser Zusammenhang weitgehend unterbelichtet; vgl. C.

ohne ganz und gar auf ein Reden und Schreiben in der ersten Person Plural verzichten zu müssen, in dem wir zu ermitteln versuchen, was in Anbetracht der eigenen Geschichte *nicht zu verwerfen* ist: eine nicht selbstgerechte, nicht für sich selbst vorrangig oder exklusiv in Anspruch genommene Kritik der Gewalt in allen ihren Erscheinungsformen, die sie allererst von denen her zu entfalten hätte, die ihr unterworfen waren und sind.

Taylor, *Replik*, in: M. Kühnlein, M. Lutz-Bachmann (Hg.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*, Berlin 2011, 821–861.

Teil A

Gewalt-Geschichte

Kriege, Disaster und Zeugenschaft

Kapitel I

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

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

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

1. Auf ›Naturgeschichte‹ zurückgeworfen?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

8 Ebd., 161.

9 Ebd., 199.

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

11 Delumeau, *Angst im Abendland*, 31.

12 Ebd., 163.

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

14 Delumeau, *Angst*, 164, 230.

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

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

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

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

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

18 Ebd.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

34 Darauf kommt der Epilog in diesem Bd. zurück.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

47 Vgl. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M. 1982, 234 ff.; M. Foucault, *Sexualität und Wahrheit: Erster Band. Der Wille zum Wissen*, Frankfurt/M. 1983, 161; N. D. Fustel de Coulanges, *Der antike Staat*, München 1988, 124; Agamben, *Homo sacer*, 97.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Nicht zu beurteilende Geschichte?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Eine präsentistische Position: Gegenwartsbezug und unaufhebbare Alterität

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

94 Ebd., 15 f.

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

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

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

96 Ebd., 16 f.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

litischen Fortschritts, dem man eine einsinnige Richtung zuschreiben könnte?

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

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

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

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

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

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

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

108 S. o., Anm. 38.

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

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

111 Ricœur, *Responsabilité et fragilité*, 138.

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

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

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

114 S. o., Anm. 97.

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

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

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

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

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

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

118 Vgl. P. Ricœur, *Le Yogi, le commissaire, le prolétaire et le prophète*, in: *Christianisme social* 57 (1949), 41–54, hier: 51; *Histoire et vérité* [1955/3/1967], Paris 2001, 13; *Que signifie ›Humanisme‹?*, in: *Comprendre. Revue de politique de la culture*, no. 15 (1956), 84–92, hier: 92.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Kapitel II

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

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

War does not give birth to itself.¹

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

1. Krieg ›denken‹?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Naturgeschichte, Verfeindung, Krieg

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Unergründlichkeit, Unvorstellbarkeit und Nichtantizipierbarkeit kriegerischer Gewalt

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

Exkurs zu Carl v. Clausewitz

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Nicht-Indifferenz angesichts kriegerischer Gewalt

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. Ist dem Krieg ›Herrschaft‹ zu attestieren?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Kapitel III

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

7 Siehe unten, Anm. 18.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. In der Nähe des Äußersten

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Krieg in ›neuen‹ Formen?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Krieg und Welt.

Zur Revision der *conditio humana historica*

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

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

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

49 Siehe oben, Anm. 26.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

67 Ebd., 481.

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

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

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

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

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

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

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

Kapitel IV

Kriege und fatale Illusionen der Besiegbarekeit als Bedrohung

Metatheoretische Beobachtungen und Desiderate gegenwärtiger Philosophie kriegerischer Gewalt

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

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

1. Vom bedrohten Leben zum Krieg als Drohung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

9 Ebd., 68, 95.

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

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

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

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

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

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

15 Siehe Kap. V, 3 in diesem Bd.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Formlose Herrschaft ›des‹ Krieges?

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

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

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

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

22 D. Losurdo, *Kampf um die Geschichte. Der historische Revisionismus und seine Mythen* – Nolte, Furet und die anderen, Köln ²2009.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. In der Nähe kriegerischer Gewalt

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. Exkurs zur Geschichte der Legitimation kriegerischer Gewalt

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

65 Das Kap. XX wird darauf ausführlich zurückkommen.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

71 Ein beliebter Topos in der politischen Theorie der Gegenwart.

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

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

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

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

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

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

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

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

75 Eine anachronistische Lieblingsvorstellung Carl Schmitts.

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

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

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

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

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

78 Ebd., 162.

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

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

7. Fatale Illusionen

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

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

81 Ebd., 346, 452.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Kapitel V

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5 Siehe Kap. III in diesem Bd.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

12 Ebd., 47, 53.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Zur Historizität menschlicher Sterblichkeit

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

In diesem Sinne hat Maurice Blanchot das, was von Kant über Lemkin bis hin zu Snyder und vielen anderen als Praxis der Ausrottung beschrieben wurde, als eine *desaströse* Gewalt reinterpretiert, die buchstäblich nicht mehr in einer sublunaren Welt unter den

71 I. Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, in: *Werkausgabe Bd. XI* (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1977, 191–251, hier: 200.

72 I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, in: *Werkausgabe Bd. XI*, 261–393, hier: 353.

73 I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg 1974, 186.

74 Ebd., 36 f., 50 f.

Sternen (*des-aster*⁷⁵) eines des Nachts funkelnden, scheinbar eine unverbrüchliche Ordnung symbolisierenden Himmels, sondern in einer Wüste der Un-Menschlichkeit sich ereignete. Nicht die viel zitierte Dezentrierung im bzw. des Kosmos, die, wie man seit Sigmund Freud zu wiederholen nicht müde wird, den Menschen angeblich die schrecklichste narzisstische Kränkung zugefügt haben soll, sondern diese Erfahrung der Gewalt markiert für Blanchot den tiefsten Einschnitt in die Geschichte der menschlichen Gattung.⁷⁶ Danach können wir nicht einmal mehr sicher sein, überhaupt einer Gattung anzugehören.⁷⁷ Ist nicht der Mensch nach dem Desaster dieser Erfahrung, aus der keinerlei dialektisches Kapital mehr zu schlagen, also nichts zu lernen ist, »der Gattung beraubt«⁷⁸ – unter einem schwarzen, leeren Himmel, der nunmehr enthüllt, »daß darin seit je immer schon alles verloren gegangen ist« (SD, 43, 92)?⁷⁹ Hat das Desaster nicht gezeigt, dass die Gewalt alles überschreiten kann und immer schon überschreiten konnte, ohne überhaupt ein Gebot oder Verbot verletzen zu müssen, das sie untersagen würde (SD,

75 Siehe oben, Anm. 3. An der zitierten Stelle verweist Levinas ausdrücklich auf Blanchot und dessen Behauptung, das Desaster sei das Denken. Es scheint freilich, als affirmiere Levinas eine Unmaßgeblichkeit jeglicher kosmischen bzw. sublunaren Situierung der menschlichen Gattung, um sie in eine radikale Ethik zu überführen, was Blanchot, der Denker des »Neutralen«, so nirgends getan hat. Vgl. M. Blanchot, *Das Neutrale. Philosophische Schriften und Fragmente*, Zürich, Berlin 2010, 239, sowie die ganz in der Nähe von Levinas angesiedelten Gedanken zur Passivität in M. Blanchot, *Die Schrift des Desasters*, München 2005, 29 ff., 36–40 [=SD].

76 Vgl. R. Rorty, *Solidarität oder Objektivität?*, Stuttgart 1988, 38–81.

77 Finkielkraut, *Die vergebliche Erinnerung*, 42 ff.; Blanchot, SD, 43.

78 Ein zwiespältiges Ergebnis! Hat Blanchot nicht ähnlich wie Levinas selbst bestritten, der Einzelne könne in seiner Sterblichkeit je im Horizont einer Gattung aufgehen? Hatte Levinas nicht gerade argumentiert, als *nicht* in der menschlichen Gattung Aufgehender bestimme uns jeder Andere zur Nicht-Indifferenz angesichts seiner Sterblichkeit? Kann man Verbrechen gegen diese Bestimmung Rechnung tragen, indem man sich auf die Zugehörigkeit zur menschlichen Gattung beruft? Und attestiert man den Nazis nicht einen unvergleichlichen Triumph, wenn man ihnen bescheinigt, *tatsächlich* die menschliche Gattung (und die Bestimmung zu einer universalen Moralität) ruiniert zu haben?

79 Genau an dieser Stelle nimmt der Begriff des Desasters einen doppelten Sinn an, indem er einerseits desaströse Gewalt, andererseits aber auch ein Denken dieser Gewalt charakterisiert, das »in der Welt nicht unter den Sternen sein kann«, ohne darum sogleich in eine Art Theologie umzuschlagen (Levinas, GTZ, 155).

95)?⁸⁰ Hat es nicht das *Unendliche unserer Zerstörbarkeit*⁸¹ vor Augen geführt und einer Passivität ausgeliefert, die »kein Dach schützt, das keine Zerstörung erreicht«?⁸² Geht in dieser Passivität der Auslieferung an die Gewalt nicht jegliche Gewissheit zugrunde, eine gastliche Welt zu bewohnen oder in einer solchen aufgenommen zu sein?

So gesehen ruiniert das Desaster alles, auch das Denken, das es zu verstehen sucht; und von ihm als einer radikalen Verwüstung können wir nicht sprechen, ohne Gefahr zu laufen, selbst ruiniert zu werden. Demnach können wir uns ihm höchstens annähern, es aber niemals wirklich vergegenwärtigen. Jede Annäherung droht in den Bann des Desasters zu geraten, das seine Spur *im Denken* des Desasters hinterlässt, *es* versehrt und somit auch das Denken des

80 Der Hinweis darauf, dass diese nun offenkundige Möglichkeit besteht, führt zu rückwirkenden Zweifeln daran, ob die fragliche Gewalt wirklich so neuartig ist, wie oft behauptet wird, oder ob sie nicht vielmehr ein uraltes, mit der menschlichen Gattung gleichursprüngliches Gewaltpotenzial nur in unübersehbarer, massenhafter Form zum Vorschein bringt.

81 Vgl. dazu G. Agamben mit Blick auf Blanchot in: *Die Zeit, die bleibt*, Frankfurt/M. 2006, 65.

82 SD, 43. In diesem Sinne ist von Orten und Landschaften der Ortlosigkeit, der Entortung, der Auflösung ins Nichts der Spurlosigkeit die Rede. Dem widerspricht nicht Jean-Luc Nancys Befund, an diesen Orten habe man *Kadaver* zurückgelassen (als »übereinandergeworfene, verklebte, ineinanderfließende Wunden«; vgl. M. Warnke, *Politische Landschaft. Zur Kunstgeschichte der Natur*, München, Wien 1992, 74, zu Goyas *Desastres de la Guerra*, die bereits diese Praxis ahnen lassen). Sollten diese Orte nicht beweisen, dass man Andere demonstrativ jeglicher Würdigung entziehen und so der Spurlosigkeit überantworten kann, die auch das Hiergewesensein und jegliche Erinnerung daran liquidiert? Oder ist auch das noch eine Überinterpretation, insofern die Reste von Kadavern eben nur noch liegen gelassen wurden, ohne irgendjemandem noch irgendetwas »beweisen« zu sollen? Läge die »Wahrheit« dieser Praxis also darin, Andere restlos in dieses liegen gelassene, sich selbst zersetzende Etwas zu verwandeln? (Oder sie sich durch ihre eigenen Leidensgenossen in ein solches Etwas verwandeln zu lassen? Man denke an die sog. Sonderkommandos, deren Einrichtung Primo Levi nicht umsonst als das »dämonischste« Verbrechen des Nationalsozialismus eingestuft hat.) Dagegen protestiert eine Praxis der Exhumierung massenhaft Verscharfter, die auch den Überlebenden einen Ort des Gedenkens an Ausgelöschte zurückgeben und dem entgegenwirken soll, dass diese »humanly unmarked« bleiben (vgl. Harrison, DD, 12). So kann freilich auch die nachgeholte Bestattung keinen »Heimgang« der Toten mehr inszenieren (Fink, *Traktat*, 171).

Desasters zu einem *uns versehrenden* macht. Angesichts des Desasters scheint selbst das Denken, das es im Gedachten aufzuheben vermeint, ruiniert zu werden. Das Desaster lässt das Denken den Faden verlieren und gestattet niemals, dass wir sicher sein können, (es) überhaupt gedacht zu haben (SD, 176). Zwar stuft Blanchot den sogenannten Holocaust als ein »absolutes Ereignis der Geschichte« ein; aber so wenig wie Auschwitz lässt dieses sich noch als ein etymologisch vom *Eräugnis* herzuleitendes Ereignis denken⁸³, das in einem konventionellen Sinne wahrzunehmen und zu bezeugen wäre.⁸⁴ Das Desaster betäubt und blendet die Sinne; es verschlägt die Sprache und lässt *nur noch ein versagendes, verfehltes Denken* zu, das sein Versagen als solches zu erkennen geben muss – auf der Spur eines traumatischen Affiziertseins vom Geschehenen, das sich jeglichem Zugriff von Sinnstiftungen entzieht, die es immer schon deutend, verstehen, begreifend verbergen. Eben das soll nicht vergessen werden: das wir niemals wissen werden, worum es sich eigentlich handelte (SD, 126, 104). Denn das Desaster zerstört alles, auch das Begreifen, das sich ihm zu nähern versucht; auch das Gesetz, an dem man es messen möchte; auch die Vorstellungen von einer Menschlichkeit, die es ruiniert zu haben scheint.

So haben wir es hier mit einer unpräsentierbaren und unvordenklichen, aber widergängerischen Vergangenheit zu tun (SD, 23, 28), die uns immer schon zuvorgekommen und unter die Haut gegangen ist, bevor wir uns nachträglich zur ihr ins Verhältnis setzen (SD, 107, 110). Das Denken bzw. Schreiben (*écriture*) des Desasters kann sich nicht auf eine adäquate Beschreibung stützen und es angemessen zur Sprache bringen. So muss es sich auf ein kryptisches Sprechen zurückziehen (SD, 44, 165), das in sich birgt und immerfort gleichsam begräbt, was angemessen zu sagen wäre, aber auch in der Forderung nach Enthüllung sich verbirgt (SD, 166). Wenn scheinbar alles gesagt ist, »bleibt das Desaster zu sagen«, als zu bezeugendes dem Denken und Sprechen aufgegeben, aber so, dass dessen Versagen nicht zu verbergen ist. So bleibt das Desaster »restlos übrig«, unerkennbar,

83 Vgl. Vf., *Ereignis – Erfahrung – Erzählung. Spuren einer anderen Ereignis-Geschichte*: Henri Bergson, Emmanuel Levinas, Paul Ricœur, in: *Umsonst ›gegeben‹, Phänomenologie und Hermeneutik im sozialphilosophischen Rückblick*, Baden-Baden 2024, Kap. XVII.

84 SD, 64, 121, 126, 181.

ohne Resultat, das im Gedachten aufhebbar wäre (SD, 47, 50).⁸⁵ Es *soll* nicht einmal Sinn annehmen, als Erfahrung sich aussagen, darstellen und erklären lassen, um womöglich einer Trauerarbeit zugute zu kommen, die zu einem von ihm befreiten Überleben beitragen könnte (SD, 129). Desaströser Tod lässt sich nicht als Negativität einstufen, aus der die bekannte »Arbeit des Negativen« geistigen Gewinn ziehen könnte.⁸⁶ Wenn er Anlass zur Trauer gibt, dann nur in einem *Schmerz*, der niemals im dialektischen Sinne »arbeiten« kann, sondern als *Wachsamkeit* über das verstanden werden muss, was jegliches Überleben versehrt (SD, 69).

Wie wenige andere hat sich Blanchot nicht nur dem Desaster – bzw. einem Denken des Desaströsen – ausgesetzt und dabei auch das Denken im doppelten Sinne des Wortes »ausgesetzt«. Für ihn ist es – nach Auschwitz – diesem kaum noch als Ereignis einzustufenden Desaster *ausgesetzt* und muss *sich* ihm selbst *aussetzen*, um *auszusetzen*, ohne je dessen sicher sein zu können, von diesem Ausgesetztsein, Sichaussetzen und es unterbrechenden *Aussetzen* geistig Rechenschaft ablegen zu können in einem Diskurs, der gültigen Forderungen nach Verständlichkeit genügen würde. Nicht weniger bedenklich als die von Blanchot nahe gelegte radikale Revision dessen, was wir unter Sprache und Denken im Zeichen des Desasters überhaupt noch verstehen (!) können, ist aber die Rede von einem singulären Desaster, das sich jeglicher Historisierbarkeit im Kontext einer *Zeit* des Desasters zu entziehen scheint. Verweist uns Blanchot nicht selbst auf eine solche (historische) Zeit, wenn er Konzentrationslager und Vernichtungslager in einem Atemzug als Gebilde beschreibt, in denen angeblich »alle Züge einer Zivilisation enthüllt oder bloßgelegt« worden seien?⁸⁷ Ähnlich wie Lacoue-Labarthe und

85 Man fragt sich allerdings, ob Blanchot mit Blick auf Levinas nicht doch eine »desaströse Verantwortung« als Resultat präsentiert (SD, 39), die Levinas' Begriff einer geradezu wahnsinnigen, außer-ordentlichen Sensibilität sehr nahe kommt (ebd., 23). Vor unserer Freiheit »gibt es« demnach eine »absolute Verantwortung« in der Offenheit für den Anderen in seinem Unglück und für den Anderen *als* Unglück (SD, 31, 34–40).

86 Vgl. SD, 55, 61; M. Blanchot, *Der literarische Raum*, Zürich 2012, III, 224, 249, 252, 263, und die Bestandsaufnahme negativistischen Denkens bei E. Angehrn, J. Küchenhoff (Hg.), *Die Arbeit des Negativen*, Weilerswist 2014.

87 Vgl. SD, 102, sowie M. Blanchot, *Nachträglich*, Zürich 2012, 82–86, wo es heißt, alle Lager würden den gleichen Namen tragen: »Auschwitz«. (Eine fragwürdige

andere scheint Blanchot hier aus der zunächst in historischen Zeugnissen beschriebenen, dann historiografisch aufgearbeiteten Realität eines komplexen Vernichtungsgeschehens genau ein Moment des Desaströsen herauszupräparieren, das dann nachträglich zum Signum einer ganzen Zivilisation, einer Epoche oder schließlich der in ihrem Ursprung scheinbar schon verdorbenen Geschichte Europas und der Menschheit erklärt wird.⁸⁸ Dabei hat der Begriff des Desasters selbst eine Geschichte, in die sich Blanchot nicht ohne Weiteres einschreiben kann. Was er meint, muss er von dieser Geschichte implizit oder explizit abheben, will er nicht Gefahr laufen, seinen hyperbolischen Begriff des Desasters, der alle bekannten Desaster in den Schatten stellen soll, mit diesen auf eine Stufe zu stellen und auf diese Weise zu nivellieren. Das Desaster, das Blanchot meint, ist nicht mit jenem bekannten katastrophalen Ereignis zu vergleichen, das Voltaire 1756 mit seinem *Poème sur le désastre de Lisbonne* vor einer Vereinnahmung durch Apologeten einer univer-

Geste der Aneignung gerade dessen, was sich als Desaströses doch jeglichem Zugriff entziehen soll. Sollte nicht gerade dieser Begriff laterale Vergleichsperspektiven zwischen heterogenen Verbrechen gestatten, ohne auf fragwürdigste Art und Weise eines unter ihnen zu ›privilegieren(?) Vgl. A. Finkielkraut, *L'avenir d'une négation. Réflexion sur la question du génocide*, Paris 1982, 151 ff., 180 f.; O. Bartov, *Genocide and the Holocaust: What are we arguing about?* Leo Kuper: *Genocide* (1981), in: U. Jensen et al. (Hg.), *Gewalt und Gesellschaft*, 381–393; R. Stockhammer, *Ruanda. Über einen anderen Genozid schreiben*, Frankfurt/M. 2005, 57–70. Mit Recht weist Enzo Traverso (*Moderne und Gewalt. Eine europäische Genealogie des Nazi-Terrors*, Köln 2003, 9) darauf hin, dass mit Blick auf Auschwitz der Begriff des Genozids in unser Vokabular eingeführt worden ist. Er übersieht aber, dass das mit der Folge geschehen ist, den Massennord an unzählbaren Anderen denken zu müssen, die in ihrer Singularität überhaupt nicht addierbar sind. Gerade diese Einsicht hat auf den Genozidbegriff zurückgewirkt und relativiert entscheidend die verbreitete Scholastik typologischer Unterscheidungen von Verbrechen. Vgl. Y. Bauer, *The Place of the Holocaust in Contemporary History*, in: J. Frankel (ed.), *Studies in Contemporary Jewry*, Bd. 1, Bloomington 1984, 201–224, hier: 203, 213.

- 88 Gemeint ist besonders G. Agamben, der immer wieder nivellierend von »dem Lager« als Paradigma des *nomos* der Moderne, ja sogar des (europäischen) politischen Denkens überhaupt spricht, insofern dieses »immer schon« die Ausgrenzbarkeit nackten Lebens heraufbeschworen habe; vgl. *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M. 2002, 175 ff.; *Mittel ohne Zweck*, Freiburg i. Br., Berlin 2001, 115 f.

salen Theodizee zu bewahren versucht hatte.⁸⁹ Es kommt auch nicht einer schrecklichen militärischen Niederlage, einem »mittelgroßen Unglück« oder einem kapitalen (überaus häufigen) Scheitern gleich, das man heute ohne Zögern als »desaströs« einstuft⁹⁰, ohne zu bedenken, dass ein solcher Sprachgebrauch dahin führen kann, dass einem für das Äußerste schließlich die Worte fehlen müssen.

Eben diesem Äußersten versuchte sich Blanchot im Zuge einer hyperbolischen, ständig die prätendierte Adäquatheit seiner Begriffe dementierenden Sprachpraxis zu nähern, um auf diese Weise jegliche vorschnelle Identifikation des Desaströsen mit gewöhnlichem oder katastrophalen Scheitern, mit dem Äußersten mit dem Extremen, mit dem Exzessiven, dem besonders Üblen oder mit größten Untaten zu vermeiden, die das Äußerste stets an einer Norm messen, die im Einzelfall in einer kaum mehr steigerbaren Art und Weise verletzt, übertreten oder überschritten wird.⁹¹ Blanchot fragt dagegen nicht: *was ist* das Äußerste, das Anderen von anderen Menschen widerfahren kann – von denen schon Nietzsche als den »Äußersten« gesprochen hatte.⁹² Vielmehr geht er dem nach, *wie* das Äußerste Anderen *widerfahren* ist, um sie heimzusuchen in der Auslieferung an eine Verwüstung, wo es keine Zuflucht, keine Rückkehr, keine Aussicht auf Wiederherstellung mehr gibt und selbst die Erinnerung an all das ausgelöscht wird, so dass auch die Sprache und das Denken dagegen nichts, oder fast nichts mehr vermögen. In der Tat muss man sich fragen, ob sich eine derart radikale Zerstörung denken lässt, ob sich also ein denkendes Subjekt ihr aussetzen kann, ohne selbst von ihr traumatisch heimgesucht zu werden und gezeichnet zu bleiben. Wenigstens das versucht Blanchot glaubhaft zu machen: dass ein Schreiben wenn nicht *aus* dem Desaster, so doch *in der Nähe* des Desaströsen möglich ist; ein Schreiben, das von ihm gezeichnet bleibt und den Lesern in gewisser Weise eine *Übermittlung des Widerfahrnisses des Desaströsen durch dessen andeutungsweise*

89 fr.wikisource.org/wiki/Po%C3%A8me_sur_le_d%C3%A9sastre_de_Lisbonne; vgl. G. Gamm, *Philosophie im Zeitalter der Extreme*, Darmstadt 2009, 272 ff.

90 Vgl. das Nachwort der Übersetzer G. Poppenberg, H. Weidemann in SD, 178–195, hier: 182, wo sich hilfreiche Hinweise auf französische Konjunkturen der Rede von einem *désaster* finden.

91 Vgl. T. Todorov, *Angesichts des Äußersten*, München 1993.

92 »Wir sind die Äußersten«, heißt es bei F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente Herbst 1885 bis Herbst 1887, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 12, 9–582, hier: 510.

Wiederholung im Schreiben zumutet, ohne je das Desaster als einen Gegenstand des Denkens fassen zu können. Insofern sieht sich Blanchot dazu gezwungen, alle Register einer fragmentierten und radikal befremdlichen Rede zu ziehen, ohne versprechen zu können, zu einem im klassischen Sinne apophantischen Diskurs beizutragen, in dem man zu definieren versucht, was als Krieg, was als Genozid und was als Desaster einzustufen ist (so als gelte es nur, Ereignistypen zu klassifizieren und über leicht handhabbare konzeptuelle Werkzeuge für die einzelwissenschaftliche Forschung zu verfügen). Ein Resultat wirft Blanchots eigene *Schrift des Desasters* deshalb nicht ab; es sei denn das Ergebnis einer radikalen Infragestellung, die auch das noch buchstäblich in die Mitleidenschaft einer *compassion* zieht, woran man bislang glaubte äußerste Gewalt messen zu können. Sei es die Stimme des Gewissens, sei es die Gabe der Verantwortung, in der Levinas den unüberwindlichen moralischen Widerstand gegen selbst das radikalste Verbrechen sieht, das alles in Abrede stellt, was sich einer uneingeschränkt souveränen Verfügung der Gewalttäter über ihre Opfer in den Weg stellen könnte. Levinas bezweifelte nicht die außerordentliche Verletzungsmacht der Gewalt; aber er bestritt, dass sie liquidieren kann, was sie vom Anderen her unweigerlich *als* Verletzung einzustufen zwingt. Demnach liegt es nicht bei (passionierten, pathologisch oder ›normal‹ veranlagten) Exzess- oder Willkürtätern oder auch bei gleichgültigen Vollstreckern, die ihr Tun wie eine gewöhnliche Arbeit verrichten, ob und wie ihre Gewalt Andere verletzt, in deren schierer Existenz ein absoluter (ethischer) Widerstand gegen die Gewalt liegen soll.

Von einem solchen Widerstand glaubt Blanchot nichts zu *wissen*.⁹³ Zwar ist er Levinas weitgehend gefolgt und war für die Vorstellung eines solchen Widerstandes aufgeschlossen. Aber auf dem Weg in das Denken einer *religio*, die jeden Gewalttäter an den Sinn dieses Widerstandes zurückbindet⁹⁴, so weit er sich auch von jeglicher

93 Vgl. Blanchot, *Das Unzerstörbare*, zum Begriff des Nächsten in diesem problematischen Sinne, 106–109, sowie die Rede von einer »Unbesiegbarekeit der äußersten Schwäche« in M. Blanchot, *Die uneingestehbare Gemeinschaft*, Berlin 2007, 66, mit Bezug auf Levinas ebd., 76.

94 Vgl. SD, 84, sowie G. Agamben, *Das Sakrament der Sprache*, Berlin 2010. Agamben geht so weit, jene *religio* nicht auf ein stets radikal prekäres Wort-geben, sondern auf eine letztlich beedete Aneignung der Sprache selbst stützen zu wollen (s. bes. 85–89). Davon kann bei Blanchot keine Rede sein.

Schuld und Verpflichtung dem Anderen gegenüber emanzipiert zu haben scheint, mochte sich Blanchot Levinas schließlich doch nicht anschließen.⁹⁵ Die äußerste Gewalt war für ihn nicht ohne abgründigen Zweifel daran denkbar, was Menschen in ihr überhaupt noch miteinander verbindet – abgesehen davon, dass nur sie offenbar dazu in der Lage sind, *jegliche Verbindung zu Anderen abzubrechen. Bleiben sie aber nicht gerade dadurch intensiv miteinander verstrickt?* Beweist nicht gerade die radikale Feindschaft, die zu einem solchen Abbruch führt, dass sie sich niemals neutral zum Anderen verhalten können? Für *beweisbar* hat Blanchot weder gehalten, worauf äußerste Gewalt hinauswill, noch auch, was sich ihr widersetzt. Für ihn muss sich das Denken einer radikalen Antwortlosigkeit im Hinblick auf diese Fragen aussetzen. Und in diesem Sinne handelt es sich in seinen Schriften nicht nur um ein Denken des Desasters als Gegenstand, sondern um ein selbst desaströses, jeglicher Schirmherrschaft einer gegebenen moralischen oder kosmischen Ordnung entbehrendes Denken, das von äußerster Gewalt gezeichnet bleibt. Insofern müsste es Blanchot, der zweifellos *vom nazistischen Verbrechen gegen die europäischen Juden aus* geschrieben und gedacht hat⁹⁶, nicht darauf ankommen, dieses Verbrechen mit *dem* Desaster schlicht zu

95 Vgl. Vf., *The human person: vulnerability and responsiveness. Reflections on human dignity, religio and the other's voice*, in: *Naharaim. Journal of German-Jewish Literature and Cultural History* 4, nr. 1 (2010), 47–66; *Unconditional Responsibility in the Face of Disastrous Violence. Thoughts on religio and the History of Human Mortality*, in: *Journal for Continental Philosophy of Religion* 1 (2019), 191–212.

96 J. Derrida, *Un témoin de toujours*; in: *Lignes* 2, no. 11 (2003), 265–273. – Was hier nicht im engeren Sinne biografisch gemeint ist, also nicht auf Blanchots umstrittene publizistische ›Vergangenheit‹ gemünzt ist. Diese muss hier ebenso unberücksichtigt bleiben wie seine innere Entwicklung, die ihn schließlich weit von seinen theoretischen Anfängen entfernt hat. Vgl. Stichproben in Blanchots *Chroniques littéraires. Du Journal des Débats, Avril 1941-Août 1944*, Paris 2007, 139, 215, 315, 530 f., wo deutlich wird, wie sich Blanchot in einer Vielzahl von Rezensionen noch in den später verlassenen Bahnen eines Denkens des Absurden, der Dekadenz, des Heroischen, des Apokalyptischen und des Sinns bewegt. Aber schon scheint ihm zu dämmern: »le monde en ruines [...] est la vérité du monde« (ebd., 531). Zum Kontext siehe Todorov, *Angesichts des Äußersten*, 128 f.; J. Altwegg, *Die langen Schatten von Vichy. Frankreich, Deutschland und die Rückkehr des Verdrängten*, München, Wien 1998, 127 ff., 166 f.; M. Gutjahr, J. Hock (Hg.), *Im Raum der Kritik. Maurice Blanchot und die Literatur*, Würzburg 2023.

identifizieren, Auschwitz zum singulären Paradigma *des* Desasters oder als Gattungsbegriff zum Maßstab *vieler anderer*, scheinbar weniger Unheil verheißender oder weniger spektakulärer Desaster zu erheben. Vielmehr scheint er sagen zu wollen: von jenem Verbrechen strahlt in einer sternenlosen Nacht unter einem gnadenlosen Himmel Desaströses aus, das sich in jedem ernsthaften Versuch bemerkbar macht, es zu denken. *Es gibt* dieses, nun auch *anderswo*, *früher* und womöglich *in Zukunft wieder* zu entdeckende Desaströse; und es ist derart ein für alle Mal als die menschliche Gattungsgeschichte unterminierendes Widerfahrnis (*páthos*⁹⁷) in der Welt, dass es nicht nur die (deutsche) Kultur derer, von denen es ausgegangen ist, sondern auch deren (europäischen) zivilisatorischen Kontext und dessen gesamte Vorgeschichte und insofern selbst die Vernunft affiziert, von der Edmund Husserl, der jüdische Phänomenologe der »Krisis« Europas, noch in den 1930er Jahren behauptet hatte, im genuin europäischen Ursprung der Vernunft sei zugleich deren gewaltlose Universalität zum Vorschein gekommen.⁹⁸

Blanchots *Schrift des Desasters* ist nicht ohne Weiteres gegen den Vorwurf in Schutz zu nehmen, den Begriff des Desasters leichtfertig zu enthistorisieren.⁹⁹ Anerkennenswert ist gleichwohl sein Versuch, die Möglichkeiten philosophischer Rede so weit wie nur irgend

97 Indem sich Blanchot an einem »pathologischen«, d.h. vom unaufhebbaren *páthos* gezeichnet bleibenden Schreiben versucht, unterläuft er jegliche Erkenntnistheorie der Geschichte, in deren Rahmen man Genozide, Auschwitz, den Holocaust, die Shoah usw. als Ereignistypen komparativ und kategorial zu klassifizieren versucht hat. Darin liegt die Stärke und die Schwäche seines Versuchs zugleich. Für Blanchot ist das mit diesen Namen titulierte Verbrechen nur der Anlass gewesen, das *páthos* des Desaströses als solches zu denken, ohne es mit diesen Begriffen einfach zu identifizieren oder gar anderen, weit älteren, noch im Gang befindlichen oder sich erst ankündigenden Verbrechen abzusprechen. Blanchot konfrontiert uns so mit der Aufgabe, zu zeigen, wie das *Widerfahrnis* des Desaströses *als Bezeugtes* auch *Anderere* affiziert, die *nicht* unmittelbar von ihm betroffen waren, und wie es die *Erkenntnis verschiedener Verbrechen* inspiriert, wie sie in der komparativen Geschichte und Soziologie der Gewalt untersucht werden.

98 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hamburg 1982, §3; vgl. E. Weil, *Logique de la philosophie*, Paris 1950.

99 Vgl. die Rez. d. Vf. in: *Philosophisches Jahrbuch* 113/II (2006), 458–461. Selbst wenn man Blanchot zugibt, dass desaströse Gewalt den Zusammenhang menschlicher Geschichtlichkeit sprengt, muss man sie m. E. *als solche* historisch

möglich einer Gewalt auszusetzen, in der schließlich alles irreversibel versehrt wird, nicht nur eine Vielzahl verletzbarer Körper, sondern auch deren menschlicher Status bis hin zur menschlichen Sterblichkeit selbst. Im Desaster, so wie Blanchot es versteht, handelt es sich buchstäblich um eine (versuchte) *restlose* Zerstörung – ungeachtet der physischen Spuren, die auch der Versuch, Opfer spurlos verschwinden zu lassen, indem man sie vergaste, allemal noch auf einer weltlosen Erde hinterlassen musste.¹⁰⁰ Der Versuch restloser Zerstörung erschöpfte sich aber nicht darin, physische Spuren¹⁰¹ so weit wie möglich zu beseitigen; vielmehr bedeutete er: von den Opfern sollte *als* Individuen, Personen, Angehörigen und anderen Menschen nichts bleiben. Und dieses ›Nichts‹ hat man ihnen unaufhörlich zu verstehen gegeben, so als sei die Gewalt doch irgendwie darauf angewiesen, seitens des Opfer bestätigt zu bekommen: ›ja, das könnte ihr mit uns machen, und nichts kann dagegen etwas ausrichten, dass und wie wir durch euch untergehen und dass nicht einmal das zu bezeugen sein wird‹.

So verstrickt sich radikale Gewalt, die restlos vernichten will, in eine ausweglose Aporie. Sie zielt auf die Zerstörung Anderer als Anderer ab, baut aber doch darauf, dass diese ihre Zerstörung selbst realisieren müssen, damit sie triumphieren kann. ›Einfaches Umbringen‹ reicht dafür nicht aus. Man muss den Opfern vor ihrem Tod zu verstehen geben, dass sie nichts sind, um den Triumph der Gewalt über sie genießen zu können. Diese Botschaft muss bei ihren Adressaten ankommen, andernfalls erschöpft sich die Gewalt in schierer Zerstörung, die ebenso gut auch Sachen angetan werden könnte. Aber die Gewalt bedarf der ›Anerkennung‹ durch diejenigen, die in ihr *als Andere* abgründig zu Grunde gehen sollen. Du bist nichts, signalisiert sie, und verlangt doch, dass man das zuge-

kontextualisiert erforschen. Andernfalls müsste die historiografische Forschung ihr gegenüber ganz und gar sprachlos bleiben.

100 Vgl. Snyder, Bl, 179, 195, 223, 267, 271. »Even human ash fertilizes.« Auch in eben dem Boden geschah das, in dem die Deutschen ihre Früchte anbauten..., lesen wir hier (273, 296).

101 Ganz abgesehen von Spuren, die Opfer und Überlebende bewusst hinterlassen haben; vgl. G. Didi-Huberman, *Bilder trotz allem*, München 2007.

ben soll.¹⁰² Genau das hat Robert Antelme, den Überlebenden, der schließlich für alle Menschen zu sprechen glaubte, zu der Schlussfolgerung gebracht, man könne selbst in der extremsten Gewalt nur als Mensch sterben, d. h. die – biologische, wie er meinte¹⁰³ – Zugehörigkeit zur menschlichen Gattung sei auch durch eine serielle und scheinbar indifferente Tötungsmaschinerie nicht aus der Welt zu schaffen. Doch niemals ist der Begriff des Menschen zureichend biologisch zu definieren – und so, dass deutlich wird, *inwiefern er ein unabdingbar menschliches Verhältnis zu Anderen impliziert*.

Von Aristoteles über die Stoa und die Lobredner auf die Menschheit zur Zeit der Aufklärung bis hin zur gegenwärtigen bio-ethischen Diskussion stand stets auf dem Spiel, wer mit welchen Gründen als Mensch ›zählen‹ soll, wer nicht – und wer das bestimmen darf. Rein biologisch lässt sich nicht angeben, inwiefern die Sterblichkeit eines jeden Menschen jeden Anderen etwas angehen soll. Im Unterschied zu Antelme haben denn auch weder Levinas noch Derrida oder Blanchot je darauf gebaut, eine ethische Nicht-Indifferenz angesichts der Sterblichkeit des Anderen (einschließlich des für desaströse Untaten verantwortlichen Feindes) sei darauf zu gründen, was Menschen *von Natur aus* sind. Gerade die nationalistische und die rassistische Gewalt in der Moderne scheint doch hinreichend bewiesen zu haben, dass man willkürlich Grenzen ziehen kann zwischen denen, die menschlich ›zählen‹ und Anderen, denen man ethisch überhaupt nichts schuldig zu sein glaubt. Dagegen erheben Levinas, Derrida und andere¹⁰⁴ nicht etwa mit biologischen Argumenten Einspruch, sondern im Namen einer nur zu bezeugenden Bestimmung zur Nicht-Indifferenz angesichts der Sterblichkeit des Anderen, von der sie behaupten, wenigstens ihre Spur müsse sich auch in radikaler Gewalt noch aufweisen lassen.

Levinas und Derrida behaupten demnach die *Unmöglichkeit radikaler Spurlosigkeit*. Für sie kann es streng genommen niemals das geben, was man vielfach gedankenlos ›spurloses‹ Verschwinden

102 In diese Richtung zielten schon J.-P. Sartres Überlegungen zur Philosophie der Gewalt in: *Entwürfe für eine Moralphilosophie* [1947/8], Reinbek 2005, 314; vgl. A. Michaels, *Fugitive Pieces*, London 1998, 161.

103 R. Antelme, *Das Menschengeschlecht*, München 1987.

104 Vgl. Kofman, *Erstickte Worte*, 26. Zweifellos fügt sich das »Zeugnis für das Unvergleichbare«, jene Fremdheit des Anderen, die in keiner »idyllischen Gemeinschaft« je aufgehen wird, nicht in biologisches Denken (ebd., 47, 57).

oder Verschwindenlassen nennt. (Eine nicht nur bei einer ehemaligen argentinischen *Junta* beliebte Praxis.¹⁰⁵) Gerade die Gewalt, die es herbeiführen will, bewahrt in sich dieses Verschwinden als nicht ausgelöschtes und von Anderen zu bezeugendes. So bleiben selbst in der radikal vernichtenden Gewalt immer »einige Reste« des Zerstörten als solchen.¹⁰⁶ Weniger physische Reste wohlgemerkt, die man unkenntlich machen kann, wohl aber Reste einer Spur des Anderen, die sich auf diese Weise als nahezu unzerstörbar zu erweisen scheint. Restlose Zerstörung wäre demnach genau das, was jeglicher menschlichen Gewalt versagt zu sein scheint, so sehr sie sich auch darum bemühen mag, ihr Ziel absolut zu erreichen. Das kann im Einzelfall geschehen, aber auch im eskalierten *pólemos*, im vormodernen Völkermord, im Ausrottungskrieg genauso wie in einer asymmetrischen sog. Vernichtungspolitik, die explizit nicht nur auf viele Einzelne, sondern auf Nationen, Ethnien, Rassen, Religionen usw. abzielt. Das Desaströse hängt in Blanchots Verständnis überhaupt nicht von einer quantitativen, »massenmörderischen« Dimension¹⁰⁷ oder davon ab, dass man sich abstrakte Entitäten zum Ziel nimmt, als ob diese über den Köpfen der Einzelnen ein gewalt-sam anfechtbares Eigenleben führen würden. Es benennt vielmehr die radikalste (nicht: die exzessivste oder brutalste) Dimension der Zerstörbarkeit, die Menschen ihrem Verhältnis zu Anderen zu verdanken haben. Nur im Verhältnis zueinander und untereinander sind sie der Drohung einer derart radikalen Vernichtung ausgesetzt, wie sie Blanchot im Begriff des Desaströsen fasst.

Genau das lässt die vorherrschende Memorialkultur allzu oft in Vergessenheit fallen, wenn sie der »eigenen« Toten als Opfer gedenkt und auf diese Weise Demarkationslinien im Verhältnis zu gebrandmarkten Tätern in sich reproduziert.¹⁰⁸ Blanchots Analyse des Desaströsen ist eine schlechte Nachricht für alle, die sich inso-

105 Vgl. H. Verbitsky, *Der Flug. Wie die argentinische Militärdiktatur ihre Gegner im Meer verschwinden ließ*, Wien 2016.

106 Vgl. C. Schmitt, *Glossarium*, Berlin 1991, 94; P. Ricoeur, *Geschichte und Wahrheit* [1955], München 1974, 224 f.

107 Ggf. »different in scale, scope, and/or degree, but not in kind from other evils«, liest man im *Oxford Handbook of Genocide Studies* (ch. 11, 218), wo diese Kategorien selbst keiner weiteren Befragung ausgesetzt werden.

108 Vgl. dagegen Harrisons Überlegungen zu einer »ancestral adoption« oder »elective affiliation« (DD, 103 f.).

weit historisch ›auf der richtigen Seite‹ zu befinden glauben. Zu tief wurzelt das Desaströse im Sozialen, als das es allein denjenigen zuzuschreiben wäre, die man für gewisse Un-Taten verantwortlich macht, mit denen man keinerlei Gemeinsamkeit anerkennen kann. Wenn sich im Zeichen des Desaströsen eine nicht zu leugnende Gemeinsamkeit der menschlichen Gattung behauptet haben sollte, so kann es sich doch nur eine Gemeinsamkeit mit all jenen handeln, denen man das absolut Unannehmbarere radikaler Gewalt zuschreibt. Auch sogenannte Un-Menschen muss man als Menschen gelten lassen, ohne die geringste Rechtfertigung dafür, sie etwa nicht ›menschlich‹ zu behandeln. Hier haben wir es also mit einer *unannehmbaren Gemeinschaft* zu tun, die sich ständig daran erinnern muss, dass es sich um eine Gemeinschaft aller handelt, die durch Andere von jeglicher menschlichen Gemeinschaft ausgeschlossen werden können. Mensch ist so gesehen derjenige, der Anderen so nahe steht, dass er radikal ausgestoßen werden kann, und der sich nur als Anderer, dem das widerfahren kann, in der Nähe der Anderen befindet, ohne dass zu beweisen wäre, was diese Nähe bedeuten muss. Zudem kann niemand im Sinne dieser Nähe für sich selbst bürgen. Niemand kann davon ausgehen, dass er Anderen ›nahe‹ sein wird, wenn es darauf ankommt; und niemand kann garantieren, dass ihm dann Andere ›nahe‹ sein werden. Denn nach allem, was wir, historisch belehrt, wissen, kann sich niemand von dem Verdacht ausnehmen, sich unter entsprechenden Umständen gegebenenfalls selbst in Un-Taten zu verstricken, die man vielfach ›monströsen‹ Einzelnen in die Schuhe schiebt. (Was keineswegs bedeutet, alle Menschen seien *de facto* derselben Untaten fähig.¹⁰⁹) Keine Gemeinschaft kann derart ›im Guten‹ vergemeinschaftet sein, dass sie die Drohung des Desaströsen glaubwürdig von sich ausschließen und ganz und gar in ein befremdliches Jenseits verweisen dürfte. Bis heute ist aber die Frage nicht geklärt, ob und wie eine menschliche Gemeinschaft (die letztlich auch die Rede von einer menschlichen Gattung rechtfertigen soll) möglich sein kann, die sich der Gewalt radikaler Ausstoßung widersetzt – und zwar auch im Verhältnis zu jenen, die sich eben dieser Gewalt schuldig gemacht haben.

Von Maurice Blanchot über Jacques Derrida und Jean-Luc Nancy bis hin zu Roberto Esposito insistiert man darauf, dass überhaupt

109 In *Angesichts des Äußersten* hat Tzvetan Todorov dazu das Wichtigste gesagt.

kein Anderer wirklich in irgendeiner Gemeinschaft je aufgehen kann. Nur als letztlich nicht zu vergemeinschaftende Singularität kann ein Anderer ›Teil‹ einer Gemeinschaft sein, behauptet Nancy.¹¹⁰ Dessen ungeachtet suchen Gemeinschaften jedoch immer wieder eine innere Homogenisierung zu erreichen, die Andere gerade als solche, als unaufhebbar Andere, ausschließen muss. Solche Gemeinschaften, allen voran die berüchtigte »Volksgemeinschaft«, machen sich eminenter Gewaltsamkeit eben dadurch schuldig, dass sie *nichts als Gemeinschaft* zu sein versuchen und insofern keine innere Exteriorität gelten lassen können, deren Befremdlichkeit sie konsequent auf Fremde zu projizieren neigen. Gerade solche Gemeinschaften gelten heute in dem Maße als gefährlich, wie sie sich als unfähig erweisen, die Unaufhebbarkeit einer nicht zu vergemeinschaftenden Alterität in sich anzuerkennen.¹¹¹ Diese aber schließt ein, dass niemand, der im Verhältnis zu Anderen auch *sich selbst als ein Anderer* erweist, von einer Fremdheit auszunehmen ist, die am Desaströsen Anteil hat.¹¹² Genau diese Einsicht müsste im Sinne Blanchots zur Konzeption einer »uneingestehbaren« (»inavouable«) Gemeinschaft führen, die uns zur Anerkennung einer Gemeinsamkeit mit allen jenen zwingt, mit denen man nichts gemeinsam zu haben behauptet, weil sie sich schlimmster Untaten schuldig gemacht haben. Diese un-mögliche Anerkennung schließt alle gängigen Verfahren aus, sich zahlloser Übeltäter moralisch dadurch zu entledigen, dass man behauptet, sie hätten durch die fraglichen Untaten ihr *esse morale*¹¹³, ihre Würde oder ihre Menschheit eingebüßt¹¹⁴, was oh-

110 J.-L. Nancy, *Das Neutrale, die Neutralisierung des Neutralen*, in: Blanchot, *Das Neutrale*, 7–13, hier: 8.

111 R. Esposito, *Communitas. Ursprung und Wege der Gemeinschaft*, Berlin 2004.

112 So muss man m. E. Blanchots Einlassungen zu einer Gemeinschaft begründenden Fremdheit verstehen (*Die uneingestehbare Gemeinschaft*, 93).

113 T. Kobusch, *Person und Subjektivität: Die Metaphysik der Freiheit und der moderne Subjektivitätsgedanke*, in: R. L. Fetz, R. Hagenbüchle, P. Schulz (Hg.), *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*. Bd. 2, Berlin, New York 1998, 743–761.

114 L. Hödl, *Die metaphysische und ethische Negativität des Bösen in der Theologie des Thomas von Aquin*, in: C. Colpe, W. Schmidt-Biggemann (Hg.), *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*, Frankfurt/M. 1993, 137–163, hier: 145–162; R. Spaemann, *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart 2001; R. Zimmermann, *Philosophie nach Auschwitz*, Reinbek 2005.

ne Weiteres rechtfertigen könnte, sie als *hostis humani generis* aus der menschlichen Gattung auszuschließen und gegen sie mit eben der Gewalt vorzugehen, die man selbst im Namen der Menschheit verurteilt hat.¹¹⁵ Wie sind dann als Monster, als Un-Personen, als verächtliche Subjekte oder Feinde der Menschheit klassifizierte Täter vor der Gewalt derer zu bewahren, die keinerlei Gemeinsamkeit und Gemeinschaft mit ihnen anerkennen können und daher Gefahr laufen, es den Übeltätern gleich zu tun, d. h. *sie* einer Zerstörung menschlicher Sterblichkeit zu überantworten?

4. Unvergleichliche Gewalt?

Im Lichte einer komparativen Gewaltgeschichte könnte man Menschen geradezu als diejenigen Lebewesen definieren, denen von Anderen her desaströse Gewalt droht und die sie ihrerseits Anderen anzutun drohen können. Auch wenn es diejenigen gänzlich verstummen lässt, die ihm zum Opfer fallen, schreit es als Desaströses zu einem weltlosen Himmel, der leer ist und weder als aionische Sphäre einer unverbrüchlichen kosmischen Ordnung noch auch als bestirntes Symbol einer unanfechtbaren Gesetzlichkeit verbürgt, dass desaströse Gewalt überhaupt gegen etwas verstößt. Nicht einmal jener moralische Widerstand gegen die Gewalt, den man aus dem menschlichen »Antlitz« glaubte hervorgehen sehen zu können, hält dieser Erfahrung *unanfechtbar* stand. So überantwortet sie diejenigen, denen sie angetan wird, absoluter Verlassenheit. Das ist kein

115 Im negativen Sinne beispielhaft führt das Goldhagen vor Augen, wo im Namen einer unbedingt gebotenen Verhütung von Massenmord die Feinde der Menschheit praktisch für vogelfrei erklärt werden und eine Lizenz zum Abschuss legitimiert wird (WW, 575–580), so als wolle der Autor C. Schmitts Denunziation jeglicher Berufung auf die Menschheit späte Genugtuung verschaffen. Der Autor bezweifelt im Übrigen, ob der Begriff Genozid überhaupt hilfreich ist und gibt zu bedenken, ob wir nicht mit dem Begriff Massenmord auskommen. Für ihn ist die Hauptsache, dass endlich präventive Interventionsmöglichkeiten geschaffen werden, um dergleichen zu verhindern. Dazu muss man freilich wissen, was man verhindern will: »erst« den manifesten Massenmord, oder schon die ihm vielfach vorausgehende Auslieferung an eine desaströse Weltlosigkeit, die im Namen der Menschheit auch denjenigen drohen kann, gegen die man vorgehen will.

(hobbesianischer) Gemeinplatz. Bekanntlich schrieb Hobbes dem Menschen »das Größte« zu, nämlich Andere töten zu können.¹¹⁶ Aber mit der menschlichen Tötungs- und Mordmacht selbst hielt er sich nicht länger auf. Es kam ihm nicht in den Sinn, dass diese – und damit auch die menschliche Sterblichkeit – ihre eigene Historizität haben könnte; eine Historizität, die in unserer Zeit schließlich in eine radikale Infragestellung der menschlichen Sterblichkeit selbst mündete. Und zwar, wenn wir Blanchot folgen, in einem Desaster, dem wir nicht standhalten und in das wir nicht eindringen können, um es von innen zu verstehen und als Verstehende unversehrt aus ihm zurückzukehren. Nur eine gewisse, jeglichen Rückhalts an einer kosmischen oder sublunaren Ordnung entbehrende, Annäherung an radikale Gewalt ist möglich.¹¹⁷

Von der wilden Hetzjagd über tausendfaches Kreuzigen, Verbrennen und Rädern im Namen des Rechts, Ausrottungskriege und Vernichtungspolitikern unterschiedlicher Couleur bis hin zur indifferenten Abschachtung und Vergasung müssen wir jedes Mal neu zu ermitteln versuchen, worauf die allzu oft pauschal als vernichtend, desaströs oder böse bezeichnete Gewalt jeweils eigentlich hinaus will. Das Desaströse kann inzwischen nicht einmal mehr als symbolisierbares ›Böses‹ eingestuft werden, das man traditionell als eine *Versuchung* beschrieben hat.¹¹⁸ Auch das Böse *hat* nicht nur eine Geschichte; ›Böses‹ *macht* darüber hinaus Geschichte und verändert sich vor unseren Augen bis zur Unkenntlichkeit. Europa, das einem Diktum André Malraux' zufolge bislang nur »geschlossenen Auges« an vielfach selbst angerichtetem Elend vorüberzugehen wagte¹¹⁹, sieht sich nun dazu herausgefordert, das Desaströse endlich in vollem Umfang, in seiner Geschichtlichkeit und in seiner jeweiligen kontextuellen Spezifität ohne Ausflüchte wahrzunehmen, so weit das irgend möglich ist.

Darauf setzten schon die ersten öffentlichen, maßgeblich von Mark Twain verbreiteten Entlarvungen der durch die Berliner Konferenz (1884/5) der Kolonialmächte erst möglich gemachten genozi-

116 T. Hobbes, *Vom Menschen. Vom Bürger* [1642/1658], Hamburg 1959, 80.

117 SD, 67, 73, 92, 96.

118 P. Ricœur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg i. Br., München 21988.

119 A. Malraux, *Stimmen der Stille*, München, Zürich 1956, 272.

dalen Verbrechen des belgischen Königs Leopold II. im Kongo, an die der deutsche Kolonialismus in Ruanda und Burundi nahtlos anknüpfen konnte: »The eyes of Europe were upon them«!¹²⁰ Das war freilich eine optimistische Annahme. Tatsächlich sind diese Zusammenhänge in der Zwischenzeit so weitgehend wieder vergessen worden¹²¹, dass die Frage erst heute schonungslos aufzuwerfen ist, was diese genozidale Gewalt mit angeblich absolut unvergleichlichen späteren Makroverbrechen gemeinsam haben könnte.¹²² Ist wirklich nur in jenen europäischen *bloodlands* ›Unvergleichliches‹ geschehen? Werden wir je der immer wieder aufkeimenden Versuchung, zu desaströser Gewalt gegen Andere zu greifen, Rechnung tragen können, wenn wir eine abstrakte Unvergleichbarkeit singulärer Verbrechen hypostasieren? Stehen wir hier nicht vor demselben Paradox eines unabdingbaren Vergleichs von Unvergleichlichem, das uns schon im Tod *eines* Anderen begegnet, den die Historiker der Gewalt in ihren *body counts* mit dem Tod unzähliger und eigentlich unzählbarer Anderer zusammenzählen?

120 M. Twain, *King Leopold's Soliloquy*, New York 1961, 91.

121 Vgl. A. Hochschild, *King Leopold's Ghost: A Story of Greed, Terror, and Heroism in Colonial Africa*, New York 1998; S. Lindquist, *Durch das Herz der Finsternis*, Frankfurt/M., New York 1999; E. Mujawayo, S. Belhaddad, *Ein Leben mehr. Zehn Jahre nach dem Völkermord in Ruanda*, Wuppertal ²2005; A. Böhm, *Gott und die Krokodile. Eine Reise durch den Kongo*, München ²2011; D. v. Reybrouck, *Kongo. Eine Geschichte*, Berlin 2012, 121 ff.

122 Genau in diesem Sinne exploriert das Buch von Mujawayo und Belhaddad den ruandischen Genozid z. T. mit europäischen Begriffen, explizit unter Rückgriff auf Primo Levi und andere. Nicht zuletzt klingt bei ihnen die Arendt'sche Erfahrung der Verlassenheit und der Weltlosigkeit an (*Ein Leben mehr*, 124, 201 ff.), die schließlich über die Grenze des Vorstellbaren hinausführt, wo sich Schlimmeres als der Tod abzeichnet (ebd., 108). Wie könnte man es vermeiden, einen afrikanisch-europäischen hermeneutischen Zirkel des gegenseitigen Verstehens in Gang zu setzen, um unvergleichliche Un-Taten zu vergleichen und nach einer un-möglichen (historischen und aktuell-politischen) Gerechtigkeit unseres Verhaltens zu fragen? Nirgends, meine ich, läuft das in diesem sensiblen Buch auf schlichte und anachronistische Gleichsetzungen hinaus. Vielmehr lässt es ruandische, italienische, französische, amerikanische, deutsche... Idiome so interferieren, dass den Lesern die Chance eröffnet wird, sich für das *páthos* des Desaströsen jenseits aller begrifflichen, nationalen, ethnischen und religiösen Aneignungen über alle Grenzen hinweg aufgeschlossen zu erweisen. Diese Grenzen zu überschreiten, heißt nicht, sie zu ignorieren!

Weder jene im Auftrag des belgischen Königs verübten kolonialistischen Verbrechen noch die wenig später auf sie folgenden Völkermorde an den Hereros und Nama sowie an den Armeniern, die Vernichtungspolitik der Nazis oder die ungezählten sogenannten ethnischen Säuberungen der Gegenwart, die heute sämtlich *nur noch unter den Augen Dritter* stattfinden können, lassen sich jedoch einfach unter einem *Oberbegriff* ›des‹ Desaströsen angemessen fassen, heiße es nun Massenmord, Völkermord oder Genozid. In jedem Fall droht eine fragwürdige Dekontextualisierung und Enthistorisierung spezifischer Gewaltphänomene¹²³, in denen sich im Übrigen auch eine vielfach auf moderne staatliche Organisationen, auf spezifische Formen der Disziplin, auf eine massenpsychologisch geschickte Rhetorik der Aufhetzung und auf technisch effektive Mittel sich stützende *Intelligenz der Gewalt* offenbart.¹²⁴ Keine Rede kann davon sein, die Gewalt kehre nur immer wieder als Atavismus, als Relikt archaischer Zeiten und ursprüngliche Dämonologie, als primitive Konfliktlösung oder in der Form einer barbarischen Regression zurück. Sie geht vielmehr selbst mit der Zeit und erschließt

123 Auf der Kontextualisierung und Historisierung kollektiver Gewalt insistiert mit Recht bes. C. Gerlach, *Extrem gewalttätige Gesellschaften. Massengewalt im 20. Jahrhundert*, München 2011. Hier wird deutlich, wie wenig es sich bei Begriffen wie Holocaust oder Genozid um bloß deskriptive Kategorien handelt, zumal dann nicht, wenn sie gebraucht werden, um die Existenz eines angeblich vernichteten Kollektivs zu beweisen (350 f.). Stets steht auch auf dem Spiel, wer welche Toten für sich in Anspruch nimmt und sie einer Vernichtungspolitik anlastet, die v. a. die historische Identität der Überlebenden bestätigt. Dabei gerät allzu oft aus dem Blick, wie diese ›Politik‹ als desaströse eine gemeinsame menschliche Welt bedroht und ruiniert, deren Zerstörung selbst die Begriffe affizieren muss, mit denen man sie verständlich zu machen sucht. Wo Blanchot das beschreibt, eröffnet er so gesehen laterale Vergleichsperspektiven zwischen verschiedenen Verbrechen und muss keineswegs so ausgelegt werden, als leiste er erneut einer Fixierung auf die Vernichtung der europäischen Juden Vorschub, die in der komparativen Genozidforschung längst als eurozentrisch eingestuft wird. Ob zwischen einer philosophischen Befragung des Desaströsen einerseits und dieser Forschung andererseits über die herausgestellten Bezüge hinaus ein fruchtbarer Austausch möglich wäre, muss hier dahingestellt bleiben.

124 Von viel diskutierten systemischen Differenzen ganz abgesehen, die man zwischen Faschismus, Nationalsozialismus und Totalitarismus herausgearbeitet hat; vgl. Y. Ternon, *Der verbrecherische Staat. Völkermord im 20. Jahrhundert*, Hamburg 1996; E. Traverso, *Im Bann der Gewalt. Der europäische Bürgerkrieg 1919–1945*, München 2008; *Moderne und Gewalt*, 102.

sich so ungeahnte Möglichkeiten intensiver und extensiver Vernichtung, die allerdings *retrograd* die ganze bisherige Geschichte neu darauf zu befragen zwingen, woher der Wunsch, derart desaströs zu vernichten, eigentlich rührt und worauf er – immer wieder und in immer neuen Variationen – hinaus will.¹²⁵ In diesem Sinne hat auch erst die radikale Gewalt, die im 20. Jahrhundert für alle Menschen unübersehbar, aber die menschliche Wahrnehmung noch immer brutal überfordernd¹²⁶, die Bühne der Geschichte betrat, nachträglich die Frage aufgeworfen, ob sie in der Form sogenannter Vernichtungspolitik nicht als äußerste Perversion des Politischen zu verstehen ist, das ursprünglich darauf angelegt war, eine verlässliche Welt zu garantieren¹²⁷, d. h. alle, die sich unter ihren Schutz stellen dürfen, vor absoluter Verlassenheit zu bewahren.

Diese im Gegensatz zum antiken Begriff des Politischen nicht nur auf Fremde, sondern auch *auf radikale Feinde*, mit denen keine Versöhnung möglich scheint, *ausgeweitete* Herausforderung – und die Bedeutung des Politischen als Antwort auf sie – beginnen wir erst heute wirklich zu realisieren¹²⁸, nach einem Jahrhundert exzessiver

125 Vgl. P. Clastres, *Archäologie der Gewalt*, Zürich, Berlin 2008.

126 S. Sontag, *Regarding the Pain of Others*, New York 2003.

127 Und zwar Anderen *als Anderen*, wie ich hinzufügen möchte. Nur so lässt sich ein irreführender Gegensatz zwischen Ethik und Politik vermeiden, wie er bei Rancière festzustellen ist, der in seiner Auseinandersetzung mit J.-F. Lyotard unterstellt, unter Berufung auf »den Genozid« wolle man das Politische (bzw. das, was er »Politik« nennt) »der Herrschaft der unendlichen Andersartigkeit unterwerfe[n]«; J. Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt/M. 2002, 143 f. Andererseits geht es gewiss nicht an, sich einfach auf einen *antiken* Begriff des Politischen zu berufen, der ein Anrecht Fremder, jenen Schutz zu genießen, im Grunde nicht kennt. Die Frage ist vielmehr, wie heute ein Begriff des Politischen von diesem Anrecht her so zu denken ist, dass wir zu einer zeitgemäßen Vorstellung gastlicher Lebensformen gelangen, die als politische keineswegs jener Herrschaft einseitig unterworfen werden können.

128 Forderungen, endlich auch den Begriff der Kultur und des Politischen entsprechend zu revidieren, stehen freilich schon lange im Raum (man denke nur an G. Steiners *In Blaubarts Burg. Anmerkungen zur Neudefinition der Kultur*, Frankfurt/M. 1972, 17, 80, und an T. W. Adornos *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* [1951], Frankfurt/M. 1978). Heute wäre jedoch die komparative Gewaltgeschichte und -forschung ebenso genauer zu beachten wie die fällige Revision einer Rhetorik unaufhebbarer Negativität, der man angeblich »ins Angesicht schauen« kann (vgl. ebd., 9, 65, 313). Deren »abstoßenden« Erscheinungsformen sollten wir uns stellen, schreibt François Jullien, ohne sie geradewegs »eliminieren« zu wollen. Diese Überlegungen zielen in

Exekution vielfach variierten absoluter Feindschaft, die mit gnadenloser Konsequenz eine Vernichtung ungezählter und unzählbarer Anderer für immer möglich machen sollte. Auf uns lastet nicht nur die Erbschaft all dieser Versuche, die auf eine unmögliche, vom Anderen *als Anderem* befreite Welt abzielten. Wir sind auch *als Zeugen* Erben der Unannehmbarkeit solcher Gewalt und auf diese Weise dazu aufgerufen, *für* eine ihr sich widersetzende Welt *zu zeugen*, die als jedem Anderen gegenüber gastliche ein unaufgebbares politisches Versprechen bleibt. Ob wir freilich je versprechen können, dieses – laut Derrida unvermeidlich ›übermäßige‹ – Versprechen einer unbedingten und uneingeschränkten Gastlichkeit auch zu halten, steht dahin. Jedenfalls liegt hier, in dieser *praktischen Konsequenz* – und nicht in einem positivistischen *body counting* komparativer Genozidforschung oder in einer fragwürdigen Aneignung exzeptioneller Verbrechen durch Überlebende – die eigentliche Herausforderung desaströser Gewalt an unsere Adresse. Die weltlose Verlassenheit, der man unter den Augen der Vereinten Nationen auch die Opfer der jüngsten Genozide – von Ruanda über Srebrenica bis Darfur – überlassen hat, hat unsere Welt erneut versehrt. So kann sie – auch für uns Europäer – bislang allenfalls als eine Welt unter Vorbehalt gelten. So unvorstellbar diese Gewalt sein mag, wo wir unsere ein für alle Mal vom Desaströsen affizierten politischen Lebensformen eingerichtet haben, als wäre wenigstens die europäische Gewaltgeschichte bereits erledigte Vergangenheit, so sehr erinnert daran die eigentümliche Gegenwart der hier wie auch anderswo desaströs Vernichteten – wenn auch vielleicht nur in jenem dunklen, flüsternden, flüchtigen Wind¹²⁹, der manchmal über die irdischen Landschaften weltloser Verlassenheit streicht.

die angedeutete Richtung. Vgl. F. Jullien, *Existierend Leben. Eine neue Ethik*, Berlin 2022, 47.

- 129 »The spirits of the starved and murdered dead will voice their laments forever in the whispers of the wandering winds«, heißt es bei Mark Twain (*King Leopold's Soliloquy*, 58). Ganz ähnlich steht bei W. Benjamin zu lesen: »Streift denn nicht uns selber ein Hauch der Luft, die um die Früheren gewesen ist? Ist nicht in Stimmen, denen wir unser Ohr schenken, ein Echo von nun verstummten?« (*Über den Begriff der Geschichte*, in: *Illuminationen*, Frankfurt/M. 1980, 251–261, hier: 251). Aber wer sind denn jene Toten und diese Verstummen, denen am Ende nur der Wind eine sonderbare Stimme leiht, wenn nicht alle Abgeschiedenen? Eindrücklich hat W. G. Sebald mit Blick

auf die deutsche Nachkriegszeit auf jene eigentümliche Anwesenheit der Abwesenden hingewiesen in *Luftkrieg und Literatur*, Frankfurt/M. ⁴2003. Man fragt sich indessen, ob es hier nur um die ›eigenen‹ Toten gehen kann. Mit G. Didi-Huberman (*Wenn die Bilder Position beziehen. Das Auge der Geschichte I*, München 2011) glaube ich, dass dem eine Ethik des Blicks, aber auch des Hörens widerspricht. Ich gehe dem weiter nach in dem Beitrag *Landschaften der Verlassenheit – Bilder des Desasters: Maurice Blanchot und Georges Didi-Huberman*, in: M. Gutjahr, M. Jarmer (Hg.), *Von Ähnlichkeit zu Ähnlichkeit. Maurice Blanchot und die Leidenschaft des Bildes*, Wien, Berlin 2016, 237–268.

Kapitel VI

Bezeugte Gewalt und transferierte Zeugenschaft

1. Zur Sichtbarkeit von Gewalt (274) | 2. Zeugenschaft in der Nähe desaströser Gewalt (277) | 3. Zeugnisse im Lichte historischer Kritik (282) | 4. Trauer und Gewalt-Übertragung (288) | 5. Tertiäre Zeugen in nachträglicher Filiation (294)

[...] *hörend nicht hören, sehend nicht sehen.*¹

*When I saw this I felt so shocked, like I was blind.*²

*Die Geschichte [ist] die Geschichte der Menschen [...],
sofern sie alle für jeden, jeder für alle andere sind.*³

*Après la lecture d'un témoignage,
un événement historique peut [...] nous devenir proche,
comme s'il était arrivé à un membre de notre famille.*⁴

Formen »desaströser« (Maurice Blanchot) Gewalt überfordern die Wahrnehmung und das »Auge des Begriffs«, so wie von ihm seit Cicero⁵ und besonders bei Hegel die Rede ist. Sie verstören zudem eine Kultur, die sich seit langem als eine Kultur des Lichts, der Vernunft und der sichtbar machenden Aufklärung verstanden hat. In Frage gestellt wird im Folgenden, wie eine differenzierte Praxis des Zeugnisgebens durch Dritte dennoch eine quasi-testamentarische Form annehmen kann, die sich nicht in der Archivierung von Zeugnissen erschöpft, sondern die Zeugen in eine geschichtliche Kom-Passion

1 J. G. Droysen, *Historik. Rekonstruktion der ersten vollständigen Fassung der Vorlesungen* (1857). *Grundriß der Historik in der ersten handschriftlichen* (1857/1858) *und in der letzten gedruckten Fassung* (1882), Stuttgart 1977, 41.

2 Worte von Rouen Sam, eines Überlebenden der Untaten der kambodschanischen Roten Khmer. Diese Worte finden sich zitiert in D. J. Goldhagen: *Worse than War. Genocide, Eliminationism, and the Ongoing Assault on Humanity*, New York 2009, 447.

3 J.-P. Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, Reinbek 2005, 93.

4 R. Dulong, *Qu'est-ce qu'un témoin historique?*; [vox-poetica.org/t/articles/dulong.html](https://www.vox-poetica.org/t/articles/dulong.html).

5 M. T. Cicero, *De oratore. Vom Redner* (lat./dt.), Stuttgart 2003, Liber III, 41.

eintreten lässt. Dabei wird kritisch Bezug genommen auf Geoffrey Hartmans Konzept einer Zeugenschaft »by adoption«, das ich in geschichtsphilosophischer Perspektive zur Sprache bringe.

1. Zur Sichtbarkeit von Gewalt

Vielfach wird Gewalt beziffert. Man zählt die Toten und die Verletzten; und man fragt sich, ob die jeweils zu verzeichnende Gewalt »zunimmt«; in welchen neuartigen oder bekannten Formen und mit welcher erkennbaren Tendenz. Ungeachtet eines auch in der empirischen Forschung häufig anzutreffenden Positivismus der Bezifferung diverser Gewaltphänomene zeichnet sich gegenwärtig jedoch das Ende eines Gewaltverständnisses ab, das Gewalt als »Tatsache« grundsätzlich für sichtbar leicht erkennbar hält.⁶ Selbst Wolfgang Sofsky folgt in seinem viel beachteten *Traktat über die Gewalt* einem solchen Gewaltverständnis, wenn er schreibt, Gewalt wirke durch »ihre pure Tatsächlichkeit«, und die ihr vielfach zugeschriebene »Sprache« sei derart eindeutig, dass sie überhaupt keiner Deutung bedürfe.⁷ In jedem Fall wäre Gewalt demnach ohne Weiteres und eindeutig als Gewalt zu erkennen; und ihr selbst wäre ohne hermeneutisch-interpretatorischen Aufwand zu entnehmen, worum es sich jeweils handelt. Gewalt wäre also unzweifelhaft stets sichtbar und *als* Gewalt geradezu evident. In keiner Weise würde sie sich der Sichtbarkeit widersetzen oder entziehen. Innerhalb des Sichtbaren würde die Gewalt nur einen Teilbereich ausmachen, der zu keinerlei Zweifel daran Anlass geben würde, *ob* sie (überhaupt) und *inwiefern* sie als Gewalt wahrzunehmen, zu verstehen und zu interpretieren ist.

Von »sichtbarer« Gewalt ist hier in zwei Bedeutungen die Rede. Zunächst ist gemeint: (a) ein gewaltsames Ereignis oder Tun ist zu sehen, also mit den Augen sinnlich wahrnehmbar; darüber hinaus ist gemeint, (b) es sei erkennbar für das »Auge des Begriffs«. Gewalt wahrzunehmen, ohne sie als solche auch zu begreifen, würde für

6 Vgl. dazu die Sondernummer zum Thema *Violence – Phenomenological Contributions der Human Studies. A Journal for Philosophy and the Social Sciences* 36, no. 1 (2013).

7 W. Sofsky, *Traktat über Gewalt*, Frankfurt/M. 1996, 13, 19.

Hegel, dem dieser Ausdruck hier entlehnt ist⁸, nur auf eine Form geistiger Blindheit hinauslaufen. Erst wenn wahrnehmbare, sinnlich sichtbare Gewalt auch als Gewalt begriffen würde, wäre sie demnach auch geistig sichtbar (verständlich, erklärbar usw.). Die rigideste Version dieser These würde besagen: Gewalt muss als Gewalt im doppelten Sinne sichtbar sein; und sie wird nur als solche (angemessen) wahrgenommen, wenn sie auch als solche begriffen wird.⁹

Demgegenüber kennen wir Gewaltphänomene, die nicht ohne Weiteres zu erkennen geben, inwiefern es sich genau um Gewalt handelt. Und wir kennen Begriffe, die auf Gewalterfahrungen Bezug nehmen, die keineswegs ohne Weiteres sinnlich wahrnehmbar sind. Man denke nur an Erfahrungen von Demütigung und Entwürdigung. Ob und wo dergleichen vorliegt, kann nur ein interpretatives Sehen, Deuten und Begreifen zeigen, das die fragliche Gewalt *als* Gewalt eigens sichtbar macht, artikuliert und erkennbar werden lässt. Nicht freilich nur in dem Sinne, dass etwa auf vergessene oder bloß übersehene Gewalt wieder aufmerksam gemacht wird; sondern so, dass das interpretative Sehen, Deuten und Begreifen an der *Hervorbringung* von Gewalt als Gewalt beteiligt ist. Das kann so weit gehen, dass nicht etwa nur vorliegende Gewalt »zum Vorschein« gebracht und als solche gewissermaßen begrifflich abgebildet wird, sondern dass als Gewalt überhaupt erst *originär sichtbar wird*, was zuvor gar nicht als Gewalt erfahren und begriffen wurde. Auf diese Weise kann für Formen der Gewalt originär *sensibilisiert* werden, die zuvor weder in einem schlichten Sinne wahrnehmbar waren noch überhaupt als Formen der Gewalt begriffen worden sind. Das geschieht heute weit über angeblich »offensichtliche« Formen der Gewalt hinausgehend, auf die sich Autoren wie Sofsky anscheinend beschränken möchten.

Diesem Prozess kann man nur Rechnung tragen, wenn man anerkennt, dass es zunächst *unsichtbare Gewalt* gibt, die in einem

8 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Bd. I. *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg 1994, 32 [=VG].

9 Daran ändert sich zunächst nichts, wenn es der Historiker nur mit »stummen Zeugen« zu tun hat, in deren Textur das zu Bezeugende gleichsam eingraviert scheint. Auch diese Textur wird gegebenenfalls in einem mimetischen Verfahren zum Vorschein, zur Sprache und auf den Begriff gebracht. Vgl. J. Rancière, *Die Namen der Geschichte. Versuch einer Poetik des Wissens*, Frankfurt/M. 1994, 87–92.

schlichten Sinne nicht zu sehen bzw. im weiteren Sinne wahrzunehmen ist, aber als solche begriffen werden kann. Dann gilt als Gewalt, was zuvor nicht als Gewalt zählte oder auch nur buchstäblich als solche in Betracht kam. Darüber hinaus ist aber auch damit zu rechnen, dass sich zuvor unsichtbare Gewalt auch der Arbeit des Begreifens entzieht, so dass sie auch alle gängigen Vorstellungen *theoretischer Sichtbarkeit* in Frage stellt. Keineswegs spielt sich der Prozess der Sichtbarmachung von zuvor unsichtbarer Gewalt nur in den Registern unserer sinnlichen Erfahrung ab. Er affiziert auch die begrifflichen Mittel, mit deren Hilfe wir Gewalt *als* Gewalt interpretieren und begreiflich zu machen versuchen. So ist Gewalt nicht nur sichtbar, wie es ein naives Gewaltverständnis besagt; sie kann auch *originär sichtbar gemacht* werden; und u. U. muss das paradoxerweise so geschehen, *dass dabei alle Möglichkeiten eines geistigen Sehens überfordert werden*¹⁰, die Hegel in seiner Rede vom »Auge des Begriffs« noch selbstverständlich vorausgesetzt hatte.

Das betrifft alle wesentlichen Bestimmungsstücke unseres Gewaltverständnisses, also die Fragen, wer, wen, wie, was und womit verletzt usw. Dabei kommen nicht zuletzt extreme und radikale Formen der Gewalt in Betracht, die nicht nur einen Anderen verletzen oder ums Leben bringen, sondern *viele* liquidieren und sogar auf die Auslöschung ganzer Völker abzielen. Mehr noch: wir sind mit radikalen Formen der Gewalt konfrontiert, die auf den Tod Anderer *als Anderer* und auf ihre menschliche Sterblichkeit selbst abzielen, um sie aus der Welt verschwinden zu lassen, so als hätte es sie nie gegeben. Man spricht in diesem Zusammenhang von genozidaler Vernichtungspolitik, von der man ungeachtet des relativ jungen Genozidbegriffs neuerdings behauptet, sie sei im Grunde uralte.¹¹ Das mag sein, aber als Formen »vernichtender Politik« hat man die fraglichen Gewaltexzesse noch längst nicht begriffen. Was vernichtet solche »Politik«, abgesehen von Opfern in großer Zahl? Zeichnet sie sich als eine solche Vernichtungspolitik nur in einer quantitativen Dimension aus, wie es in der distanzierten Perspektive Dritter den

10 Das führt Georges Didi-Huberman in seinem Buch *Bilder trotz allem*, München 2007, eindrücklich vor Augen. Die Frage ist, ob jene Überforderung ihrerseits durch Video-Zeugnisse sichtbar werden kann.

11 Vgl. S. Pinker, *Gewalt*, Frankfurt/M. 2013; R. H. King, D. Stone (eds.), *Hannah Arendt on the Uses of History. Imperialism, Nation, Race, and Genocide*, New York, Oxford 2007.

Anschein hat, die meist komparative Gewaltforschung betreiben, ohne unmittelbar von deren Gegenstand betroffen gewesen zu sein? Tut Vernichtungspolitik im Vergleich zu einfachem Mord gewissermaßen nur ›mehr Desselben‹? Wenn nicht, worin unterscheidet sie sich dann von tödlicher Gewalt im Allgemeinen?

2. Zeugenschaft in der Nähe desaströser Gewalt

Diese Fragen sind solange nicht einmal gestellt worden, wie die betreffenden Opfer bzw. Überlebende nicht die Chance hatten, ihre Stimme zu erheben. Das hat sich erst im 20. Jahrhundert nachhaltig geändert, das wiederholt als *ère du témoin*, als ein Jahrhundert des Zeugen¹², bezeichnet worden ist, weil man sich erst nach dem massenhaften Sterben des Ersten Weltkriegs und nach den Exzessen der Nazis dazu durchgerungen hat, jedem Opfer eine in statistischen *body counts* spurlos verschwindende Würde zuzuerkennen, was in der Würdigung ihres Zeugnisses praktisch zum Ausdruck kommt.

Im massenhaften Sterben erwiesen sich die Opfer nicht nur als letztlich ›ungezählte‹ (empirisch so gut wie nie ganz genau erfassbare), sondern auch als *unzählbare*; nicht, weil viele von ihnen unbezeugt umgekommen sind, ohne eine Spur zu hinterlassen, oder weil man mit dem Zählen an kein Ende gekommen wäre, sondern weil sich nur das schiere Umgekommen sein, nicht aber der Tod jedes Anderen selbst aufsummieren lässt. Jede(r) Andere starb einen anderen Tod, befand Timothy Snyder. Und diese Differenz geht in keiner Lebensrechnung oder Mortalitätstabelle je auf. Jede(r) kommt *anders* um. Jede(r) kommt aber auch *als Andere(r)* um. Was das indessen bedeutet, lehrt uns keine komparative Gewaltforschung und keine Statistik, sondern allenfalls *der bezeugte und überlieferte Tod Anderer als Anderer*. Und dieser Tod, von dem Emmanuel Levinas mit Vladimir Jankélévitch und Eugen Fink behauptete, es handle sich jedes Mal um einen einzigartigen, mit nichts anderem verrechenbaren, sogar der menschlichen Gattungszugehörigkeit sich entziehenden

12 S. Felman, *Im Zeitalter der Zeugenschaft: Claude Lanzmanns ›Shoah‹*, in: U. Baer (Hg.), ›Niemand zeugt für den Zeugen.‹ *Erinnerungskultur nach der Shoah*, Frankfurt/M. 2000, 173–193, hier: 175; A. Wiewiorka, *L'Ère du témoin*, Paris 2013.

Skandal¹³, wird uns wiederum nur dank des Zeugnisses Anderer nahe gebracht, die uns ihrerseits zu Zeugen machen, um auf diese Weise ihr Zeugnis geschichtlich zu transferieren.¹⁴

Jetzt erst, im Jahrhundert der Zeugen, im Lichte einer nicht mehr zur Naturgeschichte der menschlichen Gattung gerechneten, sondern aus der Perspektive ungezählter Opfer *radikal skandalisierten*, jedes von ihnen der Verrechenbarkeit entziehenden und *nicht mehr rationalisierbaren* Geschichte, kann überhaupt die Frage aufgeworfen werden, was die fragliche Gewalt für alle bedeutet, die sie angeht oder angehen muss. So ›alt‹ massenhaftes Sterben in Folge menschlicher Gewalt sein mag (worauf die Genozidforscher insistieren), so unverkennbar ist, dass deren Skandalisierung und Verweigerung jeglicher Rationalisierung einen tiefen Einschnitt in die menschliche Geschichtlichkeit selbst bedeutet, denn sie macht nun gerade im Zeichen einer quantitativ überbordenden, von menschlicher Gewalt zu verantwortenden Sterblichkeit deutlich, dass nur im Rekurs auf die *Bezeugung* der fraglichen Gewalt überhaupt zu klären sein wird, was es mit ihr – abgesehen von ihrer schieren Größenordnung – auf sich hat. Die Bezeugung der fraglichen Gewalt erschöpft sich keineswegs darin, deren schieres Vorgefallensein in Erinnerung zu rufen, das dem historischen Wissen keineswegs unzugänglich ist. Vielmehr wirft sie die – bis heute unabgeschlossene – Frage danach auf, was eigentlich als *das zu Bezeugende* zu verstehen ist. Was bezeugt diese Bezeugung? Worauf will sie gleichsam hinaus, wenn nicht nur auf

13 Vgl. Kap. V, 2 in diesem Bd., sowie E. Levinas, *Gott, der Tod und die Zeit*, Wien 1996, 101 [=GTZ]. Nur *en passant* kann hier darauf hingewiesen werden, dass sich Levinas in seinem Zeugnisdenken zweifellos von Franz Rosenzweigs antihegelianischen *Stern der Erlösung* (1921) hat anregen lassen, wo das Zeugnis in allerdings höchst anfechtbarer Art und Weise für eine *exklusive religiöse* und im »Blut« vermutete Verwandtschaft in Anspruch genommen wird.

14 Der Zeugnisbegriff geht in der (eigentlichlicherweise als »Optik« aufgefassten) Ethik von Levinas mit einer radikalen, anti-hegelianischen Kritik an jeglicher Vorstellung theoretischer Sichtbarkeit des Anderen einher (vgl. GTZ, 192, 208). Weder ist das Gesicht (*visage*) des Anderen, das in seiner ethischen Bedeutung das eigentlich zu Bezeugende ist, streng genommen sichtbar, noch ist es in der Form eines Zeugnisses thematisierbar. Von dieser geradezu anti-phänomenologischen Position aus sucht Levinas auch die genozidale Gewalt einer vernichtenden Politik verständlich zu machen. Im Folgenden beschränke ich mich allerdings auf die Frage nach *deren* ›Sichtbarkeit‹ im ›Licht‹ einer Technik der Visualisierung.

eine Untermauerung des verfügbaren historischen Wissens? Und wenn diese Bezeugung ihrerseits nur durch Zeugen möglich ist, die darauf angewiesen sind, dass Andere ihnen glauben, stehen sie dann im wie auch immer zu übermittelnden Zeugnis *selbst* mit auf dem Spiel? Geht die Bezeugung dessen, wer sie, als Zeugen, sind, eine intime Verbindung mit dem zu Bezeugenden ein? Müssen wir so gesehen ihre *Selbst-Bezeugung* mit dem *Zeugnisablegen* und dem *Bezeugten* zusammen denken; und zwar so, dass die Adressaten des Zeugnisses ihrerseits zu Zeugen einer geschichtlich *transferierten Zeugenschaft* werden?¹⁵

Um ermitteln zu können, wie massenhaftes Sterben in Kontext zweier Weltkriege die Geschichte der menschlichen Gattung im 20. Jahrhundert zäsurisiert hat, müsste man dem Paradox Rechnung tragen, dass sich der Tod zahlloser, ungezählter und *unzählbarer Anderer* in einer massenhaften Art und Weise zugetragen hat, die sich jeglicher kalkulatorischen Bilanz entzieht. Aus den bloßen Opferzahlen ist in keiner Weise zu entnehmen, um was für eine Gewalt es sich eigentlich gehandelt und wie sie womöglich tief ins Fleisch der menschlichen Gattungsgeschichte reichende Spuren hinterlassen hat. Das kann aus keiner Statistik, sondern nur aus den Zeugnissen derer hervorgehen, die zumindest in die *Nähe* der fraglichen Gewalt geraten sind und ihre testamentarischen, dokumentarischen, literarischen... Zeugnisse hinterlassen konnten. Gewalt teilt sich primär denen mit, denen sie widerfährt. Und vom Widerfahrnis der Gewalt her müssen wir dem auf die Spur zu kommen versuchen, was sie ›bedeutet‹ oder ›besagt‹; und zwar auch dann, wenn die fragliche

15 Die Philosophie verknüpft erst ansatzweise verschiedene Stränge überlieferten Zeugnisdenkens miteinander (1) Den Begriff des Augen- und Ohrenzeugen, wie er von den ältesten historiographischen Texten (Thukydides) bis hin zur modernen Historik (J. G. Droysen, R. Koselleck, J. Rüsen) Verwendung findet; (2) das dialogische Denken des Zeugnisses angesichts des Anderen als zweiter Person oder als Du (von L. Feuerbach über M. Buber bis hin zu M. Theunissen und B. Waldenfels); (3) die ontologische Befragung des Selbst als eines sich bezeugenden (bei M. Heidegger, G. Marcel, J.-P. Sartre, E. Fink), das nur so auch als Zeuge auftreten kann; (4) die radikale Ethik der Alterität (E. Levinas), die das menschliche Selbst ganz und gar dem Zeugnis für den Anderen unterwirft. Zweifellos hat das Werk P. Ricoeurs am meisten dazu beigetragen, diese Überlieferungen zusammenzuführen. Ob es im Lichte der historischen Erfahrung befriedigen kann, bleibe dahingestellt. Siehe unten, die Anm. 26 ff.

Gewalt auf eine absolute (und undenkbare) Vernichtung¹⁶ derer hinauslaufen sollte, die sie heimgesucht hat. So gesehen müsste man sich vor allem den hinterlassenen oder überlieferten Zeugnissen derer zuwenden, die die fragliche Gewalt *nicht spurlos* zu vernichten vermochte.

So anerkennenswert der Versuch sein mag, tausende von schriftlichen und mündlichen Zeugnissen zu sammeln, zu dokumentieren und zu archivieren, um die Zeugen als solche zu würdigen und ihr Zeugnis für die Zukunft vor dem Vergessen zu bewahren, so wenig kann es hier jedoch nur darum gehen, massenhaftem Tod infolge extremer, radikaler und exzessiver menschlicher Gewalt durch ebenso massenhafte Überlieferung derer entgegenwirken zu wollen, die ihm nicht einfach zum Opfer gefallen sind. Vor der geradezu monumentalen Zahl der von der *SHOAH Visual History Foundation*¹⁷, vom *Fortunoff Video-Archive for Holocaust Testimonies* in Yale¹⁸, in Yad Vashem¹⁹ und anderswo archivierten Zeugnisse stehen wir am Ende genauso ratlos wie vor erdrückenden statistischen Bilanzen kollektiver Gewalt des 20. Jahrhunderts. Und die forcierte Archivierung kann ohne Weiteres auf eine spezielle Art der Bestattung der Zeugnisse und sogar darauf hinauslaufen, endgültig mit ihnen fertig zu werden.²⁰ Weder im Fall der dokumentierten, statistisch bilanzierten Todesfälle, die im 20. Jahrhundert infolge kollektiver Gewalt zu verzeichnen waren, noch im Fall der Archivierung der Zeugnisse

16 Selbst der radikalste Hass, selbst die indifferenteste und konsequenteste Liquidierung kann nicht über Spuren hinwegtäuschen, die die Vernichteten hinterlassen. Darauf ist von C. Schmitt über J.-P. Sartre bis P. Ricœur immer wieder hingewiesen worden. Vgl. Vf., *Renaissance des Menschen? Zum polemologisch-anthropologischen Diskurs der Gegenwart*, Weilerswist 2010, 257.

17 sfi.usc.edu/.

18 www.library.yale.edu/testimonies/about/concept.html.

19 www.yadvashem.org/yv/en/remembrance/multimedia.asp.

20 Dieser nimmt zuletzt auch ideologiekritisch zu wendende Verdacht bezieht sich auch auf die gewiss ehrenwerte, massive Anstrengung, alle verfügbaren Videozeugnisse zu transkribieren, zu verschlagnworten und auf diese Weise virtuell verfügbar zu machen. Wenn diese Arbeit in einigen Jahren an ihr Ende gekommen sein wird, wird es scheinbar nichts mehr zu tun geben. Wird man dann auch ›quitt‹ sein mit der derart ›erledigten‹ Vergangenheit? Schlägt deren virtuelle Verfügbarmachung dann in deren Vergleichgültigung um? Arbeitet man letztlich *daran* – und hilft so vor allem sich selbst, im Gegensatz zu den noch lebenden Zwangsarbeitern etwa, die bizarrerweise immer noch darum kämpfen müssen, ihr Recht auf eine minimale Entschädigung nachzuweisen?

kann es um die schiere Masse der Befunde gehen. Auf dem Spiel steht vielmehr die Frage nach der Überlieferbarkeit des Bezeugten selbst sowie die Frage, ob *nur* im Rekurs auf die fraglichen Zeugnisse Anderer die Bedeutung einer Gewalt sichtbar werden kann, vor der die bewährten Verfahren historischer Forschung und der Geschichtsschreibung womöglich versagen.²¹

Was kann man sich von Zeugnissen überhaupt versprechen, nachdem sich gerade die Geschichtswissenschaft dazu gezwungen gesehen hat, Zeugnisse ebenso wie Quellen einer rigorosen epistemologischen Kritik zu unterziehen?²² Zeugen können weder alles sehen noch auch aufgrund einer nichts auslassenden Autopsie alles wissen. (Ein Vermögen, das Homer den Musen zugeschrieben hat.²³) Gemäß der in der Neuzeit entdeckten Perspektivität ihrer Wahrnehmung erschließt sich ihnen bestenfalls ein Teilausschnitt eines viel komplexeren Geschehens, das sich, wie eine subtile Kritik der Idee der Perspektivität inzwischen gezeigt hat, nicht wie ein Geometral aus verschiedenen Perspektiven zusammensetzen lässt.²⁴

21 Kein Begriff wird im Folgenden problematischer sein als gerade der Begriff der Bedeutung. Ich werde argumentieren, dass uns Video-Zeugnisse keine ›ideale‹ Bedeutung überliefern, der man als Gesamtem habhaft werden könnte, sondern lediglich eine durch die Art und Weise der Zeugen-Rede selbst übertragene Bedeutung. Ob und in welchem Sinne man darauf vertrauen kann, diese Bedeutung könne ihrerseits, wenigstens indirekt, ›sichtbar‹ werden, wäre erst zu untersuchen.

22 Es ist bemerkenswert, wie weitgehend der Zeuge, auf den man sich in den Anfängen der Geschichtsschreibung noch weitgehend glaubte verlassen zu müssen (vgl. A. Momigliano, *Wege in die alte Welt*, Frankfurt/M. 1995, 28 f.; J. LeGoff, *Geschichte und Gedächtnis*, Frankfurt/M. 1992, 137), in der modernen Theorie der Historiografie an Ansehen verloren hat. So geht Droysen in seiner *Historik* (speziell in der Heuristik, § 1) nur noch von »Überresten« und »Quellen«, aber nicht mehr vom Zeugnis als primärem Material der Geschichtswissenschaft aus. Anders R. Koselleck in seinen Studien zur Historik: *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt/M. 2003, 252, 338. Erst Ricœur betreibt Theorie der Geschichte wieder systematisch vom Primat des Zeugnisses her. Demnach sind Zeugnisse als Äußerungen eines Selbst zu verstehen, das im Modus der Selbst-Bezeugung und des Zeugnisgebens existiert. So fundiert eine Ontologie der Bezeugung die Epistemologie der Zeugenschaft; vgl. P. Ricœur, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen 1998, 32–35, 40, 116 ff.

23 B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen 1986, 221 f.

24 P. Veyne, *Geschichtsschreibung – Und was sie nicht ist*, Frankfurt/M. 1990, 31 ff.

Von Chladenius, der in diesem Sinne im 18. Jahrhundert noch auf Leibniz²⁵ Spuren wandelte, über Johann G. Droysen, Marc Bloch, Robin G. Collingwood und Henri-Irénée Marrou bis hin zu Reinhart Koselleck und Paul Ricœur²⁶ hat sich das Bewusstsein durchgesetzt, jeder Zeuge und jedes Zeugnis müsse im Hinblick auf die valide Aussage, die ihm gegebenenfalls zu entnehmen ist, einer komplexen Relativierung, Reinigung und Kritik unterzogen werden, es könne aber niemals ›für bare Münze‹ genommen werden. Selbst der wahrhaftigste Zeuge kann die perspektivische Beschränkung seiner Zeugenaussage nicht überwinden. Droht ihn die größte Nähe zu bezeugter Gewalt nicht um den Verstand zu bringen? Wie sollte er als unmittelbarer Zeuge da ›objektiv‹ bleiben können? Und worauf er sich als Ohren- oder Augenzeuge stützt, erfasst niemals adäquat historische Kausalzusammenhänge, Makroereignisse und systemische Prozesse²⁶, die sich im Laufe von Jahren zum Völkermord oder zu einem veritablen Weltkrieg auswachsen können, dessen Geschichte erst im Nachhinein erzählbar wird, selbst wenn Zeugen nachträglich behaupten, sie hätten die Katastrophe zuvor ›kommen sehen‹.

3. Zeugnisse im Lichte historischer Kritik

Als Zeugen existierten sie historisch und mögen einer künftigen Geschichte vorgegriffen haben, die nachträglich, von ihrem vorläufigen Ende her, ihre Anfänge und Peripetien erkennbar werden lässt.²⁷ Aber der historische Diskurs, der unter Zugrundelegung bestimmter Maßstäbe geschichtlicher Erkenntnis an einer möglichst allgemein zustimmungsfähigen Geschichte der fraglichen Ereignisse arbeitet, wird sich niemals allein auf die durchlebte Zeit der Zeugen, in der sie geschichtlich existierten, stützen können. Zwar existieren auch

25 M. Bloch, *Apologie der Geschichte oder Der Beruf des Historikers*, München 1985, 80, 91; R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford 1956, 257 f., 282; H.-I. Marrou, *Über die historische Erkenntnis*, Freiburg i. Br., München 1973, 62, 115 ff., 144 ff.; R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/M. 1989, 195, 282; P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. III: Die erzählte Zeit* [1985], München 1991.

26 Vgl. P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. I: Zeit und historische Erzählung* [1983], München 1988, Kap. II, 3.

27 A. C. Danto, *Analytische Philosophie der Geschichte*, Frankfurt/M. 1980.

Historiker geschichtlich und auf diese Weise an die Zeit ihres Lebens gebunden; aber sie nehmen das Recht für sich in Anspruch, Zeiten, Ereignisse und Formen des Zusammenhangs zwischen diesen so zu konstruieren, dass ihnen Vergangenes *historisch intelligibel* wird, selbst um den Preis eines »epistemologischen Bruchs« im Verhältnis zum geschichtlichen Vorverständnis, in dem Zeugen sich das Bezeugte narrativ verständlich zu machen versuchen.²⁸ Selbst wenn der historische Diskurs wie in der seriellen Geschichte zu abstrakten Zeiten und anonymen Ereignissen vorstößt, die kaum noch Spuren von menschlich Handelnden und Leidenden erkennen lassen, bleibt er jedoch stets an die Geschichtlichkeit von Sterblichen zurückgebunden, die er zwischenzeitlich suspendieren, aber niemals ganz aus dem Blick verlieren darf. Denn seine Resultate kann er nur an Sterbliche adressieren – gegebenenfalls um deren geschichtliches Leben zu refigurieren.²⁹

Wie nachhaltig diese Rückwirkung historischer Diskurse auf das Leben von Sterblichen ausfallen kann, zeigt sich gerade dort, wo sie die Geschichtlichkeit menschlicher Sterblichkeit selbst zum Thema machen. Keineswegs verfügen wir heute über eine ahistorische Anthropologie, die uns lehren würde, wie menschliche Existenz (einschließlich der menschlichen Sterblichkeit) unabänderlich verfasst ist. Deshalb spricht Ricœur mit Bedacht nur von einer *conditio historica* unseres Lebens, ohne sich aber auf eine fertig ausgearbeitete Anthropologie zu stützen. Nur unter dieser Voraussetzung können wir dem Befund Rechnung zu tragen versuchen, mit dem uns die Geschichte der Gewalt konfrontiert. Mitnichten führt sie nämlich nur vor Augen, wie man Andere in großer Zahl verletzt, verstümmelt und schließlich ums Leben gebracht hat. Vielmehr zeigt sie, wie man weit Radikaleres versuchen konnte, um Andere schließlich nicht einmal mehr einen »menschlichen« Tod sterben zu lassen. So sagte Yehiel Dinous *alias* Dinenberg zu Gidéon Hausner über den *planète Auschwitz*, die dort Internierten »ne vivaient ni ne mouraient com-

28 Ricœur, *Das Rätsel der Vergangenheit*, 114 f.; *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 329.

29 Vf., *Philosophische Hermeneutik im Kontext des 20. Jahrhunderts. Überkommene und neue challenges*, in: ders. (Hg.), *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Das Werk Paul Ricœurs im historischen Kontext: Existenz, Interpretation, Praxis, Geschichte. Bd. II: Interpretation*, Baden-Baden 2024, 809–896.

me on meurt sur terre [...]». ³⁰ Geoffrey Hartman, der Mitbegründer und Leiter des *Fortunoff*-Archivs in Yale, schließt aus solchen Zeugnissen: »even the right to die in a human way was denied«. ³¹ Und er zitiert zustimmend die Worte von Ignaz Schipper, eines Überlebenden von Maidanek, so, als ob sie die Konsequenz dieser Erfahrung auf den Punkt bringen würden: »our disaster is the disaster of the entire civilized world«. ³²

Menschen sterben demnach nicht einfach auf verschiedene Art und Weise, sondern können ihr Leben auf menschliche Art nur ›beschließen‹, wenn ihnen dazu auch ein Recht eingeräumt wird. Die Zeugnisse, auf die sich Hartman stützt, besagen in dieser Interpretation, die Opfer der fraglichen Gewalt seien um ihre menschliche Sterblichkeit gebracht worden. Diese stünde demnach im Prozess der Geschichte grundsätzlich zur Disposition; und sie könnte nicht als unanfechtbares Existenzial menschlichen Lebens vorausgesetzt werden. Was Lehrbücher der Existenzphilosophie als gewiss ausgehen mögen, steht gerade radikal in Frage: dass wir allemal nur als Menschen ›sterblich‹ sind, zum Tode »vorlaufen« und ihm schließlich ausgesetzt sind. Im Sinne dieser radikalen Infragestellung wirken Zeugnisse, wie sie Hartman und viele andere zitieren, auf unsere geschichtliche Existenz zurück, die nunmehr unter dem Eindruck einer *radikalen Aussetzung der menschlichen Sterblichkeit selbst* steht.

Diese Zeugnisse bezeugen eine unvergleichliche Radikalität der Gewalt; aber gewiss keine einfach *sichtbare* oder sinnlich und begrifflich *sichtbar zu machende* Gewalt. Sie ließen (und lassen weiterhin) vielmehr das Sehen und Begreifen selbst aus- und entsetzen, ohne dass sicher wäre, dass man sich über die Bedeutung dieses Vorgangs noch begrifflich Klarheit verschaffen könnte. Vielfach bezeugt ist, dass man das, was man sah, selbst nicht glauben konnte; und dass man nach wie auch immer tentativem Begreifen ganz und gar daran zweifelte, ob Andere je dem Bezeugten würden Glauben schenken können. Hier haben wir es nicht nur mit bezeugter Gewalt (als Gegenstand des Zeugnisses), sondern auch mit einer Gewalt zu tun, die den Zeugen und dem Bezeugten selbst widerfährt und

30 Wiewiorka, *L'Ère du témoin*, 109.

31 G. Hartman, *The Longest Shadow. In the Aftermath of the Holocaust*, New York, Basingstoke 2002, 118.

32 Ebd., 124.

sich vermittelt ihrer Zeugnisse auf deren Adressaten überträgt. Es handelt sich umso mehr um eine *unsichtbare Gewalt*, als sie in ihrer Bedeutung niemals einfach wahrnehmbar ist und das Begreifen selbst unterminiert, ohne dass sich absehen ließe, wie sie in einem Begriff *eben davon* aufhebbar werden könnte. Von dieser Gewalt haben wir ungeachtet aller Deutungsversuche, die bereits vorliegen, keinen adäquaten Begriff.³³ So zieht sie als nicht zu tilgende Verstörung ihre Spur durch unsere Kultur, die sich seit je her als eine Kultur des Lichts, der Vernunft, der Aufklärung, der Sichtbarmachung verstanden hat.

Deshalb mutet es *prima facie* paradox an, dass man zu einer massenhaften, videogestützten Aufzeichnung der Überlieferung im präzisierten Sinne *unsichtbarer* Gewalt übergegangen ist, wie sie vor allem den europäischen Juden durch die Vernichtungspolitik der Nazis widerfahren ist. Angesichts der Tatsache, dass bald niemand mehr leben wird, der sie am eigenen Leib erfahren hat und sie in Folge dessen selbst bezeugen kann, stemmt sich eine forcierte Praxis der Archivierung gegen die Auslöschung primärer Zeugenschaft, über die buchstäblich Gras wächst, wo man sie nicht durch Zerstreuung der Zeugen an alle Winde ohnehin unmöglich gemacht hat.³⁴ An die Stelle primärer Zeugenschaft treten sekundäre, an der Video-Aufzeichnung direkt beteiligte Zeugen als Gesprächspartner, die es später Lebenden als tertiären Zeugen über einen ständig zunehmenden historischen Zeitenabstand hinweg ermöglichen wollen, sich einer *paradoxiertechnisch reproduzierten primären Zeugenschaft* zu verschern, wobei umstritten ist, was von ihr eigentlich zu erwarten ist.³⁵

33 Schon deshalb nicht, weil sich der Tod eines Anderen, wenn wir E. Fink, V. Jankélévitch und E. Levinas folgen, überhaupt nicht mit dem Tod vieler Anderer verrechnen lässt. Es ist nicht zu sehen, wie man sich angesichts dessen einen »angemessenen« Begriff von kollektiver, etwa genozidaler Gewalt machen sollte, der auf einen Vergleich von Unvergleichlichem hinausläuft.

34 N. Gstrein, J. Semprun, *Was war und was ist*, Frankfurt/M. 2001, 10–15.

35 Wenn nicht Ersatz für historische Diskurse, denen wir eine fachwissenschaftlich disziplinierte Erarbeitung, Sicherstellung und rationale Überlieferung der fraglichen Ereignisse und Geschichten anvertrauen. Annette Wieviorka scheint tatsächlich genau dies zu befürchten: dass man sich von archivierten Videozeugnissen eine Art Surrogat für das längst historiografisch etablierte Wissen verspricht, das über die größten Verbrechen des 20. Jahrhunderts vorliegt.

Ursprünglich bezeugt in primärer Zeugenschaft *jemand etwas* (wofür er oder sie nur selbst einstehen kann mit der eigenen Person, mit der eigenen Erfahrung und der in Anspruch genommenen Fähigkeit, sie zum Ausdruck zu bringen) *gegenüber jemand anderem*, der oder die als zweite Person angesprochen und *als sekundärer Zeuge bzw. als sekundäre Zeugin für das Bezeugte in Anspruch genommen* wird. Zeugen *äußern sich* dabei nicht nur, sondern *vertrauen das Bezeugte jemand anderem an*; und zwar *zu treuen Händen*, in dem Wissen, dass das Bezeugte nicht beweisbar und insofern weitgehend anfechtbar ist. Ohne Rekurs auf Fragen der Beweisbarkeit, zusätzlicher Verifikation des Bezeugten durch Dritte etwa, muten Zeugen das Bezeugte zunächst einem Anderen zu und vertraut es ihm bzw. ihr so an, dass er (oder sie) an den Anderen als Adressaten *appelliert*, ihnen, den Zeugen, zunächst *zu glauben* und das Bezeugte ›abzunehmen‹ (wie auch immer es später kritisch zu beurteilen, zu relativieren, mit anderen Zeugnissen oder Beweisen in partielle oder weitgehende Übereinstimmung zu bringen und insofern zu akkreditieren sein wird).³⁶

Speziell im Fall bezeugter Gewalt handelt es sich dabei nicht nur um ein bezeugendes Reden *über* sie, das sekundäre Zeugen mit eigenen Worten ›wiedergeben‹ könnten, sondern wenigstens ansatzweise um eine *Wiederholung* der fraglichen Gewalt selbst, die nicht bloß als Gegenstand der Rede, sondern *als dem Subjekt der Rede selbst Widerfahrenes*, es u. U. Retraumatisierendes im Spiel ist. Im doppelten Sinne muten deshalb primäre Zeugen den sekundären Zeugen die Gewalt zu: als Gesagtes und als wie indirekt auch immer *auf sie Übertragenes*, Wiederholtes. Primäre Zeugen informieren Andere nicht bloß; sie riskieren vielmehr unvermeidlich, dass letztere von der leibhaftig erinnerten Wiederholung der fraglichen Gewalt

36 Vgl. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, 279. Der Autor spricht hier vom »fiduziarischen Charakter des spontanen Zeugnisses«. Zum Akkreditieren ebd., 251, 431. Die Praxis der Akkreditierung ist auf einen institutionellen Kontext angewiesen, in den auch das gehört, was man in Anlehnung an die Wissenschaftstheorie Thomas S. Kuhns als die disziplinäre Matrix der Historiographie bezeichnen kann. In deren Rahmen können Zeugnisse davon entlastet werden, einem unmöglich einzulösenden Beweisanspruch genügen zu sollen. Stattdessen gehen sie mit anderen Zeugnissen, Überresten, Quellen und anderen Wissensbeständen mannigfaltige Verbindungen im Rahmen einer methodischen und letztlich nur in einer demokratischen Lebensform zu legitimierenden Praxis der Forschung ein.

selbst affiziert werden. Und nur unter der Voraussetzung, dass sie dies ihrerseits auch zulassen, können sie der Rede primärer Zeugen zur Sprache verhelfen. Das Zeugnis primärer Zeugen geben diese nicht *wie etwas*, eine Sache, aus der Hand; vielmehr ereignet es sich zwischen zweien, in einem *responsiven dialogischen Geschehen*, das *nur dank des Zuhörens* von Adressaten das Bezeugte überhaupt zur Geltung kommen lassen kann.

Dabei wird es sich niemals bloß um die Äußerung eines kognitiven Gehaltes handeln können, wenn es wesentlich darauf ankommt (wie es die Praxis der Videoaufzeichnung durchgängig unterstellt), dass und wie der *Akt der Äußerung* der Zeugen *selbst sichtbar* wird. Käme es nur auf den sachlichen, kognitiven Gehalt ihrer Äußerung an, so wäre nicht plausibel zu machen, warum nicht ein schriftliches Protokoll das Video-Zeugnis vollkommen sollte ersetzen können. Gerade diese Möglichkeit wird aber von all jenen offenbar bestritten, die behaupten (und ihrerseits bezeugen), der Akt der Äußerung selbst mache bei bezeugter, unsichtbarer Gewalt einen wesentlichen Unterschied. Gewiss: es erschüttert, *was* die Zeugen einer verheerenden, desaströsen Vernichtungspolitik und genozidaler Praktiken zu sagen haben. Aber es ist gerade die leibhaftige Präsenz der Zeugen, die diese Gewalt überlebt haben, obwohl deren vernichtender Schatten auf sie gefallen ist, was hier die sekundären Zeugen affiziert, die durch die Präsenz der primären Zeugen von für ›unmöglich‹ Gehaltenem erfahren, von dem sie selbst annehmen müssen, dass sie es womöglich nicht überlebt hätten; mehr noch: dass es im Grunde von niemandem zu überleben ist³⁷, wenn es stimmt, was bezeugt wird: dass die fragliche Gewalt nicht weniger als das radikale Desaster³⁸ jeglicher menschlichen Welt bedeutete.³⁹

37 Vgl. Wieviorka, *L'Ère du témoin*, 179, 183; Hartman, *The Longest Shadow*, 139.

38 M. Blanchot, *Die Schrift des Desasters*, München 2005, 143, zum etymologischen Sinn dieses Wortes, auf den sich ausdrücklich, mit Bezug auf Blanchot, auch E. Levinas stützt in GTZ, 155.

39 Hartman, *The Longest Shadow*, 124. Führt man wie angedeutet die Begriffe Desaster und Welt zusammen, so ist es nicht mehr so sicher, dass die Zeugenschaft nur einen Konsens im Hinblick auf die Wiederherstellung einer gemeinsamen bzw. geteilten (menschlichen) Welt widerspiegelt, wie J. Rancière meint. Gleichwohl sind seine ideologiekritischen Bedenken gegen eine Engführung von Ästhetik und Politik ernst zu nehmen, welche die Kunst im Zeichen der Zeugenschaft einer politischen Funktion der Darstellung des Undarstellbaren

In die Richtung einer solchen, *ihrerseits* ›desaströsen‹ Interpretation eines bis heute freilich nicht wirklich begriffenen und vielleicht niemals zu begreifenden, vielmehr das Denken, jegliche historische Rationalität, wie sie auch die Geschichtswissenschaft für sich in Anspruch nimmt, und die angeblich ursprünglich europäische Vernunft irreversibel beschädigenden Desasters geht eine Vielzahl von Autor:innen – von Charlotte Delbo über Hannah Arendt und Sarah Kofman bis hin zu Emmanuel Levinas und Maurice Blanchot. Letzterer hat mit seiner *Schrift des Desasters* dieses Wort genau genommen, indem er zu denken gab, wie eine Gewalt zu bezeugen, zum Ausdruck zu bringen, Anderen zu verstehen zu geben und zu überliefern ist, von der derart desaströse Wirkungen ausgehen. Dieses Buch harrt bis heute einer angemessenen Würdigung.⁴⁰

Unter den Praktikern, die sich für eine möglichst umfassende, in jeder Hinsicht erschöpfende Archivierung von Video-Zeugnissen eingesetzt haben, hat nach meiner Kenntnis vor allem Geoffrey Hartman auf Blanchot Bezug genommen und sich damit der Frage gestellt, was eigentlich geschieht, wenn Zeugen einer derart radikalen Gewalt (die als solche niemals einfach sichtbar oder erkennbar sein kann) Andere durch ihre Bezeugung derart affizieren, dass diesen weniger ein Wissen über diese Gewalt, als vielmehr deren Wiederholung und Übertragung zugemutet werden muss; und zwar so, dass ihnen jede Möglichkeit eines ›angemessenen‹ Begreifens aus der Hand geschlagen wird.

4. Trauer und Gewalt-Übertragung

»Bewaffnet mit dem Begriffe der Vernunft« und mit einem theoretischen Sehen, das erst durch das »Auge des Begriffs« möglich wird, »dürfen wir uns nicht vor irgendwelchem Stoffe scheuen«, auch dann nicht, wenn »die ganze Masse des konkreten Übels uns vor die Augen gelegt wird«, heißt es in Hegels *Vorlesungen über die Philoso-*

unterwerfen würde. Vgl. J. Rancière, *Das Unbehagen in der Ästhetik*, Wien 2007, 55, 139, 141.

40 Als Redensart hat sich freilich die vermeintliche Tatsache, es habe sich in Auschwitz und anderswo ein »désastre du monde civilisé« ereignet, längst eingebürgert (Wieviorka, *L'Ère du témoin*, 20).

phie der Weltgeschichte (VG, 42, 48). Wir dürfen uns nicht scheuen, weil andernfalls »ratloseste Trauer [...], welcher kein versöhnendes Resultat das Gegengewicht hält«, das letzte Wort hätte (VG, 80). Und wir brauchen uns nicht zu scheuen, weil es scheinbar nur eine Frage der »geistigen Optik« ist, ob man dieser Konsequenz entgeht. Denn »wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an« (VG, 31). Angesichts desaströser Gewalt, die jedes sinnliche und geistige Vermögen, sich ihr zu stellen, überfordert, streckt aber die Vernunft selbst die Waffen und erweist sich als »fragil« (Levinas).⁴¹ Denn je mehr man begreift, desto tiefer gerät man in schließlich sprachlose Trauer angesichts des Bezeugten⁴², gegen die auch eine (von Hegel verlangte) Rückbesinnung auf die uns gegenwärtig und künftig abverlangte »Wirksamkeit« wenig ausrichtet.

Noch Ricœur bekennt sich in diesem Sinne in geläufiger, anti-melancholischer Diktion zu einer Trauerarbeit, die es verhindern soll, dass man dem Bezeugten wehrlos ausgeliefert bleibt und insofern gelähmt wird.⁴³ Dagegen insistiert Blanchot, in diesem Fall sei es nicht der auf die sekundären und tertiären Zeugen transferierte Schmerz, was »arbeitet«. ⁴⁴ Letzterer »wache« vielmehr angesichts des Bezeugten, d. h. einer desaströsen Gewalt, deren Negativität (vorausgesetzt, dieser Hegel'sche Begriff könne hier noch Anwendung finden) sich nicht im vernünftigen Begriff, den man sich von ihr zu machen sucht, aufheben lässt. Diese Gewalt widerfährt weder den primären noch auch den sekundären und tertiären Zeugen als ohne Weiteres (sinnlich und/oder begrifflich) sichtbare. Wo sie überhaupt erfasst wird, schlägt sie in einen von Tränen verschleierten Blick⁴⁵ um, der der Anmaßung entsagt, diese – ungezählten

41 E. Levinas, *L'espace n'est pas à une dimension*, in: *Difficile liberté*, Paris 1976, 332–339.

42 Ricœur, *Zeit und Erzählung III*, 305.

43 Vgl. Ricœur, *Zeit und Erzählung III*, 183 ff., 252; Vf., *Trauer als Gewissen der Geschichte? Auf der Spur einer Ethik der Trauer*, in: *Revisionen der Trauer. In philosophischen, geschichtlichen, psychoanalytischen und ästhetischen Perspektiven*, Weilerswist 2006, Kap. IV.

44 Blanchot, *Die Schrift des Desasters*, 69; zur Denkfigur der »Arbeit des Negativen«, auf die Blanchot hier anspielt, vgl. die aktuellen Revisionen in: E. Angehrn, J. Küchenhoff (Hg.), *Die Arbeit des Negativen. Negativität als philosophisch-psychoanalytisches Problem*, Weilerswist 2014.

45 J. Derrida, *Aufzeichnungen eines Blinden. Das Selbstportrait und andere Ruinen*, München 1997, 123.

und unzählbaren Anderen millionenfach angetane – Gewalt sinnlich nachvollziehen oder einem theoretischen Sehen zugänglich machen zu können.

Was auch immer primäre Zeugen zunächst gesehen oder begriffen haben von der Gewalt, die ihnen und Anderen, die nicht überlebt haben, widerfahren ist: »keine Authentifizierung kann in der Gegenwart [sekundärer und tertiärer Zeugen] zeigen, was der noch so glaubwürdige Zeuge sieht – oder genauer gesagt: was er gesehen hat und im Gedächtnis bewahrt, wenn er nicht [...] dahingerafft wurde«. ⁴⁶ Unvermeidlich hat es jeder sekundäre und tertiäre Zeuge demnach mit einer weder sinnlich noch begrifflich direkt weiterhin zugänglichen Gewalt zu tun, von der primäre Zeugen berichten und die sie in gewisser Weise selbst auf die sekundären und tertiären Zeugen übertragen. Das wird niemals »gelingen«, wenn sie nicht an die Affizierbarkeit dieser Zeugen appellieren und sie in ihrer Sensibilität tatsächlich treffen könnten. Nur dann, wenn sie die nicht nur mitgeteilte (berichtete), sondern wie indirekt auch immer auf sie transferierte Gewalt wirklich erreicht, werden sie Zugang zum Bezeugten haben, das ihnen andernfalls, wenn sie nur dessen kognitiven Gehalt aufnehmen, in seiner ganzen Tragweite verschlossen bleiben wird. In dieser Tragweite aber überfordert das Bezeugte jeglichen sinnlichen und begrifflichen Nachvollzug und erfordert so gesehen geradezu eine sinnliche und geistige Blindheit oder Erblindung, die in einem von Tränen verschleierte Blick ihrerseits sichtbar zu werden scheint. Lässt nun gerade ein solcher, blinder oder wenigstens zwischenzeitlich erblindeter Blick im Zeichen der Trauer angesichts des Bezeugten »sehen«, was es mit letzterem auf sich hat? ⁴⁷ Kann gerade ein solcher Blick paradoxerweise in der Weise des Nicht-Sehens dafür »die Augen öffnen«, wie es scheinbar kein sinnliches Sehen und kein noch so gut kognitiv informiertes Begreifen vermag?

Soll am Ende (wie es bei Lyotard vorgesehen ist ⁴⁸) ein bloßes Gefühl wie die Trauer für die Affizierbarkeit durch eine nachzuvollziehende Gewalt entstehen, die weder sinnlich noch geistig sichtbar gemacht werden konnte? Und soll nun die »Blindheit« dieses Gefühls

⁴⁶ Ebd., 105.

⁴⁷ Vgl. H. Plessner, *Philosophische Anthropologie*, Frankfurt/M. 1970, 134–140.

⁴⁸ J.-F. Lyotard, *Der Widerstreit*, München ²1989, 107.

paradoxerweise ›die Augen öffnen‹ für das, was primäre Zeugen auf sekundäre und tertiäre Zeugen übertragen, indem sie ihren Bericht von desaströser Gewalt aussetzen lassen, wo die Stimme versagt und auf diese Weise gleichsam widerruft, das Gesagte könne auch nur im Entferntesten wirklich mitteilbar machen, wovon die Rede war? Hieße das nicht, einem bloßen, un-begrifflichen Gefühl alles zuzutrauen, was man zuvor sowohl der menschlichen Wahrnehmung als auch menschlicher Vernunft abgesprochen hat?

Dass sich an dieser Stelle noch ein anderer Denkweg anbietet, macht gerade die Praxis des Video-Zeugnisses wie kein anderes Medium der Überlieferung deutlich. Video-Zeugnisse lassen *Dritte* – vermittelt einer »unerschütterlichen«, »mitleidslosen« Optik⁴⁹ – sehen, wie angesichts einer scheinbar längst vergangenen Zeit eine ebenfalls der Vergangenheit überantwortete, insofern wiederum unsichtbare Gewalt bezeugt wird, deren Bezeugung ihrerseits das Verstehen und Begreifen derer affiziert, die sich ihr aussetzen und damit der fraglichen Gewalt zur Sprache verhelfen.⁵⁰ Das geschieht aber so, dass nicht nur die Rede der primären Zeugen vielfach innehält, stockt, ins Taumeln gerät, vom Wege abkommt, versagt und verstummt, sondern auch dem Hören und Sehen der sekundären Zeugen, die ihnen vor laufender Kamera Gehör schenken, und den tertiären Zeugen, die das Ergebnis vor Augen haben, das Gleiche widerfährt: Es gerät aus dem Tritt und setzt schließlich aus; nicht aber, um einfach *nichts* zu hören, als ob es sich derart um eine Art der Taubheit und Blindheit handeln würde, sondern um sich über das Gehörte und Gesagte hinaus für das Sagen der Zeugen zu öffnen, das niemals im Gesagten oder in einem dokumentierten Moment aufgehen kann.⁵¹ Wer nur auf das wörtlich Gesagte (und Transskribierbare) achten wollte, würde demnach hören, ohne wirk-

49 G. Hartman, A. Assmann, *Die Zukunft der Erinnerung und der Holocaust*, Konstanz 2012, 77, 101.

50 Wieviorka spricht von einem »faire naître une parole« (*L'Ère du témoin*, 142). So findet keinesfalls einfach eine Verwandlung des lebendigen Zeugnisses in ein Dokument statt (ebd., 164; was auch eine Maschine leisten könnte). Vielmehr werden Dritte ihrerseits zu Zeugen...

51 Darüber kann auch keine Filmtechnik hinwegtäuschen, die im entscheidenden Moment eines sprachlichen Aussetzens, kurz bevor ein Zeuge ausspricht, wie er zum Zeugen einer Vernichtungsaktion geworden ist, oder nachdem er das gesagt hat, sein Gesicht in Großaufnahme zeigt, so als ob sich in ihm lesen ließe, was das Aussetzen seiner Rede nur höchst indirekt ›verrät‹,

lich zu hören. Nur im responsiven Hören über das Gesagte hinaus, auf das Sagen des Zeugen selbst, wird ein wirklich zuhörendes Hören möglich, in dem das Hören auf das Gesagte aussetzt und sich dem aussetzt, wie die Rede des Zeugen ihrerseits aussetzt und gerade darin deutlich macht, wie sie der im Akt der Zeugenaussage unvermeidlichen Wiederholung desaströser Gewalt weiterhin ausgesetzt bleibt.

Gerade darin liegt die einzigartige Chance des Video-Zeugnisses. Im Gegensatz zu fotografischen Dokumenten und schriftlichen Zeugnissen bewahrt es, wenn auch in technisch reproduzierter, insofern unvermeidlich sekundärer Art und Weise, *die Spur des Sagens selbst*, d. h. des Aktes des Zeugnisablegens, der allein *den Exzess des zu Bezeugenden über das ausdrücklich Sagbare hinaus* vermittelt einen reproduzierten Akt des Sagens zum Ausdruck bringen und insofern auf Andere transferieren kann, sofern diese sich ihrerseits nicht nur als Empfänger gewisser Informationen oder eines kognitiv fassbaren Wissens, sondern eines sie zutiefst in Frage stellenden Sagens verhalten. Nur unter dieser Voraussetzung kann das Bezeugte über das Gesagte hinaus eine nachträgliche Bewahrheitung durch die Adressaten des Zeugnisses erfahren. Im Gegensatz zu Paul Celans bekanntem Vers, der sich in seinem Gedicht *Die Aschenglorie* findet (»Niemand zeugt für den Zeugen«⁵²), muss man feststellen: nur (sekundäre und tertiäre) Zeugen können für (primäre) Zeugen zeugen und das Bezeugte so in Empfang nehmen, dass es nicht auf das Gesagte zu reduzieren ist. (Wäre es so, dann könnte man sich die Mühe von Video-Aufzeichnungen wie gesagt sparen und sich mit schriftlichen Protokollen begnügen.)

Über den kognitiven Gehalt des jeweils Mitgeteilten hinaus ist es das responsive, intersubjektive Geschehen des Aussetzens der Sprache, was Dritten mittels Video-Aufzeichnungen buchstäblich vor Augen geführt wird. Genau diesen Prozess, in dem desaströse Gewalt nicht nur mitgeteilt, sondern in gewisser Weise auf sekundäre Zeugen übertragen wird, machen sie sichtbar. Nicht freilich in dem beruhigenden Wissen, auf diese Weise bezeugte Vergangenheit

ohne es zum Objekt eines *studiums* (im Sinne R. Barthes') werden zu lassen. Verwiesen sei nur beispielhaft auf die Zeugenaussage von Leon S. (Edited Testimony HVT-8025 des Archivs in Yale). Vgl. https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=ErtPjsisYLg#t=170.

52 P. Celan, *Aschenglorie*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Frankfurt/M. 1983, 72.

vor dem Vergessen und insofern vor nachträglicher Vernichtung zu retten, sondern in der desperaten Erfahrung, in die Überlieferung des Versagens der Sprache, der Mitteilung, des Begreifens selbst einzutreten.

Jedoch ereignet sich dieses Versagen in einer definierten kommunikativen Situation, von der man mit Fug und Recht erwartet, sie verbürge Dritten (tertiären Zeugen) mittels sekundärer Zeugen, die die Video-Aufzeichnung vornehmen, was primäre Zeugen aus erster Hand zu sagen hatten. Wenn dabei die Sprache versagt, so nur im Modus der Zeugen-Rede, die ja nicht *nichts* sagt, sondern zu verstehen gibt, das Gesagte könne nicht im Geringsten dem zu Bezeugenden gerecht werden. Aber eben *im* Rahmen einer Überlieferung. Es geht also nicht um den längst zum Klischee gewordenen ›Unsagbarkeitstopos‹, der nur allzu leicht als Vorwand einer bequemen Vermeidung jeglicher weiterer Auseinandersetzung mit den Grenzen der Sprache, an die wir hier geraten, genutzt werden kann.⁵³ Vielmehr geht es darum, wie sich Formen der Gewalt (die nach allem, was wir inzwischen wissen, keineswegs auf die Vernichtungslager der Nazis beschränkt waren und sind) in einem je spezifischen Kontext als unsäglich und unsagbar erweisen können. So gesehen haben wir es niemals mit »dem Unsagbaren« als solchen zu tun, sondern, im Fall von Video-Zeugnissen, mit einem Aussetzen der Rede, die sich *im Sprechen* über *etwas* (und zu *jemandem*) selbst überschreitet.⁵⁴ D. h. sie hört nicht einfach auf, sondern setzt aus, gerät ins Stammeln und verstummt, ohne dass es sich um ein bloßes Versagen im privativen Sinne des Wortes (also um ein Nicht-reden-können, um schiere Unfähigkeit zu sprechen, Stummheit, Begriffsstutzigkeit usw.) handeln würde. Gerade das *Aussetzen* der Rede, das als solches, *im Modus der Abwendung vom Reden, an den Anderen gewandt* ist, gibt durch visuellen Nachvollzug der Akte der Bezeugung zu verstehen, was sich der einfachen Zeugen-Aussage entzieht. Auf diese Weise affiziert es die Sensibilität sekundärer und tertiärer Zeugen, die ihrerseits dazu aufgerufen sind, das zu Bezeugende (aber

53 J. Semprun, *Leben oder Schreiben*, Frankfurt/M. 21995, 23; S. Weigel, *Zeugnis und Zeugenschaft, Klage und Anklage*, in: R. Zill (Hg.), *Zeugnis und Zeugenschaft*, Berlin 2000, 111–135.

54 Vgl. dagegen die Lanzmann-Kritik von D. LaCapra, *History and Memory after Auschwitz*, Ithaka, London 1998, 112 f.

nicht Aussagbare) zu bewahrheiten, indem sie zu Zeugen der Zeugen werden, ohne sich aber anzumaßen, im Zuge einer Art Substitution geradezu an deren Stelle treten zu können. Sekundäre und tertiäre Zeugen zeugen niemals *anstelle* primärer Zeugen, um sie dergestalt zu ersetzen⁵⁵, sondern *für* diese und nur in diesem Sinne *an ihrer statt* so, dass sie die Überlieferung des zu Bezeugenden sicherstellen.

5. Tertiäre Zeugen in nachträglicher Filiation

Dieser Prozess kann sich nicht in der Archivierung von Zeugnissen erschöpfen. Vielmehr hat er seine Wirklichkeit nur im Nachvollzug sekundärer und tertiärer Zeugen, an die das Bezeugte letztlich adressiert ist und die insofern in die geschichtliche Filiation einer Kom-Passion eintreten.⁵⁶ Das können überlieferte Zeugnisse freilich in keiner Weise erzwingen. Als archivierte fristen sie ohnehin ihr trauriges Dasein in der Dunkelheit kühler Magazine und müssen darauf warten, aufgerufen zu werden. Man gehört einer passionsgeschichtlichen Filiation nicht wie einem natürlichen Prozess der Erbschaft zu.⁵⁷ Vielmehr muss man sich dazu entschließen, sich den Zeugnissen auszusetzen. Insofern trifft es zu, was Hartman über die Etablierung einer solchen Filiation schreibt: »the sons and daughters of the victims«, aber auch viele Andere, »have made themselves witnesses by adoption«.⁵⁸

Die nachträgliche »Adoption« der fraglichen Zeugnisse desaströser Gewalt kann gewiss nicht den verwandten Kindern und Kindeskindern derer vorbehalten bleiben, die ihr zum Opfer gefallen sind. Andernfalls würde das Bezeugte auf den Umkreis einer Genealogie beschränkt, um dort eine quasi-testamentarische, exklusive

55 Insofern bleibt wahr, was der zitierte Vers Celans besagt.

56 Hartman, Assmann, *Die Zukunft der Erinnerung*, 86; Wieviorka, *L'Ère du témoin*, 43, 134. Ohne sich dieser Terminologie zu bedienen, spielt auch Renaud Dulong (s. o., Anm. 4) mit dem Gedanken einer Kom-Passion im Register einer »sensibilité d'être humain«, die durch die überlieferten Zeugnisse vermittelt eine Nähe zum Bezeugten möglich machen soll.

57 Vgl. J. Derrida, *Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Frankfurt/M. 1995, 92 f.

58 Hartman, *The Longest Shadow*, 9.

Erbschaft (*legacy*⁵⁹) zu begründen, und es würde geradezu unkenntlich, inwiefern es die menschliche Gattungsgeschichte zäsuriert.⁶⁰ So wenig Auschwitz bloß ein »jüdisches Problem« ist (wie es sogar amerikanische Universitätsbuchhandlungen suggerieren, wo man entsprechende Literatur unter der Rubrik *Jewish Studies* findet), so wenig ist desaströse Gewalt, die sich anderswo zugetragen hat⁶¹, nur ein Problem der Kambodschaner, der Armenier, der Hereros und Nama in Namibia oder der Hutu und Tutsi im Kongo und in Ruanda. Jedenfalls dann nicht, wenn es stimmt, dass bezeugt wurde, was Anderen als Anderen geschehen ist, nämlich der Versuch einer absoluten Vernichtung, die auch die Erinnerung an sie hätte auslöschen sollen. Wie sollte sich die Bedeutung solcher Gewalt je auf Angehörige einer Religion oder einer Ethnie beschränken lassen? Was den Opfern der fraglichen Gewalt hier und anderswo widerfahren ist, kann das fortan, unter wie auch immer veränderten Umständen, nicht *jedem* geschehen?⁶²

Nach einschlägiger Erfahrung geht zwar der Prozess der Auseinandersetzung mit desaströser Gewalt von den Überlebenden und den Angehörigen derer aus, die ihr so oder so zum Opfer gefallen sind. Und dadurch besteht fortwährend die Gefahr, dass die Gewalt in der Überlieferung von Opfer-Geschichten gleichsam eingekapselt bleibt und dort ihr gespenstisches Unwesen treibt, indem sie die Überlebenden und ihre Nachkommen immer wieder heim sucht. Doch gerade die Auseinandersetzung mit ihren extremsten Erscheinungsformen auf europäischem Boden hat gezeigt, dass die Opfer nicht zu einer fatalen Gewaltfortschreibung und -verkettung verurteilt waren. Im Gegenteil haben Zeugnisse in großer Zahl *Spielräume einer freien Adressierung* eröffnet, die es sekundären und tertiären Zeugen ihrerseits möglich gemacht hat, sie im Sinne einer

59 Ebd., 136.

60 Genau das muss unverstündlich bleiben, wenn man nicht die Rosenzweig'sche Prämisse revidiert, der zufolge Zeugnis und Zeugung im Rahmen einer ethnisch-religiösen Genealogie engstens zusammengehören (F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt/M. ⁵1996, 331 f.).

61 Was allemal erst zu zeigen wäre. An dieser Stelle muss sich die Philosophie desaströser Gewalt in einen Dialog mit der komparativen Genozidforschung begeben.

62 Diese Frage führt m. E. auch auf den wahren Kern von Giorgio Agambens Rede von einem nackten, entrechteten Leben, dem heute virtuell jeder ausgesetzt sei.

nachträglichen Filiation wie im Zuge einer Wahlverwandtschaft gleichsam geschichtlich zu adoptieren (ohne sie sich auf diesem Wege aber ›zu eigen‹ zu machen und womöglich eine hermeneutisch-politische ›Deutungshoheit‹ geltend zu machen). Nur wenn es möglich ist, dass tertiäre Zeugen sich in einem nachträglichen, medial vermittelten, große Zeitenabstände überbrückenden »joining of lives«⁶³ – oder vielmehr »... of deaths« – als Adressaten begreifen⁶⁴, die sich im Überlieferten »gemeint erkennen« (Walter Benjamin⁶⁵), haben die fraglichen Zeugnisse die Chance, nicht derart auf den Umkreis einer Genealogie beschränkt zu bleiben, dass man ihre volle geschichtliche Tragweite verkennen müsste.⁶⁶ Und nur so können sie vermutlich der Gefahr entgehen, ihrerseits zur Fortschreibung einer radikalen Gewaltgeschichte beizutragen.

Das heißt nicht, im Zuge einer nachträglichen Adoption könnten die Zeugnisse ohne Weiteres Gemeingut werden und letztlich in *ein* »kosmopolitisches Gedächtnis« eingehen, dessen sich jeder bedienen dürfte, ohne auf die spezifischen kulturellen, historischen, religiösen, ethnischen... Kontexte Rücksicht zu nehmen, denen die Zeugnisse entstammen und auf die ihre Überlieferung (ob intendiert oder nicht) bezogen ist.⁶⁷ Einer derartigen Ermächtigung zu nachträglicher Adoption das Wort zu reden, hieße, auf die Logik einer identitären Aneignung des Bezeugten im Sinne einer Gemeinschaft zurückzufallen, sei es nun eine Opfer-Gemeinschaft oder letztlich die Gemeinschaft aller Menschen⁶⁸, deren geschichtliche Existenz vom Bezeugten bis in deren menschliche Sterblichkeit hinein in Frage gestellt wird und die sich, so hofft man, gerade im Zeichen

63 Hartman, *The Longest Shadow*, 9.

64 Von einer Adressierung à tous spricht Annette Wieviorka (*L'Ère du témoin*, 51, 71); vgl. G. Hartman, *Intellektuelle Zeugenschaft und die Shoah*, in: Baer (Hg.), »Niemand zeugt für den Zeugen«, 35–52, hier: 51.

65 W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in: *Illuminationen*, Frankfurt/M. 1980, 253.

66 Der Begriff der Vermittlung wäre allerdings in einem nicht-hegelianischen Sinne zu revidieren. Gewiss führen die fraglichen Zeugnisse aber nicht zu einer Liquidierung jeglicher Distanz zur desaströsen Gewalt, wie es sich offenbar C. Lanzmann vorgestellt hat; vgl. LaCapra, *History and Memory*, 129, 133; T. Todorov, *Angesichts des Äußersten*, München 1993, 296.

67 Vgl. D. Levy, N. Sznajder, *Erinnerung im globalen Zeitalter: Der Holocaust*, Frankfurt/M. 2001, 50–55.

68 Hartman, Assmann, *Die Zukunft der Erinnerung*, 32, 38.

dieser Infragestellung als solidarisch erweisen könnten. Dabei ist es eben diese Logik, der das Bezeugte jede Möglichkeit geschichtlicher Aneignung zu entziehen schien.

Darauf weist Hartman, der mit einer universalen Solidarität im Zeichen desaströser Gewalt liebäugelt, unter Verweis auf Blanchot selbst hin. Wenn seine Rede von einer »open wound in consciousness«, die im Zeichen einer nicht adäquat repräsentierbaren Dunkelheit solcher Gewalt nicht zuletzt im Video-Zeugnis sichtbar werde⁶⁹, nicht nur eine rhetorische Phrase ist, bedeutet sie dann nicht, dass desaströse Gewalt nicht nur den Opfern und ihren Zeugnissen, sondern auch den sinnlichen und begrifflichen Mitteln der sekundären und tertiären Zeugen derart widerfahren ist, dass überhaupt keine Aneignung des Bezeugten mehr möglich sein dürfte?

Dem mag man widersprechen unter Hinweis auf mannigfaltige Formen sogenannter Erinnerungspolitik, die auch aus Traumata, einzigartigen Verbrechen und unvergleichlichen Desastern noch Machtkapital schlägt.⁷⁰ Es fragt sich aber, ob derartige Versuche im schwarzen Licht desaströser Gewalt, die die Wahrnehmung und das Begreifen primärer, sekundärer und tertiärer Zeugen notorisch überfordert, nicht allemal als Formen des Verrats am Bezeugten einzuschätzen sind. Die Rede von desaströser Gewalt, in der man Unzählige, Ungezählte und Unzählbare einer »weltlosen« Verlassenheit derart ausgeliefert hat, dass es ihnen den Verstand geraubt und die Sprache verschlagen hat, so dass sie nur noch in Formen des Versagens der Sprache mittelbar und sichtbar werden konnte,

69 Mit dem Titel *Darkness Visible* des 3. Kapitels von *The Longest Shadow* nimmt Hartman auf Miltons *Paradise Lost* Bezug, wo es heißt: »No light, but rather darkness visible« (35). Wie es scheint, liegt der ausdrückliche Verzicht auf Repräsentation auch dem Film *SHOAH* von Lanzmann zugrunde. Gleichwohl verzichtet er so wenig wie seine Interpreten auf Mittel bildlicher Darstellung, sei es auch nur desaströser Landschaften, die ihrerseits die Vorstellungskraft überfordern. Vgl. C. Lanzmann, *SHOAH*, Düsseldorf ³1986, 5, 25. »Ich habe mir eingebildet«, erklärt der Autor in einem späteren Interview, »dass der Film deutlich mache, dass es Nichtzeigbares gibt. Und dass die Bilder, inszenierte Bilder [...], die Vorstellung des Unvorstellbaren zerstören« (*Niemand war in Auschwitz*; Interview mit K. Nicodemus, in: *Die Zeit* 46 [2013], 7. 11., S. 49 f.). Gemeint ist das »Unvorstellbare« als Klischee.

70 J. Jochimsen, »Nur was nicht aufhört, weh zu thun, bleibt im Gedächtnis.« *Die Shoah im Dokumentarfilm*, in: N. Berg, J. Jochimsen, B. Stiegler (Hg.), *SHOAH. Formen der Erinnerung*, München 1996, 215–232.

wird ihrerseits nur glaubwürdig sein können, wenn sie jeglicher identitären Aneignung des Bezeugten entsagt und das Wort, das sie gegebenenfalls für primäre Zeugen ergreift, wieder aus der Hand gibt. Andernfalls würde das, *wovon* sie handelt, eigentümlich von der Art und Weise konterkariert, *wie* sie das tut.⁷¹

Genau diese Differenz bringen Video-Zeugnisse ans Licht einer Sichtbarkeit, die sinnlich wahrnehmbar und begrifflich macht, *wie* sich das Bezeugte selbst jeglichem sinnlichen und begrifflichen Zugriff – und insofern der Sichtbarkeit – entzieht. So ›gesehen‹ ist es kein Paradox, ihnen die Fähigkeit zuzuschreiben, einen Schatten sichtbar zu machen, der nicht nur über die Opfer desaströser Gewalt, sondern auf alle ihre Zeugen und deren Ressourcen des Begreifens bis heute gefallen ist. Ein für allemal, so scheint es, bleibt auch die Vernunft, die sich des »Auges des Begriffs« sollte uneingeschränkt bedienen können, um nicht »ratlosester Trauer« anheimzufallen, eine überschattete Vernunft, die Gefahr läuft, sehend nicht zu sehen, und hörend nicht zu hören auf das, was Zeugen kraft verheerender Zeugnisse überliefern. Weit entfernt, nur eine ihrerseits ›dunkle‹, obskure Metaphorik über das klare Denken triumphieren zu lassen (das als Norm weiterhin unangefochten bliebe), stellen die gefilmten Zeugen dies im Aussetzen ihrer Rede leibhaftig dar.⁷² So *zeigen* sie, was im Modus technischer Reproduktion einer ursprünglich im Leben primärer Zeugen inkarnierten Bezeugung nicht aufhören wird, zu denken zu geben.

71 Genau das scheint der Fall zu sein, wo etwa die Frage im Vordergrund steht »Wem gehört der Holocaust?«; vgl. Levy, Sznajder, *Erinnerung im globalen Zeitalter*, 27, wo dies als »Schlüsselfrage« ausgegeben wird. Die Folgen (im Fall einer »Amerikanisierung« dieser Frage, die durch die v. a. in den USA angesiedelte Video-Dokumentation von Überlebendenzeugnissen nahe liegt) erwägt kritisch Wieviorka, *L'Ère du témoin*, 151–159. Wird am Ende Erinnerungspolitik für die *sans-voix* im Dienste der Bestätigung der eigenen humanistischen Ideologie betrieben?

72 Vgl. J. E. Young, *Video- und Filmzeugnisse des Holocaust: Die Dokumentierung des Zeugnisses*, in: *Beschreiben des Holocaust*, Frankfurt/M. 1992, 243–265, hier: 247.

Kapitel VII

Überforderte Zeugenschaft

›Unannehmbarer‹ Gewalt und deren Veröffentlichung in Bildern

1. Vor historischem Hintergrund: alles sehen müssen, nicht(s) mehr sehen können (303) | 2. Unannehmbarer Gewalt ›wiedergeben‹ (313) | 3. Endlos verlassene Kindheit (317) | 4. Wahrnehmung und Ethik: Zur Praxis der Veröffentlichung von Gewaltbildern (320) | 5. Pathos und Ethik des Umgangs mit Gewaltbildern – zwischen Indifferenz, Kapitulation und Apologie der Gewalt (324)

Daß nie [...] sich euer Blick von diesem Bilde wendet!¹

*Von einem einzigen Verlangen beherrscht:
nicht hinschauen.²*

Bilder aushalten, den Bildern ins Auge sehen.³

Dass Bilder unannehmbaren, unerträglicher und schlechterdings unzumutbarer Gewalt, wie sie etwa ein Angriffskrieg entfesselt, nicht nur wie im Fall von *embedded journalism* allzu leicht Gefahr laufen, von den Verfeindeten vereinnahmt zu werden und kriegserische Gewalt noch zu befeuern, gilt längst als hinlänglich bewiesen. Aber gewiss verhält es sich nicht unvermeidlich so. Weder die Bilder selbst noch gar diejenigen, die sie machen und verbreiten, sind so oder so Kriegstreiber. Aber sie laufen doch Gefahr, in den Sog der ins Bild gesetzten Gewalt zu geraten und von ihr sowie von den infolgedessen freigesetzten Wirkungen überfordert zu werden. Unvermeidlich, so scheint es, verlangt die Gewalt allen, die es bildlich mit ihr zu tun bekommen, zuviel ab. »Man kann es nicht ansehen«, lautet nicht

1 K. Kraus, *Die letzten Tage der Menschheit*. Bühnenfassung [1918/28], Frankfurt/M. 2005, 218.

2 C. Milosz, *West und Östliches Gelände*, Köln, Berlin, o. J., 292.

3 K. Schlögel, *Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik*, Frankfurt/M. ⁵2016, 270.

zufällig der Titel des Bildes Nr. 26 in Goyas Radierfolge *Desastres*.⁴ Doch wer dies sagt, hat schon hingesehen und kann sich allenfalls noch abwenden und künftiges Wiederhinsehen verweigern. Bedeutet ›man‹ bei Goya ›niemand‹? Will er sagen, dass *niemand* ›ansehen‹ kann, was er doch gezeigt hat? Zwingt er uns, mittels seiner Bilder zu realisieren, was wir – noch heute, selbst unter ganz anderen medialen Umständen – ›nicht sehen können‹? Stellen Goyas Radierungen aus heutiger Sicht nicht geradezu Harmlosigkeiten dar, die inzwischen durch weitaus schlimmere, Erschreckenderes und Entsetzlicheres zeigende Bilder überboten werden? Aber verstricken uns nicht auch heutige, desaströse Bilder von Desastern in den *Widerspruch* zwischen teils unvermeidlichem, teils gefordertem Sehen und Nicht-sehen-können, auf den Goya aufmerksam macht?



Ist allemal etwas im Spiel, was wie das scheinbar seit alters wenn nicht bekannte, so doch von Aristoteles über Bartholomé de Las Casas bis hin zu Tzvetan Todorov immer wieder zitierte Entsetzliche, das sich in seiner Entsetzlichkeit endlos selbst zu überbieten scheint,

4 G. A. Williams, *Goya*, Reinbek 1978, 11; F. Goya, *No se puede mirar*, 1810-1812, Radierung.

schlechterdings *unerträglich* sein muss; und zwar für jede(n) und zu jeder Zeit?⁵

Wissen wir zumindest implizit *seit jeher* darum und meiden deshalb allzu ›explizite‹ Bilder? Das tun vielfach auch Theoretiker, sei es, weil sie ihre Adressaten schonen wollen, sei es, weil sie bildlich vor Augen geführten Gewaltopfern Diskretion schuldig zu sein glauben, sei es, weil sie radikale Zweifel in der Frage hegen, ob die fragliche Gewalt überhaupt vor Augen geführt und ohne Abstriche gezeigt werden kann. Nähren eine Praxis des Bildermachens und -verbreitens und eine Theorie der Bildlichkeit, die diese radikalen Fragen überspringen, am Ende nur Illusionen der Sichtbarkeit, der Zeigbarkeit, der Erträglichkeit und Wahrnehmbarkeit angeblich ›abgebildeter‹ oder anders ins Bild gesetzter Gewalt?

Wer sich für diese Fragen interessiert und vor ihnen nicht die Augen verschließt, muss zumindest schon einmal gehnt haben, dass Theorie und Praxis ›angesichts‹ radikaler, extremer und exzessiver Gewalt an Grenzen geraten, wo nicht mehr klar sein kann, was Worte wie Sehen und Zeigen überhaupt besagen; sei es vor Ort, wo man der fraglichen Gewalt so ausgesetzt ist, dass einem Hören und Sehen vergeht, wie es sprichwörtlich heißt, sei es in Anbetracht von fragmentarischen und dekontextualisierten Bildern, die sie in ästhetischer Distanz halten, sei es auf der Ebene der Begrifflichkeit, mit der man jene Frage aufzuklären sucht – nicht zuletzt mit Blick auf die Wirkungen, die Gewaltbilder auf unser Leben haben, in dem wir möglicherweise niemals über »hopelessly inadequate answers to what we have seen« werden hinausgelangen können.⁶ Vielleicht gerade deshalb, weil uns bereits wenige Gewaltbilder tief unter die Haut gehen und uns eine Verletzbarkeit, Verwundbarkeit und Verunsicherbarkeit zu sehen und zu verstehen geben, die gar nicht zu ertragen ist und die wir mit allen ›Anderen‹ teilen, auf welcher Seite der jeweils ins Bild gesetzten Gewalt sie sich gerade auch immer befinden mögen.

5 Ich sehe hier davon ab, dass Entsetzliches jeweils unter verschiedenen Aspekten zur Sprache gekommen ist: in Aristoteles' *Poetik* (1452b 34, 1453a 1) als *miarón*, als Grausamstes bei Las Casas, als Erschrecken bei Friedrich W. J. Schelling, als *l'extrême* bei Todorov.

6 J. Berger, *Photographs of Agony*, in: *About Looking*, New York 1980.

Zeigen Gewaltbilder *gerade dies*, was nicht ohne Weiteres sichtbar werden kann? Geben sie etwas zu sehen und zu verstehen, was letztlich nicht zu verstehen und auch nicht zu ertragen ist? *Was man nicht sehen kann, muss man zeigen*, lesen wir bei Georges Didi-Huberman.⁷ Keineswegs aber ist klar, wie Sehen und Zeigen zusammenhängen, zumal wenn es stimmt, dass auch das Zeigen sich nicht ohne Weiteres von sich aus ›zeigt‹. Warum müsste man sonst mit Bertold Brecht geradezu fordern: »Zeigt, daß ihr zeigt«?⁸ So geraten wir in einen Strudel eskalierender Fragen, steht doch sogleich mit auf dem Spiel, wie Sehen *als* Sehen, Zeigen *als* Zeigen und das, was ›sich‹ dabei jeweils wem wie ›zeigt‹, eigentlich zu verstehen ist und inwieweit unser Verstehen-Wollen hier überhaupt zuständig sein kann. Geht es bei all dem, zumal im Fall der Auseinandersetzung mit Gewaltbildern, um eine »Erziehung zum Tode«⁹, bei der ›sich zeigt‹, wie die ins Bild gesetzte Gewalt an unsere Sterblichkeit und an die Sterblichkeit Anderer rührt – und zwar gerade dann¹⁰, wenn es sich nicht um eine ›natürliche‹, sondern von Anderen mit zu verantwortende Sterblichkeit handelt?¹¹

Sollte es sich so verhalten, was hilft dann künstliche Blindheit, indem man davor in jeder Hinsicht die Augen verschließt? Tatsächlich leben wir in einer Zeit gesteigerter Bildproduktion, die uns zwingen kann, ›alles‹ zu sehen – von diversen Kriegen bis hin zum systematischen Kindes»missbrauch«.¹² Dabei besteht allerdings die Gefahr, dass es niemand mehr ertragen kann. Wer ›alles‹ sehen muss, wird alsbald nicht(s) mehr sehen können (1). Dennoch können wir nicht

7 Vgl. G. Didi-Huberman, *Bilder trotz allem*, München 2011, 190 [=Bta].

8 G. Didi-Huberman, *Wenn die Bilder Position beziehen. Das Auge der Geschichte I*, München 2011, 79.

9 Ebd., 219.

10 Darauf macht die Installation *Shalechet (Gefallenes Laub)* von Menashe Kadishman aufmerksam, die sich im Jüdischen Museum Berlin befindet.

11 Diese Fragen sind keineswegs völlig neuer Art. Die Geschichte der neuzeitlichen Malerei und Plastik, die wie keine andere je zuvor gesättigt ist mit Angst erregenden Bildern alter und neuer (durch Seuchen, Kriege und postmortale Vernichtungsängste stimulierter) Ängste, wirft sie bereits auf. Vgl. J. Delumeau, *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts*, Reinbek 1989, 146–154.

12 Ich nehme mir die Freiheit, diese scheinbar sehr weit voneinander entfernt liegenden ›Schauplätze‹ der Gewalt zusammen zu diskutieren, zwingen sie uns in gewisser Weise doch dazu, wie im Abschnitt VII, 3 gezeigt wird, immer wieder ›die Kindheit zu verlassen‹.

darauf verzichten, zumal unannehmbare Gewalt sichtbar zu machen (2), sei es auch nur, um sie forensisch zu dokumentieren im Rahmen eines demokratischen Rechtsstaates, der sich zur Gewalt nicht indifferent verhalten kann, wo sie mit menschlicher Verantwortung einhergeht. Darüber hinaus aber *zeigt* sichtbar gemachte Gewalt, was aus keinem einzelnen Bild je unvermittelt hervorgehen kann: wie radikal sie eine Welt infragestellt, der von Kindheit an niemand ausgeliefert sein sollte, die wir mit dem Versprechen verknüpft sehen, vor Gewalt so weit wie nur möglich geschützt zu sein (3). Die ins Bild gesetzte, dies *indirekt* zeigende Gewalt macht augenfällig, wie dieses Versprechen immer wieder gebrochen wird. Zugleich erinnert sie an eine radikal gefährdete, möglicherweise völlig utopische Zukunft, in der dies nicht länger der Fall sein sollte (4). In ihr liegt die Hoffnung einer Praxis der Veröffentlichung, die gerade nicht einen andauernden Krieg der Bilder befeuern soll, sondern daran erinnert, was *für alle Seiten* letztlich auf dem Spiel steht zwischen dem Irrweg indifferenten Sichabfindens mit unannehmbarer Gewalt, vor der man kapituliert, einerseits und einer fatalen Apologie der Gewalt andererseits, die sie sich zu eigen macht und infolgedessen weit über jedes unvermeidliche Maß hinaus verschärfen muss (5).

1. Vor historischem Hintergrund: alles sehen müssen, nicht(s) mehr sehen können

Davon, was sich im Krieg zuträgt, war Jahrtausende lang von Kriegsteilnehmern oder Beobachtern nur nachträglich zu berichten bzw. zu erzählen – gestützt auf Augen- und Ohrenzeugen, wie schon im Fall von Thukydides' Geschichte des Peloponnesischen Krieges. Erst seit dem mexikanisch-amerikanischen Krieg (1846–1848) und seit dem Krim-Krieg (1853–1856) war es möglich, vom Kriegsgeschehen unmittelbar vor Ort technische Bilder zu verfertigen. Vom Ersten Weltkrieg sind bewegte Bilder überliefert; dann tritt der Ton hinzu, dessen sich die Propaganda alsbald bemächtigt, um den Krieg allein so vor Augen zu führen, wie es die herrschende Macht wollte. Die Wochenschauen des sogenannten Dritten Reiches lassen den Krieg unter dieser Voraussetzung pompös in die Wohnzimmer einziehen – als Weg zum »Endsieg«, d.h. zum Untergang. Aus weitgehender Lähmung durch dieses unvergleichliche, in seinen Ausmaßen und

in seiner Radikalität als Welt-Krieg zweifellos nicht bildlich fassbare Desaster erhob sich eine Gesellschaft des Vergessens, der es zeitweise gelungen zu sein schien, sogar dieses Vergessen vergessen zu lassen.

In der eurozentrisch so genannten Nachkriegszeit einer Wohlstandsgesellschaft, die sich viel auf das Wunder ihrer geschichtsvergessenen Wirtschaft zugute hielt, flutete das endgültig zum Massenmedium aufgerückte Fernsehen das Privatleben mit Bildern von Kriegen, die sich sämtlich anderswo abspielten und die sogenannten ›Zuschauer‹ nicht unmittelbar anzugehen schienen: die im von ›uns‹ aus gesehen Fernen Osten (wie die Stellvertreterkriege in Korea [1950–1953] und in Vietnam [1955–1975]), in Afrika (wie die Entkolonialisierungskriege in Algerien [1954–1962] und in Angola [1961–1975]), sowie sogar die im von ›uns‹ aus gesehen Nahen Osten (wie der Sechstagekrieg im Juni 1967, der Jom-Kippur-Krieg im Oktober 1973 und die Libanon-Kriege der Jahre 1982 und 2006).

Die Bilder trafen in Deutschland zunächst auf eine Gesellschaft, die bereits erfolgreich vergessen zu haben schien, was sie mit dem Zweiten Weltkrieg oder mit jenem zweiten Dreißigjährigen Krieg zu tun gehabt haben sollte, dessen Beginn manche Historiker mit dem Ersten Weltkrieg in Verbindung gebracht haben. Sogar dieses Vergessen hatte man vergessen. Nicht einmal die Frage, was für Bilder dieser Krieg in der Erinnerung derer, die ihn überlebt hatten, oder ihrer Kinder und Kindeskinde hinterlassen oder noch erzeugen würde, war umfänglich aufgeworfen worden. In der Tat verdrängte man die fragliche Vergangenheit, von der man anscheinend annehmen wollte, sie sei bereits ›Geschichte‹ und insofern ›erledigt‹.

Erst Kritik an dieser Vorstellung hat zahlreiche Bilder nach und nach wieder ans Licht gebracht: Fotos (wie im Fall der Wehrmachtsausstellung des Hamburger Instituts für Sozialforschung 1995–1999 und 2001–2004¹³), aber auch Erinnerungsbilder und narrative Bilder – mühsam aus einem massiven Schweigen der Generation der Täter,

13 Selbstverständlich sind längst vorher Bilder von Untaten der Nazis veröffentlicht worden. Man denke nur an das Dokument F 321, das dem Internationalen Militärgerichtshof in Nürnberg vorgelegt und im Verlag Office Français d'Éditions 1945 veröffentlicht worden ist. Deutschsprachige Fassungen folgten 1947, 1976, 1988. Mir liegt die 9. Auflage des zuletzt genannten Jahres vor (hg. v. Französischen Büro des Informationsdienstes über Kriegsverbrechen, Frankfurt/M. 1993). An dieser Stelle geht es jedoch nicht um die ganze, mindestens so weit zurück reichende Vorgeschichte der Wehrmachtsausstellung, die hier lediglich

aber auch vieler Überlebender aufseiten der Opfer geborgen... Viele wollten anscheinend nicht sehen, was die Bilder zeigten oder was sich vermittels der Bilder offenbarte. Das Nicht-sehen-wollen schien auf seine Weise entlarvend: »Wir werden nie wieder Opfer sein, nicht so...«, sagte man sich auf jüdischer Seite. Und auf Seiten der Tätergesellschaft wollte man anscheinend nichts mehr davon hören, nichts mehr sehen, nichts mehr fühlen wollen – paradoxerweise *bevor* man mit all dem überhaupt ernsthaft begonnen hatte. Man wollte einen Schlusstrich ziehen, ohne überhaupt einen wirklichen Anfang gemacht zu haben.¹⁴ Erst viele Jahre später wollten Jüngere nachträglich wissen, was es bedeutet, zu sehen, zu hören, sich erzählen zu lassen, zu lesen von einem jegliche Welt, die ihren Namen verdient, ruinierenden Disaster, für das alle ›angemessenen‹ Begriffe fehlten. Immerhin: seitdem, d.h. seit den 1968er Jahren, ist eine bis heute anhaltende, tiefgreifende Auseinandersetzung auch mit der Frage im Gang, wie Bild, Zeugnis, Erzählung, Geschichte und Krieg zusammengehen.

In der Zwischenzeit sah man sich bereits mit tausenden von neuen, massenmedial verbreiteten Bildern neuer Sachverhalte konfrontiert – noch ohne die geringste Vorstellung davon, wie sie wirken und was sie mit all jenen anrichten, die sich ihnen ausgesetzt sehen. Viel später ergab empirische Forschung, dass jede(r) Heranwachsende bis zur Volljährigkeit bereits tausende von gewaltsamen Todesfällen und zahllose Bilder von abgründigen Schrecken gesehen haben musste. Nur manche ragten als Ikonen heraus wie das Foto des sogenannten »Napalm-Mädchens« namens Phan Thị Kim Phúc aus Trảng Bàng, längst eine erwachsene Frau, die bis heute überlebt hat, oder das Bild des kleinen Alan Kurdi, den man am Strand einer griechischen Insel auffand, nachdem er auf der Flucht über die Ägäis nach Europa ertrunken war.

Inzwischen sind diese Bilder rigoroser Bild- und Kulturkritik unterzogen worden, die weniger auf die angebliche ›Macht der Bilder‹ als vielmehr auf die Macht der Bildverwendung(en) aufmerksam gemacht hat, welche allzu oft wie im Fall der Vietnamesin Kim auf indiskrete Formen der Entwendung eigener Geschichte hinausliefen.

als das zweifellos prominenteste, öffentlichkeitswirksamste Beispiel in diesem Bereich angeführt wird.

14 Vgl. die Bestandsaufnahme in: Vf. (Hg.), *Geschichtskritik nach ›1945‹. Aktualität und Stimmenvielfalt*, Hamburg 2023.

So gaben einzelne Bilder zu denken, was es bedeutet, vor Ort ein technisches Bild zu machen, es zu verbreiten, davon zu profitieren und gegebenenfalls Politik damit zu machen in einem ›Krieg der Bilder‹. Im Ausgang von einem einzigen Bild nur war auch das Sehen selbst ganz neu und radikal in Frage zu stellen: Was es überhaupt heißt, zu sehen, ein Bild ›präsentiert‹ zu bekommen, es zu betrachten, es auf sich wirken zu lassen nach Maßgabe eines Studiums, einer Lektüre oder dank einer bestechenden Wirkung – *punctum*, wie sie in Roland Barthes' Meditationen über die Philosophie des fotografischen Bildes genannt wird.¹⁵ Handelt es sich um ein bloß identifizierendes oder darüber hinaus um ein »sehendes Sehen« (Max Imdahl¹⁶)? Was zeichnet dieses als solches aus? Werden wir durch derartiges Sehen zu nachträglichen Augenzeugen, die sich – im Gegensatz zu bloßen Betrachtern – im Gesehenen gemeint erkennen müssen, wie Georges Didi-Hubermann in Anlehnung an Walter Benjamins Thesen zum Begriff der Geschichte schreibt?¹⁷ Wird erst so mittels der Bildwirkung auf uns etwas sichtbar, was kein Bild der Welt einfach abbilden kann? Hat das die Fotografie mit der Kunst gemeinsam, wie sie Paul Klee in seiner *Schöpferischen Konfession* beschrieben hat? Macht sie etwas originär sichtbar, statt nur Sichtbares ›wiederzugeben‹? Geht es hier um eine ästhetische oder (auch) um eine ethische Dimension des Sehens, die uns abverlangt, unsere Zeugenschaft neu denken (Bta, 129), oder doch nur um unsere Arten und Weisen des Betrachtens, Identifizierens und Lesens von Bildern, die uns weitgehend freistehen (Bta, 131)? Geht es nur um unser Vertrauen in die Bilder mit ihrem epistemischen Wirklichkeitsbezug und Wirklichkeit derealisierenden Effekten¹⁸ oder auch um Vertrauen in ihre Zeugnisfunktion und um die entsprechende Rolle von denjenigen, die sie gemacht haben (Bta,

15 R. Barthes, *Die helle Kammer. Bemerkung zur Photographie*, Frankfurt/M. 1989; G. Didi-Huberman, *Klagebilder – Beklagenswerte Bilder?*, in: *Zeitschrift für Medienwissenschaft* 1 (2009), 51–60, hier: 54.

16 M. Imdahl, *Cézanne – Braque – Picasso. Zum Verhältnis zwischen Bildautonomie und Gegenstandssehen*, in: ders., *Bildautonomie und Wirklichkeit. Zur theoretischen Begründung moderner Malerei*, Mittenwald 1981, 9–50.

17 Didi-Huberman, Bta, 76; ders., *Überleben der Glühwürmchen*, München 2012, 104.

18 Bta, 103, 119, 134, 150, 152, 256.

230), sowie um die jeweiligen sozialen, politischen, historiographischen Ordnungen, in denen sie zur Geltung kommen?

Wie es scheint, lassen sich diese Fragen allenfalls noch voranbringen, indem man sich mehr oder weniger rigoros der Ubiquität, Überzahl und Übermacht von Bildern *entzieht*, die uns Hören und Sehen vergehen zu lassen droht. Wo wir immerzu und alles sehen bzw. zu sehen glauben, sehen wir am Ende gar nichts mehr und wissen nicht einmal mehr, was ›sehen‹ überhaupt bedeutet. Mit dem Hören verhält es sich ähnlich. Man muss vieles überhören, um überhaupt noch hören zu können.¹⁹

Wer heute von Bildern spricht, spricht unweigerlich *von zuvielen* Bildern²⁰ – oder überhaupt nur von einem Bild oder wenigstens von wenigen Bildern auf Kosten unzähliger anderer, denen niemand im Ganzen gerecht werden kann, zumal sie sich gegenseitig geradezu ihren Platz auf diversen ›Bildflächen‹ streitig zu machen scheinen. Immer neue Bilder überlagern und verdrängen ältere, deren Wirkung infolgedessen verblasst und schließlich weitgehend in Vergessenheit gerät.

So ist es den Bildern von der Samtenen Revolution ergangen. Nach 9/11 »waren [sie] rascher verblaßt, als wir uns hatten träumen lassen. Der Alltag hatte die historischen Augenblicke von Danzig und Prag, von Budapest und Berlin, von Vilnius und Moskau eingeholt. Die Bilder von Flüchtlingsströmen, brennenden Städten und Massakern auf dem Balkan hatten sie überlagert. Nun waren sie selbst von einem anderen, frischen Bild jäh erledigt worden.«²¹ Indem man sich immer neue Bilder immer wieder ansah, geriet man im Versuch, halbwegs auf der Höhe der eigenen Gegenwart zu bleiben, in eine höchst zwiespältige Art von ›Bildersucht‹, traut Bildern (bzw. den eigenen Augen) aber vielfach nicht; man findet sie regelmäßig ›unglaublich‹, gewöhnt sich aber an sie; man sieht seine Vorstellungshorizonte gesprengt, glaubt aber doch seine bildgesteuerten »Emotionen auf der Höhe der Zeit«.²²

19 Dabei ist nicht einmal klar, ob Bilder wirklich nur Gegenstände des Sehens oder auch Medien eines Sagens sind, das vernommen werden will.

20 Bei Didi-Huberman, ist mit Bezug auf G. Wajcman von einer regelrechten »Bulimie der Bilder« die Rede (Bta, 106 f., 225).

21 K. Schlögel, *Die Mitte liegt ostwärts. Europa im Übergang*, München, Wien 2002, 11.

22 Ebd.

Dabei sind die emotionalen Resultanten schwer zu beurteilen: Wenden wir uns in »Skotomen schützende[r] Blindheiten«²³ innerlich ab und werden gleichgültig, und sei es nur aus Gründen des »Selbstschutzes«, oder fügen wir uns einer »Weltgemeinde der Lernenden«²⁴ ein, die endlich realisiert, wie es um die global gemeinsam geteilte Welt bestellt ist? Wissen wir auf diese Weise endlich, »woran wir [mit ihr] sind«²⁵, oder geben wir jeglichen Widerstand gegen offensichtliche Inkongruenzen zwischen dem, was uns gezeigt wird, einerseits und dem andererseits, was wir ertragen können, auf, ohne wirklich zu wissen, was wir glauben sollen und was derartige Inkongruenzen mit uns anrichten?

Wollen wir am Ende immer mehr sehen, um nicht dem schon Gesehenen ausgeliefert zu bleiben, das sich unserem Gedächtnis »einzubrennen« droht wie die Bilder jener Verzweifelten, die sich in den Tod stürzten, kurz bevor die New Yorker *Twin Towers* in sich zusammenfielen? Sehen wir viel und immer Neues, um *nichts allzu sehr* zu sehen, jedenfalls nicht allzu genau oder im Hinblick auf eine Wirkung auf uns, die uns zutiefst verstören und nicht mehr loslassen könnte? In Karl Kraus' Drama *Die letzten Tage der Menschheit* (1918/28) verflucht jene Mutter, die mit ansehen musste, wie ein Oberst ihrem Kind in den Kopf schoss, ihn und seine Mordgesellen mit den Versen:

*Daß nie, durch alle Tage, die ihr schändet,
sich euer Blick von diesem Bilde wendet!
Und seid am Ende ihr der Höllenfahrt,
bleib' euch erst dieser Anblick aufgespart!
Die Splitter dieser edlen Kinderstirn,
sie bohren sich in euer Herz und Hirn!
Lebt lang und ewiger Begleiter sei
durch eure Nächte dieser Mutterschrei!²⁶*

So könnte das auf ewig unabwendbare Hinsehen-müssen im Sinne dieses Fluches zu einer nicht endenden Strafe jedoch nur dann werden, wenn diese die Freiheit zu eliminieren vermöchte, wegzusehen. Diese Freiheit haben wir aber »normalerweise«. Sehen bedeutet »nor-

23 B. Strauss, *Allein mit allen. Gedankenbuch*, München 2009, 199.

24 Schlögel, *Die Mitte liegt ostwärts*, 11.

25 Ebd., 12.

26 S. o. Anm. 1.

malerweise« eben nicht unbedingt auch Hinsehenmüssen und das Gesehene auf sich wirken lassen zu müssen. Es kann auch als bloßes und ständiges Übersehen des wirklich zu Sehenden stattfinden, sei es aus Gleichgültigkeit, sei es in einer Art Selbstverteidigung, die ein wirklich sehendes, hinsehendes Sehen mitsamt all der Fragen, in die es uns als Wahrnehmende stürzen mag, durch Praktiken der Reduktion, der Verknappung und Abblendung zu gewährleisten versucht. So stehen die Sinne zwischen ihrer Auslieferung an eine überbordende Bildlichkeit einerseits und einer ihnen zuzumutenden Askese des Sehens und Hörens andererseits unter Verdacht.

Der Vorwurf, wir Menschen lebten *sehend nicht sehend* wie auch *hörend nicht hörend*, ist uralte, wie dem *Alten Testament* und dem *Matthäus-Evangelium* zu entnehmen ist.²⁷ Ganz ohne theologische Assoziationen definierte noch Kurt Tucholsky den Menschen geradezu als dasjenige Wesen, »das nie zuhört« (obgleich er es könnte).²⁸ Und Emmanuel Levinas berief sich wieder auf den Psalm 115, wo er mit Blick auf plastische Kunst von der Karikatur eines Mundes handelte, »der nicht redet«, und von »Augen, die nicht sehen«.²⁹ Man würde ihn aber wohl nicht völlig falsch verstehen, nähme man an, dass er in diesem Zusammenhang auch das leibhaftige Sehen mit im Blick hatte, zu dem gewiss keine Plastik in der Lage ist. Auch dieses, unser Sehen steht in dem Verdacht, nicht »wirklich« zu sehen, dann nämlich, wenn es Andere um ihre »irreduzible Alterität« zu bringen droht in einer Art der Wahrnehmung, die sie »anstarrend ihres Angesichts beraubt (*dé-visage*)« oder bloß mustert und identifiziert.³⁰

Das hat nun auch eine medientechnische und massenmediale Pointe: Wie sollte es überhaupt möglich sein, in ständiger Überforderung durch zuviel Gesehenes *anders* zu sehen, als Andere und

27 Mat. 13, 13 ff. Vgl. *Neue Jerusalem Bibel*, Freiburg i. Br. 1985, 841 f.

28 K. Tucholsky, *Der Mensch* [1931], in: *Zwischen Gestern und Morgen*, Reinbek 1952, 128.

29 E. Levinas, *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, Berlin, Zürich 2007, 116. Dieser Kunst ordnet Levinas auch das Verfertigen von Bildern aller Art zu, wenn er behauptet: »jedes Bild [...] ist eine Plastik« und ein Idol, das die Zeit stillstellt (ebd.). Vgl. zu dieser Bildkonzeption im Einzelnen: Vf., *Ergriffen und davongetragen. Emmanuel Levinas zwischen Ethik, Kunst und Musik*, in: J. Bennke, D. Mersch (Hg.), *Levinas und die Künste*, Bielefeld 2024, 203–228.

30 Levinas, *Verletzlichkeit und Frieden*, 119.

schließlich ›alles Mögliche‹ zugleich zu *übersehen*? Unvermeidlich, so scheint es, sehen wir zuviel, zuviel des Guten und zuviel des Schlechten, des noch Schlechteren und des sich gleichsam selbst überbietenden Allerschlechtesten. Dabei scheint es, als hätten wir längst genug gesehen und als gäbe es darüber hinaus nichts mehr zu sehen, es sei denn mehr desselben, sei es auch von exzessiver und radikaler »Zerstörung des Menschlichen«, das »trotz allem« ins Bild gerückt werden sollte, wie Didi-Huberman meint (Bta, 226 f.). Auch auf die Gefahr hin, sich einer fragwürdigen Indiskretion angesichts der Zerstörten schuldig zu machen, deren vergangenes Leid nun immer wieder öffentlicher Betrachtung und Analyse preisgegeben wird?

Müssen wir die Gelynchten immer wieder gelyncht, die Verbrannten stets von neuem verbrennen, die Verhungerten immer weiter verhungern und die Verzweifelten endlos in die Tiefe stürzen sehen? So nehmen die maßlosen Schrecken kein Ende und werden womöglich »auf Dauer gestellt«, wie man bei Didi-Huberman liest. Aber wir können mit der Hyperbolik der Schrecken nicht endlos mithalten und drohen ironischerweise gerade deshalb einer fatalen Sättigung zu verfallen. Hat man nicht schon alles gesehen und weiß insofern ohnehin schon alles, was es zu wissen gibt, fragen auch verschiedene Bildtheoretiker (Bta, 224).

Wie Terenz einst sagte: »nichts Menschliches ist mir fremd«³¹, so könnten auch wir sagen: es gibt nichts Menschliches und Unmenschliches, was wir nicht gesehen haben und nicht darauf hinauszulaufen schien, uns zu überfordern und seiner ›satt‹ zu machen. Wäre es so, dann könnten wir allerdings gar nichts wirklich Neues mehr sehen.³² Dank der weltweit ventilierten Bilder wüssten wir irgendwie auch über all das Bescheid, was wir nie zu Gesicht bekommen werden. So würde uns piktural und ikonisch Gesättigten das Sehen vergehen – sei es durch schieres Zuviel-Sehen, sei es durch Bilder, die uns nie mehr loslassen werden. Mit der Befremdlichkeit der Bilder und dessen, was sie uns zu sehen geben, wird man nicht so leicht fertig, wie es das Terenz'sche Diktum suggeriert. Können

31 M. T. Cicero, *De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln* (lat./dt.), Stuttgart 2003, 29.

32 Tatsächlich schreibt G. Wajcman: »Durch eine Fotografie lernt man nichts, was man nicht ohnehin schon gewußt hätte [...]« (zit. bei Didi-Huberman, Bta, 87).

wir wirklich vorweg wissen, dass uns keines mehr befremden und uns der Welt und uns selbst nicht mehr ›entfremden‹ wird?

Das Gegenteil scheint für jene zigtausend Objekte polizeilicher Ermittlungen im Bereich des sog. Kindesmissbrauchs zu gelten, die ›normalerweise‹ kaum zu ertragen sind und niemanden unbeschädigt lassen, der ihnen ausgesetzt war³³ – von all jenen abgesehen, die an Missbrauch und Folter Gefallen finden.

- 33 Das jedenfalls berichten Mitarbeiter:innen von Strafverfolgungsbehörden, die der Öffentlichkeit allenfalls andeutungsweise mitzuteilen wagen, was ihnen unter der dubiosen Überschrift digital organisierten Kindes›missbrauchs‹ begegnet ist, aber auch offenbar schlecht bezahlte Content-Moderator:innen, denen Internetcompanies die Aufgabe delegiert haben, ihre Plattformen von inkriminierbaren Inhalten zu säubern, für die sie kein Presserecht der Welt verantwortlich macht, wie es bei öffentlichen Medien sonst der Fall ist. Bei dem, was Ricœur »Physiologie der Gewalt« genannt hat, kann es sich in Anbetracht dieser Situation nicht bloß um eine Art empirische Naturkunde der menschlichen Gattung, einschließlich der ihr zur Last zu legenden Untaten, handeln. Denn was hier ›in Erfahrung zu bringen‹ ist, konfrontiert uns mit nicht nur für Gewalt-Opfer traumatogenen Befunden, deren Phänomenologie und Hermeneutik selbst dann eine zumindest indirekte Übertragung des Traumatischen auf Andere heraufbeschwört, wenn sie wie – in einem anderen Zusammenhang – in Peter Weiss' *Die Ermittlung*, in Alexander Kluges *Ein Liebesversuch* oder in der Hiroshima-Dokumentation, auf die sich Christa Wolf bezieht, im Stil eines nüchternen Berichts gehalten ist. Vgl. P. Weiss, *Die Ermittlung. Oratorium in 11 Gesängen*, Frankfurt/M. 1965; A. Kluge, *Ein Liebesversuch*, in: M. Reich-Ranicki (Hg.), *Verteidigung der Zukunft. Deutsche Geschichten 1960–1980*, München 1980, 89 ff.; C. Wolf, *Voraussetzungen einer Erzählung: Cassandra*, Darmstadt, Neuwied 1984, 121. Wer erfährt, was Anderen auf ›alle erdenklichen Arten und Weisen‹ angetan worden ist – darunter noch weit schlimmere als die vorstellbaren schlimmsten, wie schon Bartolomé de Las Casas in seinem *Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder* in hyperbolischer Sprache anhand der (noch immer nicht überwundenen) Sklaverei und noch Warlam Schalamow unter Verweis auf *Kolyma* zu zeigen versuchte, droht von diesem Wissen selbst irreversibel versehrt zu werden. Vgl. B. de Las Casas, *Kurzgefaßter Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder*, Frankfurt/M. 1981; W. Schalamow, *Über die Kolyma. Erinnerungen*, Berlin 2018, 31. Ricœur spricht von einer indirekten Übertragungssituation angesichts eines Traumatismus in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 397, 399. (S.a. S. 523, Kap. XIV.) Es kann keine Rede davon sein, angesichts ›schlimmster‹, vielfach als schlechterdings ›unvorstellbar‹ bezeichneter Gewalt werde sich allemal nur herausstellen, was längst bekannt sein müsste, nämlich dass uns ›nichts Menschliches fremd‹ ist, um das alte Diktum von Terenz noch einmal zu bemühen. Das radikal Befremdliche, das in intensivster, exzessiver und extensiver Gewalt liegt, die man typischerweise als ›unmenschlich‹ klassifiziert, lässt sich überhaupt nicht

»Das kann ich nicht sehen«, so wandte sich sinngemäß so manche(r) ab, die oder der im Zuge von Ermittlungen hinzusehen gezwungen war. Was die Betroffenen *gesehen hatten, konnten sie nicht sehen*. Und das können sie anderen, vor allem der betroffenen Öffentlichkeit, ihrerseits nicht zu sehen geben. So wird sie geschont, bleibt aber auch weitgehend ahnungslos sowohl im Hinblick auf die Intensität als auch auf die Ausmaße der bildlich dokumentierten Gewalt. Insofern kennt unsere Gesellschaft sich selbst nicht bzw. hat keine angemessene Vorstellung von sich selbst.

Dachten wir eben noch, wir hätten schon alles gesehen – wie dürfte man an dieser Stelle weitere »Beispiele«, etwa von Lynchmorden und demonstrativen, im Internet verbreiteten Exekutionen, anführen, ohne zu riskieren, endlos wiederkehrende Alpträume hervorzurufen? –, so erfahren wir jetzt etwas über unseren Provinzialisismus... Wir vermeintlich Aufgeklärten, die wir schon »alles« gesehen zu haben glaubten, hatten keine Ahnung... – wir, die wir »genug gesehen« zu haben meinten angesichts von verstörenden Bildern, die wir lieber niemals gesehen haben wollten, ganz gleich, wie »unaufgeklärt« wir infolgedessen geblieben wären.

Die aufgeklärte Entzauberung des Kosmos infolge seiner Reduktion auf ein physikalisches System, in dessen Rahmen sich Vorhandenes technisch verwerten und ausbeuten lässt, haben wir angeblich hinter uns gebracht, nicht ohne Ambivalenzen und Bedauern, das aber einige noch mit einer regressiven Rückkehr in frühere, unaufgeklärte Zeiten liebäugeln lassen mag. Doch die »restlose« Entzauberung des Menschen, die uns noch die letzten Illusionen rauben könnte, haben wir möglicherweise noch vor uns.

Oder können wir bereits für uns in Anspruch nehmen, dieses mannigfaltig sein Unwesen treibende Wesen namens Mensch, diese in unzählbaren Singularitäten sich zerstreute Gattung, hinreichend zu kennen? Treibt sie nicht, nach ersten, sicher außerordentlich beschränkten Erkenntnissen zu urteilen, im *Darknet*, in rigoros privatisierten *Chatrooms* und Foren, zu denen nur Leute überhaupt Zugang erhalten, die sich selbst durch Verbrechen ausge-

in »Bekanntes« integrieren. Das heißt gerade nicht, dass es aus jeglicher Vorstellbarkeit, Verstehbarkeit und Begreifbarkeit einfach herausfallen müsste, sondern dass es *als radikal Befremdliches* unsere Vorstellungen, unser Verstehen und Begreifen dessen, was Gewalt anrichtet, heimsucht und sich uns dabei entzieht.

wiesen haben, Blumen des Bösen hervor, von denen selbst radikale ›Sympathisanten‹ dieses Begriffs vom Marquis de Sade über Charles Baudelaire bis hin zu Georges Bataille nicht die geringste Ahnung hatten haben können?³⁴ Tut sich hier nicht ein riesiges arkanes Feld auf, wo die Menschen einander unbekannt bleiben und niemand mehr behaupten kann, ihm sei nichts Menschliches bzw. Unmenschliches mehr fremd? Vermutlich hat niemand von uns bereits ›alles gesehen‹. Und wir können vermutlich auch nicht wollen, dass alles ›wiedergegeben‹ wird.

2. Unannehmbare Gewalt ›wiedergeben‹

Darin hat man zunächst die einzigartige Fähigkeit des fotografischen Bildes gesehen: das Wirkliche technisch wiedergeben zu können. Sollte Malerei *je nur das* versucht haben, so musste sie unter diesem Aspekt fortan als vergleichsweise primitiver Anachronismus erscheinen, so raffiniert sie auch immer mit ihren Mitteln zu Werke gegangen sein mag. Ein leichter Druck auf den Auslöser genügte für eine Belichtung, die sich zunächst nur auf der fotografischen Platte, dann auf den Negativfilmen und schließlich im elektronischen System der Digitalkameras vollzog, die mit ihren Megapixeln heute eine ungeahnte Perfektion und Brillianz zu realisieren imstande sind.

Tatsächlich aber unterwarf die fotografische Technik der Belichtung das Sichtbare darüber hinaus dem, was Levinas (im Verständnis Derridas) als »Gewalt des Lichtes« aufgefasst hat³⁵, und damit dem Licht der Macht, die sich dieser Technik der Bildfabrikation bediente und sich auf diese geradezu ›blendende‹ Art und Weise inszenierte. So wurde das optisch Sichtbare eigens technisch sichtbar gemacht – um den Preis der Herrschaft eines Regimes der Sichtbarmachung, das seinerseits nicht sichtbar war. Unter dieser Voraussetzung konnte das technisch verfertigte Bild mächtiger werden als das, was es zeigen sollte. Wurde das, was als ›wirklich‹ gelten darf, nicht rigoros einem technisch maßgeblichen Regime der Sichtbarmachung

34 Vgl. M. Blanchot, *Sade*, Berlin 1986; A. R. Boelderl (Hg.), *Welt der Abgründe. Zu Georges Bataille*, Wien 2015.

35 Vgl. J. Derrida, *Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas*, in: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1976, 121–235, hier: 130.

unterworfen, an dem es sich fortan bemessen lassen musste? Was nicht technisch verfertigtes Bild geworden war, hatte das überhaupt existiert?

Der Zweifel in dieser Frage treibt offenbar noch heute all jene um, die es vorziehen, an Ort und Stelle sofort Bilder zu machen, statt erst einmal selbst zu sehen, was sich zeigt, und ohne sich überhaupt zu fragen, in welchem Verhältnis Sehen und Zeigen zueinander stehen. Offenbar fürchten sie, nur das Bild werde nachträglich beweisen, dass man ›da‹ gewesen war. Darauf kommt es anscheinend allein an. Was jetzt wirklich ist, würde sich in der Perspektive eines solchen Regimes der Sichtbarkeit allein daran messen, wovon künftig ein beweiskräftiges Bild vorliegen wird. So kann die lebendige Gegenwart ins Reich des künftig Gewesenen enttrinnen, dessen sich eine Ästhetik des Toten annimmt. So kann schließlich das ›tote‹ Bild an die Stelle des Lebens treten, das es auf eine künftige ›Wiedergabe‹ seiner lebendigen Gegenwart anlegt und dabei *im Vorhinein* sich selbst preisgibt. Wiedergabe und Preisgabe verhalten sich hier anscheinend wie Vor- und Rückseite derselben Medaille zueinander. Wäre *alles* darauf ausgerichtet, ›wiedergegeben‹ zu werden, drohte das gegenwärtige Leben in seiner bloßen Vorläufigkeit um seine eigene Gegenwärtigkeit gebracht zu werden. Fatal wäre das in jeder Hinsicht, in der man sich von lebendiger Gegenwart so etwas wie Glück und präsentisches Aufgehen in der Zeit versprechen mag, das der *Gewalt ihres Vergehens* nicht ausgesetzt zu sein scheint.³⁶

Ganz anders muss es sich mit einer *Zeit der Gewalt* verhalten, deren Andauern niemand wollen kann, der ihr unterworfen ist oder mutwillig unterworfen wird – von pathologischen Ausnahmen abgesehen. Das gilt von demütigenden oder entwürdigenden Schlägen ins Gesicht über die Quälerei der Folter bis hin zu allen Formen kriegischer und genozidaler Gewalt, auch wenn sie vorerst nur ›droht‹. Ihr so oder so ausgesetzt zu sein, ist eines, davon zu zeugen

36 Zum Verhältnis von Zeit und Gewalt, von Zeit-Gewalt und Gewalt-Zeit vgl. Vf., *Zeit-Gewalt und Gewalt-Zeit. Dimensionen verfehlter Gegenwart in phänomenologischen, politischen und historischen Perspektiven*, Zug 2017, sowie F. Jullien, *Über die »Zeit«. Elemente einer Philosophie des Lebens*, Zürich, Berlin 2004, 101 ff. Jullien warnt uns davor, die ihm anscheinend typisch ›westlich‹ vorkommende Engführung von Zeit und Gewalt – von Heraklits *pólemos* bis hin zu Charles Baudelaires Rede von Zeit, die »das Leben frisst« – unbedacht zu übernehmen.

und zu berichten, sie zu dokumentieren und zu überliefern ein anderes.

Wozu sollte man all das tun, warum die Gewalt, die sich auf unannehmbare Art und Weise bereits zugetragen hat, ›wiedergeben‹ – auf die Gefahr hin, dass sie sich dabei zugleich in gewisser Weise ›wiederholt‹, wenn auch nur in der Erinnerung und Imagination derer, denen sie oder Ähnliches zuvor auf traumatische Art und Weise widerfahren war?

In solchen Fällen dient die Wiederholung nicht der vermeintlichen Rettung einer unrettbar vergehenden, mehr oder weniger glücklichen Präsenz, sondern der Sicherstellung einer andernfalls einfach vergessenen oder verleugneten Erfahrung: der Erfahrung, Opfer der Gewalt Anderer geworden zu sein – wenn diese Erfahrung (wohlgemerkt unter spezifischen geschichtlichen Umständen) geradezu danach verlangt, *nicht* einfach vergessen oder verleugnet zu werden.

Unzählige gewaltsame Akte, Situationen und Verhältnisse werden tatsächlich vergessen, sei es, weil sie gewissermaßen resorbiert werden konnten, ohne Gegen-Gewalt hervorzurufen, sei es, weil sie nicht für wichtig genug genommen, mit Nachsicht, Verzeihen oder Vergebung quittiert wurden. Für ›mutwillig‹, gar systematisch zugefügte und überdies politisch gebilligte Gewalt, wie wir sie gegenwärtig im Fall eines kriminellen Angriffskrieges vor Augen haben, kann all das nicht gelten. *Prima facie* gibt es *überhaupt keine* Möglichkeit, sie einfach zu ›resorbieren‹, nicht besonders wichtig zu nehmen oder irgendwie hinzunehmen. Im Gegenteil: was sie im Allgemeinen negativ auszeichnet, ist gerade ihre ›Unannehmbarkeit‹, an der kaum ein Zweifel bestehen kann, wenn wir es mit asymmetrischer Zufügung von massivster Gewalt in praktisch allen denkbaren Formen und ohne jegliche Rücksicht auf die von ihr Betroffenen zu tun haben – allen voran noch Ungeborene, Neugeborene, Kinder – diese leibhaftigen Inbegriffe der ›Unschuld‹, Hilf- und Wehrlosigkeit als eines sozialen Status, in dem es niemand im Geringsten ›verdient‹ haben kann, dass ihm Gewalt zugefügt wird.³⁷

37 Bedenken wir wenigstens *en passant*, dass an Putins Händen und an den Händen seiner Gefolgsleute inzwischen unter anderem das Blut von Hunderten von Kindern klebt. Täglich ist diese Zahl nach oben zu korrigieren.

Bilder, die uns eine Gewalt vor Augen führen, mit der man offenbar flächendeckend ›Unschuldige‹ überzogen hat, um darauf aufbauend neo-imperiale Projekte zu verfolgen, die etwa Putins Russland um diesen Preis, d.h. um den Preis der Vernichtung zahlloser Anderer, wieder irgendwie ›groß‹ erscheinen lassen sollen, skandalisieren zweifellos weite, wenn auch minoritäre Teile der Weltöffentlichkeit, die spätestens seit dem Verbot des Angriffskrieges im Briand-Kellogg-Pakt von 1928 glaubte, endgültig auf einem Weg der Überwindung der Gewaltgeschichte der menschlichen Gattung zu sein. Sogar angesichts der Konsequenzen des Zweiten Weltkrieges mit zig Millionen Toten allein auf sowjetischer und ukrainischer Seite³⁸ und der diesen Krieg im Fernen Osten mit der japanischen

38 Infolge des russischen Angriffskrieges taucht eine ganze politische Landschaft aus weitgehender Geschichtsvergessenheit wieder auf, die sich auch im Westen selbst weitgehend über eine »desolated landscape of postwar Europe« gelegt hat (J. Judaken, R. Bernasconi [eds.], *Situating Existentialism*, New York 2012, 108, 131, 405 f.). Dabei hatte schon der Erste Weltkrieg »apokalyptische Kriegslandschaften« hervorgebracht, wie sie auf Bildern zu sehen waren, die zeigten, wie »die moderne Kriegsmaschinerie die Schlachtfelder des Stellungskrieges in eine naturferne Wüsten- oder Mondlandschaft, in eine Trichter- und Grabenlandschaft, in eine Landschaft der zerschossenen Wälder und der im Morast sich auflösenden Erde verwandelt hatte« (G. Paul, *Bilder des Krieges. Krieg der Bilder. Die Visualisierung des modernen Krieges*, Paderborn, München, Wien, Zürich 2004, 143). Hinterlassen wurden zerbombte Kraterwüsten wie die um Verdun, mit schwelenden Trümmern übersäte Ebenen in den Weiten des europäischen Ostens, bizarre Landschaften chemischer Leblosigkeit, verstrahlte Topografien von einer das menschliche Leben radikal abweisenden Art, wie sie die irdische Natur kaum je irgendwo aufweist (vgl. R. Fabian, H. C. Adam, *Bilder vom Krieg*, Hamburg 1983). Folgen wir der einschlägigen historischen Rekonstruktion Timothy Snyders, so muss man zu dem Schluss kommen, dass derartige Formen der Gewalt längst buchstäblich flächendeckend die gesamte Topografie all jener Länder erfasst haben, die vielerorts nur eine dünne Krume von der verheerten Geschichte trennt, über die man endlich ›das Gras wachsen lassen‹ will. Snyder (*Bloodlands. Europe between Hitler and Stalin*, London 2010; *Black Earth*, München 2015, 298) beschreibt diese Topografie als eine »human geography of victims«, die sich allerdings nur einem sterblichen Wesen – nachträglich, in einer historisch gesättigten Imagination – als solche darstellen kann, das sich auf überlieferte Zeugnisse stützen muss, um sich vorstellen zu können, worum es sich handelt – seien es wenige Zettel, wie sie im Gelände ehemaliger Konzentrations- und Vernichtungslager aufgefunden worden sind, seien es spätere autobiographische Berichte, seien es seltene Fotografien, denen sich besonders Georges Didi-Huberman gewidmet hat, der über Bilder von destruktiven Topografien den Zugang zu einer Realität gesucht hat, der man nicht

Kapitulation beendenden zwei Atombombenabwürfe von Hiroshima und Nagasaki werden die entsprechenden Hoffnungen mit Füßen getreten.

Weder Herr Putin noch auch Herr Xi, der sich ähnlichen neo-imperialen Phantasmen hingibt wie sein autokratischer Gesinnungsge-
nosse, teilen offenbar diese Hoffnungen. Im Gegenteil: sie verachten den Westen, besonders den europäischen, der sich aus ihrer Sicht pazifistischen Naivitäten hingegeben hat, und hegen offenbar keinerlei Skrupel bei dem Gedanken, ihre imperialen Träume in näherer Zukunft mit allen Mitteln der Gewalt zu realisieren, Verbrennen von Millionen von Opfern in atomarem Feuer und Verstrahlen von Millionen Überlebenden gegebenenfalls inclusive, die man vermutlich auf einer verwüsteten Erde sich selbst zu überlassen gedenkt, sofern sie nicht als bloße Vasallen infrage kommen.³⁹

3. Endlos verlassene Kindheit

Im Horizont bereits ausgestoßener atomarer Drohungen rufen uns allen die Bilder von Butscha, von Mariupol, Charkiw und Saporischschia eine extreme, exzessive und radikale Verwundbarkeit und Vernichtbarkeit in Erinnerung – uns, die wir zunächst zur Welt gekommen sind ohne das geringste Bild von der Gewalt, die uns erwarten würde, wenn auch nur als einstweilen drohende. Insofern zwingen uns die Bilder immer wieder dazu, unsere Kindheit zu verlassen; uns, die wir nicht ganz vergessen haben, Kind gewesen zu sein, und deren ›erwachsenes‹ Leben davon geprägt bleiben muss⁴⁰, sei es auch nur in der mehr oder weniger schwachen Erinnerung daran,

zu nahe kommen darf, will man nicht selbst in den Sog dieser irreversiblen Zerstörung geraten.

39 Dass Putin und Xi Jinping auch die russische bzw. chinesische Bevölkerung für ihre neo-imperialen ›Träume‹ quasi in Geiselhaft nehmen, für die sie in der Münze gleicher Gewalt zu zahlen hätten, sei nur nebenbei vermerkt.

40 P. Ricoeur, *Le conflit des herméneutiques: épistémologie des interprétations*, in: *Cahiers internationaux de symbolisme* 1, no. 1 (1963), 152–184, hier: 176 ff.; Didi-Huberman, *Überleben der Glühwürmchen*, 116; *Das Nachleben der Bilder. Kunstgeschichte und Phantomzeit nach Aby Warburg*, Berlin 2019, 161; G. Agamben, *Kindheit und Geschichte*, Frankfurt/M. 2004, 75.

irgendwann und irgendwo, wenigstens für eine begrenzte Zeit, so etwas wie eine Zuflucht oder Bleibe (*demeure*) gehabt zu haben.⁴¹

Sicher ist die Kindheit in den seltensten Fällen ›wirklich‹ eine Art Paradies, als das sie *nachträglich* vielen erscheinen mag, die sich als aus ihr Vertriebene, als Exilierte, Flüchtige und Flüchtlinge gleichsam im Prisma ihres Sich-selbst-fremd-geworden-seins an sie erinnern. Vielmehr macht offenbar erst nachträglich die Erfahrung des Ausgeschlossenenseins aus der Kindheit deutlich, was sie hätte bedeuten müssen bzw. sollen, nämlich wenigstens halbwegs ungefährdete Naivität eines nicht von vornherein befristeten Bleibenkönnens, wie es v.a. seit Jean-Jacques Rousseau in vielfachen (und höchst fragwürdigen) Idealisierungen zur Sprache gekommen ist. Dass das Kind ›nichts von morgen weiß‹, wie es Rousseau beschrieben hat⁴², sollte bei ihm zunächst nur bedeuten, dass es noch keinen Begriff von irreversibler Zeit und Geschichte hat. Darüber hinaus aber war auch gemeint, dass es idealiter unter dem unbefristeten Schutz Anderer geborgen existieren kann⁴³ und dass es die Erfahrung der Schutzlosigkeit bis hin zu völliger Verlassenheit⁴⁴ in allen möglichen Formen von Gewalt noch vor sich hat, wenn nicht am eigenen Leib, so doch vermittelt entsprechender Erzählungen und eben Bilder.

Diese geben nicht nur Sichtbares wieder und machen nicht nur bislang Unsichtbares originär sichtbar. Sie erinnern, indem sie die Schutzlosigkeit, Verlassenheit, Verwundbarkeit und Vernichtbarkeit Anderer zeigen, wenn auch nur angedeutet, auch an eine Kindheit, die all das nicht gekannt hat – oder wenigstens rückblickend so erscheint. Dabei handelt es sich beileibe nicht um eine bloße Infantilität⁴⁵, die sich weigert, ›erwachsen‹ zu werden, um es mit einer Welt ›realistisch‹ aufzunehmen, von der man seit langem behauptet, in geschichtlicher Perspektive stelle sie sich als unaufhörlicher Gewalt-

41 Ich spreche hier nur von ›uns‹ – in quasi advokatorischer Perspektive mit Blick auf die Kinder, denen in den Kriegstheatern, wie wir vor Augen haben, erst gar keine Kindheit vergönnt zu sein scheint, die sie zu ›verlassen‹ hätten.

42 J.-J. Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité* (dt./frz.), Paderborn 1981, III.

43 J. Starobinski, *Das Leben der Augen*, Frankfurt/M. 1984.

44 Vgl. H. Arendt, *Die Gefahr der Weltlosigkeit*, in: Vf., M. Staudigl, P. Stoellger (Hg.), *Perspektiven europäischer Gastlichkeit. Geschichte – Kulturelle Praktiken – Kritik*, Weilerswist 2016, 69–114.

45 Vgl. Didi-Huberman, *Wenn die Bilder Position beziehen*, 268; Agamben, *Kindheit und Geschichte*, 21–96.

zusammenhang dar. Die Bilder erinnern, gleichsam subkutan, auch an aus der Kindheit sich speisende Imaginationen einer Welt, in der man eine ungefährdete Bleibe hätte, auf die im Grunde alle einen Anspruch haben, die man ungefragt ›zur Welt gebracht‹ hat.

Diesen mit der Schutz-, Wehr- und Hilflosigkeit der Neugeborenen einhergehenden Anspruch zu negieren, würde darauf letztlich hinauslaufen, dass man es für hinnehmbar oder unvermeidlich hält, dass künftig Lebende unter Umständen allen möglichen Formen der Gewalt ausgesetzt werden, alte und sog. Neue Kriege, Völkermorde und atomare Vernichtung inclusive, die man bislang stets meinte rechtfertigen zu können.

Entsprechende Gewalt-Bilder dagegen dokumentieren und skandalisieren, was man Anderen angetan hat. Sie rufen darüber hinaus in gewisser Weise aber auch eine niemals ganz zu überwindende Kindheit in uns wieder in Erinnerung, die für das Versprechen eines vor Gewalt zu bewahrenden Lebens steht. Die Bilder beziehen wohl nicht selbst Position, wie Didi-Huberman annimmt. Aber sie belichten eine *Leidensgeschichte der Welt*⁴⁶ immer wieder neu, für die wir als solche nur aufgeschlossen sein können, insofern uns die vor Augen geführte Gewalt nicht gleichgültig lässt. Nur so kann das Sehen ein *wirklich sehendes*, nicht bloß alles Mögliche übersehendes Sehen sein. Demzufolge wäre sehendes Sehen angesichts bildlich repräsentierter Gewalt, die man Anderen angetan hat, ein ethisch bestimmtes Sehen; und zwar von Anfang an, nicht erst infolge einer nachträglichen ›Ethisierung‹ einer zunächst gänzlich indifferenten Optik.

Als ursprünglich vollkommen Ahnungslose konnten wir zunächst von Gewalt als solcher nichts wissen, weder von uns zugefügter noch von uns selbst ausgeübter und dann zu verantwortender. Aber wir mussten von vornherein widerfahrender Gewalt auf nicht-indifferente Art und Weise begegnen, wenn es denn stimmt⁴⁷, dass

46 Zu diesem Ausdruck Bertold Brechts vgl. Didi-Huberman, *Wenn die Bilder Position beziehen*, 186.

47 Ich betone das hypothetische ›wenn‹ und möchte nicht die kulturanthropologische Anfechtbarkeit der Annahme in Abrede stellen, dass man erlittene Gewalt zumindest anfangs spontan von sich weisen muss, wie es u.a. aus den Untersuchungen von Georges Canguilhem zum Normalen und Pathologischen hervorgeht. Diese Annahme wäre u.a. in der Perspektive einer anthropogenetischen Theorie der Domestikation zu prüfen, wie sie Richard Wrangham entfaltet hat

menschliches Leben von Geburt an so ›verfasst‹ ist, dass es jegliche Verletzung und Verwundung spontan von sich weisen muss.⁴⁸ Dafür sprechen anthropologisch gute Argumente.

4. Wahrnehmung und Ethik: Zur Praxis der Veröffentlichung von Gewaltbildern

Doch von der anfänglich spontan nicht-indifferenten *Erfahrung* von Gewalt bis hin zu einem angemessenen und komplexen *Verständnis* von Gewalt *als solcher* ist es ein weiter Weg – hermeneutisch und politisch, wenn auf dem Spiel steht, was für wen unter welchen Umständen als Gewalt ›zählt‹, sei es als zu entschuldigende oder als zu rechtfertigende und zu legitimierende, sei es als schlechterdings nicht hinnehmbare, die manche Philosophen mit Jean Nabert und Paul Ricoeur als ›böse‹ einstufen.⁴⁹

Inzwischen sind wir mit einer Situation konfrontiert, in der einerseits nahezu jede Form von Gewalt als ›unakzeptabel‹ bezeichnet wird (nämlich von allen, die strikte *Gewaltlosigkeit* für möglich halten und danach verlangen), während andererseits zugleich selbst radikale, extreme und exzessive Formen von Gewalt bis hin zu serieller Vernichtung und zum Einsatz nuklearer Waffen gerechtfertigt worden sind.

Zwischen diesen Extremen interveniert eine Praxis der Veröffentlichung von Gewaltbildern, die in meinem Verständnis mehreres leisten soll:

- (1) Sie soll im Rahmen einer demokratisch-rechtsstaatlichen Ordnung, die sich zu in menschlicher Verantwortung stehender Gewalt nicht indifferent verhalten kann, zeigen, dokumentieren und gegebenenfalls auch beweisen, dass bestimmte Formen von Gewalt unter bestimmten Umständen vorgefallen sind. Dazu ist sie allerdings auf unterstützende Ohren- und Augenzeugen, sowie auf kontextualisierende forensische, historiografische u.a. Bestätigung angewiesen.

(in: *Die Zähmung des Menschen. Warum Gewalt uns friedlicher gemacht hat*, München 2019). Das Gleiche gilt für die eingangs unterstellte ›Aversion‹ gegen die Bild-Gewalt von Gewalt-Bildern. Möglicherweise verdankt auch sie sich einer durch und durch kontingenten Kulturgeschichte der Sensibilisierung für beides.

48 Vgl. das Kap. IX in diesem Bd.

49 Vgl. P. Ricoeur, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève ³2004.

4. Wahrnehmung und Ethik: Zur Praxis der Veröffentlichung von Gewaltbildern

- (2) Sie wirft dabei die Frage der Verantwortlichkeit für diese Formen von Gewalt auf, sei es mit Blick auf Willkür- und Exzesstäter vor Ort, sei es im Hinblick auf (para-)militärische Befehlshaber und deren Auftraggeber bis hin zu Staatschefs und deren ethnische, nationale oder imperiale Ideologien und Rechtfertigungsstrategien.
- (3) Sie bewegt sich infolgedessen sowohl zwischen den Fronten der in die Gewalt direkt oder indirekt Verstrickten, als auch im Verhältnis zu Neutralität für sich in Anspruch nehmenden, etwa geltendes internationales Recht vertretenden Instanzen wie dem Haager Strafgerichtshof und den ihm unterstellten Investigatoren, die zum Zweck erster Beweisaufnahmen in die jeweiligen Gewaltzonen entsandt werden.
- (4) Sie hat es dabei mit vielfachen Missverhältnissen zwischen ›inkriminierten‹ Formen der Gewalt, die untersucht, verfolgt und unter Strafe gestellt werden können, einerseits und mannigfaltigen Formen von Gewalt andererseits zu tun, für die all das nicht gilt, so dass für sie keinerlei Kompensation, Entschädigung oder gar Wiedergutmachung zu erwarten ist. Man denke nur an die Zerstörung der Heimat von Millionen Menschen, die in die Flucht geschlagen worden sind, an das Zerreißen ihrer nachbarschaftlichen, auch grenzüberschreitenden Strukturen und an die zeitlich unabsehbaren Folgen, die sich daraus ergeben, ohne dass dem irgendein Recht der Welt gerecht werden könnte. Insofern beweist eine Praxis der Veröffentlichung von Bildern, die möglichst alle Aspekte vorgefallener Gewalt vor Augen führen soll, zugleich eine Gewaltsamkeit des Rechts, das keine auch nur annähernd befriedigende Gerechtigkeit in Aussicht stellen kann.
- (5) Umso mehr läuft diese Praxis Gefahr, ihrerseits einer gewaltsamen Politik ›Munition‹ zu liefern, die sich der beklagten Ungerechtigkeit anzunehmen verspricht – nach einschlägiger Erfahrung so, dass daraus erneut polemogene, von Vergeltungs- und Rachephantasien bestimmte Energien hervorgehen, die sich gegen die jeweiligen Feinde richten.⁵⁰

50 Die Bilder von Butscha könne ›die Politik‹ unmöglich ignorieren, hieß es; und sie müsse sich mit aller Konsequenz gegen die Gewalt wenden, die diese Bilder dokumentiert hätten, die inzwischen im Internet verbreitet und mit Hunderten von weiteren Leichenfunden in anderen von russischen Truppen und Söldnern verwüsteten Gebieten der Ukraine verknüpft werden. Vor Ort hatte man offenbar geschundene, z. T. mit Kabelbindern gefesselte und dann verscharrte Leichen gefunden. Zuerst machten sich herbeigeeilte Politiker, dann Reporter und Forensiker als Augenzeugen an Ort und Stelle ein Bild vom Sachverhalt. Von diesem wiederum wurden Bilder gemacht und weitweit verbreitet – verknüpft mit einer generellen Aussage darüber, wie ›Russland‹ in der Ukraine Krieg führt, nämlich ›barbarisch‹, unter Missachtung des Völkerrechts und humanitärer Standards, wie sie in einschlägigen Konventionen niedergelegt sind. So konnte das Bild, das man sich vor Ort von der Sachlage gemacht hat, so konnten die Bilder, die von ihr verbreitet worden sind, ein Bild vom Krieg als Verbrechen

Infolgedessen ist eine Praxis der Veröffentlichung von Bildern, die Gewalt zeigen, dokumentieren und beweisen sollen, auf gleich mehrfache Art und Weise mit der Gefahr konfrontiert, sich ihrerseits in Gewalt zu verstricken: Sie sieht sich nicht nur von der zu zeigenden Gewalt und vom Schicksal derer, die von ihr betroffen waren, dazu aufgefordert, dies öffentlich ›festzuhalten‹. Sie gerät dabei unvermeidlich auch in die Gefahr, von einer Seite der Beteiligten auf wiederum gewaltträchtige Art und Weise vereinnahmt zu werden, kann aber auch nicht auf ein neutrales Recht bauen, dem in Anbetracht der dokumentierten Gewalt zuzutrauen wäre, Gerechtigkeit walten zu lassen.

Damit stößt uns diese Praxis auf den Zustand einer Welt unaufhebbarer Ungerechtigkeit, die allenfalls zu ertragen oder zu verwinden ist und der man nicht entfliehen kann bzw. sollte in Illusionen einer ›heilen Welt‹, die eine falsche Kindheit nachahmen würde. Genausowenig kann bzw. sollte man ihr in einem indifferenten sogenannten Realismus ausweichen, der stattdessen glauben macht, die Gewalt in allen ihren Erscheinungsformen gehöre nun einmal unabänderlich zu unserem Leben, wie im Grunde seit jeher und auf unabsehbare Zeit. Es ist davon auszugehen, dass die allermeisten Realisten die ›Probe‹ auf diesen Realismus selbst nicht bestehen würden, wenn sie ihrerseits schlimmster Gewalt ausgesetzt wären.

etablieren, das dazu geeignet war, ›die Politik‹ vor sich herzutreiben, d.h. konkret: sie zur Verteidigung gegen einen ohnehin verbrecherischen Angriffskrieg und gegen die in ihm gewissermaßen *zusätzlich* Verbrechen beghenden und insofern noch überbietenden Angreifer zu bewegen. Haben sie insofern nicht noch Schimmeres als das nach geltendem Völkerrecht Schlimmste (Angriffskrieg und Völkermord) begangen? Kann dagegen nicht allein bedingungslose Gegenwehr helfen – wenn überhaupt etwas? Und treiben uns die fraglichen Bilder bzw. treibt uns *deren politischer Gebrauch* durch Gegenwehr, zu der er auffordert, immer weiter in eine symmetrische Eskalation des Krieges hinein? Für den Fall, dass sie nichts ausrichtet, kündigte man bereits an, Butscha werde ›für immer‹ im Gedächtnis bleiben. So griff man unter Berufung auf Bilder künftiger Erinnerung vor, womöglich im Geist von Revanche und Rache. Möglicherweise, im besten Fall, aber auch im Geist des Appells an ein künftiges Russland, das seine Macht eines mehr oder weniger fernen Tages nicht mehr auf Phantasmen zerstörerischer Stärke, die sich nur mit massiver Einschüchterung und umfassender Unterdrückung behauptet, sondern auf Demut gründen könnte. Auf Demut angesichts dessen, was der eigene Staat angerichtet hat. In diesem Sinne, meine ich, sollte man sich ganz und gar der Vereinnahmung Russlands, seiner Geschichte, Kultur und Zukunft durch Putin widersetzen.

Dann nämlich müssten sie m. E. zu dem Schluss kommen, sie sei ›unannehmbar‹ und sei es unsere Aufgabe, sie zu begrenzen und womöglich auszuschließen. Mit dieser Aufgabe werden es allerdings nur Handelnde aufnehmen können, für die kein Zweifel daran besteht, dass es für niemanden ein Zurück zu einer imaginären Kindheit gibt, die vor jeglicher Gewalt geschützt wäre. Dies muss nach Lage der Dinge als apolitische Illusion gelten.

Doch diese Kindheit bleibt im Spiel, wo uns Bilder eine schier endlos von Gewalt versehrte Welt zu sehen geben und dabei weit mehr ›zeigen‹, als unmittelbar in einem Bild zu erkennen ist, das uns vor dem Gezeigten auch schützen mag, insofern es eben ›nur Bild‹ bleibt und nicht auch reales Widerfahrnis wird (Bta, 231). Die Bilder ›zeigen‹ im Modus des Imaginären, das sie wachrufen, wie es um unser aller Schutzlosigkeit bestellt ist – nachdem wir ›erwachsen‹ geworden sind.⁵¹ Sie machen unübersehbar deutlich, wie Andere, Fremde, exzessiver und radikaler Gewalt ausgesetzt sind, trotz allem, was wie gewisse Verträge, Konventionen und Rechte diese Gewalt untersagt und kriminalisiert haben mag. Sie machen auf diese Weise zugleich deutlich, dass uns, jeder und jedem das Gleiche widerfahren kann, dass wir, mit anderen Worten, derselben Welt zugehören.

Nur wenn das in nicht völlig überfordernder Art und Weise ›gesehen‹ und eingestanden wird, besteht im Geringsten die Chance, dass das *Pathos* unserer gewaltsamen, uns verletzenden, jegliche Illusion völliger Sicherheit zerstreuenden Bilderfahrung in eine komplexe *Ethik* bildlich vermittelter Wahrnehmung dessen übergeht, was ›auf der Welt‹ so geschieht, dass es im Grunde niemanden indifferent lassen kann und alle etwas angeht – alle oder zumindest diejenigen, die sich noch daran erinnern, überhaupt nur im Zeichen des Versprechens zur Welt gekommen zu sein, vor Gewalt geschützt zu werden.

Dieses Versprechen aber steht jedem von Kindheit an zu. In diesem Sinne haben Philosophen wie Hans Jonas und, im Anschluss an

51 Das hatte wohl auch Freud vor Augen (ohne dabei speziell an bildliche Techniken zu denken), als er schrieb: »Die Abwehr der kindlichen Hilflosigkeit verleiht der Reaktion auf die Hilflosigkeit, die der Erwachsene anerkennen muß, [...] ihre charakteristischen Züge.« S. Freud, *Die Zukunft einer Illusion* [1927], in: *Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion, Studienausgabe Bd. IX*, Frankfurt/M. 1989, 135–190, hier: 158.

ihn, Paul Ricœur von einer Evidenz der Verantwortung angesichts des Neugeborenen gesprochen, zu dem niemand in einem leiblichen Verwandtschaftsverhältnis stehen muss, um sich diese Verantwortung zuzuziehen.⁵² Diese Verantwortung hätte sich nicht nur in adäquater Sorge für jedes Kind zu konkretisieren, sondern auch im Schutz vor unannehmbarer Gewalt. Gewiss: das Versprechen, vor ihr zu schützen, ist schier endlos gebrochen worden und wird weiterhin gebrochen werden. Ändert das aber etwas daran, dass wir bildlich dokumentierte Gewalt an ihm zu messen haben? Das setzt voraus, dass wir uns ihr in Maßen aussetzen, nicht zuletzt mit der Hilfe ambivalenter Bilder, die Gewalt nur zeigen, indem sie sie als reale zugleich von uns fern halten, indem sie sie andeuten und dekontextualisieren, indem sie sie als Wahrnehmungsgegenstand vor Augen führen und zugleich die Imagination einer Welt heraufbeschwören, in der jede(r) der gleichen Gewalt ausgeliefert werden könnte.

5. Pathos und Ethik des Umgangs mit Gewaltbildern – zwischen Indifferenz, Kapitulation und Apologie der Gewalt

Im Übergang vom Pathos unseres Sehens zur Ethik des Umgangs mit Bildern muss sich entscheiden, wie wir uns zu einer solchen Welt verhalten und verhalten wollen: als zutiefst Erschreckte, die sich in Verdrängung und kompensatorische Illusionen flüchten, oder als Solidarische, die verallgemeinernd zu dem Schluss kommen: niemand solle in Zukunft der dargestellten Gewalt ausgesetzt werden. Nur darin liegt am Ende auch die gemeinsam zu teilende Zukunft der vorerst miteinander Verfeindeten. Und in diesem Sinne sollte der Gebrauch von Gewaltbildern erfolgen, die, weit entfernt, nur zu dokumentieren, was vorgefallen ist, Gefahr laufen, uns endlos gegeneinander aufzubringen.

52 H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M. 31982, 240 ff.; P. Ricœur, *Responsabilité et fragilité*, in: *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, no. 76–7 (2003), 127–141, hier: 128.

So würde ich zu reinterpretieren versuchen, wie Georges Didi-Huberman auf den Spuren Walter Benjamins den Appell gewisser Bilder an unsere Antwort deutet, nämlich *sich im Vergangenen bzw. Geschehenen, aber bildlich vor Augen Geführten gemeint zu erkennen*.⁵³ Von der Vorstellung ausgehend, dass uns speziell die Bilder unannehmbaren Gewalt immer schon ethisch affizieren, verlangt er, ein die Gewalt *bezeugendes Sehen* zu denken, das sich angesichts der fraglichen Bilder niemals auf die bloß visuelle Lektüre eines schlichten *Studiums* beschränken kann, die sich lediglich auf optisch Identifizierbares zu konzentrieren bräuchte.⁵⁴

Nur unter der Voraussetzung unserer Einsetzung in eine Zeu- gen- schaft, die uns das Bild immer schon zumutet, kann demnach be- dacht werden, inwiefern es etwa auch als ein Beweismittel (*preuve*) in Betracht kommt, wobei die Zeugen stets selbst mit auf dem Spiel stehen, denn es ist auch ihre Welt, die durch visuelle und andere Zeugnisse desaströser Gewalt als solche in Frage gestellt wird. In diesem Sinne, schreibt Didi-Huberman unter Verweis auf Renaud Dulong's Buch *Le Témoin oculaire* (1998), affizieren hinterlassene und weltweit publizierte Bilder den »gemeinsamen Horizont« jeder menschlichen Welt, indem sie sie *als solche* radikal in Frage stellen (Bta, 152).

Während sich Didi-Huberman auf die eigentümliche Hinterlas- senschaft von Lagern konzentriert, über die ständig das sprichwört- liche Gras zu wachsen droht, um sie auf diese Weise zu renaturie- ren, so dass sie schließlich von einem unschuldigen Buchen- oder Birkenwald kaum mehr zu unterscheiden sind, beschreiben andere Autor:innen wie W. G. Sebald und Anne Michaels eine ganz Europa von Berlin und Breslau, Rom und Florenz, Padua und Wien, Vilnius, Łódź bis Athen, Saloniki und Zagreb durchziehende Topografie, die mit der *terra cognita* der Geographie nicht zusammenfällt.⁵⁵ Im Ge-

53 Siehe oben, Anm. 3; vgl. W. Benjamin, *Illuminationen*, Frankfurt/M. 21980, 253.

54 Vgl. Bta, 15, 76, 95, 129, 131.

55 Das zeigt sich besonders, wo man ganzen Landschaften, Topografien und Räu- men der Gewalt nachgeht, in denen wir uns heute vielfach mit einer Selbstver- ständlichkeit bewegen, die weitgehend vergessen lässt, dass wir es nicht mit unverehrter Natur zu tun haben. Ich verweise nur *en passant* auf hervorragende Beispiele wie Anne Michaels' Novelle *Fugitive Pieces*, London 1998, Winfried G. Sebalds Roman *Austerlitz*, München, Wien 2001, und auf Gerhard Roths Werk (J. Hosemann [Hg.], *Die Zeit, das Schweigen und die Toten*, Frankfurt/M.

genteil gilt es, sie als *terra incognita* gewaltsamen Todes überhaupt erst in Trauer um diejenigen wahrzunehmen, deren Spuren sich in der Asche, in der Erde, in den Lüften ein für allemal verloren haben.

Diese Literatur tritt in den Dienst einer nachträglichen Imagination, die uns ahnen lässt, was man in kollektiven Dimensionen weitgehend vergessen hat: Die Kriegslandschaften des Ersten Weltkriegs ebenso wie die desaströse Hinterlassenschaft rassistischer Vernichtungskriege und jene osteuropäischen, unter dem Kommando Hitlers und Stalins in jeder Hinsicht verwüsteten *bloodlands*, die nach Timothy Snyders Darstellung nicht zuletzt auch der deutschen, vor allem auf Russland als Nachfolgestaat der ehemaligen Sowjetunion bezogenen »Aufarbeitung« der eigenen Geschichte in gewisser Weise nochmals zum Opfer gefallen sind.⁵⁶

Was speziell die Ukraine angeht, so haben nicht einmal die Ereignisse nach dem Reaktorunfall von Tschernobyl nahe Kiew und in der Schlucht von *Babyn Yar* dazu geführt, historische Zusammenhänge mit der Geschichte einer kolonialistischen und vernichtenden Politik wieder herzustellen, die nicht zuletzt mit der Hilfe sowjetischer, d.h. auch: ukrainischer Soldaten beendet werden konnte. Deren Nachfahren müssen jetzt erleben, wie ihnen durch die historischen Lügen Putins die anti-nazistische Bedeutung dieser Geschichte entrissen werden soll.

Alle diese historischen Zusammenhänge brachen durch die Bilder von Butscha, aber auch von Mariupol, Charkiw usw. unter dem Druck der Aktualität wieder auf und zwingen dazu, sich erneut auf die Funktion von Bildern zu besinnen: vor Ort, wo man sich ein Bild von der Sachlage macht, wo man Fotografen bemüht, um sie zu dokumentieren, um sich ein Bild bzw. eine Vorstellung vom Krieg im Ganzen zu machen, und vor dem Hintergrund einer Geschichtsvergessenheit, die eine ganze osteuropäische Topografie der Gewalt anscheinend hat in der Bildlosigkeit versinken lassen.

2011). Bezeichnenderweise fehlt bei Sebald, so weit ich sehe, die weiter östliche Topografie, die auch wir einschließlich von Charkiw, Mariupol, Luhansk usw. erst wahrnehmen lernen müssen, so stark wirkt nach, wie weitgehend man jene zwischen dem sog. Dritten Reich und der Sowjetunion Stalins aufgeriebenen Nationen und Länder zwischenzeitlich vergessen hatte.

56 T. Snyder, *Der Krieg in der Ukraine ist ein Kolonialkrieg*, in: *IWM-Post*, no. 129 (2022), 6 f.

Wenn wir uns heute dieser Topografie dank zahlreicher Bilder vom Krieg mit seinen vielen desaströsen Einzelheiten und historischen Dimensionen erinnern, so nicht zuletzt, um zu vermeiden, dass sie widerstandslos in einen nicht enden wollenden Krieg der Bilder eingehen, in dem sie nur künftiger Feindschaft als Munition dienen würden.

Man muss sich diesen neuen Bildern aussetzen, denn die Opfer krimineller Gewalt haben Anspruch darauf. Es handelt sich keineswegs nur um eine bloße Wiederholung von anderswoher längst bekannter Gewalt, die ein von ihr gesättigtes Bewusstsein gar nicht mehr zur Kenntnis nehmen müsste, wenn es denn stimmt, dass es bereits ›alles‹ gesehen hat und längst ›alles‹ weiß. Ein solches, alles einschließendes Bewusstsein kann es gar nicht geben. Statt dessen haben wir es mit einer irreduziblen Pluralität zu tun – darunter Millionen von noch weitgehend ahnungslosen Jüngeren, die erst nach und nach, unter jeweils spezifischen geschichtlichen Umständen, zu realisieren vermögen, was es bedeutet, auf der Welt zu sein. Nicht zuletzt, allen Versprechen zum Trotz, die gegen Gewalt geschützte Kindheiten überschirmen mögen, heißt es, selbst äußerster Gewalt *ausgesetzt*, aber nicht unbedingt auch *ausgeliefert* zu sein. Bildliche Beweise der Auslieferung Anderer an exzessive, extreme und radikale Gewalt drohen diese Versprechen als vollkommen illusorische zu entlarven. Entscheiden nicht bloße Zufälle, Kontingenzen, glückliche und unglückliche Umstände darüber, wer verschont bleibt und wer nicht? Und erklärt sich am Ende der am tiefsten sitzende Widerstand gegen diese Bilder eben daraus, dass Andere, die vorläufig besser dran sind, genau dies nicht wahrhaben wollen?

Es scheint, dass sich die Praxis der Veröffentlichung von Gewaltbildern jedweder Art auf einem schmalen Grat bewegen muss: Indem sie die fragliche Gewalt nachträglich zu bewahrheiten hilft, dokumentiert und bezeugt, beschwört sie einerseits eine radikale Desillusionierung herauf, die sich auch einfach mit ihr abfinden könnte; andererseits riskiert sie es, dass man vor ihr, die Erschreckendes und Entsetzliches immer neu und in immer neuen Variationen zeigt, die Augen verschließt, um auf diese Weise zu leugnen, man sei grundsätzlich der gleichen Gewalt ausgesetzt und es sei nur glücklichen Umständen geschuldet, dass man ihr nicht auch schon ausgeliefert ist. So bewegt sie sich unumgänglich zwischen Indifferenz angesichts gezeigter Gewalt, vor der man kapituliert, einerseits

und einer fatalen Apologie der Gewalt andererseits, die sie sich zu eigen macht und infolgedessen weit über jedes unvermeidliche Maß hinaus verschärfen muss. Im besten Falle begeben wir uns auf die Suche nach dritten Wegen, die weder in die eine noch in die andere Richtung in die Irre gehen sollten.

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.¹*

1. Eine radikal ernüchternde ›Evidenz‹

Zweifellos wussten Menschen seit jeher, dass sie verletzt, verwundet und vernichtet werden können. Instinktentseichert, 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.² 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*, Wiesbaden¹³1986, 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.³ 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.⁴

Heute scheint jegliche derartige Aussicht auf Unverletzbarkeit in der Zeit oder in ihrem Anderen verbaut, so dass sich die Auseinandersetzung mit der anscheinend uralten Problematik⁵ menschlicher Verletzbarkeit und ihrer vorübergehenden oder endgültigen Überwindung kaum mehr auf dieser Linie fortsetzen lässt⁶, 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.⁷

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 Zeit⁸ 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.), *Vulnérabilité/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 Jahre⁹; und von Jean-Jacques Rousseau über Karl R. Popper¹⁰, 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.¹¹ Bereits Hegel hat allerdings darauf hingewiesen, dass wir gar nicht darum herumkommen, uns gegenseitig zu verletzen, wenn wir einander »erkennen« wollen.¹² 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 juridisch 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 anhält¹³, 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.¹⁴ 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 Trauer¹⁵ 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 Aufklärer¹⁶ 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 wären¹⁷, 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.).¹⁸ 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.¹⁹ 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.²⁰ Im Verhältnis zu »falschen Brüdern«, gegen die man mit vernichtender revolutionärer Energie kompromiss- und mitleidslos vorgeht,²¹ 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,²² 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 Kurdi²³ und anderer im *mare nostrum* Ertrunkener, der Verstrahlten von Hiroshima und Nagasaki, der NS-Sonderkommandos²⁴, 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?²⁵

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 ³2006, 223.

ten totalitären Terrors, die uns Stéphane Courtois »Seite für Seite« kennenzulernen aufforderte, um »den Leidensweg von Millionen Menschen« wenigstens zu erahnen²⁶, 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).²⁷ 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.²⁸ 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*²⁹, 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 Rassismus³⁰, von dem behauptet wird, weder Immanuel Kant noch gar die Sklavenhalter Thomas Jefferson oder George Washington seien gegen ihn immun gewesen³¹, 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.³² 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 schaffen³³, 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?³⁴

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 Verachtung³⁵, der Erniedrigung und Reduktion auf ›etwas‹ (wie anscheinend bloßes Fleisch; U, 35) letztlich darauf hinauslaufen, alles Politische mit zu zerstören.³⁶ 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«³⁷ 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, *singular 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 Basis³⁸, 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.³⁹ Demnach wird in den Horizont einer solchen Ethik jede(r) in dem Maße, wie »das Ausgeschlossene nicht schlechthin ausschließenswert ist«, inkludiert.⁴⁰ 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.⁴¹ 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?⁴² 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.

ren⁴³, 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?⁴⁴

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.⁴⁵ 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 schreibt⁴⁶, 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 »entmenschlichende« 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.⁴⁷

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 Dependenz⁴⁸ 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 101⁴⁹). 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 kommt⁵⁰ – vielfach enthemmend, wodurch es überhaupt erst möglich wird, etwas ›normalerweise‹ Untersagtes⁵¹, 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 verstehende⁵²) 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.⁵³ 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 feststellt⁵⁴ – 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.⁵⁵

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 Abenteuer 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 reden⁵⁶, 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 werden⁵⁷, 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 ²1946, 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?⁵⁸ 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.⁵⁹ 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 »lebberen« 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.¹*

*Die Einzelnen müssen einander verletzen,
um sich zu erkennen.²*

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«.³ Ob er glaubte, dass sich davon auch »gemeine Naturen« beeindrucken lassen werden, die sich offenbar »ohne Rücksicht« auf die »Verletzbarkeit ihre[r] Nebenmenschen« verhalten⁴, 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.⁵ 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?⁶ 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.⁷ 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 Legitimität⁸, 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.«⁹ 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.¹⁰

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«¹¹ 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,¹² 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.¹³

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.¹⁴ Letzteres gibt es von Geburt an nur als verletzbares.¹⁵ 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‹ verweisen¹⁶, 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 sollten¹⁷, sei es in Raum und Zeit, sei es jenseits des Seins, wo man nicht mehr nur bis auf Weiteres bzw. vorübergehend sicher sein wollte.¹⁸

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.¹⁹ 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.²⁰ 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 einzugestehen²¹ und für die Verletzbarkeit Anderer aufgeschlossen zu erweisen.²² Auf der Grundlage der »Anerkennung gemeinsamer Verwundbarkeit« aller²³ 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.²⁴

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,²⁵ 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 das²⁶ –, aber keinen wirklichen Ausweg aus einer Welt, in der wir nur als Verletzbare, Verwundbare und Vernichtbare existieren können.²⁷ 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* können²⁸ – 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.²⁹ 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 ²2007, 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.³⁰ 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.³¹ 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.³² 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.³³ Hier werden wir wie bei der Folter mit äußerster menschlich-unmenschlicher Verletzbarkeit konfrontiert, wohin niemand den Verletzten folgen kann.³⁴ 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.«³⁵ 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.³⁶

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, erlauben 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.³⁷ 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. Dhouib (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.³⁸ 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.³⁹ 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 Sein⁴⁰, 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.⁴¹

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.⁴² 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.⁴³

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 machen⁴⁴, dass sie ihnen ein zwischenzeitliches, endliches und offenbar verletzbares Leben zugemutet haben, in dem ihnen, wie er wissen musste,⁴⁵ 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 Gewalt⁴⁶ 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.⁴⁷

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.⁴⁸ 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.⁴⁹

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 metaphysische 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*.⁵⁰
- (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).⁵¹
- (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«. ⁵² 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. ⁵³ 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. ⁵⁴ 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.⁵⁵ 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.⁵⁶

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.

widerfährt⁵⁷; aber so, dass vielfach unkenntlich bleibt, was eigentlich vor sich geht, bis der Tod eintritt.⁵⁸ 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 scheint⁵⁹, 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.⁶⁰ 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.⁶¹ 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.⁶²

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 ²1989, 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.⁶³ 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.⁶⁴ 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 Selbsterhaltung⁶⁵, 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.⁶⁶ Menschliche Selbst-

65 H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt/M. ²1983.

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.⁶⁷

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.⁶⁸

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 versagt⁶⁹, und narzisstischen Affekten wie verletzter Selbstliebe⁷⁰ über Ressentiments⁷¹, Gefühle der Minderwertigkeit,⁷² der Beschämung⁷³ bis hin zu Formen des Übersehenwerdens⁷⁴, des Ausgeschlossen- und des Gedemütigtwerdens⁷⁵. 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.⁷⁶ 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.⁷⁷ 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?⁷⁸ *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 ³2018, 44, 110 ff.

zumindest innerhalb einigermaßen stabiler politischer Ordnungen, wie sie sich der sogenannte Westen notorisch zugutehält – wo man (bis auf wenige Ausnahmen⁷⁹) 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.⁸⁰ 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 Depotenziierung 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.⁸¹ Wer niemals verletzt werden und niemanden jemals verletzen wollte, könnte überhaupt kein soziales – und schon gar kein ästhetisch produktives⁸² – 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*;⁸³ 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«⁸⁴, die nur durch gegenseitige Verletzung überhaupt möglich wird, sei es »kreativ-ästhetisch.⁸⁵ 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.⁸⁶ 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.⁸⁷ 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.¹*

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 hat², 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 ³1967, 266; dt.: *Geschichte und Wahrheit*, München 1974, 220.

ihrer Gesamtheit«³ auszuloten und zu beschreiben, kann phänomenologisch-hermeneutische⁴ 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 scheint⁵, 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.⁶ 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 Gesichtspunkten⁷ 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-schmerzhafteste Gewalterfahrung kann als ohne Weiteres ›evident‹ gelten, so als würde sie alle diese Fragen erübrigen.⁸ 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.⁹ 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.¹⁰ 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 haben¹¹ 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.¹² Schon Platon beschreibt vielfältige Erscheinungsformen von Gewalt.¹³ Aber auch er schenkt ihr, abgesehen von dieser Gefahr¹⁴, 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 kriegerrischer Gewalt ein.¹⁵ Zwar weiß sie um exzessive Grausamkeiten, rücksichtslose Untaten und schonungslose Behandlung von Feinden und benennt sie auch deutlich¹⁶, 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 erfährt¹⁷, 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.¹⁸ Dabei wird der Frage, wie sich kriegerrische 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.¹⁹ 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 diskriminierenden 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*.²⁰ 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«²¹ 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«²², 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.²³ 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.²⁴ 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*.²⁵

Nicht nur für Überlebende der Weltkriege und der mit ihnen einhergegangenen Makroverbrechen gilt die »ontological security of our life-world«²⁶ bzw. das, was Jean Améry »Weltvertrauen« genannt hat²⁷, als irreversibel beschädigt oder verletzt; und zwar so, dass »[this] resists consolation, sublation into something culturally elevating«²⁸. Stattdessen ist von einer »stasis of desertion«²⁹ die Rede, die uns in einer verletzten Welt zu leben zwingt.³⁰ 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 Literaturanzeiger* 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*.³¹ 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.³²

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«³³; 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.³⁴

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 verkommen³⁵ – zumal sie eher selten mit differenzierten Einschätzungen dessen einhergeht, *was* sich denn niemals wiederholen solle.³⁶ 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.³⁷

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; 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 ¹⁴1995; 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 liegen³⁸; 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 gewaltträchtig³⁹ – 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.⁴⁰

im Zweiten Weltkrieg eingesetzten Bomben zusammengenommen weit übertraf. (Vgl. die Dokumentation: 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*⁴¹ 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.⁴² 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?«⁴³ 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).⁴⁴ 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 verschwinden⁴⁵, so dass ganze Bevölkerungen als *losable* und als *not grievable* gelten.⁴⁶ 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«.⁴⁷

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.⁴⁸ 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.⁴⁹ 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‹ wird⁵⁰, 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‹⁵¹, 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.⁵² 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.⁵³ 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 sein⁵⁴; 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 différencé 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 wird⁵⁵, 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«⁵⁶ 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.⁵⁷ 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 auf⁵⁸, ohne dass sich die Strategen dadurch im Geringsten daran hindern lassen würden, sich auf den nächsten Krieg vorzubereiten.⁵⁹ 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.⁶⁰

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.⁶¹ 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.⁶² 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.⁶³) 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.⁶⁴ 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.⁶⁵ So dringlich die Frage nach der Begrenzbarkeit ›großer‹ Gewalt auch ist, so sehr die globalen Verhältnisse längst nach einer durchgreifenden Pazifizierung verlangen⁶⁶, 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 unerkannt 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 gelten⁶⁷ – 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 ³2004; 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 gilt⁶⁸). 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.⁶⁹ 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*.⁷⁰ 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 formulieren⁷¹).

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.⁷² 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. ²1976.

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.⁷³ 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 hat⁷⁴, 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.⁷⁵ 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.⁷⁶ 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 ²2008.

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 denken⁷⁷, 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 ausweitet, 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‹⁷⁸, 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.⁷⁹

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.⁸⁰ 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.⁸¹

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*?⁸² 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 abhängig⁸³, 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 haben⁸⁴, 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.⁸⁵ 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.⁸⁶ 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 entrinnt⁸⁷, 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?⁸⁸

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.⁸⁹ 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 vergiebt.

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«⁹⁰ – 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?⁹¹

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 unbehellig 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 unbehellig hat stattfinden können, hat eine defizitäre Wahrnehmung dauernder Verletzung der Schwächsten der Gesellschaft, der betroffenen Kinder.⁹² 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.⁹³

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.⁹⁴ Das wird nur dann nicht unvermeidlich der Fall sein, wenn man akzeptiert, mit dialektisch nicht aufzuhebendem Dissens und notfalls »im Widerstreit des Unvereinbaren«⁹⁵ weiter zusammen zu existieren.⁹⁶ 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.¹*

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?² 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 besagt³, 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 ⁴1994, 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 eingelegt⁴: 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«.⁵ 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«.⁶) 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?⁷ 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.⁸ 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).⁹ 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.¹⁰ Wer »Gewalt unterbinden« wolle, könne »ohne Gewalt nicht auskommen«. Gerade deshalb sei »die Gewalt endlos«.¹¹ 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 Clastres¹²) 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 dürfte¹³ – 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.«¹⁴ »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.¹⁵ 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.¹⁶ 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.¹⁷ 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.¹⁸ 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 ²1988, 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.¹⁹

So verfällt auch die scheinbar gelingende, kohärente Kommunikation einer totalen Gewaltkritik; und diese Kritik nimmt ihrerseits zu Gewalt - zu angeblich »guter Gewalt«²⁰ - 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 ⁶1990; 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«. ²¹ So aber kommen jene Momente, die keine Phänomenologie der Gewalt übersehen darf, bei näherem Hinsehen sogleich doch wieder ins Spiel. ²² 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.²³

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.²⁴ 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.²⁵

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.²⁶ 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.«²⁷

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, *Eigennamen*, 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 Gewalt²⁸ 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.²⁹ 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.³⁰ 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?³¹ 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 Zivilität³² 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

»Sinnggebung« 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 bedeuten³³, 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.³⁴ 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.³⁵ 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 Weltbürgerkrieg³⁶ – weder durch ein unbedingtes Friedensgebot, wie es Levinas aus dem Gesicht des Anderen herausliest³⁷, 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 vollzieht³⁸ – 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 vorliegt³⁹, 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.⁴⁰

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 werden⁴¹, 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«⁴² 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.⁴³ 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.⁴⁴ 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?⁴⁵ 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‹⁴⁶ – 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.⁴⁷ 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 Vokativs⁴⁸, 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. ⁵1996, 196; E. Levinas, *Eros, littérature et philosophie. Essais romanesques et poétiques, notes philosophiques sur le thème d'éros. Œuvres 3*, Paris 2013, 223.

tische Maßgabe abzuleiten⁴⁹, 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.⁵⁰ 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.¹*

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 gezeigt², 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«.³ 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 wäre⁴ –, 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 ist⁵, 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.⁶

Seitdem hat sich nun aber eine breite Diskussion um die Frage entwickelt, ob Gewalt allemal nur in kriegesischen Formen begegnet⁷, 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 ³2004.

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.⁸ 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.⁹ 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://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 Sprechakththeorie des 20. Jahrhunderts¹⁰, doch entsprechende Antworten waren schon in der griechischen Antike der Philosophie Platons und der Rhetorik der Sophisten¹¹ zu entnehmen. Was Gewalt betrifft, wäre Austins Frage so abzuwandeln, dass deutlich wird, wie Worte eine verletzende Wirkung haben können – zunächst unabhängig davon, ob sie auch gegen Recht und Gesetz verstoßen.

Gewaltsame und gewalttätige Sprache verletzt; und zwar primär Andere.¹² 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.¹³ 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.¹⁴

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 ⁴1994, 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 bedürfte¹⁵ –, 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«.¹⁶ 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 haben¹⁷ 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).¹⁸

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.¹⁹ 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.*²⁰

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«²¹, 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 pazifzierten 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.²²

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 Gattung²³, 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.²⁴ 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*.²⁵ 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.²⁶

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 Moralisierung²⁷ *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.²⁸ 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‹.²⁹ 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«³⁰ – 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.³¹

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 Generosität³², 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.³³

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 Frankreich³⁴) 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.³⁵

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.³⁶ 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‹³⁷ 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.¹*

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, unregelmäßigen 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« (Platon²) 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.³ 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.⁴ Diese Tradition hält nicht

2 Platon, *Symposion*, 215c, in: *Sämtliche Werke. Bd. 2* (Übers. F. Schleiermacher), Reinbek ³²2008, 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 schuldet⁵ – 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 wird⁶, 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 Schotte⁷, der Fragen der Begründung, Rechtfertigung und Legitimation⁸ 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?⁹

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.¹⁰ 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.¹¹ 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; 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.¹² 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 ¹⁰1995, 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 wirksam¹³, 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. Moralisches 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 haben¹⁴). 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 ausgeht¹⁵, 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 Gewalt¹⁶ 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*.¹⁷ 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.¹⁸ Wenn sie überhaupt überleben und nicht traumatisierter Sprachlosigkeit verfallen, können sie nur ihre Zeugnisse beisteuern, denen zunächst ein Anderer *Glauben schenken* muss¹⁹ – 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 ²1989.

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.*²⁰ 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 verwinden²¹ 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.²² 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 ausdrückte²³), 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 verlangt²⁴; 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 wird²⁵, 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?²⁶ 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 fruchtbar*e, *nur dissensuell* auszutragende Auseinandersetzung mit beklagter Gewalt zu führen.

Teil C

Im Kontext einer sensibilisierten Kultur

Aktuelle Brennpunkte

Kapitel XIV

Sensibilisierung für Gewalt

Orientiert an Grausamkeit als dem Schlimmsten, schlechterdings Intolerablen

Judith N. Shklar, Richard Rorty, Donatella Di Cesare

1. Ernüchterte Praktische Philosophie – im Rekurs auf eine »Phänomenologie von unten« (496) | 2. Grausamkeit als Herausforderung Praktischer Philosophie (507) | 3. Rückbesinnung auf Unverzichtbares – nach »westlichem« Vorbild? (510) | 4. Auf den Spuren einer Ethik aufmerksamer Wahrnehmung (514) | 5. Gegen demokratische Selbstgerechtigkeit (518)

*Les souffrances d'aujourd'hui n'en paraissent que plus intolérables [...].*¹

Ursprünglich und für lange Zeit hatte sich die Philosophie mit Platon und Aristoteles in praktischer Hinsicht auf das Gute und Gerechte konzentriert. Beides ist jedoch zwischenzeitlich derart wieder in Vergessenheit geraten, dass man in den 1970er Jahren eine förmliche »Rehabilitierung der Praktischen Philosophie« für nötig hielt, die sich im Kern wieder um diese beiden Grundbegriffe drehen sollte. Aus der Phalanx von denjenigen, die diesen Weg verfolgten, scherte speziell Richard Rorty allerdings aus; u.a. unter Berufung auf die Bostoner politische Theoretikerin Judith N. Shklar, die davon überzeugt war, dass man philosophisch bislang nicht einmal *dem Mindesten* ausreichend Aufmerksamkeit geschenkt hat, um das es auch Praktischer Philosophie vor allem gehen müsste: Verhinderung oder Vermeidung von grausamer Gewalt. Wenn beides nicht beachtet und philosophisch in erster Linie ernst genommen wird, wie sollte man dann eine Philosophie wertschätzen, die den Eindruck erweckt, weit über das Mindeste hinausgehenden Ansprüchen gerecht zu werden und selbst für Ideale und Utopien des Guten und des Gerechten glaubwürdig bürgen zu können? Muss sie nicht auf tönernen Füßen stehen und prompt zu Fall kommen, wenn sie doch einmal mit einer grausamen Wirklichkeit in Berührung kommt, die zum Guten, Gerechten, Idealen und Utopischen *prima facie* überhaupt

1 A. LaCoque, P. Ricœur, *Penser la Bible*, Paris 1998, 296.

kein erkennbares Verhältnis hat; und zwar umso weniger, als sich das Grausame anscheinend nicht abschaffen bzw. überwinden lässt?

Mit Shklar begreift Rorty diesen ganzen Problemkomplex als eine Frage der Sensibilität bzw. der *Sensibilisierung für Grausamkeit*, so wie sie tatsächlich vorliegt und vor allen Anderen widerfährt. Und das, so meint er offenbar, *gebe Grund* genug, Grausamkeit als wichtigste Herausforderung auch Praktischer Philosophie zu begreifen. Doch dieses ›Grund-geben‹ ist noch lange keine *Begründung*, wie man sie einem uralten Verständnis von Philosophie als Praxis der Rechenschaftsgabe (*lógon didónai*) zufolge immer dann für unabdingbar hält, wenn es darum geht, zu bestimmen, wonach wir uns richten müssten, was verbindlich und sogar verpflichtend sein sollte, usw. Was einen (auch in den Augen Anderer aner kennenswerten) ›Grund‹ abgeben könnte, muss allemal in *dissensueller Auseinandersetzung* ermittelt werden und stellt sich auch im Fall eklatanter Grausamkeit nicht ohne Weiteres als evident dar. Wenn eine solche Auseinandersetzung unterbleibt, verstricken wir uns allerdings selbst in die Grausamkeit, der man nicht gerecht wird. In diesem Punkt folge ich Donatella Di Cesare, deren aktuelle Kritik der Folter weiter zu fragen veranlasst, ob wir so weit gehen dürfen, uns eine keineswegs einfach ›gegebene‹, sondern zu kultivierende und zu verlangende Sensibilität selbst zuzuschreiben (wie es Rorty tut) – möglicherweise in der Meinung, dem anscheinend minimalen und unverzichtbaren Anspruch, der Erfahrung von Grausamkeit auf diese Weise gerecht zu werden.

1. Ernüchterte Praktische Philosophie – im Rekurs auf eine »Phänomenologie von unten«

Auch als eminent ›theoretische‹ Angelegenheit ist und bleibt die Philosophie eine Lebensform, ein *bíos theoretikós* und insofern eine durch und durch praktische Sache. Das sahen in der Antike auch diejenigen so, die mit Aristoteles der Überzeugung waren, alle Menschen strebten von Natur aus nach Wissen, wie es gleich zu Beginn seiner *Metaphysik* heißt. Eine solche Lebensform sollte allerdings idealerweise in der Weise der Muße (*scholé*) realisierbar sein; und gerade nicht derart ›praktisch‹, wie man dieses Attribut heute zu

verstehen neigt: arbeitsam, womöglich unter alltäglichem Druck der Erwirtschaftung des Lebensnotwendigen und ständig im Zeichen der Angst, ›Zeit zu verlieren‹, ohne je wirklich ›freie Zeit‹ zu haben. Auch ein ›müßiges‹, Zeit gebendes und verschwendendes Leben erforderte noch eine Art praktisches Wissen²; jedoch nicht in technischer, erlernbarer, ohne Weiteres verallgemeinerbarer und systematisch zu implementierender Form, sondern allenfalls im Sinne einer Haltung (*hexis*), die sich mehr oder weniger gewohnheitsmäßig in einem *habitus* manifestiert, ohne dabei je direkt willentlicher Verfügung zu unterstehen.³

Möglicherweise hat gerade diese Einsicht dazu geführt, dass der Begriff der Praxis Jahrhunderte lang marginalisiert und geradezu vergessen werden konnte. Daran begann sich in der Philosophie erst nach und durch Heideggers phänomenologische Aristoteles-Interpretation zu Anfang der 1920er Jahre grundlegend etwas zu ändern; nach der Unterbrechung der NS-Zeit dann wesentlich angeregt von seiner Schülerin Hannah Arendt⁴ und schließlich infolge einer dezidiert praxisphilosophischen Auseinandersetzung mit Karl Marx und seinen Anhängern (von Georg Lukács über Agnes Heller bis hin zu Karel Kosík und vielen anderen⁵). Weitgehend unabhängig von dieser Entwicklung gab dann 1971 John Rawls' *Theory of Justice* und die Herausgabe von zwei umfangreichen, der förmlichen »Rehabilitierung« Praktischer Philosophie gewidmeten Bänden durch Manfred Riedel im folgenden Jahr das entscheidende Signal einer programmatischen Rückbesinnung auf menschliche Praxis – diesmal allerdings im Sinne einer »von unten anfangenden Phänomenologie am Leitfaden des Logos der Praxis«⁶.

2 H.-G. Gadamer, *Praktisches Wissen* [1930], in: *Griechische Philosophie*. Bd. I, Tübingen 1985, 230–248.

3 Vgl. ebd., 240–243; P. Hadot, *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit*, Frankfurt/M. 1991.

4 Siehe dazu die historische Vergegenwärtigung dieser Entwicklung bei M. Riedel, *Für eine zweite Philosophie. Vorträge und Abhandlungen*, Frankfurt/M. 1988, 171–198.

5 G. Lukács et al., *Individuum und Praxis. Positionen der ›Budapester Schule‹*, Frankfurt/M. 1975; K. Kosík, *Die Dialektik des Konkreten. Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt*, Frankfurt/M. 1986.

6 Riedel, *Für eine zweite Philosophie*, 171.

Diese Formulierung gibt allerdings Rätsel auf. Was heißt – einmal abgesehen von den alten, ehrwürdigen Begriffen Logos und Praxis – »von unten«? Ist im Sinne des antiken Kosmos-Begriffs, der eine alles und jede(n) einbegreifende Seinsordnung meinte, die *sublunare Welt* gemeint, also das, was sich im Gegensatz zur idealisierten Sphäre der Fixsterne tatsächlich *unten auf der Erdoberfläche* zwischen den Sterblichen abspielt⁷, mithin dort, wo am allerwenigsten Verlässlichkeit, Beständigkeit und Substantialität zu vermuten sind, so dass man annehmen konnte, zumindest eine metaphysische (Erste) Philosophie, die mit diesen Begriffen steht und fällt, habe in *dieser Welt* gar nichts zu suchen? Ist gemeint, dass sich die Praktische Philosophie ungeachtet dessen dem *rückhaltlos Kontingenten* zuwendet, in dem anscheinend jederzeit alles anders werden und anders kommen kann? Oder ist gemeint, dass sie sich zunächst mit dem *Einfachsten oder Elementarsten* zu befassen hätte, *das sich uns zunächst und zumeist in praktischer Hinsicht zeigt, wovon insofern auszugehen wäre*, bevor man sich voraussetzungsvolleren Fragen menschlicher Praxis und Theorie zuwendet? Oder ist jenes »von unten« wertend gemeint? Sollte Praktische Philosophie sich also zunächst damit befassen, *wie sich menschliches Leben zunächst in seinem ganzen Elend, in seiner Hässlichkeit, Widerwärtigkeit, Niedertracht und Gewaltbarkeit zeigt* – bevor sie etwa daran geht, diesem Leben Besseres oder sogar das Beste, das Gute oder eine idealisierte bzw. utopische Gerechtigkeit in Aussicht zu stellen und Wege dorthin vorzuzeichnen?

Genau so konnte – im Zeichen des neuzeitlichen, weitgehenden Ansehensverlustes teleologischen Denkens, das menschliches Leben als immanent auf das Gute und Gerechte ausgerichtet aufgefasst hatte – vor allem Thomas Hobbes verstanden werden, wo er dieses Leben als *nasty, brutish and short* beschrieb, um es als solches zum maßgeblichen Ausgangspunkt seines politischen Fragens nach einer halbwegs befriedeten Ordnung des Zusammenlebens zu machen.⁸ Folgt man der einschlägigen Interpretation Shklers, so kam auch Michel de Montaigne in einer solchen Perspektive »von unten«

7 Vgl. E. P. Fischer, *Verbotenes Wissen. Geschichte einer Unterdrückung*, Berlin 2019, 70.

8 T. Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates* [1651], Frankfurt/M. 1984, 96.

auf menschliche Grausamkeit zu sprechen⁹, wo er ihres Erachtens verlangte, »to put cruelty first«¹⁰, d.h. die Vermeidung und Verhinderung von Grausamkeit zur wichtigsten Maßgabe politischen Handelns zu erheben. Und zwar aus der Furcht vor eben der repressiven Furcht heraus, die jeden angesichts des Schlimmsten bestimmen müsse, was Menschen einander antun. Was Shklar später *liberalism of fear* (1989) genannt hat, orientiert sich ganz und gar an dieser primären Maßgabe: diese Furcht wenn nicht ganz abzuwenden (was unmöglich zu sein scheint), so doch so weitgehend wie nur möglich in Schach zu halten und politisch zu entschärfen.¹¹

In der Tat muss man sich fragen, was alles auf Platon, Aristoteles, Thomas von Aquin oder auch auf Rawls sich berufendes Reden vom Guten oder Gerechten wert ist, wenn es nicht zunächst das Ungute, die Ungerechtigkeit und generell die Gewaltsamkeit der menschlichen Verhältnisse zur Kenntnis nimmt, um zu überlegen, ob sie weiterhin und womöglich unvermeidlich in derart »übler« Verfassung bleiben müssen, wie sie sich aktuell darstellen. Müsste die Orientierung am Guten nicht der »nachhaltigen« Überwindung des Unguten und die Orientierung am Gerechten nicht die Überwindung des Ungerechten zum Ziel haben? Müsste dann aber nicht jede Praktische Philosophie, die ihren Namen verdient, mit einer Bestandsaufnahme des Unguten und Ungerechten einsetzen, um dann zu fragen, ob und inwiefern beides überhaupt eine gewisse Aussicht auf (nicht nur vorübergehende) »Überwindung« eröffnet?

Tatsächlich lässt sich das Verlangen nach einer »Phänomenologie von unten« auch genau so auffassen: als methodische Forderung, sich zunächst mit der Realität der menschlichen Verhältnisse dort

9 M. de Montaigne, *Über die Grausamkeit*, in: *Die Essais*, Stuttgart 1969, 199–205. Gewiss: Montaigne zeigt sich in seinen noch im 16. Jahrhundert verfassten Essays nicht als politischer Denker, wie dann wenig später Hobbes (in Anbetracht des englischen Bürgerkrieges seiner Zeit). Aber Montaigne fragt doch nach einer »allgemeinen Verpflichtung zu menschlichem Verhalten« angesichts einer Grausamkeit, die ihm »am meisten zuwider« war, wie er schrieb (ebd., 203, 205). Man wird einwenden, das sei »kein Argument«. Und tatsächlich argumentiert Montaigne an dieser Stelle nicht, sondern gibt zu bedenken, ob Grausamkeit überhaupt mit dem elementaren Befund »gegenseitigen Aufeinander-angewiesen-Sein[s]« vereinbar sein kann.

10 J. N. Shklar, *Ordinary Vices*, Cambridge, London 1984, ch. 1, 237.

11 J. N. Shklar, *Der Liberalismus der Furcht*, Berlin 2013.

auseinanderzusetzen, wo sie am tiefsten zu fallen scheinen und destruktive Formen anzunehmen drohen, bis hin zur Zerstörung dieser Verhältnisse selbst. Genau in diesem Sinne, allerdings ohne sich schon auf eine Phänomenologie menschlicher Praxis zu beziehen, verlangte Paul Ricœur nach dem Zweiten Weltkrieg nach einer umfassenden »Physiologie der Gewalt«¹², einschließlich ihrer anscheinend unmenschlichsten, vielfach als »böse« titulierten Erscheinungsformen. Dabei war Ricœur im Gegensatz zu Hermeneutikern wie Eugen Fink offenbar nicht der Ansicht, dass man sich einfach damit abfinden könnte, dass es in der Geschichte seit jeher menschlich-unmenschlich zugegangen ist und dass es dabei auch bleiben wird.¹³ Am allerwenigsten erscheint das indifferent hinnehmbar in Anbetracht eklatanter, aber vermeidbarer Grausamkeit.¹⁴ Ist sie nicht schlechterdings intolerabel, inakzeptabel und auf keine Weise zu rechtfertigen?, fragt noch der späte Ricœur.¹⁵ Ob man sie deshalb mit Jean Nabert, auf den sich Ricœur in diesem Zusammenhang wiederholt beruft, als »böse« einstufen sollte und was auf diese Weise gewonnen würde, bleibe dahingestellt. So uralt gerade die von Ricœur rekonstruierte Symbolik des Bösen ist¹⁶, so wenig kann man doch davon ausgehen, auf ihrer Grundlage werde man auch relativ neuen Formen menschlicher Gewalt (von der willkürlichen Verhaftung im Rahmen totalitärer Systeme über massenhafte Ent-

- 12 P. Ricœur, *Histoire et vérité* [1955], Paris 2001, 266, 269; dt.: *Geschichte und Wahrheit*, München 1974, 220, 222.
- 13 E. Fink, *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, Freiburg i. Br., München 1977, 123; ders., *Traktat über die Gewalt des Menschen*, Frankfurt/M. 1974, 195.
- 14 Die Shklar als »willful infliction of physical pain« definiert (*Ordinary Vices*, 8). Ob mit einer derart engen Definition auszukommen ist, ist allerdings fraglich; besonders da sie die Grausamkeit ganz von grausamen Absichten abhängig macht, ohne von Anfang an deren Opfer in Betracht zu ziehen. Vgl. M. Wievior-ka, *Die Gewalt*, Hamburg 2006, Kap. 4.
- 15 P. Ricœur, *Meurt le personnalisme, revient la personne* [1983], in: *Lectures 2. La contrée des philosophes* [1992], Paris 1999, 195–202, hier: 200; *Tolérance, intolérance, intolérable* (1988) [oder 1990], in: *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* (1903–2015) Avril Mai-Juin, 134 (1988); *Actes des Journées d'étude sur l'Édit de 1787* (Paris 9 et 10 octobre 1987) (Avril-Mai-Juin 1988), 435–452 (auch in: *Lectures 1. Autour du politique* [1991], Paris 1999, 295–312).
- 16 P. Ricœur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II* [1960], Freiburg i. Br., München ²1988.

reichtung und Internierung bis hin zur seriellen Liquidierung durch Zwangsarbeit, zur genozidalen Vernichtung durch Gas und zum Holozid in atomarem Feuer) angemessen Rechnung tragen können, die sich keineswegs durch die traditionell bedachte ›Versuchung‹ des Bösen oder durch dessen im Sinne Kants ›radikale‹ Einwurzelung in menschlichen Neigungen erklären lassen.¹⁷

Wie dem auch sei: im Rekurs auf das schlechterdings Intolerable, durch nichts zu Rechtfertigende – als dessen Inbegriff die Grausamkeit gelten kann –, scheint die Praktische Philosophie im doppelten Sinne ›unten‹ angekommen zu sein: methodisch-phänomenologisch und negativistisch, indem sie sich vor allem der Erfahrung dessen annimmt, was wir auf keinen Fall wollen, hinnehmen, dulden können, was wir also unbedingt ›negieren‹ müssen, mit der praktischen Konsequenz, ihm überall und jederzeit entgegenzutreten, wo es möglich erscheint.

So elementar sich diese Problemstellung auf den ersten Blick ausnimmt, so problematisch erweist sie sich allerdings bei näherem Hinsehen. Wer ist überhaupt ›wir?‹ Montaigne sprach in der Zurückgezogenheit seiner Eremitage wohlweislich nur für sich selbst und gab lediglich zu bedenken, ob gegenseitiges Aufeinander-angewiesen-Sein und Grausamkeit ›miteinander vereinbar‹ sein können. Dabei wusste er, wie radikal seit jeher in Frage stand, wer überhaupt für wen zum Umkreis eines ›Wir‹, einer Zugehörigkeit, Mitgliedschaft oder Gemeinschaft ›zählt‹, zitiert er doch in seinem Essay über die Lügner Plinius mit den Worten: »Ein Fremder ist ja eigentlich für den Menschen kein Mensch«, zumal wenn er eine andere, nicht verständliche Sprache spricht und wenn gilt, dass wir »nur durch das Wort [...] miteinander in Verbindung« stehen.¹⁸ Wer eine fremde Sprache spricht, dürfte demnach in gar keiner Verbindung mit Anderen stehen, auch nicht in Anbetracht grausamer Gewalt, die man ihm antut. Allerdings zitiert Montaigne in seiner *Apologie des Raimond Sebond* Tasso mit den Worten: »Auch das Schweigen kann sehr wohl noch bitten und sprechen.«¹⁹ Das könnte auch für wort- und sprachlos fremder Gewalt Erliegende (wie die Opfer des

17 Vgl. H. Arendt, *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik* [1965], München, Zürich ⁴2006; C. Schulte, *Radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, München 1988.

18 Montaigne, *Die Essais*, 45.

19 Ebd., 206.

europäischen Kolonialismus auf dem Boden der sogenannten Neuen Welt) gelten, wenn ihr flehender Blick den Anderen, der sich an ihnen vergeht, trifft, wie um zu sagen: ›Tu mir das nicht an, verschone mich...‹

Darüber müsste sich der grausame Gewalttäter allemal erst hinwegsetzen. Und insofern dürfte sein grausames Tun niemals ein gänzlich indifferentes Geschäft sein, das einen ethisch weiter nichts angeht. Insofern ist keineswegs ›klar‹, dass Fremden gegenüber, mit denen man angeblich in keinerlei Verbindung steht, überhaupt absolute Indifferenz möglich ist. Viel mehr spricht dafür, dass man einen noch aus dem Schweigen Anderer möglicherweise hervorgehenden Appell, verschont zu werden, erst überhören und vergleichgültigen muss, um sich grausam verhalten zu können.²⁰ Würde völlige Vergleichgültigung gelingen, wäre der Andere allerdings auf ein ethisches Nichts zu reduzieren; und zugleich würde die Grausamkeit als solche unmöglich. Denn Grausamkeit muss, um überhaupt grausam sein zu können, Andere auf grausame Art und Weise verletzen. *Von ihnen, den Anderen, hängt insofern ab, ob Grausamkeit als solche möglich ist.* Können die Opfer grausamen Verhaltens in keiner Weise mehr ›zu verstehen geben‹, dass ihnen Grausames widerfährt, sind sie allerdings rückhaltlos darauf angewiesen, dass Dritte die grausam verletzende Gewalt bezeugen.²¹ Nicht umsonst wird Grausamkeit deshalb vielfach unter Bedingungen der Geheimhaltung verübt, damit die Grausamen unter allen Umständen souverän auch über die grausame Bedeutung ihres grausamen Tuns verfügen können. Auf diese Weise scheinen sie ihren Opfern zu bedeuten: ›Wir können euch alles antun, ohne dass je jemand davon erfahren wird; so

20 Wenigstens das lässt sich Heinrich Himmlers *Rede vor den hohen Führern der SS in Posen* vom 4. Oktober 1943 entnehmen; abgedruckt unter dem Titel *Mit Anstand morden* in: K.-H. Göttert, *Zeiten und Sitten. Eine Geschichte des Anstands*, Stuttgart 2009, 254–260.

21 Das gilt nicht zuletzt für die u.a. von Władysław Szpilman, den polnischen Pianisten, der das Warschauer Getto überlebt hat, bezeugten Gewalttaten, denen Juden, darunter tausende von Kindern, vielfach unter Tränen, Flehen und verzweifelter Schreien, oft aber auch wortlos zum Opfer gefallen sind. Was ihnen widerfahren ist, können nur wir Späteren, auf der Grundlage solcher überlieferter Zeugnisse, weiter *als Grausamkeit* bezeugen. Vgl. W. Szpilman, *Das wunderbare Überleben. Warschauer Erinnerungen 1939–1945*, Düsseldorf, München ²1998, 88, 90 f.

werdet ihr vollkommen eingeschlossen bleiben in die Welt unserer Grausamkeit, in eine Welt, die alles negiert, was einmal so etwas wie Welt für euch ausgemacht haben könnte.« Ist das nicht der letzte innere Sinn aller Grausamkeit: das In- und Zur-Welt-sein völlig zu zerstören; und zwar so, dass es die Betroffenen rückhaltlos zu durchleiden haben, bevor ihnen gegebenenfalls erlaubt wird, sich dem im Tod zu entziehen? Haben nicht deshalb so viele Opfer grausamer Gewalt Nachrichten zu hinterlassen versucht, damit ihr Schicksal wenigstens nachträglich durch Dritte zu bezeugen ist?²²

Man sieht: der geradezu anti-platonische Rekurs auf die sublunare Welt, in der Menschen einander rückhaltlos »auf Gedeih und Verderb« von Geburt an ausgesetzt sind, führt zwar auf die Spur eines minimalen, als unverzichtbar erscheinenden Anspruchs, wenigstens nicht grausam behandelt zu werden (und sich seinerseits keiner Grausamkeit schuldig zu machen), gilt doch dies zunehmend als schlechterdings unerträglich, unzumutbar, intolerabel und nicht zu rechtfertigen; doch so »evident« sich dieser Anspruch *prima facie* inzwischen auch ausnimmt (den Shklar für gar keiner Rechtfertigung und Begründung bedürftig hielt, weil auch die Furcht vor Grausamkeit und die Furcht vor dieser Furcht im Grunde ihrer Ansicht nach vollkommen ohne dergleichen auskommen²³), er wirft auch für eine negativistische »Phänomenologie von unten« eine Fülle von neuen Fragen auf.

Nicht nur stellt sich die Frage, was – für wen – Grausamkeit »ist«²⁴; wem sich unter welchen Umständen etwas oder jemand als grausam darstellt; inwiefern dabei ein minimales, hermeneutisches Auffassen-als im Spiel sein muss, das sich wie im Fall von in unseren Augen grausam anmutenden Initiationsriten als zutiefst ethnisch imprägniert und kulturrelativ erweisen kann. Darüber hinaus stellt sich die Frage, inwiefern die jemandem angetane grausame Gewalt *Andere* etwas angehen muss, besonders Dritte, die das grausame Tun von Gewalttätern bezeugen können; und zwar auch dann, wenn es sich um Fremde handelt, zu denen keine ohne Weiteres erkennbare soziale, ethnische, politische oder rechtliche Verbindung besteht.

22 G. Didi-Huberman, *Bilder trotz allem*, München 2007, 19, 156.

23 Shklar, *Ordinary Vices*, 237.

24 Vgl. D. Schotte, *Grausamkeit. Philosophische Positionen von der Antike bis in die Gegenwart. Mit einem einleitenden Essay und einem Überblick zur Diskussion im 20. Jahrhundert*, Darmstadt 2023, 11 ff.

Mit allen diesen Fragen sahen sich bereits Kritiker des europäischen Kolonialismus wie Bartholomé de Las Casas konfrontiert, für den es nicht mehr in Frage kam, die für ihn offenkundige und unbestreitbare Grausamkeit der Europäer unter Hinweis auf die Fremdheit ihrer Opfer in Abrede zu stellen.²⁵ Ähnliches gilt für die Kritik der überwiegend von Weißen zu verantwortenden Sklaverei: Sie wurde auch dann als grausam gebrandmarkt, wenn sie ganz und gar Unbekannte betraf.²⁶

Seitdem hat sich eine bemerkenswerte Inversion abgezeichnet: statt von einem ›Wir‹ auszugehen, in dessen Rahmen ›klar‹ zu sein scheint, wer wen wie etwas angeht (etwa aufgrund einer angeblich ›von Natur aus‹ gegebenen Verbundenheit im Zeichen des Guten oder des Gerechten²⁷), und statt es für ›klar‹ zu halten, dass einen mit Fremden nichts dergleichen verbindet, so dass ihnen gegenüber geradezu ›alles erlaubt‹ zu sein scheint²⁸, drängt sich nun ein genau entgegengesetzter Ansatz auf: Auch Fremde, die nicht zu ›uns‹ zu gehören scheinen, gehen ›uns‹ ethisch etwas an, um das Mindeste zu sagen, wenn ihnen Grausames widerfährt. Dass ihnen Grausames widerfährt, können und sollten wir wahrnehmen; und dies hängt in keiner Weise von einer zuvor schon gegebenen sprachlichen Gemeinschaft, von ethnischer Zugehörigkeit oder von geteilter politischer Mitgliedschaft ab. Zu Grausamkeit sollte es niemals kommen; und niemand sollte der Grausamkeit Anderer zum Opfer fallen, was auch immer im Einzelnen und unter speziellen Umständen als grausam gelten mag. Letzteres mag vielfach höchst klärungsbedürftig sein; aber das ändert gemäß dieser neuen Auffassung nichts daran, dass Menschen ›in menschlicher Hinsicht‹ geradezu dadurch definiert werden könnten, dass sie Grausamkeit unbedingt für inak-

25 B. de Las Casas, *Kurzgefaßter Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder*, Frankfurt/M. 1981.

26 Vgl. A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena II. Sämtliche Werke Bd. V*, Frankfurt/M. 1986, § 114, mit Bezug auf die Nordamerikanische Antisklavereigesellschaft (1840).

27 J. Derrida, *Politik der Freundschaft*, Frankfurt/M. 2002, 136 ff.

28 Vgl. T. Todorov, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt/M. 1985, 175 f.

zeptabel und derart für nicht hinnehmbar halten, dass sie sich mit ihr unter keinen Umständen ›arrangieren‹ können.²⁹

So gesehen bedarf es gar keiner entsprechenden Begründung³⁰ (die voraussetzt, die ›Unannehmbarkeit‹ grausamer Gewalt würde sich nicht geradezu ›von selbst verstehen‹) – und zwar ganz unabhängig davon, wen sie trifft.³¹ Nicht das gelegentliche Unterlassen oder die Vermeidung von Grausamkeit bedarf nun der Begründung, sondern allenfalls, warum es nicht sofort dazu kommt und warum man sich mit an sich inakzeptabler Grausamkeit unter Umständen doch arrangiert, sei es auch nur, weil man nicht erkennt, was man gegen sie sollte ausrichten können. Wem erst durch die vermeintlich unnachsichtige Kraft überzeugender Argumente demonstriert und ›bewiesen‹ werden muss, dass, warum und unter welchen Umständen Grausamkeit nicht zu akzeptieren, nicht hinzunehmen und keinesfalls zu billigen ist, dem ist dieser seit der Neuzeit sich immer mehr durchsetzenden neuen Auffassung gemäß ethisch ›nicht zu helfen‹.³² (Das Gleiche müsste im Übrigen für philosophische Diskurstheorien gelten, die im Ernst nur der Kraft von Argumenten, nicht aber ihren Augen, Ohren und Sinnen ganz allgemein glauben trauen zu sollen.)

Das bedeutet indessen keineswegs, dass diese Auffassung auf unanfechtbarem Grund steht. Die weitläufigen und bis heute in der Sache nicht entschiedenen Diskussionen um das Mitleid, um *pitié* und *compassion*, um Phänomene wie Mitgefühl, Sympathie, Einfühlung und Empathie zeigen wie auch der erst im 20. Jahrhundert in

29 Was sie ›in menschlicher Hinsicht‹ ausmacht, steht eben deshalb auf dem Spiel, wo es doch zu Grausamkeit kommt, sei es im vorübergehenden Exzess, sei es systematisch und darüber hinaus in offenbar ›lustvollen‹ Formen, wie sie vielfach bezeugt worden sind. Vgl. bspw. M. Mann, *Über Kriege*, Hamburg 2023.

30 Im Gegenteil bedarf Grausamkeit jetzt der Erklärung, sei es mit Bezug auf eine (pathologische) Freude daran, Andere leiden zu sehen (so, als Selbstzweck, hat Schopenhauer die Grausamkeit beschrieben in: *Die Welt als Wille und Vorstellung. Sämtliche Werke Bd. I*, Frankfurt/M. 1986, 496 f.), sei es mit Bezug auf schiere Ignoranz; von Apologien lustvoller, festlicher, göttlicher oder sublimierter Grausamkeit, wie sie bei de Sade, Friedrich Nietzsche oder Georges Bataille anzutreffen sind, einmal ganz abgesehen.

31 Von Grausamkeit im Verhältnis zu Tieren und von Problemen des »Speziesismus« sehe ich hier ab.

32 Genau davon scheint auch Donatella di Cesare in ihrem kürzlich erschienenen Buch über die Folter auszugehen, auf das noch zurückzukommen sein wird.

Gang gekommene Diskurs über menschliche Verantwortung für den Anderen, der jede(r) andere sein kann, dass man nach wie vor nicht sicher angeben kann, ob sich etwa Grausamkeit auf der Grundlage dieser Phänomene ›wie von selbst verbietet‹ oder ob es sich darum handelt, dass man sie in Bezug auf *sich selbst* für widerwärtig und keinesfalls akzeptabel hält, oder weil es im Grunde *niemand wollen kann*, dass sie *Anderen als Anderen* angetan wird – was man mittels universalisierender Überlegungen, etwa mit Hilfe der Goldenen Regel, gegebenenfalls, im zweiten Schritt, dann auch für Andere gelten lässt.

Möglicherweise wird man in diesen Fragen niemals zu abschließender Klarheit gelangen. Doch das ist von sekundärer Bedeutung im Vergleich zu der grundlegenden Transformation, die mit jener neuen Auffassung historisch einhergegangen ist. Seitdem kommt es nicht mehr in Frage, sich ›rationalistisch‹ in einer möglichst uneinnehmbaren kognitiven Festung zu verschanzen, die sich allenfalls durch rationalen Zwang dazu bewegen lässt, Anderen irgendwelche Ansprüche einzuräumen, und die stets ›bewiesen‹ haben möchte, was sie einen angehen sollen. Die besagte Transformation hat genau umgekehrt dazu geführt, zuzugeben und anzuerkennen, dass diese Fragen sich in immer schon eröffneten Beziehungsfeldern zu Anderen stellen, über die wir nicht von vornherein die Kontrolle haben. Immer schon sind im Einzelnen unabsehbare Beziehungen zu Anderen im Spiel, bevor man, nachträglich, dazu kommen kann, sie zu beschränken und in dieser oder jener Hinsicht besonders ernst und wichtig zu nehmen oder auch ›außen vor‹ und außer Betracht zu lassen. *Was uns ›angeht‹ und dabei ›in Anspruch nimmt‹, geht uns unvermeidlich voraus*, bevor wir dazu so oder so Stellung nehmen können. In dieser Einsicht konvergiert m. E. bis heute eine »Phänomenologie von unten« mit einem philosophischen Negativismus, der am schlechterdings Unerträglichen, Intolerablen und nicht zu Rechtfertigenden Maß nimmt bzw. von all dem sich in Anspruch nehmen lässt³³, bevor er sich zutraut, Perspektiven in Richtung wenn nicht auf ›das Gute‹ oder ›das Gerechte‹, so doch in Richtung auf weniger Ungutes und weniger Ungerechtes zu eröffnen. Doch bege-

33 Wobei gerade in Frage steht, inwiefern dieses ›Lassen‹ noch eine zu ›aktivistische‹ Interpretation nahelegt, geht es doch eher um ein In-Anspruch-genommen-werden.

net uns ›unten‹, in sublunarem, vielfacher Gewalt ausgesetztem Leben nicht einmal die unerträgliche Negativität von Grausamkeit in jedem Fall mit ›schlagender Evidenz‹ *derart*, dass sich die Frage, *was sich wem wie* und unter welchen Umständen *als* grausam darstellt, einfach erübrigen würde. Auch die Grausamkeit (und das, was aus ihr in praktischer Hinsicht folgen müsste) kann vielfach nur umstritten sein.

Vor diesem Hintergrund wende ich mich im zweiten Teil dieses Kapitels nun der Frage zu, wie sich Rorty vor allem im Anschluss an Shklar in die skizzierte Geschichte der Ernüchterung Praktischer Philosophie einschreibt, ohne noch an eine zwingend-rational begründbare Verpflichtung auf das Gute oder auf das Gerechte zu glauben. An deren Stelle lässt Rorty in meinem Verständnis eine *Philosophie der Sensibilisierung* dafür treten, was Anderen widerfahren ist und weiterhin widerfährt. Das, so meint er, kann vorzugsweise allerdings nicht die Philosophie, jedenfalls nicht aus eigener Kraft, vor Augen führen. Sie erweist sich deshalb als weitgehend angewiesen auf Romane und Ethnografien, in denen sich, wie Rorty meint, die genauesten Beschreibungen von Phänomenen wie Grausamkeit, Schmerz und Demütigung finden.³⁴ Gestützt auf literarische Phänomenologien dieser Phänomene leitet Rorty Schlussfolgerungen hinsichtlich der Frage ab, wie Grausamkeit heute als Herausforderung Praktischer Philosophie zu verstehen wäre.³⁵

2. Grausamkeit als Herausforderung Praktischer Philosophie

In den spätestens seit den 1970er Jahren offenkundigen Sog der Abwendung von theoretisch-epistemologischen Fragen und der Hinwendung zu Fragen Praktischer Philosophie ist auch Rorty nach

34 R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M. 1991, 310 [=KIS].

35 Daran, ob es sich in Rortys eigenem Selbstverständnis noch um philosophische Schlussfolgerungen handelt, mag man zweifeln angesichts der geradezu anti-philosophischen Stoßrichtung seines späteren Denkens, auf das ich an anderer Stelle ausführlich eingegangen bin; Vf., Rez. v. R. Rorty, *Pragmatismus als Antiautoritarismus*, Berlin 2023, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 76, Heft 2 (2023), 125–136.

und nach geraten. So wandte er sich mehr und mehr ab von der epistemologischen Problematik seines Buches *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) und in den nachfolgenden Veröffentlichungen Konsequenzen des Pragmatismus (1982), Fragen der Solidarität (1989) und der kulturellen Fundierung objektiver Erkenntnis zu (1991). In diesem Bereich der Fundierung entdeckt er, offenbar wesentlich angeregt von Judith N. Shklar, auf den Spuren Georges Orwells Phänomene der Grausamkeit und der Sensibilität bzw. der Sensibilisierung für Grausamkeit als philosophische Probleme für sich und seine Leser:innen.³⁶ Fragen der Sensibilität waren auch für Rawls von grundlegender Bedeutung, wie seine Überlegungen zum Sinn für Gerechtigkeit³⁷ zeigen, die schon Kant und weit vor ihm Platon für menschlich und politisch unverzichtbar gehalten haben. Im Anschluss an Shklar und Rawls wurden Fragen der *Sensibilisierung für Ungerechtigkeit* und *aus ihr überhaupt erst hervorgehender Ansprüche auf Gerechtigkeit* in ›globaler‹, ›weltweiter‹ Perspektive bedacht³⁸, wobei sich die thematischen, allerdings miteinander zusammenhängenden Diskussionsschwerpunkte verlagert haben: grob gesagt vom Hunger zum Klima. So konnte zwischenzeitlich der Eindruck entstehen, als müsse der Begriff der Gerechtigkeit immer umfassender und anspruchsvoller gefasst werden – und man sei auf dem besten Weg dazu.³⁹ Dem steht allerdings eine seit einigen Jahren immer weiter um sich greifende radikale Ernüchterung gegenüber.

Immer deutlicher hat sich das Versagen der internationalen Staatengemeinschaft (die, von vielfältigen Kriegen und Drohungen gegeneinander zerrissen, kaum mehr ihren Namen verdient) in der Aufgabe abgezeichnet, wenigstens für eine nachhaltige Reduktion,

36 KIS, Kap. 7 und 8.

37 J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit* [1971], Frankfurt/M. 1979, Kap. 8; vgl. auch M. Keller, *Moralische Sensibilität: Entwicklung in Freundschaft und Familie*, Weinheim 1996.

38 I. Kaplow, C. Lienkamp (Hg.), *Sinn für Ungerechtigkeit. Ethische Argumentationen im globalen Kontext. Interdisziplinäre Studien zu Recht und Staat*, Bd. 38, Baden-Baden 2005; S. Føllesdal, T. Pogge (eds.), *Real World Justice*, Dordrecht 2005; C. Kukathas, *The Mirage of Global Justice*, in: E. Frankel Paul, F. D. Miller, J. Paul (eds.), *Justice and Global Politics*, Cambridge 2006, 1–28.

39 S. Benhabib, *Reclaiming Universalism: Negotiating Republican Self-Determination and Cosmopolitan Norms*. Einsehbar auf der Webseite der *Tanner Lectures on Human Values* Berkeley (15.-19. 5. 2004).

wenn schon nicht für die gänzliche Abschaffung von Hunger und Armut, die man bereits für möglich gehalten hatte⁴⁰, Sorge zu tragen. Statt einer umfassenden Gerechtigkeit näher zu kommen, sah man sich mit einer regelrechten Zersplitterung der Gerechtigkeit in eine irreduzible und inkompossible Vielzahl von Gerechtigkeiten konfrontiert⁴¹, denen überdies Kehrseiten von Ungerechtigkeit nachzuweisen waren. Ist es überhaupt denkbar und möglich, dem Einzelnen unter zahllosen Anderen gerecht zu werden?⁴² Wirft nicht jede Gerechtigkeit, um die man sich bemüht, einen Schatten von Ungerechtigkeit? War nicht jeder Gerechtigkeit mit Jacques Derrida eine innere und dialektisch unaufhebbare Ungerechtigkeit nachzuweisen?⁴³

So schien der Weg zu *einer* komprehensiven, weltweiten Gerechtigkeit definitiv verbaut. Manche resignieren deshalb, wie es Jean-Luc Nancy auf den ersten Blick nahelegt, wenn er schreibt: »If our time tests us with an injustice deprived of any horizon, it is certain that the spirit to come is that of a justice that no rearrangement or reform of today's conditions can point towards.«⁴⁴ So bleibt die Aussicht auf Gerechtigkeit bzw. auf das, was sie verspricht und was man sich von ihr verspricht, rätselhaft: Kein klar erkennbarer Wege jedenfalls scheint zu einer Gerechtigkeit zu führen, die, sollte es sie überhaupt geben, möglicherweise jenseits alles derzeit Vorstellbaren und insofern unseres Horizonts liegt.⁴⁵

Gleichwohl dürfte es unmöglich sein, sich mit derart aussichtsloser, stets fehlender, versäumter, mangelhafter Gerechtigkeit zynisch, defaitistisch oder negativistisch abzufinden und sich mit fortbeste-

40 J. D. Sachs, *The End of Poverty. Economic Possibilities for our Time*, London 2006. Inzwischen hat der Hunger global verhältnismäßig zwar abgenommen (wie es die sog. Milleniumsziele vorsahen); doch in absoluten Zahlen nimmt er weiterhin zu.

41 G. Kruij, M. Fischer (Hg.), *Gerechtigkeiten. Hannoversche Zwischenrufe*, Münster 2006.

42 A. Schäfer (Hg.), *Kindliche Fremdheit und pädagogische Gerechtigkeit*, Paderborn, München, Wien, Zürich 2007.

43 A. Haverkamp (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit: Derrida–Benjamin*, Frankfurt/M. 1994; W. Hamacher, *Sprachgerechtigkeit*, Frankfurt/M. 2018.

44 J.-L. Nancy, *The Fragile Skin of the World*, Cambridge, Medford 2021, 14.

45 Vgl. bspw. G. Hartung, S. Schaede (Hg.), *Internationale Gerechtigkeit: Theorie und Praxis*, Darmstadt 2009; M. Heimbach-Steins (Hg.), *Ressourcen – Lebensqualität – Sinn. Gerechtigkeit für die Zukunft denken*, Paderborn 2013.

hender Ungerechtigkeit einfach zu arrangieren. Denn die Erfahrung von Ungerechtigkeit bleibt im Spiel als dasjenige, was die Sorge um Gerechtigkeit immer von neuem auf den Plan ruft, mehr noch: was im Schrei »Das ist ungerecht«⁴⁶ anscheinend unbedingt, kompromisslos und ohne weiteren Aufschub nach Gerechtigkeit verlangen lässt.

So ist seit den 1990er Jahren auch in den an Rawls und Shklar anschließenden Diskussionen immer stärker die Negativität dieses – allerdings so gut wie niemals sofort und umstandslos zu befriedigenden – Verlangens beachtet worden.⁴⁷ Und man hat sich von der utopischen Aussicht auf globale und umfassende Gerechtigkeit mehr und mehr abgewandt, um sich stattdessen mit Mindestanforderungen an soziales bzw. politisch formiertes Zusammenleben auseinanderzusetzen, die nach wie vor nicht als erfüllt gelten können oder sogar stärker noch unterlaufen werden als je zuvor. Während manche (und mit ihnen Rorty) noch immer auf eine zunehmend gerechtere, immer inklusivere, solidarische und verantwortliche Welt-Gemeinschaft setzten, mahnten andere eine Rückbesinnung auf die »elementarsten« Ansprüche auf ein menschliches Leben an, das auch so genannt zu werden verdient – auf Ansprüche, die man ungeachtet aller Beschwörung von zunehmender Gerechtigkeit weiterhin massiv verletzt sieht, so dass es den Anschein hat, als müsste all das, was unter dem Oberbegriff Praktischer Philosophie verhandelt wurde, noch einmal »ganz von vorn« zur Diskussion gestellt werden.

3. Rückbesinnung auf Unverzichtbares – nach »westlichem« Vorbild?

Nicht nur der nach wie vor anhaltende Streit um die Menschenrechte lässt sich in dieser Perspektive als Rückbesinnung darauf verstehen, was jeder und jedem mindestens und unverzichtbar zusteht, bevor überhaupt anspruchsvollere Normierungen sozialen und poli-

46 Siehe dazu auch die Seite 617 in diesem Bd.

47 Speziell mit Blick auf Shklar vgl. Vf. (mit H. Bajohr), *Geschichte, Negativismus und Skepsis als Herausforderungen politischer Theorie: Judith N. Shklar*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62, Nr. 4 (2014), 633–659.

tischen Lebens wie die Gerechtigkeit in Betracht zu ziehen sind.⁴⁸ So wies Avishai Margalit darauf hin, dass sich – abgesehen von berechtigten Ansprüchen auf Gerechtigkeit – in sozialem und politischem Leben niemand *gedemütigt* finden sollte; schon gar nicht systematisch⁴⁹, wie es im Rahmen *diskriminierender* ethnischer Verhältnisse etwa der Fall ist, die bis heute keineswegs als wenigstens im Westen überwunden gelten können. Im Gegenteil: unter der Flagge arroganter *white supremacy* bspw. lebt ein Rassismus wieder auf, der eine aktive Politik der Demütigung und der Diskriminierung betreibt und damit nahtlos an eine bis heute nicht zureichend aufgearbeitete Vorgeschichte kolonialistischer Ausbeutung und grausamer Sklaverei anknüpfen kann. Auf die offene Wunde des nach wie vor nicht überwundenen Erbes von Kolonialismus, Ausbeutung, Sklaverei und Grausamkeit lenkt in den letzten Jahren auch eine philosophische Literatur die Aufmerksamkeit, die die Aufgaben Praktischer Philosophie neu zu bestimmen erfordert. Statt wie im Fall der Gerechtigkeit von einer vermeintlich bereits gesicherten, gut begründeten Normativität auszugehen, die man universalisiert und weltweit implementiert sehen will, verlangt sie, sich erneut auf die Negativität des nicht zu Ertragenden, des Verletzenden, des Grausamen zurückzubesinnen, um zu prüfen, welche normativierbaren Ansprüche aus ihr hervorgehen und ob man wenigstens diesen Ansprüchen bislang ›gerecht geworden‹ ist. Dieses Vorgehen wird offenbar von der Überzeugung getragen, dass die andauernde Verletzung dieser Ansprüche jede anspruchsvollere Theorie ideologieverdächtig macht, die den Anschein erweckt, als seien die ›elementarsten‹ und unverzichtbaren Erfordernisse menschlichen Lebens bereits erfüllt und man könne es ohne Weiteres weit höheren und höchsten normativen Ansprüchen unterwerfen, vor allem dem Anspruch auf möglichst umfassende Gerechtigkeit – aber auch Ansprüchen auf immer weiter gehende Inklusion, Solidarität und Empathie.

Dabei gehen auch Theorien, die in diese Richtung zielen, häufig davon aus, ›bei uns‹ im Westen sei all das schon auf bestem Wege und es gelte nur noch, weltweit für *mehr Desselben* zu sorgen. So

48 F. G. Menga, P. Biasetti (eds.), *Human Rights in a Plural Ethical Framework*. Themenheft von *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, Vol. 2, nr. 1 (2014).

49 A. Margalit, *The Decent Society*, Cambridge, London 1996.

beruft sich Jeremy Rifkin auf die »weltweite Werteumfrage World Value Survey«, der zufolge »zumindest in den entwickelten Staaten der Welt eine deutliche Tendenz der jüngeren Generationen zur universellen Erweiterung der Empathie« festzustellen sein soll.⁵⁰ Mit diesen Staaten sind allerdings primär die des Westens gemeint, in deren (also »unseren« [ebd., 21]) Vokabularen auch Begriffe wie Empathie und verwandte Konzepte zuerst aufgekommen sind, so bei Theodor Lipps (1907), bei Edward Titchener (1909) und vorher bei Robert Vischer (1873). Demnach gilt es, empathisches bzw. einfühlendes Verhalten nur noch in Beziehungen zu immer mehr Anderen zum Tragen kommen zu lassen. In diesem Sinne, stellt Rifkin fest, sind wir bereits »drauf und dran, die Begriffe des ›Anderen‹, des ›Fremden‹, des ›Unbekannten‹ hinter uns zu lassen«.⁵¹

50 J. Rifkin, *Die empathische Zivilisation. Wege zu einem globalen Bewusstsein*, Frankfurt/M., New York 2010, 100. Vgl. demgegenüber die Beiträge in T. Breyer (Hg.), *Grenzen der Empathie. Philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven*, München 2013.

51 Rifkin, *Die empathische Zivilisation*, 32. So liegen die Dinge, was ›die‹ Gewalt betrifft, scheinbar ganz einfach: Alle lehnen Gewalt ab; niemand soll ihr unterworfen sein oder zum Opfer fallen; und zwar nirgends und niemals. Dieser universale, ausnahmslos jeder und jedem zustehende Anspruch ist bis jetzt nicht realisiert; aber unsere Geschichte, die Geschichte aller, bewegt sich in diese Richtung und wird sich einem extrapolierbaren Ziel weitestgehender Gewaltlosigkeit nach und nach annähern. Darin liegt vielleicht keine der Geschichte immanente Vernunft, wie sie Hegel beschrieben hat, aber ein finalisierter Sinn menschlicher, globaler Koexistenz, dem wir ausnahmslos verpflichtet zu sein scheinen – wenn es denn stimmt, dass wir alle ›die‹ Gewalt ablehnen und nicht wollen (können), dass Andere ihr unterworfen werden oder gar zum Opfer fallen. Hat sich das, was man die ›Herausforderung der Gewalt‹ genannt hat, insofern also schon längst im Wohlgefallen universaler Empathie aufgelöst – zumal im Zeichen exzessiver Gefahren, wie sie die Nukleartechnologie oder die ökologische Verwüstung der Erde heraufbeschwören? Bedrohen diese Gefahren *jedermann* – und *gleichermaßen*, so dass alle Menschen weltweit primär mit einer »Gewalt der Gefahr[en]« konfrontiert sind, »die alle Schutzzonen und Differenzierungen der Moderne aufhebt« und gar keine »Kategorie der ›anderen‹« mehr plausibel erscheinen lässt, mit denen man sich in praktischen, gewaltträchtigen Gegensätzen befinden müsste, wie vor Jahren Ulrich Beck in seinem Buch *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne* (Frankfurt/M. 1986, 7) meinte? Unter dem Druck solcher Gefahren, die schließlich auch einen Holozid denkbar werden lassen, den niemand überleben würde, befänden sich demnach im Verhältnis zur Gewalt alle auf einer Seite, nämlich als deren unversöhnliche Gegner; es sei denn, Einzelne ziehen ein Leben in Feindschaften und Kriegen einer womöglich schal und langweilig werdenden

Ganz ähnlich stellt sich Rorty – mit deutlicher Aversion gegen eine hypostasierte Alterität des Anderen – die immer weiter gehende Erweiterung eines inklusiven ›Wir‹ nach unserem eigenen Vorbild vor: Am bereits absehbaren Ende dieser vermeintlich sehr erfreulichen Entwicklung würde demzufolge gelten, dass alle ›so wie wir‹ denken und womöglich fühlen, jedenfalls in ethischer und moralischer Hinsicht, wo es darum geht, wessen Ansprüche zu berücksichtigen und zu befriedigen sind. Im Unterschied zu Rifkin und anderen nimmt Rorty allerdings mit Shklar und Orwell zunächst an der Negativität elementarster Verletzungen dessen Maß, was ein ›menschliches‹ Leben genannt zu werden verdient. Und als schlimmste, daher vorrangig zu berücksichtigende Verletzung erscheint ihm das, was man im Allgemeinen *Grausamkeit* nennt.

So gesehen schreibt sich Rorty in eine Denkrichtung ein, die man mit Theodor Lessing als negativistische »Philosophie der Not« bezeichnen könnte⁵², insofern sie dort einsetzt, »wo das Leiden [...] beginnt«⁵³; vor allem das Leiden Anderer. Dabei ist die Gefahr allerdings nicht von der Hand zu weisen, es sich ohne Umschweife zu eigen zu machen⁵⁴, wenn man wie Rifkin glauben macht, im sei es empathischen, sei es solidarischen oder anders inklusiven Verhältnis zu ihnen müsse am Ende ein Begriff radikaler, unaufhebbarer Alterität entbehrlich werden.⁵⁵

Existenz jener »letzten Menschen« vor, die nach Nietzsches bekannter Diagnose das Glück erfunden haben, in dem alle zu verkümmern drohen, wenn sie nicht Zuflucht bei der Gewalt suchen. R. Rorty, *Keine Zukunft ohne Träume*, in: *Die Gegenwart der Zukunft*, Berlin 2000, 182–190; I. Landa, *Peace and its Enemies, Modernity and its Critics*, in: Vf. (Hg.), *Radikalität und Zukunft des Krieges. Bernhard H. F. Taurecks Theorie des Krieges in interdisziplinärer Diskussion*, Baden-Baden 2021, 71–82.

52 Zum philosophischen Negativismus vgl. u.a. E. Angehrn, H. Fink-Eitel, C. Iber, G. Lohmann (Hg.), *Dialektischer Negativismus*, Frankfurt/M. 1992; E. Angehrn, J. Küchenhoff (Hg.), *Die Arbeit des Negativen. Negativität als philosophisch-psychanalytisches Problem*, Weilerswist 2014.

53 Vgl. T. Lessing, *Ich warf eine Flaschenpost ins Eismeer der Geschichte. Essays und Feuilletons*, Darmstadt, Neuwied 1986, 21.

54 »Die Welt ist meine Not«, liest man nicht zufällig bei Lessing in dessen *Philosophie als Tat*, Bd. 1, Göttingen 1914, 100.

55 Was nach der Überzeugung François Julliens unweigerlich dazu führen müsste, dass man überhaupt keine »Begegnung« mit Anderen denken könne, die ihren Namen verdient (*Existierend leben. Eine neue Ethik*, Berlin 2022, 52, 56, 187 mit deutlicher Nähe zum Werk von Levinas).

Genau darauf laufen auch Rortys Vorstellungen von nach und nach zu erweiternder, ursprünglich vom Westen ausgehender Solidarität hinaus, die idealiter weltweit alle Menschen sollte einschließen können, und zwar unter Verzicht auf jegliche radikale Alterität, die Rorty für ein schlechterdings nicht politisierbares, ja abwegiges und sogar gefährliches Konzept gehalten zu haben scheint.⁵⁶ Ungeachtet dessen stimmt er aber mit Orwell, Shklar und anderen darin überein, Grausamkeit sei das unbedingt zu Verhindernde (KIS, 237), gleich wem sie widerfährt. Demzufolge müsste man sich fragen, ob je eine Gesellschaft, sei es auch eine Welt-Bürger-Gesellschaft, im Geringsten Achtung verdient, wenn sie Grausamkeit nicht wirksam zu bekämpfen und effektiv auszuschließen vermag, was auch immer sie im Namen der Gerechtigkeit sonst leisten mag.

4. Auf den Spuren einer Ethik aufmerksamer Wahrnehmung

In dieser Perspektive stellt sich als vorrangige Frage nicht das kantische Problem *Was soll ich tun?*, sondern »Welche Art von Menschen muß ich wahrnehmen und was an diesen Menschen muß ich bemerken?« (KIS, 232) Für einen im Sinne von Rorty (bzw. von Shklar) »Liberalen« ist die Antwort klar: Wir müssen diejenigen »sehen«, die unter Grausamkeit zu leiden haben; und wir müssen in Erfahrung bringen, was es bedeutet, dieser oder jener Grausamkeit ausgesetzt zu sein – d.h., in Rortys Worten, »Grausamkeit von *innen* zu sehen« (KIS, 237). Denn das definiere geradezu die Liberalen: ihr Glaube, »Grausamkeit sei das Schlimmste, was wir *tun* können« (ebd.), oder auch was wir *zulassen* und *übersehen* können, wäre hinzuzufügen. Wenigstens in dieser Hinsicht sei ein gewisser Fortschritt unbestreitbar bereits eingetreten, wie Rorty in Anlehnung an Vladimir Nabokov schreibt: »Die Fähigkeit, vor Scham und Zorn über den unnötigen Tod eines Kindes zu schaudern, mit dem uns

56 R. Rorty, *Achieving Our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*, London 1998. Rorty meint bei Levinas ein »spiritual pathos« unbegrenzter Verantwortung zu erkennen, das auf jeden Fall dem privaten Leben vorbehalten bleiben sollte (ebd., 96). Eine »passion of the infinite« (ebd., 114, 123) im Zeichen radikaler Alterität des Anderen drohe politisch gefährlich zu werden.

nichts, weder Familie, Stamm noch Klasse verbindet, diese Fähigkeit [ist] die höchste Form von innerer Bewegung, die die Menschheit erreicht hat, als sie moderne soziale und politische Institutionen entwickelte« (KIS, 239).

Hier gilt der ›unnötige‹ Tod eines Kindes als Inbegriff einer Grausamkeit⁵⁷, die uns – ›Liberalen‹ – nunmehr auch dann als schlechterdings inakzeptabel erscheint, wenn sie jemanden trifft, mit dem ›uns‹ anscheinend gar nichts verbindet, jedenfalls keine soziale, ethnische oder politische Zugehörigkeit. Doch ein solcher Tod – und erst recht das, was ihm ungerechter- und grausamerweise vorausging – liegt als solcher vielfach nicht offen zu Tage. Er muss gerade deshalb überhaupt erst als solcher wahrgenommen werden. Und wenn das nicht geschieht, fällt der Verdacht der Grausamkeit auf diejenigen zurück, die »einfach nicht wahrgenommen haben«, was doch wahrzunehmen war (KIS, 246). Das ist keine Frage bloßen Hinsehens, sondern eine Herausforderung für die Aufmerksamkeit – und für die Philosophie, wenn wir sie geradezu als Aufmerksamkeit für die Aufmerksamkeit selbst verstehen⁵⁸ –, die das Wahrzunehmende als solches überhaupt erst zum Vorschein und zur Geltung bringen muss.⁵⁹ Rorty spricht in diesem Zusammenhang auch von einer »besondere[n] Form von Grausamkeit, die Nabokov am meisten beunruhigte: Mangel an Neugier« (ebd.), den er gleich im nächsten Satz auch als »grausame Gleichgültigkeit« charakterisiert.

Phänomenologisch werden auf diese Weise differenzielle Fragen allzu schnell überspielt: Aus der Grausamkeit unnötigen und insofern gewaltsamen, von Anderen mit zu verantwortenden Todes führt kein direkter Weg über einen entsprechenden Mangel an Aufmerk-

57 Aber nur angesichts des Kindes selbst, oder seiner Angehörigen und in Anbetracht der Lebensform, der es zugehörte und die, wie in vielen Ländern dieser Welt, mit einer enormen Kindersterblichkeit zu kämpfen haben, für die Andere verantwortlich zu machen sind? So weit ich sehe, fächert Rorty das Phänomen und den Begriff der Grausamkeit nicht in dieser Weise weiter auf, wie es geboten scheint.

58 Vgl. Vf., *Umsonst ›gegeben‹. Phänomenologie und Hermeneutik im sozialphilosophischen Rückblick*, Baden-Baden 2024, Kap. VIII, X, XI.

59 Zum politisch-historischen Kontext dieser Problematik vgl. J. Fuchs, *Die Ablehnung der Mutlosigkeit. Über Manès Sperber*, in: U. Greiner (Hg.), *Revision. Denker des 20. Jahrhunderts auf dem Prüfstand*, Hildesheim 1993, 19–25, hier: 20–22.

samkeit zu einer Art und Weise der Gleichgültigkeit, die ihrerseits als grausam erscheinen kann.⁶⁰ Letzteres setzt mindestens voraus, dass *Dritte* die Art und Weise, in der *Anderer* sich zur Grausamkeit gleichgültig verhalten, die ›unnötigerweise‹ einem Kind widerfahren sein mag, ihrerseits als grausam einstufen. Das betreffende Opfer von Grausamkeit weiß nichts mehr von ihr; und für die Gleichgültigen scheint diese Grausamkeit gar nicht zu existieren. Entweder sie haben sie gar nicht erst wahrgenommen; oder aber sie haben sie für sich *vergleichgültigt*, so dass sie als solche keinerlei ›Bedeutung‹ für sie zu haben scheint. Genau dieses Missverhältnis zwischen dem, was Opfern von Grausamkeit widerfahren ist, und der ›Ignoranz‹ Anderer wird aus der Sicht Dritter als grausames eingestuft. So beschreibt es (implizit) Rorty.

Damit will er darauf aufmerksam machen, dass auch Menschen, die sich an gewissen Vorstellungen vom Guten, von Gerechtigkeit oder von Glück orientieren, gewissermaßen die Kehrseite einer uneingestanden Grausamkeit aufweisen können (KIS, 254). Sie mögen sich mit Platon an gewissen Ideen vom Guten etwa orientieren; aber das scheint mit einer erstaunlichen Unsensibilität durchaus vereinbar zu sein, die Autoren wie Orwell und Nabokov durchbrechen wollen, indem sie von der fälligen Wahrnehmung dessen ausgehen, was *für Andere* gut oder schlecht bzw. schlechterdings ›unannehmbar‹ ist. Genau dafür steht der Begriff der Grausamkeit: Es handelt sich demnach offenbar um inakzeptable, aber dennoch zugefügte Gewalt. Sie nicht zu ›sehen‹, keine Aufmerksamkeit für sie aufzubringen oder sie zu ignorieren oder zu vergleichgültigen, kann in dieser Perspektive selbst als ›grausam‹ erscheinen – auch wenn diejenigen, die einen ›unnötigen‹ Tod gestorben sind, gar keine Grausamkeit mehr erfahren können (und wenn sie während ihres Lebens vielleicht nicht einmal ahnen konnten, dass sie mit ihrem Tod für die Grausamkeit Anderer würden zahlen müssen).

60 Zumal unter hochkomplexen Bedingungen einer inzwischen globalisierten »Ökonomie der Aufmerksamkeit« kann keine Aufmerksamkeit mehr versprechen, keine ›unaufmerksame‹ Kehrseite aufzuweisen, denn aufmerksame Zuwendung zum Einen hat unvermeidlich eine gewisse Abwendung von Anderem zur Bedingung. Niemals wird man auf alles und alle gleichzeitig und gleichermaßen aufmerksam werden können.

So gesehen widerfährt die Grausamkeit, um die es Rorty zu tun ist, wenn er sie als Folge von Gleichgültigkeit oder mangelnder Aufmerksamkeit beschreibt, nicht direkt deren Opfern. Vielmehr macht sie sich im Leben der Unaufmerksamen und Gleichgültigen selbst breit: Sie leben ungeachtet ihrer Orientierung an Glück, am Guten oder Gerechten ein grausames Leben, wenn sie nicht wahrnehmen, was Anderen (vor allem Kindern, in der Regel völlig Wehr- und Hilflosen) widerfahren ist und weiterhin widerfährt. Daraus scheint Rorty eine Art Minimaethik ableiten zu wollen, die verlangt: »Nimm wahr«, was Anderen widerfährt und wie sich das zeigt (vgl. KIS, 266). Es handelt sich ansatzweise um eine *Ethik der Sensibilität bzw. originärer Sensibilisierung* »für alles, was wir mit uns selbst oder für andere tun sollen« (KIS, 272). An erster Stelle dieser Ethik steht gerade kein abstraktes Sollen oder eine andere universale Norm, sondern eine *ethische Ästhetik der Aufmerksamkeit*, die überall dort, wo sie das für Andere Unannehmliche aufschließt, die Form einer *Ethik der Wahrnehmung* annimmt, welche sich im Grunde *nicht nicht-gleichgültig* zu dem verhalten kann, was Anderen, gleich wem, auf für sie unakzeptable Art und Weise widerfährt, sei es auch »nur« die Gewalt pädophiler Verführung wie im Fall der bis heute notorisch missverstandenen Lolita Nabokovs.⁶¹

In dieser Perspektive bleiben Aufmerksamkeit und Wahrnehmung eine ständig zu realisierende Aufgabe der Sensibilisierung für das, was Anderen widerfährt. Und die entsprechende Sensibilität ist keinesfalls als eine Art Besitz für sich selbst (oder für »Leute wie wir«) in Anspruch zu nehmen. Wer das – wie Rorty selbst stellenweise – tut, öffnet einer Selbstgerechtigkeit Tür und Tor, die sich die *stets von Anderen her fragliche* Sensibilität selbst bescheinigt und dazu übergehen kann, sie wie einen exportierbaren, Fremden zur Nachahmung empfohlenen Wert zu offerieren.⁶² Genau dem widerspricht Donatella di Cesare in ihrem Buch über die Folter, in dem sie anhand dieses Phänomens dem Westen vorrechnet, wie wenig er für sich selbst in Anspruch nehmen kann, dem strengen Maßstab der Vermeidung und Verhinderung von Grausamkeit gerecht geworden zu sein. Um wieviel weniger dürfte er, wenn das zutrifft, dazu

61 Ich beziehe mich auf eine entsprechende, 2023 von ARTE gesendete Dokumentation.

62 Wie bereits in der Einleitung geltend gemacht wurde.

übergehen, sich anderen als Vorbild zu darzustellen, dem es zu nachzufolgen gälte?

5. Gegen demokratische Selbstgerechtigkeit

Donatella Di Cesare ist weder eine Verächterin des Westens noch auch von Demokratie und Menschenrechten. Im Gegenteil.⁶³ Aber sie glaubt offenbar, der demokratische, längst von außen und von innen in die Defensive geratene demokratische Westen mit den von ihm beanspruchten universalen Normen, angefangen bei den Menschenrechten, lasse sich nur auf *nicht selbstgerechte* Art und Weise verteidigen, d.h. nur so, dass man sich im Westen gerade nicht selbst bescheinigt, etwa diesen Normen tatsächlich gerecht geworden zu sein. Stattdessen muss sich der Westen zu seiner eigenen, radikalen Anfechtbarkeit genau dieses Anspruchs bekennen.

Das gilt selbst für die Folter und den Willen, sie abzuschaffen, wie er seit dem 18. Jahrhundert (weltweit verbindlich dann in den bekannten 1975er und 1984er Deklarationen der UNO) erklärt worden ist.⁶⁴ Nach wie vor besteht der Verdacht, es handle sich um bloße Worte (»just words«; T, 14). Weiterhin wird in mindestens 122 Staaten weltweit gefoltert. Mit Franco Basaglia stellt Di Cesare eine Wiederkehr der Folter »more or less everywhere« fest (T, 136). Und daran trage die amerikanische CIA erhebliche Mitschuld, der zur Last gelegt wird, einen »global Gulag« geschaffen zu haben (T, 122 ff.), nicht zuletzt mit der Beihilfe europäischer Staaten wie Polen, wohin man entrechtete Gefangene nach Zwischenstopps auf deutschen Flughäfen verschleppt hat, um irgendwelche ›Wahrheiten‹ aus ihnen herauszupressen. Verbreitetes Schweigen darüber drohte sich in eine Kollusion mit Praktiken des Verschwindenlassens zu verstri-

63 Ich beziehe mich auf D. Di Cesare, *Heidegger, die Juden, die Shoah*, Frankfurt/M. 2016; dies., *Philosophie der Migration*, Berlin 2021; v. a. aber auf das kurz zuvor in engl. Übersetzung erschienene Buch *Torture*, Cambridge 2018 [=T].

64 Vgl. die UN-Antifolterkonvention, d.h. das von den Vereinten Nationen am 10. Dezember 1984 beschlossene *Übereinkommen gegen Folter und andere grausame, unmenschliche oder erniedrigende Behandlung oder Strafe*, sowie die vorangegangene UN-Resolution 3452 der Erklärung über den Schutz aller Personen vor Folter und anderer grausamer, unmenschlicher oder erniedrigender Behandlung oder Strafe vom 9. Dezember 1975.

cken, die es zu einer Waffe staatlicherseits verübten Terrors werden lassen konnten (T, 143). Und das ging so weit, dass sich Di Cesare dazu veranlasst sah, ihrem Buch über die Folter ein Gedicht der polnischen Nobelpreisträgerin Wisława Szymborska voranzustellen, das unter diesem Titel besagt, es haben sich in der Hauptsache rein gar nichts geändert:

*Nothing has changed.
The body is painful,
it must eat, breathe air, and sleep,
it has thin skin, with blood right beneath
[...]
A stranger to itself, evasive,
at one moment sure, the next unsure of its own existence,
while the body is and is and is
and has no place to go.*⁶⁵

Ob der durch Folter »dehumanisierte Andere« wirklich auf nichts als seine eigene passive Körperlichkeit und in diesem auf das »nackte Leben« eines *homo sacer* (T, 6, 12) reduziert wird, bleibe an dieser Stelle dahingestellt, da es mir hier weniger um eine Phänomenologie dieser Form von Gewalt, sondern um den radikalen Angriff geht, der in ihr gegen jede Form menschlicher Gemeinschaft liegt, wie Di Cesare mit Recht betont (vgl. T, 144).⁶⁶

Lassen demzufolge wie auch immer ›liberal‹, ›freiheitlich‹, ›demokratisch‹ oder ›republikanisch‹ sich verstehende Gesellschaften Folter in irgendeiner Art und Weise zu, sei es auch nur, indem sie fremden Regimes Zwischenlandeurlaubnisse erteilen, damit sie Gefangene in geheime Lager verschleppen können, kompromittieren sie sich – bis zu einem Punkt, wo sich nach der Auffassung Di Cesares eine »undeniable convergence between democracy and totalitaria-

65 Dt. in: W. Szymborska, *Die Gedichte*, Hamburg 1997, 147.

66 Zur Phänomenologie der Gewalt gehört für Di Cesare die Reduktion des Anderen auf seine bloße Fleischlichkeit (»mere flesh«), die den Körper des Opfers geradezu zur Waffe gegen dieses selbst umfunktioniert, um es in seiner Fleischlichkeit einzuschließen, ohne sich noch äußern zu können (T, 77f.). Ähnlich findet man die Folter beschrieben bei E. Scarry, *Der Körper im Schmerz. Die Chiffren der Verletzlichkeit und die Erfindung der Kultur*, Frankfurt/M. 1992; K. Millet, *The Politics of Cruelty*; dt.: *Entmenschlicht. Versuch über die Folter*, Hamburg 1993; C. Grüny, *Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes*, Würzburg 2004.

nism« abzeichnen muss (T, 11). Tatsächlich spricht sie geradezu von einer »democratization of torture« nach 9/11 und fürchtet, seitdem könnten die viel zitierten westlichen Werte um ihre Glaubwürdigkeit bzw. Überzeugungskraft gebracht worden sein, vielleicht für immer (T, 20, 22).

So wenig wie Rorty oder Orwell vor ihr beruft sich Di Cesare auf irgendwelche Gründe (die vielfach verlangt werden, soll man sich von etwas überzeugen lassen). Vielmehr *wird der grausamen Gewalt der Folter eine Art Evidenz zugetraut, die jeglichen Rekurs auf Gründe überflüssig zu machen scheint*. Wer eigens noch Gründe braucht, um diese Gewalt unbedingt zurückzuweisen und sie für unakzeptabel zu halten, dem ist demzufolge wie gesagt (in ethischer Hinsicht) »kaum zu helfen«. Ihm gebricht es dann nämlich an elementarer Sensibilität angesichts dessen, was Anderen auf grausame Art und Weise angetan wird. Und darauf muss nach Di Cesares Überzeugung ein unbedingtes »Nein« zur Folter direkt hervorgehen: »A firm ›no‹ to torture must come before any other discussion can be had« (T, viii). Und keine besonderen Umstände sollten daran etwas ändern können. Genauso wie die Gründe, die man für Folter glaubt ins Feld führen zu dürfen, sei sie schließlich »*simply unacceptable*« (T, 36). »Only on the basis of what are often defined as ›non-negotiable‹ principles can we reject torture«; und zwar so, dass sie niemals Verhandlungssache werden könne (T, 57, 59), wie es neue »Kronjuristen« glauben machen wollen, für die »condemnation of torture [is] no longer self-evident or taken for granted« (T, 24 f.).

Ähnlich wie Margalit zeigt sich Di Cesare überzeugt davon, »[that] democracy is not of itself humane, respectful or decent« (T, 56). Insofern scheint letztere einer zusätzlichen Fundierung in einer Sensibilität zu bedürfen, die potenziell jede(n) dafür aufschließt, was Anderen auf eine Weise widerfährt, die sie niemals auch nur im Geringsten für hinnehmbar halten können. Schließlich weist der Leib der von grausamer Gewalt Getroffenen sie ganz und gar zurück. Und dazu kann sich niemand, der davon (auf welchen Wegen auch immer) erfährt, einfach indifferent verhalten. Das unbedingte »Nein«, welches der Körper der von grausamer Gewalt Getroffenen dieser Gewalt entgegenschleudert, müsste man vielmehr erst neutralisieren bzw. sogar vergleichgültigen, um eine gewisse Rechtfertigung von Folter *auch nur in Betracht ziehen* zu können.

Genau das hält Di Cesare aber im Grunde für völlig ausgeschlossen. Kategorisch widersetzt sie sich jeglicher Rechtfertigung von Folter (oder irgendeiner anderen Form von Grausamkeit) als eines ›legalen‹ Mittels staatlicher Gewalt, indem sie feststellt, die Legalisierung von Folter »contravenes the essential purpose« dieser Gewalt (bzw. Macht [*coercive power*]). »The state that touches a citizen's body is already illegitimate« und schafft sich im gleichen Moment geradezu selbst ab (T, 54 f.). Im Gegensatz zu Rorty glaubt Di Cesare keineswegs, der Westen habe sich bereits bedingungslos zur Delegation jeglicher Grausamkeit durchgerungen. Im Gegenteil: eine weitläufige Diskussion wurde nach 9/11 über die Rechtfertigung von Grausamkeit (in der Form von Folter) als eines gegebenenfalls zu legalisierenden Mittels staatlichen Handelns geführt. Und schon die bloße Tatsache, dass man sich auf diese Diskussion eingelassen hat, hat die Ausübung von Grausamkeit als ›diskutablen‹ Gegenstand kollektiver Überlegungen gewissermaßen normalisiert. Warum sollte man nicht foltern? Warum sollte man diese Frage nicht genauso aufwerfen wie irgendeine andere Frage Praktischer Philosophie, etwa die nach dem Verhältnis von Mitteln und Zwecken? Dabei wird vielfach die radikalere Frage unterschlagen, ob Folter oder Grausamkeit überhaupt je als ein (bloßes) ›Mittel‹ gelten kann. Philosophinnen und Philosophen, die dafür sensibilisiert haben, was Grausamkeit ist, wie und wem sie widerfährt, lassen sich demgegenüber genau so verstehen, dass sie die Einstufung von Grausamkeit im Allgemeinen und von Folter im Besonderen als bloßes Mittel in Frage stellen. Grausamkeit im Allgemeinen und Folter im Besonderen sind ihnen zufolge niemals Mittel innerhalb irgendeiner sozialen oder politischen Beziehung zu Anderen, sondern bedeuten von Anfang an die Zerstörung dieser Beziehung selbst, so dass insofern eine weitere Analyse von Zweck-Mittel-Relationen gar keinen Sinn mehr ergeben kann. Statt deren Analyse voranzutreiben und die Frage beantworten zu wollen, ob Grausamkeit nicht vielleicht doch unter Umständen legalisiert werden kann, stellt sich für diese Philosophinnen und Philosophen die Frage, ob die Grausamkeit, die im Fall der Folter geradezu evident zu sein scheint, in vielen anderen Fällen nicht überhaupt erst als solche erkennbar gemacht werden muss. Sie betreiben so gesehen eine *Politik der Sichtbarmachung* von Grausamkeit *als* Grausamkeit. Wenn Grausamkeit erkennbar vorliegt, verbietet sie sich wie von selbst, nehmen sie an. Aber ob Anderen

Grausames widerfährt, ist keineswegs in jedem Fall und in jeder Hinsicht ›klar‹.

Die Zeiten, in denen Machthaber ihr Gewaltpotenzial wie in der römischen Antike durch öffentlich verübte Grausamkeit geradezu in Szene setzten, sind keineswegs allgemein ›Vergangenheit‹.⁶⁷ Mit Basaglia beobachtet Di Cesare im Gegenteil, »[that] violence is no longer afraid to show itself« und dass sie sogar vermehrt in den sogenannten Sozialen Medien inszeniert wird, um zu terrorisieren (T, 136). In diesem Fall zielt Grausamkeit u. U. auf Millionen Adressaten, um sie einzuschüchtern. Die entsprechenden grausamen Auswirkungen der Darstellung und Verbreitung von grausamen Bildern von Grausamkeiten verlieren sich dann weitgehend im Unsichtbaren – und es bedarf einer sehr sensiblen Gegen-Politik der Sichtbarmachung von Grausamkeit, ohne die es überhaupt keine ›produktive‹ Auseinandersetzung mit diesen Formen von Gewalt geben kann.

Sie müssen, heißt das, als solche vielfach überhaupt erst originär sichtbar gemacht werden – durch Bilder und Erzählungen, die nicht umhin können, als die erinnerte und dargestellte Gewalt in gewisser Weise auf die jeweiligen Adressaten zu übertragen, um Dritte für das extreme Leid der Opfer fremder Grausamkeit zu sensibilisieren. Das gilt für die jüngsten Opfer des Hamas-Terrors und die Opfer israelischer Gegenmaßnahmen auf palästinensischer Seite ebenso wie für die andauernde Terrorisierung der ukrainischen Bevölkerung durch eine asymmetrische russische Kriegsführung, die offenbar gezielt die zivile Infrastruktur der Ukraine zerstört, um Millionen ganz und gar zu demoralisieren.⁶⁸

Die öffentliche, publizistische Auseinandersetzung mit diesen Gewaltwirkungen kann weder deren Ausmaße noch auch deren Intensität vollumfänglich vor Augen führen. Sie droht jederzeit die Sensibilität der Adressaten zu überfordern – durch deren Schonung aber zugleich auch die grausame Gewalt, die sie in Erinnerung zu rufen und darzustellen hätte, zu verkürzen und zu verharmlosen. So verstrickt sich der öffentliche Umgang mit Grausamkeit selbst in Grausamkeit: Er kann sie nur entschärft in Erinnerung rufen und vor Augen führen, um zu zeigen, worum es sich handelt. Auf

67 P. Veyne, *Der Eisberg der Geschichte*, Berlin 1981, 8 f.

68 Vgl. zu diesem Fall M. Kapustka (ed.), *Under Shelling: Art Historical Revisions in the Light of the War in Ukraine*, i. E.

diese Weise läuft er Gefahr, die fragliche Gewalt als hinnehmbar erscheinen zu lassen und im Fall wiederholter Berichterstattung sogar zur Gewöhnung an sie beizutragen. Was Hans Blumenberg in seiner posthum veröffentlichten Anthropologie »Abschirmungen gegenüber der Realität« nennt, erweist sich jedoch paradoxerweise als notwendig, um Anderen die ›Realität‹ von Grausamkeit überhaupt ›nahebringen‹ zu können.⁶⁹ Dabei geraten sie unvermeidlich in eine Art »Übertragungssituation gegenüber dem Traumatismus«⁷⁰, der die Opfer fremder Grausamkeit heimgesucht hat. Ist man angesichts dessen entsetzt, so »beweist« das jedoch noch nichts, folgen wir Antoine de Saint-Exupéry. Zumindest glaube er nicht »an den Erfolg solcher animalischer Reaktionen«, schrieb er in seinen Überlegungen zu Frieden und Krieg anlässlich des spanischen Bürgerkriegs.⁷¹

Zweifellos genügt es nicht, entsetzt zu sein, wo man allen Anlass dazu hat, ob es sich nun um ›animalische‹ oder gerade um zutiefst ›menschliche‹ Antworten auf Entsetzliches wie die von Anderen verübten Grausamkeiten handelt. »Das Entsetzen beweist nichts«⁷² – abgesehen vielleicht davon, dass es zumindest die unabweisbare Frage aufwirft, ob nicht das (mehr oder weniger spezifische) Entsetzliche, mit dem man jeweils konfrontiert ist, unter allen Umständen abzuwenden ist, sofern das überhaupt noch möglich erscheint. Jede konkrete Artikulation dieser Frage aber setzt voraus, dass das Entsetzliche erinnert, erzählt oder anders vor Augen geführt wird. Auch »Schreckensschilderungen« aber werden, so de Saint-Exupéry, das Entsetzliche künftig nicht verhindern. Seines Erachtens verfügen wir über keine Sprache, die versprechen könnte, dazu wenigstens beizutragen, angesichts nicht enden wollender Kriege das Entsetzli-

69 H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/M. 2006, 638. Aus dieser Schwierigkeit eröffnet eine ihrerseits zur Grausamkeit sich bekennende Philosophie keineswegs einen überzeugenden Ausweg. Vgl. C. Rosset, *Das Prinzip Grausamkeit*, Berlin 1994, 7, 23, wo behauptet wird, »die Wirklichkeit« sei »von Natur aus grausam«; und das könne auch nur von einer ihrerseits grausamen Theorie unverkürzt zur Sprache gebracht werden.

70 P. Ricoeur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 399. Hier ist von einer solchen Übertragungssituation mit Blick auf das *working through* die Rede, auf das sich Historiker angesichts bezeugter traumatischer historischer Erfahrungen einlassen müssen. Siehe dazu auch die Anm. 33 zu Kap. VII, 1 in diesem Bd.

71 A. de Saint-Exupéry, *Dem Leben einen Sinn geben*, München ⁵1965, 104.

72 Ebd.

che grausamer Gewalt zu überwinden. Und deren Darstellung allein, wäre mit Albert Camus hinzuzufügen, »verleiht keine Rechte«. ⁷³

Aber um Rechte kann bzw. sollte es erst in zweiter Linie gehen. Bevor man über Rechte und Gründe, die man für oder gegen sie ins Feld führen möchte, streiten kann, muss es etwas geben, was sich als Materie des Streits allererst anbietet; und das ist in diesem Zusammenhang eine Frage der Sensibilität bzw. der Sensibilisierung für das, was (Anderen) geschehen ist und weiterhin geschieht, nicht eine Frage des ›Beweisens‹, des Argumentierens mit strengen, möglichst unanfechtbaren Gründen, sondern des Aufzeigens, des Vor-Augen-führens und des Gehör-verschaffens, durch das Anderen überhaupt erst ›anzusinnen‹ ist, worum es in einer dissensuellen Auseinandersetzung mit Fragen der Grausamkeit gehen müsste. Auf diesem Wege kann jedoch die fragliche Grausamkeit nicht ohne Weiteres zum bloßen Gegenstand einer solchen Auseinandersetzung werden, droht sie sich doch permanent *a tergo* erneut durchzusetzen, sei es infolge der Selektivität unserer Wahrnehmung und Aufmerksamkeit, sei es infolge der Selbstgerechtigkeit einer politischen Kultur des Westens, wie sie Rorty für sich und seine Leser in Anspruch nimmt, die sich Sensibilität zu eigen macht und wie eine exportierbare Sache behandelt – weiterhin auf den Wegen einer angemaßten Vorbildlichkeit wandelnd, von der man andernorts längst ›genug‹ hat⁷⁴, zumal wenn sie in ihrer praktischen Inanspruchnahme als eine Art kulturelles Eigentum und als eine Auszeichnung immerfort konterkariert, was Sensibilität im Grunde auszeichnen müsste: dass sie von Anderen her auf den Plan gerufen wird und sich allenfalls zwischen uns bewähren kann. Genau diese Wendung werde ich im Folgenden dem aktuellen Diskurs über die Menschenrechte geben.

73 A. Camus, *Tagebücher 1935–1951*, Reinbek 1972, 22.

74 Vgl. R. Elberfeld, *Philosophieren in einer globalisierten Welt. Wege zu einer transformativen Phänomenologie*, Freiburg, München 2017.

Kapitel XV

Von der fehlenden Begründung zur prekären Bezeugung der Menschenrechte

1. Anstelle eines begründungsfixierten Diskurses: die Suche nach einem lebbar in einer menschlichen Welt (525) | 2. Menschenrechte und menschliche Würde: Anspruch und Würdigung (531) | 3. Zur historischen Genealogie der Menschenrechte: Verletzungserfahrungen und deren Politisierung (535) | 4. Das Versprechen der Einlösung der Menschenrechte *des Anderen* – ein Glaubwürdigkeitsproblem (542) | 5. Bilanz und Ausblick (552)

*Ist es [...] sicher,
daß der freie Wille voll und ganz der Kantschen Vorstellung
der praktischen Vernunft entspricht
– jener Höhe des universalen Denkens,
die auch guter Wille genannt wird?¹*

1. Anstelle eines begründungsfixierten Diskurses: die Suche nach einem lebbar in einer menschlichen Welt

Die im Exposé zu einer Ausgabe der Zeitschrift *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy* gestellte Diagnose trifft gewiss nach wie vor zu: Ungeachtet einer bereits Jahrzehnte währenden internationalen Diskussion um eine verallgemeinerbare normative Grundlage der Menschenrechte »human rights notoriously lack the grounds of a solid and shared justificatory framework«.² Aber brauchen wir ein solches *framework* unbedingt? Wenn ja, wofür genau?³ Und wer ist in diesem Falle ›wir‹? Diejenigen,

1 E. Levinas, *Menschenrechte und guter Wille*, in: *Zwischen uns. Versuch über das Denken an den Anderen*, München, Wien 1995, 252–256, hier: 255.

2 P. Biasetti, F. G. Menga, *Human rights in a plural ethical framework*, in: *Metodo* 2, no. 1.

3 Der Kern der Menschenrechte (die sich gegen Verletzungen richten) stützt sich m. E. auf starke affektive Antworten, die etwa Folgendes besagen: es sei unerträglich, dass Andere so... behandelt werden; und das sei nicht hinzunehmen – für Andere selbst, für uns, für Formen menschlichen Zusammenlebens – d.

die ohnehin, auch ohne letzte, als nicht mehr anfechtbar geltende Begründung, *vom Sinn der Menschenrechte* überzeugt sind, sei es, weil sie schlicht ›guten Willens‹ sind, sei es, weil sie am »Faktum der Vernunft« teilhaben?⁴ Oder diejenigen, für die womöglich nichts dergleichen gilt? Oder diejenigen, die diese Rechte dezidiert ablehnen – wenn nicht zur Gänze, dann doch so, wie sie von ›westlicher‹ Seite interpretiert werden?

Menschen, die akut unter einer mehr oder weniger systematischen Verletzung ihrer oft als ›elementar‹ eingestuften Rechte leiden, mangelt es zunächst gewiss nicht an deren zureichender oder gar ›letzter‹ Begründung, sondern schlicht an deren effektiver Achtung – sofern diese Rechte als solche schon anerkannt sind. Wenn das hingegen nicht der Fall ist, werden diejenigen, die ihre Menschenrechte verletzt sehen, kaum zu mehr oder weniger diffizilen Begründungen dafür greifen, dass sie die Einhaltung ihrer Rechte einfordern; zumal nicht denjenigen gegenüber, die von diesen Rechten nichts wissen wollen. Gegen die Gewalt, unter der die Opfer der fraglichen Verletzungen in Folge dessen leiden, wird eine philosophische Begründungsanstrengung sicher nichts ausrichten. Erweist sich die Fragestellung des Exposés insofern als eigentümlich begründungsfiziert? Stößt die Praxis des Begründens selbst an ihre Grenzen, wenn wir uns eingestehen müssen, dass sie die Menschenrechte normativ gewissermaßen nicht sicherstellen kann – weder vor Ort, wo sie verletzt werden, noch auch nachträglich durch eine normative Bewertung der fraglichen Verletzungen oder präventiv?⁵

Möglicherweise liegt darin eine Demütigung der Philosophie, wenn sie dem Anspruch auf ›letzte‹ und dadurch ›unanfechtbare‹ bzw. ›zweifelsfreie‹ Begründung nicht gerecht werden kann. Hat

h. für ein Leben, das nicht nur irgendwie zugebracht, sondern gelebt, geführt wird und dem entsprechend gewissen Mindestanforderungen bzw. Ansprüchen genügen soll. So gesehen setzt der Diskurs über die Menschenrechte nicht mit Begründungen, sondern mit solchen Antworten ein, aus denen allerdings nicht eindeutig und nicht auf unanfechtbare Art und Weise hervorgeht, was sie in normativer Hinsicht besagen.

4 I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg 1994, 10; *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg 1974, 36, 56.

5 Diese Fragen muss man in aller Schärfe aufwerfen. Jedoch möchte ich *nicht* von vornherein suggerieren, eine *Kultur der Menschenrechte*, die sie effektiv zu achten hätte, könne in diesen verschiedenen Hinsichten gar nichts ausrichten.

sie etwa überlegene Formen der Begründung gar nicht zur Hand? Muss sie sich am Ende mit Richard Rorty auf den Sinn einer lokalen, situerten Erläuterung dessen beschränken, was ›wir‹ ohnehin (intuitiv) für gut oder richtig halten – ohne dafür letzte Gründe und Fundamente zu haben? Und kann sie darüber hinaus allenfalls dafür werben, dass sich Andere, die zunächst zum Umkreis dieses ›Wir‹ nicht zählten, vom guten Beispiel (und nicht nur von den Argumenten) derer beeindruckt und überzeugen lassen, die das Begründungsspiel spielen?⁶ Existiert ein solches ›Wir‹ aber überhaupt so, wie es sich Rorty vorstellte? Und geben diejenigen, die sich zu ihm rechnen, tatsächlich ein gutes und für Andere weltweit attraktives Beispiel der Achtung der Menschenrechte?

Viel spricht in der Tat dafür, dass das Problem der Begründung der Menschenrechte überschätzt wird – sowohl im Hinblick auf die Aussicht, Andere, die von ihnen (oder von einer bestimmten Interpretation der Menschenrechte) nicht überzeugt waren oder sind, durch eine unanfechtbare Begründung zu überzeugen; als auch im Hinblick auf unseren eigenen Begründungsbedarf. Ist es überhaupt vorstellbar, dass wir selbst, die wir vom Sinn der Menschenrechte überzeugt sind und sie in einem starken Sinne für richtig halten, sie aufgeben könnten, wenn wir einsehen müssten, keine ganz sichere Begründung für sie zu haben? Sind wir nicht vielmehr sicher, sie auch für den Fall aufrechterhalten zu wollen, dass gezeigt werden könnte, dass sie überhaupt kein letztes und argumentativ nicht anzu-fechtendes Fundament haben oder haben können?

Wer nach dem Grund dafür befragt wird, die Menschenrechte für unaufgebbar oder grundlegend zu halten, wird sich alsbald dazu genötigt sehen, anstelle eines solchen Fundaments mit Formulierungen wie diesen aufzuwarten: ›mir/uns erscheinen die Menschenrechte als unverzichtbar‹; ›es erscheint mir/uns als unannehmbar und als undenkbar, sie aufzugeben‹; deshalb ›erscheint es mir/uns als unbedingt geboten, sie zu achten‹. Etc. So werden die Menschenrechte mit einem *unbedingten Anspruch* versehen, obwohl es zunächst nur als ›unvorstellbar‹ oder ›undenkbar‹ erscheint, sie *nicht* zu achten bzw. nicht achten zu *wollen*. D.h. nicht, dass dies theoretisch nicht vorstellbar und denkbar wäre, sondern dass man hier in praktischer Hinsicht an die Grenze jeglicher sozialen und

6 R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M. 1991, Kap. 9.

politischen Welt gerät, die ihren Namen verdient.⁷ Und zwar in dem Sinne, dass die soziale, kulturelle und politische, rechtlich strukturierte Welt als solche geradezu aufhörte, zu existieren, wenn sich das Leben der Menschen nicht nach einem unbedingten Anspruch bzw. nach einer Reihe von *prima facie* bedingungslosen Ansprüchen richten müsste, wie sie in den Menschenrechten positiv formuliert werden.

Der Rekurs auf Unvorstellbarkeit oder Udenkbarkeit ist allerdings kein philosophisches Argument. Er muss doch eingestehen, dass man selbst an die Grenzen der eigenen Vorstellungskraft geraten ist⁸; und das soll nun genügen, um eine kategorische Forderung zu untermauern, ›auf jeden Fall‹, ›unter allen Umständen‹, ›ohne Einschränkung‹, ›ohne Vorbehalt‹ und ›voraussetzungslos‹ die Menschenrechte zu achten, die so gesehen keine einzige Ausnahme, keine Einschränkung und keine Vorbedingung zu gestatten scheinen. So oder ähnlich argumentieren wir tatsächlich vielfach, *wo die menschliche Lebbarkeit unseres Lebens oder des Lebens Anderer grundsätzlich in Frage gestellt wird*.

So schreibt Judith N. Shklar sinngemäß, ihr erscheine der Gedanke unerträglich, dass politische Lebensformen, die ihren Namen verdienen (bzw. verdienen sollten), darauf verzichten könnten, grausame Gewalt und Furcht zu verhindern.⁹ Avishai Margalit argumentierte ähnlich, politische Gesellschaften müssten unbedingt daran interessiert sein, ihren Mitgliedern die Erfahrung eines »unanständigen« bzw. »unwürdigen« (*indecent*) Gedeemütigtwerdens zu ersparen. Judith Butler schließlich wies auf die ihrer Meinung nach nicht zu bezweifelnde Anerkennungsbedürftigkeit individuellen Lebens

7 Vgl. die ähnliche, aber in einer anderen Terminologie vorgetragene Argumentation bei M. Hauskeller, *Biotechnologie und die Integrität des Lebens*, Zug 2009, Kap. II zu »moralischem Abscheu«.

8 Wie gesagt geht es hier nicht darum, sich eine menschliche Welt theoretisch nicht auch anders vorstellen zu können, sondern darum, sich eine menschliche Welt in praktischer Hinsicht nicht anders vorstellen zu *wollen* (oder *nicht umhin zu können*, sie sich *nur* unter der Maßgabe der Beachtung minimaler Ansprüche *vorstellen zu wollen*).

9 Shklar spricht genauer von der *Furcht vor der Furcht* als einer nicht hinzunehmenden Lähmung politischen Lebens, die die Menschen, zumal in totalitären Regimes, gefügig mache. Auf die Einzelheiten dieser politischen Theorie kommt es an dieser Stelle jedoch nicht an.

hin.¹⁰ In allen diesen Fällen stoßen wir auf (methodisch ganz unterschiedlich begründete) Minimalforderungen: nach Schutz vor Grausamkeit, vor Demütigung und versagter Anerkennung bzw. vor Verachtung.¹¹ Shklar, Margalit und Butler behaupten nicht, über zwingende Einsichten in letzte Gründe für entsprechende Ansprüche zu verfügen. Und wir, als ihre Leser:innen, neigen in der Regel auch nicht dazu, nach solchen Gründen zu verlangen. Vielmehr akzeptieren wir zunächst, dass die genannten Autoren die politische Welt so, im Lichte solcher Ansprüche, auffassen und verstehen wollen. Wäre es überhaupt anders denkbar?

Die genannten Minimalforderungen implizieren eine Art Perspektive, in der die Welt aufgefasst wird¹² – wohlgermerkt nicht eine objektive Welt von Sachverhalten, sondern die soziale und politische Welt, die eben dadurch zu einer *menschlichen Welt* wird, dass die sozialen und politischen Verhältnisse gleichsam im Lichte solcher (zunächst minimaler¹³) Ansprüche wahrgenommen (und dann auch entsprechend beurteilt) werden. Alle drei genannten Autor:innen würden vermutlich genau dieser Deutung zustimmen: dass es sich für sie nicht mehr um eine ›menschliche‹ Welt handeln könnte, wenn man sich im Sozialen und Politischen vollkommen gleichgültig gegenüber dem Anspruch verhalten würde, wenigstens Grausamkeit, Demütigung und Verachtung zu vermeiden oder abzuwenden. Mit diesen, in Ansprüchen *an* Andere und *auf* etwas, nämlich auf Schonung, Würdigung und Anerkennung formulierten Begriffen geben wir zu erkennen, wie sich uns soziale und politische Sachverhalte überhaupt *als menschlich relevante darstellen und wie wir sie erfahren*. Daraus ergibt sich freilich keineswegs ohne Weiteres, wie

10 A. Margalit, *Politik der Würde*, Berlin 1997; J. Butler, *Die Macht der Geschlechternormen*, Frankfurt/M. 2009, Kap. 10; J. N. Shklar, *Der Liberalismus der Furcht*, Berlin 2013.

11 Ich sehe hier davon ab, dass die Verachtung nicht einfach als negatives Gegenstück der Anerkennung gelten kann, obwohl sie häufig genau so eingestuft wird; vgl. Vf., *Anerkennung und Verachtung. Gegensatz, Komplementarität und Verquickung*, in: A. Schäfer, C. Thompson (Hg.), *Anerkennung*, Paderborn, München, Wien, Zürich 2010, 141–168.

12 In diesem Sinne, scheint mir, hat auch Emmanuel Levinas von der Ethik als einer Art »Optik« gesprochen. Vgl. E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg i. Br., München 1987, 108.

13 Von ›minimalen‹ Ansprüchen zu reden, heißt freilich nicht, dass es sich allemal um relativ leicht erfüllbare Ansprüche handelte (s. u.).

wir sie zu beurteilen haben. Wer etwa sagt, dass die Vermeidung von willkürlicher Gewalt, von Demütigung oder Verachtung für ihn ›unabdingbar‹ ist, wird soziale und politische Situationen entsprechend auf diese Frage beziehen, woraus aber noch nicht folgt, wo all jeweils vorliegt und wie (wie streng z. B.) man sich gegebenenfalls an den genannten Maßstäben zu orientieren hätte.

Die genannten Autor:innen, die ich hier nur beispielhaft ins Spiel gebracht habe, suchen uns in ihren Schriften nicht mit der berüchtigten, vermeintlich unnachsichtig zwingenden Kraft des besseren Arguments von ihrer ›Sichtweise‹ zu überzeugen; sie führen vielmehr vor Augen, was etwa daraus folgen muss, wenn man sich politisch nicht nur mit Platon und Aristoteles am Guten und an der Frage nach dem Glück orientiert, sondern zunächst (negativistisch) an der Vermeidung von Grausamkeit (Shklar); wenn man nicht nur mit John Rawls nach Gerechtigkeit verlangt, sondern bedenkt, dass auch eine gerecht eingerichtete Gesellschaft noch Momente systematischer Demütigung beinhalten kann (Margalit); und schließlich wenn man im Gegensatz zu *gender*-indifferenten Theorien in Betracht zieht, wie unverzichtbar der subjektive Anspruch darauf sein kann, in geschlechtlicher Hinsicht Anerkennung zu erfahren (Butler).

Die Genannten konfrontieren uns nicht mit letzten Begründungsproblemen. Und sie wecken erhebliche Zweifel daran, was überhaupt gewonnen wäre, wenn ›wir‹ über einen solchen (›unverbrüchlichen‹, ›bewährten‹ und ›verbindlichen‹) Rahmen verfügen würden. Würde das zur Bewältigung der praktischen Schwierigkeiten beitragen, die wir mit den Menschenrechten tatsächlich haben? Das scheint schwer vorstellbar. Dennoch sucht man weiter nach verlässlichen oder letzten Begründungen – als ob nicht die Gefahr bestünde, dass das Begründungsspiel zu einem philosophischen Selbstzweck ohne jede praktische Bedeutung wird.¹⁴

14 Diese *Gefahr* zu sehen, bedeutet *nicht*, dem philosophischen Diskurs über die Menschenrechte jegliche praktische Bedeutung abzusprechen.

2. Menschenrechte und menschliche Würde: Anspruch und Würdigung

Sind aber die Menschenrechte nicht längst in gewisser Weise unbestreitbar? Hat sich ihre Anerkennung nicht längst derart durchgesetzt, dass man sie gewissermaßen künstlich in Abrede stellen müsste, um überhaupt Spielräume für einen intellektuellen Dissens schaffen zu können? Doch wer sollte daran Interesse haben? Gewiss: es gibt noch einige verstreute Gegner der Menschenrechte, die die Gleichheit aller Menschen (im Sinne der Anerkennungswürdigkeit ihrer elementarsten Rechte) explizit ablehnen – z. B. weil sie ein ganz anderes Verständnis von menschlicher Würde, aber auch von individueller Freiheit und vom ›öffentlichen Gebrauch‹ der Vernunft haben. Aber besteht die geringste Aussicht darauf, diese Gegner mit Gründen von der ›prinzipiellen Gleichberechtigung‹ aller Menschen zu überzeugen? Wenig bis nichts spricht dafür.

Es mag sein, was Rolf Zimmermann von den Nationalsozialisten behauptet, dass sie nämlich in Abrede gestellt hätten, dass es überhaupt eine menschliche Gattung gebe. Demzufolge hätte der NS »gezeigt«, dass die Rechte des Menschen in der bloßen Gattungszugehörigkeit keinen festen Grund haben.¹⁵ Abgesehen von der Frage, was die historische Erfahrung in dieser Hinsicht wirklich ›beweisen‹ kann, stellt sich das Problem, ob man so nicht den NS-Ideologen und ihren Gefolgsleuten Recht gibt¹⁶, die man bis hin zu ihren Nachfolgern kaum vom Begriff einer Gattung wird überzeugen können, welche angeblich niemanden vom Genuss der Menschenrechte auszuschließen erlaubt.

Von solchen Gegnern der Menschenrechte abgesehen haben wir es mit Relativisten zu tun, die bestreiten, man könne zu inhaltlich überzeugenden Listen von Menschenrechten gelangen, die weltweit

15 R. Zimmermann, *Gattungsbruch. Die Bedeutung des Holocaust für die Ethik*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42 (2004), 667–690.

16 Nur *en passant* möchte ich mit Blick auf Zimmermann zu bedenken geben, dass auch Levinas die menschliche Gattungszugehörigkeit angefochten hat. Allerdings gerade nicht, um uns von jeglicher Verantwortung für den Anderen, der jede(r) andere sein kann, zu entbinden. Es kommt also entscheidend darauf an, worin diese Zugehörigkeit oder Unzugehörigkeit ›gesehen‹ wird. Vgl. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 277 f., 310.

gelten sollten.¹⁷ Wenn man in diesem Punkt miteinander streitet, dann ist allenfalls umstritten, (a) um wie viele¹⁸ Menschenrechte es sich handelt (wenn nicht nur um ein einziges Recht des Menschen

17 C. Menke, A. Pollmann, *Philosophie der Menschenrechte*, Hamburg 2007, 43 ff. Hier wird nicht von einer bereits fest stehenden Universalität der Menschenrechte ausgegangen, sondern von deren *Universalisierbarkeit* (ebd., 81 f.). D. h. am Anfang steht eine bloß exemplarische Deutung (die zu anderen Deutungen einlädt). So geht etwa Martha Nussbaums zunächst bewusst »vage« Auslegung dessen vor, »was zum Menschsein gehört« (ebd., 89). Die Logik ihrer Argumentation besagt: was zum Menschsein gehört, impliziert, was wir bereitstellen sollten, um Andere (alle?) zu einem menschenwürdigen Leben auch effektiv zu befähigen (A. Sen, *The Standard of Living*, in: *The Tanner Lectures on Human Values*, Cambridge, March 11/2. [1985]; tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/s/sen86.pdf). Nun hat die behauptete, aber inhaltlich nach wie vor fragliche Universalität der Menschenrechte ihren historischen Ursprung primär im Westen. Deshalb wird noch heute – im Zuge einer höchst fragwürdigen Aneignung ihrer Geltung – oft der »Vorsprung« des Westens in Sachen Menschenrechte (und ihrer effektiven Achtung) behauptet und von der Herausforderung etwa islamischer Länder gesprochen, es ihm gleich zu tun (Menke, Pollmann, *Philosophie der Menschenrechte*, 94 ff.). (Als ob der Ursprung der Menschenrechte unmittelbar mit deren effektiver Achtung in der Gegenwart zusammenhinge.) Aber im islamischen Kulturkreis wird der Primat des Einzelnen bestritten. Sollen wir ihn aufgeben, wie es scheinbar Charles Taylor fordert? Das hieße, den menschenrechtlichen Individualismus aufgeben, demzufolge jeder Einzelne berechtigten Anspruch darauf hat, nach eigenem Urteil autonom zu leben. Wir stoßen hier auf das Grundproblem, was überhaupt unter menschlichem Leben verstanden wird und was als solches »zählt«, dem dann durch die Gewährleistung gewisser Rechte Rechnung getragen werden soll. Damit hängt engstens die Frage zusammen, wem konkret ein solches Leben zuzuschreiben ist. Für die Sklaven haben die Väter der amerikanischen Verfassung diese Frage nicht positiv entschieden. Und die Frage nach der Ausdehnung der Menschenrechte auf die Frauen, wie sie seit Olympe de Gouges (1791) und Mary Wollstonecraft (1792) gefordert worden war, blieb noch weit bis ins 20. Jahrhundert strittig. Das Gleiche gilt für Staatenlose.

18 Nur *en passant* sei an die klassischen Unterscheidungen erinnert: Abwehrrechte (die mit dem Verbot der Folter und dem Schutz der Privatsphäre einhergehen) vs. Leistungsrechte (Recht auf Bildung und Arbeit etc.); Freiheitsrechte, politische und soziale Teilnahmerechte, die erst in der dritten Generation der Menschenrechte diskutiert worden sind (nach liberalen Abwehrrechten und politischen Partizipationsrechten). Von der Frage, ob es sich um unteilbare Menschenrechte und um gleichgewichtige Rechte handelt, muss ich hier ebenso absehen wie von der weiteren Differenzierung zwischen universeller Gültigkeit und allgemeiner Geltung (für alle), identischer Bedeutung, egalitärer Interpretation (für alle im gleichen Maße) und kategorischer Anwendung.

oder Menschenrecht wie bei Kant und Arendt¹⁹); (b) wie sie genau (und generell) auszulegen sind; und (c) wie ihre praktische Relevanz zu beurteilen ist. (Unbedingte Ansprüche, die ohne Wenn und Aber zu gewährleisten sind, könnten ohne Weiteres zur Rechtfertigung sog. humanitärer Intervention hergenommen werden.)

Tiefer als diese Auseinandersetzungen reicht die Frage danach, ob die Menschenrechte auf der Würde des Menschen beruhen, von der manche behaupten, jeder ›besitze‹ sie, während andere dagegen halten, man erwerbe sie sich (mehr oder weniger) oder sie werde verliehen und gegebenenfalls auch wieder aberkannt. Auf die Frage nach der Würde hin scheinen die Diskussionen um die Begründung der Menschenrechte gleichsam zu konvergieren. Wenn wenigstens die Würde des Menschen als ›gegeben‹ anzunehmen wäre, wenn wir wüssten, dass es sie ›gibt‹ und worauf sie beruht, dann, so scheint es, wären die Menschenrechte nicht mehr radikal strittig. Sie würden nur die praktischen Implikationen des Würdebegriffs zum Ausdruck bringen und den Streit um die Menschenrechte auf jene Fragen nach der Zahl, nach der konkreten (generellen) Auslegung und nach der unmittelbaren oder indirekten Handlungsrelevanz beschränken. Doch um die Würde steht es hinsichtlich ihrer Begründbarkeit kaum besser als um die Menschenrechte.

Während noch immer viele auf die Natur oder auf die Schöpfung rekurrieren, um die Würde als unverfügbar ›gegeben‹ auszuweisen, halten andere jegliche theologische und naturrechtliche Begründungsstrategie für überholt – so dass hier nicht einmal Einigkeit darin besteht, *was überhaupt als eine Begründung zählen darf*. Für die Kritiker dieser Strategien scheidet jeglicher Rekurs auf einen unveräußerlichen Besitz der Würde aus, der nicht von einer sozialen,

19 Hannah Arendt hatte gesehen, von wie elementarer Bedeutung das Recht darauf ist, überhaupt einem politischen Gemeinwesen zugehören zu dürfen, um auf der Basis bürgerlicher Rechte die Menschenrechte in Anspruch nehmen zu können. Darüber hinausgehend müssen wir ein Recht darauf einräumen, genau dem Gemeinwesen zuzugehören, das man sich ausgesucht hat. Dieses Recht aber gewährt kein Staat ohne Weiteres. So kommt es zur Aporie der Menschen- und Bürgerrechte, die Arendt letztlich von einem einzigen Menschenrecht herleitet. Bis heute ist die Abgrenzung von Bürgerrechten (wie Versammlungsfreiheit, Freizügigkeit, Zugang zu öffentlichen Ämtern, Wahlrecht usw.) von den Menschenrechten problematisch. So können letztere als *mittelbare Menschenrechte* verstanden werden, die man genießt, wenn man Mitglied in einem politischen Gemeinwesen ist.

politischen und rechtlichen Praxis der Würdigung Anderer hergeleitet ist. Den Kritikern dieser Kritiker wiederum erscheint es unannehmbar, die Würde davon abhängig zu machen, dass sie verliehen wird, weil darin die Möglichkeit liegt, dass sie auch wieder entzogen werden könnte. So wäre die menschliche Würde eben doch »antastbar«; und genau das will man unter allen Umständen vermeiden.

So sind es die Menschen selbst, die Andere ihrer Verfügung entziehen wollen und daher – wie im Art. 1 des Deutschen Grundgesetzes – *deklarierten, die Würde sei unantastbar*, d. h. sie *solle es unbedingt sein* – ungeachtet bzw. trotz aller dem widersprechenden historischen Erfahrung. Zwischen beiden Positionen gibt es allerdings noch einen dritten Weg.²⁰

Unbestreitbar ist die Abhängigkeit der Würde von einer *Praxis der Würdigung*, ohne die sie eine kraftlose Idee bleiben müsste.²¹ Man kann sogar so weit gehen, zu sagen, die Würde gebe es überhaupt nur – bzw. sie sei nur wirklich und wirksam – durch ein Verhalten, das Andere würdigt. Aber das ist nicht so zu verstehen, als »verleihe« man Anderen eine Würde, die ihnen »an sich« gar nicht zukomme. Vielmehr antwortet die Praxis der Würdigung auf einen Anspruch, gewürdigt zu werden. Sie trägt diesem Anspruch Rechnung, ohne ihn aber bloß nachzuvollziehen. Denn die Praxis der Würdigung affirmiert, was zunächst als Anspruch *an* Andere auftritt, als einen Anspruch *auf etwas* und schließlich als ein positivierbares Recht. Nachträglich hat es dann den Anschein, als greife der Anspruch *an* Andere, als Mensch²² gewürdigt zu werden, dem Anspruch *darauf* vor und als anerkenne das entsprechende Recht nur den Anspruch des Anderen, der ihm vorausging. Tatsächlich aber handelt es sich um einen *Prozess originärer Artikulation*, in dem aus einem Anspruch-*an* ein Anrecht-*auf* erst hervorgeht, das sich *ex post* so

20 Vgl. Vf., *Anerkennung und Verachtung. Gegensatz, Komplementarität und Verquickung*, in: Schäfer, Thompson (Hg.), *Anerkennung*, 141–168.

21 So würdigen wir gerade diejenigen, die einer entwürdigenden Behandlung zum Opfer gefallen sind! Und wir bewahren auch radikale Feinde vor einer Entwürdigung, die selbst Verteidiger der Würde des Menschen nicht selten als verdient hinstellen.

22 Was aber heißt das, wenn »der Mensch« tatsächlich ein Wesen sein sollte, dem alles Wesentliche abgeht, wie oft festgestellt wurde? Auch der Anspruch darauf, als Mensch gewürdigt zu werden, führt keineswegs direkt zu Klarheit in dieser Frage.

darstellt, als vollziehe es nur den Anspruch des Anderen nach, dem es in Wirklichkeit indessen eine neue, nämlich rechtliche Gestalt verleiht. Das aber geschieht keineswegs so, dass sich die Artikulation eines Anspruchs auf Würdigung im Sinne eines Anrechts jedem Anspruch einfach unterwirft, sondern so, dass der Prozess der Artikulation eine ›berechtigte‹ Politisierung einer Verletzungserfahrung zum Vorschein bringt.²³

3. Zur historischen Genealogie der Menschenrechte: Verletzungserfahrungen und deren Politisierung

Genau so ist auch *die historische Genealogie der Menschenrechte* zu erklären. Die Menschenrechte stellen – historisch kontingente, aber keineswegs arbiträre – Antworten auf Verletzungserfahrungen dar²⁴, die mit Blick auf die Opfer menschlicher Gewalt als absolut unverdient, als unerträglich, als unannehmbar, als schlechterdings nicht zu rechtfertigen etc. eingestuft werden.²⁵ In der Vielzahl dieser kon-

23 Wäre dieser kritische Filter, den die Artikulation von Ansprüchen in der Form von Anrechten passieren muss, nicht im Spiel, so könnten sich auch irgendwelche ›Würdenträger‹, die sich ihr Ansehen nur anmaßen, darauf berufen, in ihrer Würde nicht verletzt, also geachtet werden zu wollen bzw. dies zu verdienen.

24 Schon Samuel v. Pufendorf mag diesen Zusammenhang vor dem Hintergrund des 30-jährigen Krieges im Sinn gehabt haben. Jedoch rekurriert er auf eine angebliche ›Überlegenheit‹ und ›Vortrefflichkeit‹ des Menschen anderen Lebewesen gegenüber sowie auf die außerordentliche Würde (*dignatio*) der Seele. Ganz anders setzt nach ›1945‹ die Begründung der Menschenrechte als Antwort auf die vorausgegangene Gewalt ein, so dass man nicht einfach sagen kann, infolge der Aufnahme des Würdebegriffs in das Dt. Grundgesetz sei er auf deutschem Boden »wieder nach Hause gekommen«, wie Uwe Wesel meint in seinem Beitrag: *Unantastbar. Samuel Pufendorfs großer Wurf: Wie die Würde des Menschen 1948 in die UN-Erklärung der Menschenrechte kam, 1949 ins deutsche Grundgesetz und später in die Verfassung vieler anderer Länder*, in: *Die Zeit* 49 (2008), 108.

25 Dass in diesem Prozess die Verbrechen der Nazis eine maßgebliche (!) Rolle gespielt haben, ist kaum zu bestreiten. Jedoch sollte man nicht übersehen, dass nach ›1945‹ auch andere Phänomene kollektiver Gewalt, allen voran der Völkermord, aber auch der fortdauernde Rassismus in den Gesellschaften des sog. Westens, entsprechend berücksichtigt worden sind. Auch in diesem Fall stellte sich die Frage nach (weltweit) unannehmbaren Verletzungen – diesmal durch genozidale Gewalt, deren Spuren man nachträglich weit über den Genozid der

fligierenden Einstufungen zeigt sich, dass man in der Antwort auf solche Verletzungserfahrungen nachträglich zu ermitteln versucht, wie die für diese Erfahrungen verantwortliche Gewalt zurückzuweisen ist. Schießt sie im Einzelfall über ein zumutbares Maß hinaus? Oder muss sie als grausam gelten, insofern sie die Grenzen jeglicher Erträglichkeit überschreitet? Sollte davor nicht nur ein wehrloses Opfer, sondern am Ende jede(r), auch pathologische Sadisten, coole Vollstrecker eines exzessiven Genozids und Bürokraten eines groß angelegten Verwaltungsmassenmordes bewahrt werden, wenn die gerechte Strafe für ihre Verbrechen zur Diskussion steht? Ist schließlich selbst einem radikalen Feind, mit dem überhaupt keine menschliche Gemeinschaft mehr vorstellbar zu sein scheint, ein Anspruch auf Nicht-Verletzung zuzuerkennen?²⁶

Diese nicht zuletzt durch den Fortbestand des Lagers Guantánamo hervorgerufenen Fragen machen deutlich, dass die Genealogie der Menschenrechte den Opfern menschlicher Gewalt zu verdanken ist. Von ihnen, den wehrlosen Opfern, geht selbst dann, wenn sie am Ende wortlos umkommen, ein Anspruch aus, nicht brutal, grausam oder menschenverachtend behandelt zu werden. Selbst ein wortloses Sterben, in dem viele von ihnen umgekommen sind, vollzieht sich

Jungtürken an den Armeniern hinaus in der menschlichen Gattungsgeschichte glaubte entziffern zu können. Im Übrigen hält die Auseinandersetzung bis heute an, was denn in genozidaler Gewalt verletzt wird (wenn man sie nicht bloß quantitativ, als eine Art Massenmord, einstuft). Vgl. das Kap. V in diesem Bd.

- 26 Ihren gewiss härtesten Test hat die Achtung der Menschenrechte dort zu bestehen, wo man es mit Menschen oder politischen Systemen zu tun hat, die sie ihrerseits vollkommen ignorieren oder sogar verwerfen, ob unverhüllt oder kaschiert. Nicht die geringste Herausforderung liegt so gesehen in der Erfahrung radikaler Feindschaft, die immer wieder dazu provoziert, »rücksichtslos«, »vernichtend« oder »radikal« gegen Andere vorzugehen. Dabei muss es sich nicht explizit um eine sog. »Endlösung« handeln. Was man vorhat, kann man auch mit einem geradezu philosophischen Titel wie *infinite justice* schmücken – ein Projekt, das bekanntlich einen vernichtenden »Krieg gegen den Terror« versprach und zur systematischen Verletzung der Menschenrechte geführt hat, die nicht nur das Ansehen der USA, sondern jeglicher im Westen zu hörenden Berufung auf die Menschenrechte bis heute nachhaltig beschädigt. Nachweislich haben sich ja auch viele europäische Staaten an illegalen Praktiken der Verschleppung von einschlägig Verdächtigen beteiligt. Vgl. W. S. Heinz, *Terrorismusbekämpfung und Menschenrechtsschutz in Europa. Exemplarische Fragestellungen 2005/2006*, Deutsches Institut für Menschenrechte, Berlin 2007.

demnach nicht in der Nacht einer absoluten ethischen Indifferenz.²⁷ Vielmehr ist stets die Frage der Verantwortlichkeit für eine tödliche Gewalt mit im Spiel, die vermeidbar wäre.

Dass es sich so verhält, dass es also keinen absolut indifferenten Tod gibt (wie das »Durchhauen eines Kohlhaupts«, von dem Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* spricht²⁸), wird jedenfalls *bezeugt*. Auf dieser – vielfach stellvertretend, von Anderen bezeugten – Gabe der Verantwortung, die sowohl den fraglichen Tätern als auch jedem *bystander* und Dritten gegeben wird, beruht unsere Infragestellung durch eine Gewalt, von der wir sagen, sie sei schlechterdings nicht hinzunehmen. Die Bezeugung der Gewalt und der Verantwortung für sie steht also am Anfang; erst wenn wir mit ihr konfrontiert sind, tritt die Frage auf den Plan, warum die fragliche Gewalt als nicht hinzunehmende und als unbedingt zu verurteilende, für die Zukunft unter allen Umständen zu verhütende etc. einzustufen ist. Aus der nicht-indifferenten Bezeugung der Gewalt *als Verletzung* geht hervor, dass sie in *unannehmbaren* Art und Weise Andere verletzt, in deren Existenz der Anspruch liegt, *nicht* (so) verletzt zu werden. Erst auf der Basis einer *Phänomenologie der Gewalterfahrung*²⁹ und auf der Grundlage einer *Hermeneutik der Bezeugung der in ihr liegenden Verletzung sowie der Verantwortlichkeit für sie* kann geklärt werden, inwiefern in dieser Erfahrung ein Anspruch *an* Andere liegt, die ihn in einen Anspruch *auf* etwas überführen sollten.

Erst am Ende eines derartigen Artikulationsprozesses, der die fragliche Gewalt als in *unannehmbaren* Art und Weise verletzende und zu verantwortende *politisch* zum Vorschein bringt, steht die irritierend kurze Antwort: Die fragliche Gewalt ist *unannehmbar* und *unbedingt abzuwenden oder zu vermeiden*, *weil* sie die menschliche Würde verletzt. Diese Antwort suggeriert, die menschliche Würde sei allemal bereits »gegeben« oder irgendwie »vorhanden«, wenn es zu ihrer gewaltsamen Verletzung kommt. Tatsächlich aber zeigt die historische Genealogie der Menschenrechte, dass es sich

27 Vgl. M. Blanchot, *Das Unzerstörbare*, München, Wien 1991, 98–109; Vf., *Geschichte als Antwort und Versprechen*, Freiburg i. Br., München 1999, Kap. V, VI.

28 Siehe Anm. 57 zu Kap. II in diesem Bd.

29 Diese ist unter den skizzierten Voraussetzungen also keine Angelegenheit einer bloßen *Beschreibung* der fraglichen Gewalt, wenn es denn stimmt, dass uns der deskriptive Zugang zur Gewalt immer schon in die Herausforderung zur Nicht-Indifferenz verstrickt.

genau umgekehrt verhält: Erst die gewaltsame Verletzung Anderer in unerhörten, systematischen Verbrechen des 20. Jahrhunderts hat zur Artikulation von rechtlichen Ansprüchen darauf geführt, unbedingt vor einer derart verletzenden Gewalt bewahrt zu werden.³⁰ So stellt der Würdebegriff gewissermaßen die Antwort auf die extremste, exzessivste und radikalste Gewalt dar, die bislang in der Geschichte zum Vorschein gekommen ist. Es kann also keine Rede davon sein, Anderen würde der Anspruch auf Achtung ihrer Würde lediglich dank der Generosität Dritter ›verliehen‹.

Es kann aber auch keine Rede davon sein, einem vorgängigen Verständnis menschlicher Würde, wie es in der zweifellos weit zurückreichenden Etymologie, der Ideen- und Begriffsgeschichte vorliegt³¹, sei einfach zu entnehmen, *wie* genau jene Gewalt *als* Gewalt einzustufen ist. Weder aus Ciceros Begriff der *dignitas*, wie er ihn in *De officiis* zur Sprache bringt, noch auch aus Pico della Mirandas *Oratio de hominis dignitate* oder aus Kants Begriff des absoluten Wertes, den sich ein intelligibles Wesen oder *homo noumenon* selbst beimesen soll, geht ohne Weiteres hervor, inwiefern, wodurch und auf welche Art und Weise Anderen nicht Gewalt angetan werden soll.³² Das folgt weder aus einer ›dem Menschen‹ (oder jedem Einzelnen) irgendwie anhaftenden realen Eigenschaft noch auch aus einer transzendentalen Auszeichnung einer intelligiblen Subjektivität, sondern allenfalls aus einem Anspruch an Andere, die als verletzungsmächtige Subjekte diesen Anspruch würdigen und anerkennen, die ihn aber auch leugnen, ignorieren oder mit Füßen treten können. Die Würdigung und Anerkennung des Anspruchs des Anderen, *die sich dessen Vergleichsgültigkeit widersetzt*, stellt keineswegs nur fest, was in diesem Anspruch liegt; vielmehr muss sie überhaupt erst artikulieren helfen, inwiefern der Anspruch des Anderen, so wie er aus

30 Weder bei Cicero noch auch bei Pico della Mirandola oder bei Kant findet sich ein direkter Bezug dieser Art auf zu vermeidende Gewalt. Das liegt nicht zuletzt daran, dass sie die Würde überhaupt nicht *aus einem Verhältnis zum Anderen*, sondern daraus herleiten, *was* Menschen angeblich *sind* (vernünftige, freie oder autonome Wesen etc.). Eine Praxis der Achtung der Menschenrechte auf der Basis der Würdigung Anderer, wie sie mir im Sinne einer Kultur der Menschenrechte vorschwebt, muss sich keineswegs auf ein derartiges *ontologisches* Fundament stützen.

31 Vgl. R. Gröschner, A. Kapust, O. W. Lembcke (Hg.), *Wörterbuch der Würde*, München 2013.

32 Vgl. T. Fuchs, *Leib und Lebenswelt*, Zug 2008, 104–120.

unannehmbarer Gewalt hervorgeht, in ein Anrecht gleichsam zu *übersetzen* ist. Die Gewalt, die Andere erleiden, stellt uns (als Täter, *bystander* oder nicht direkt involvierte Dritte) nicht nur vor die Frage der Verantwortung für diese Gewalt; sie gibt uns auch die Verantwortung für deren angemessenes Verständnis.

Auf diese Herausforderung ist im Rekurs auf den Begriff menschlicher Würde allerdings *nicht abschließend* zu antworten. Wenn das Deutsche Grundgesetz unumwunden erklärt, die menschliche Würde sei unantastbar, ohne im Geringsten zu sagen, worin sie liegt und worauf sie beruht, so gibt es damit dem Recht gerade *keine eindeutige* Orientierung vor, aus der etwa Menschenrechte abzuleiten wären³³; und es statuiert gerade *keinen absolut unanfechtbaren* Maßstab, an dem einzelne Rechte zu messen wären. Im Gegenteil fordert es zur unaufhörlichen Prüfung der Frage heraus, ob das soziale und das politische Leben sowie die Rechte, die es normativ regeln sollen, mit dem *inhaltlich nicht konkretisierten* Anspruch der Achtung der menschlichen Würde vereinbar sind. Gerade weil der Artikel 1 derart unbestimmt ist, wird die Arbeit dieser Prüfung niemals aufhören. Und nur so wird verhindert, dass ein politisches System wie das des derzeitigen deutschen Staates je in einer selbstgerechten Form erstarren kann, was unweigerlich die Folge wäre, wenn man aufbauend auf einem unerschütterlichen Grund eindeutig positive Rechte ableiten könnte, die man ein für allemal als zureichende Positivierungen in der Würde und in den Menschenrechten fundierter Ansprüche betrachten könnte.

So zeichnet sich auf dem angedeuteten dritten Weg zwischen einer einfach vorausgesetzten Würde einerseits und einer lediglich aus freien Stücken verliehenen Würde andererseits eine komplexe, *niemals abzuschließende Praxis der Würdigung* ab, die immer von neuem an der Gewalterfahrung Anderer Maß nehmen muss, um von ihr aus zu ermitteln, ob sie mit Ansprüchen an Dritte verknüpft ist, die in Ansprüche auf etwas und schließlich in positive Rechte zu übersetzen sind.

In diesem Prozess wird die Auseinandersetzung um die Menschenrechte unvermeidlich und auf Dauer (glücklicherweise) einer anhaltenden Instabilität ausgesetzt sein; nicht zuletzt dadurch, dass

33 Daran ändert sich auch dadurch nichts, dass in Art. 1, Abs. 2 GG vom »Bekenntnis« zu »unverletzlichen und unveräußerlichen« Menschenrechten die Rede ist.

als Verletzung allzu vieles (allzu vieler und in allzu verschiedener Art und Weise) in Betracht kommt. *Als Rechte* können die Menschenrechte aber nicht umhin, sich auf diejenigen Verletzungen zu beschränken, die mit unserem Angewiesensein *auf* und mit unserem Ausgeliefertsein *an* politische Lebensformen einhergehen. Als politisch relevante Rechte müssen sie eine Vielzahl von Verletzungserfahrungen außer Betracht lassen, aus denen sich im Sinne der Achtung der menschlichen Würde keine Ansprüche *an die institutionelle Form* des Lebens mit und unter Anderen ableiten lassen.³⁴

Dabei ist nirgends eine eindeutige Grenze gezogen, die klar zwischen politischen und nicht-politischen Ansprüchen in diesem Sin-

34 Vgl. T. Pogge, *Kosmopolitismus und Souveränität*, in: M. Lutz-Bachmann, J. Bohman (Hg.), *Weltstaat oder Staatenwelt. Für und wider die Idee einer Weltrepublik*, Frankfurt/M. 2002, 125–171, hier: 128, 130 ff. Ich schlage, wie gezeigt, vor, von Verletzungserfahrungen auszugehen, insofern ein Zusammenhang mit strukturellen Defiziten einer öffentlichen Ordnung vorliegt. Demnach implizieren Menschenrechte Forderungen an Politik und Staat (bzw. an institutionalisierte politische Lebensformen) und deren wenigstens indirekte Mitverantwortung für Verletzungen, die sich nicht bloß auf ein privates oder psychologisches Sichverletztzufühlen reduzieren. Eben weil sie mit Defiziten einer öffentlichen Ordnung zusammenhängen, beziehen sie sich niemals nur auf unmittelbare Ansprüche von Mensch zu Mensch, sondern immer auch auf mittelbare Ansprüche auf eine alle Menschen als Gleiche berücksichtigende Ordnung, worauf Menke und Pollmann mit Recht hinweisen. Im Gegensatz zu politischen Theorien, die die Gleichheit als mit demokratischen Lebensformen gegeben annehmen, würde ich aber mit Rancière darauf insistieren, dass auch die Gleichheit von einer ständig neu zu gewährleistenden Praxis abhängt, die niemals wie von allein garantieren kann, dass jede(r) wirklich als Gleiche(r) ›zählt‹. Mit Recht insistiert Rancière darauf, wie prekär die Gleichheit schon im Ereignis der Inanspruchnahme Anderer ist. Wenn sie weghören und diejenigen, die sie auf Erwidierung hin ansprechen, nicht beachten, wird die Gleichheit schnell zu einer leeren Formel; vgl. J. Rancière, *Wer ist das Subjekt der Menschenrechte?*, in: C. Menke, F. Raimondi (Hg.), *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*, Berlin 2011, 474–490. Unter diesem Vorbehalt stimme ich mit Menke und Pollmann überein, die sich zunächst gegen die aus der Erfahrung des Totalitarismus resultierte Tendenz wenden, die Menschenrechte a-politisch, rein moralisch zu fassen und sie dem Politischen schlechthin vorzuordnen. Diese Sicht würde dazu führen, die Demokratie als einen Inhalt der Menschenrechte oder als Instrument ihrer Realisierung zu begreifen (Menke, Pollmann, *Philosophie der Menschenrechte*, 171, 179), statt Demokratie und Menschenrechte als intrinsisch zusammenhörig zu verstehen. Von der weiterführenden Frage, wie genau diese Zusammengehörigkeit zu denken ist, muss ich hier absehen.

ne zu unterscheiden erlaubte. Ist bspw. der Anspruch auf ein psychosexuell ›abweichendes‹, gleichwohl aber individuell lebbares, singuläres Leben sinnvoll an die Adresse eines Staates zu richten?³⁵ So ›unbedingt‹ sich dieser Anspruch subjektiv darstellen mag, da unter keinen Umständen auf ihn zu verzichten ist, wenn anders das eigene Leben nicht als ›unlebbbar‹ erfahren werden soll, so schwer lässt es sich vorstellen, wie ein Staat (in unvermeidlich allgemeiner Form) einem solchen Anspruch sollte gerecht werden können. Verletzt er dann aber bereits die menschliche Würde, die schließlich auch nach einer »singularisierten Anerkennung« (Paul Ricoeur) verlangen kann?³⁶ Ist eine solche Anerkennung jedoch überhaupt vom Staat zu leisten, oder ist sie allein in einer sozialen Anerkennungspraxis einzulösen, in der singuläres Leben auf singuläres Leben Anderer trifft?

Will man ein abstraktes Staatsverständnis vermeiden, dem zufolge das in der Form des Staates gegebene Recht gleichsam über dem sozialen und politischen Leben installiert wäre, um es einseitig, sozusagen ›von oben‹, zu steuern, wird man den Staat als eine normativ-rechtliche Form des sozialen und politischen Lebens selbst verstehen müssen – ohne aber so weit zu gehen, ihn mit einer Form gesellschaftlicher Sittlichkeit schlicht zu identifizieren.³⁷ Denn nach allem, was uns die Kritik des Staates von Sophokles' *Antigone* über Diogenes v. Sinopes Weltfremdheit und Søren Kierkegaards Begriff des Einzelnen bis hin zu Maurice Blanchots Kritik des Gemeinschaftsbegriffs und Emmanuel Levinas' Sozialphilosophie des Anderen gelehrt hat, kann es kein vollkommen durchstaatlichtes Leben geben, in dem die Verhältnisse zwischen uns bzw. *das Zwischen als solches*, in dem wir uns begegnen, aufgehoben zu denken wäre.

35 Vgl. zu dieser Position J. Butlers Vf., *Grenzen der Lebbarkeit eines sozialen Lebens. Anerkennung und sozialer Tod in der Philosophie Judith Butlers*, in: ders., *Verletztes Leben. Studien zur Affirmation von Schmerz und Gewalt im gegenwärtigen Denken. Zwischen Hegel, Nietzsche, Bataille, Blanchot, Levinas, Ricoeur und Butler*, Zug 2014.

36 P. Ricoeur, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt/M. 2006, 269.

37 Vgl. A. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart 2001, 60, 66 f.

4. Das Versprechen der Einlösung der Menschenrechte *des Anderen* – ein Glaubwürdigkeitsproblem

So gesehen bleiben vermeintlich staatlich garantierte, politisch-rechtlich positivierte Ansprüche zu ihrer Verwirklichung immer auf das soziale Leben derer angewiesen, die sich in einer staatlich formierten (aber niemals restlos vom Staat durchdrungenen und von ihm zu bevormundenden) Lebensform zusammenfinden. Im sozialen Leben selbst aber können wir jederzeit an die Grenze einer allgemeinen Interpretierbarkeit und Anwendbarkeit solcher Ansprüche geraten, wenn wir mit *Anderen* konfrontiert sind, deren singuläres Leben *im Allgemeinen* niemals aufgeht.³⁸ Letztlich sind es freilich nur für sich selbst und andere ›Andere‹, die miteinander ein soziales und politisches Leben führen – im Wissen darum, im Horizont einer weitgehend anonymen Vergesellschaftung lediglich *als Dritte* und insofern *Gleiche* gelten zu können, *die nur als solche auch ihre Rechte genießen können*.

So weiß sich jedes Mitglied einer Gesellschaft gleicher Rechte teilhaftig und muss doch wissen, dass sich die *rechtlich etablierte Gleichheit* auf eine *anonyme Pluralität von Anderen* bezieht, die als solche nicht einfach gleich *sind*, sondern im Hinblick auf ihre Rechte *vergleichbar gemacht* werden. Das Recht und die nach ihm praktisch sich richtende Rechtlichkeit des sozialen und politischen Lebens kann im Allgemeinen allenfalls versprechen, *dieser Gleichheit* gerecht zu werden. Tatsächlich aber kann jederzeit die Anderheit eines Anderen mehr als das verlangen und auf diese Weise die *bürgerlich-rechtliche Gleichheit* durchbrechen. Wenn das geschieht, werden wir daran erinnert, was der Begriff gleicher Rechte im Allgemeinen vergessen lässt: dass wir *als Andere*, die *anders sind als sie selbst*, anders als *der Andere* und als *andere Andere* (Dritte)³⁹, *als gleich behandelt zu werden begehren*.

Es handelt sich um die *Gleichheit von Anderen*, deren Anderheit die völlige Vergleichbarkeit radikal unterminiert. Das wird spätestens dann deutlich, wenn sich im Sinne jener »singularisierenden«

38 Vgl. Vf., *Fluchtlinien einer sensibilisierten Vernunft*, in: B. Keintzel, B. Liebsch (Hg.), *Hegel und Levinas. Kreuzungen – Brüche – Überschreitungen*, Freiburg i. Br., München, 2010, 352–416.

39 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, Kap. 10.

Anerkennung die Frage stellt, wie jemand *dir*, einem Anderen, einer anderen Person über jeden gleich machenden und insofern nivellierenden Maßstab hinaus gerecht werden soll. Genau diese Frage stellt sich auch bei den Menschenrechten, denn es handelt sich um die Menschenrechte *von Anderen*⁴⁰, an deren singulärem Leben sich jede Antwort auf die Frage bemisst, ob und wie man es vor einer verletzenden Gewalt bewahren kann, die jedes soziale und politische Leben, das seinen Namen verdient, abzuwenden, zu verhüten, zu minimieren versprechen muss.

Tatsächlich haben die Menschenrechte den Sinn eines generalisierten und dennoch jedem als Anderem geltenden *advokatorischen Versprechens*, das implizit besagt: »Wir, die uns den Menschenrechten verpflichtet fühlen, die wir in einem Staat leben, der auf die Achtung der Menschenrechte verpflichtet ist und zur Einlösung des unbedingten Anspruchs, sie zu achten, auf das durch kein Recht direktiv zu regelnde soziale Leben der Bürger angewiesen ist, erklären hiermit für alle jetzt und künftig Lebenden, unangesehen ihres Geschlechts, ihres Ansehens, ihrer Herkunft, Hautfarbe, ihres religiösen Bekenntnisses und ihrer kulturellen oder geschichtlichen Identität usw., dass ihnen keine Gewalt widerfahren soll bzw. darf, die mit der Würde jedes Anderen und mit den Menschenrechten unvereinbar ist. *Und wir stehen dafür tatsächlich ein.*«

Darauf, so besagt dieses Versprechen, erheben Andere nicht nur Anspruch; es ist auch ihr gutes Recht. Und wir, die dies erklären, erklären damit gleichzeitig, praktisch dazu verpflichtet zu sein, die Verletzung der Menschenrechte zu verhüten, zu verhindern, so weit wie möglich zu reduzieren oder für die Zukunft auszuschließen. Das vermag das Recht aus eigener Kraft niemals; *es geht also um das soziale und politische Leben selbst, das allein die Einlösung des Versprochenen so weit wie möglich verbürgen kann.*

Zweifellos hat niemand (auch kein Kollektiv) je ein solches Versprechen in dieser expliziten Form gegeben. Aber der Sinn der Menschenrechte lässt sich dort, wo sie zur anerkannten Grundlage heutiger Staaten, aber auch ihrer inter- und transnationalen Beziehungen geworden sind, als ein solches Versprechen *rekonstruieren*. Das Recht, das die Menschenrechte teilweise in der Form von Bür-

40 Siehe dazu E. Levinas, *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, Berlin 2007, 97–126.

gerrechten positiviert, ist nur dann kein ›bloßes‹, abstraktes Recht, wenn es in der sozialen und politischen Lebenspraxis in der Form eines *gelebten* Versprechens gegenwärtig ist, die Menschenrechte angesichts jedes Anderen zu achten. So gesehen sind die Menschenrechte nicht in erster Linie dazu da, gewisse Untäter, die sie systematisch verletzen, juristisch belangbar zu machen. Zwar hat die nachträgliche Strafbarkeit für solche Verletzungen einen guten Sinn, der sich inzwischen auch präventiv Geltung verschafft, insofern eine effektive Strafverfolgung deutlich macht, dass kein Untäter mehr damit rechnen kann, ungestraft davonzukommen.⁴¹ Der viel wichtigere konstruktive Sinn der Menschenrechte geht aber darüber hinaus. Er liegt darin, sich in der Form eines kollektiv, von einer politischen Lebensform im Ganzen praktisch ständig einzulösenden Versprechens gewissermaßen zu verkörpern. *Der Sinn der Menschenrechte* ist ihre *tatsächliche praktische, ständige und verlässliche Achtung in der Normalität eines sozialen und politischen Lebens*, das vom Recht überschirmt wird, aber niemals zureichend von ihm zu regeln ist. Genauso wenig genügt eine mehr oder weniger gedankenlose Gewohnheit und in diesem Sinne eine eingespielte Sittlichkeit bzw. ein Ethos.

In ihrer Hyperbolik, die in Aussicht stellt, dass *angesichts jedes singulären Anderen* die Menschenrechte zu achten sind, sind die Menschenrechte vielmehr auf eine in jedem Fall neu zu justierende Praxis angewiesen, die niemals einer einfachen, mehr oder weniger routinierten Anwendung von Normen gehorchen kann. (Insofern ist kein Anderer je ein bloßer ›Fall‹.) Mit dieser Praxis kann es nur das gelebte, im sozialen und politischen Leben selbst sich ständig bewährende und in Frage stellende Versprechen aufnehmen, die Menschenrechte nicht nur im Allgemeinen, sondern angesichts jedes Anderen in einer niemals zureichend vorwegzunehmenden Art und Weise zu achten.

Ersichtlich handelt es sich um ein notorisch *übermäßiges Versprechen*, das zuviel des Guten verspricht und das wir nur als permanent gebrochenes und dennoch unaufgebbares begreifen können. In seiner Hyperbolik stellt das Versprechen, die Menschenrechte ange-

41 Vgl. zur Tätigkeit des Internationalen Strafgerichtshofs A. Boehm, *Wo Assad hingehört. Seit zehn Jahren besteht der Internationale Strafgerichtshof. Bislang hat er nur einen Angeklagten aus Afrika verurteilt. Innenansichten eines Gerichts in der Krise*, in: *Die Zeit* 26 (2012), 3.

sichts jedes Anderen zu achten, nicht nur eine ständige Inspiration des Sozialen und des Politischen, sondern auch eine derartige Überforderung dar, dass wir niemals besten Gewissens sagen können, wir seien ihm je wirklich und ohne Abstriche gerecht geworden. Für politische Systeme, an die wir vorrangig die Erwartung herantragen, in ihrer institutionellen Grundstruktur die Menschenrechte nicht zu verletzen, gilt das erst recht.

Nirgends ist ein politisches System in Sicht, das für sich in Anspruch nehmen könnte, dem unbedingten, unaufschiebbaren, scheinbar absolut vorrangigen Anspruch, die Menschenrechte zu achten, sofort, umfassend und ausnahmslos gerecht geworden zu sein. Dennoch verwerfen wir die Menschenrechte nicht als schlechte Utopie, als ohnehin niemals einlösbare und in diesem Sinne abstrakte Idee. Vielmehr bejahen wir sie als *anti-politische Herausforderung im Politischen und umwillen des Politischen*, das nur durch die hyperbolische Überforderung, wie sie die Menschenrechte darstellen, davor bewahrt werden kann, sich in einer Politik unter (gegebenenfalls ›falschen‹) »Brüdern und Schwestern« für Zugehörige und Mitglieder selbst zu genügen, ohne im Geringsten einem unbedingten Anspruch gerecht werden zu müssen, den wir heute jedem Menschen zuerkennen, um auf diese Weise den vorgängigen Anspruch jeder/s anderen als einer/s Anderen zu würdigen.

Von dem gelebten Versprechen der Achtung der Menschenrechte hängt nicht nur ab, ob Andere ein menschenwürdiges Dasein bzw. ein wirklich lebbares Leben⁴² führen können; auch die Glaubwür-

42 Es ist ein Desiderat, diesen Begriff genauer zu explizieren. Ein Leben nicht nur zubringen oder verleben, sondern *wirklich leben* kann nur *jemand*, der ein *Verhältnis zu sich selbst* hat (Kierkegaard) und in der Weise der *Selbstbestimmung* darauf Einfluss ausübt, wie das eigene Leben, aber auch das Leben Anderer und Fremder als solches überhaupt zu verstehen ist. So gesehen geht die Frage der Lebbarkeit des Lebens weit über das je-meinige Leben hinaus und erstreckt sich bis in Vorstellungen von einem guten Zusammenleben in gerechten Institutionen hinein, worauf Ricœur (u.a. in: *Le juste*, Paris 1995) immer wieder insistiert. Somit verlangt die Explikation der Frage der Lebbarkeit nach einer *Hermeneutik des Lebens* und der Freiheit, der die Ausgestaltung von Spielräumen der Lebbarkeit zuzutrauen wäre. Die im Hinblick auf diese Frage anzuerkennende Freiheit als Basis der Menschenrechte ist keine Eigenschaft, sondern eine Weise des Sich-zu-sich-verhaltens *unter Anderen* (in diesem Sinne handelt es sich um eine ›soziale‹ Freiheit). Die sich daran anschließende Frage, wie weit sie gehen kann bzw. darf, um mit der Freiheit Anderer zusammenzustimmen, gerät

digkeit unserer politischen Lebensformen steht mit diesem Versprechen auf dem Spiel. Sie entbehren heute, im Lichte einschlägiger Erfahrungen mit totalitären Politiken und menschenverachtenden Systemen unterschiedlichster Couleur, jeglicher Glaubwürdigkeit, wenn sie nicht *wenigstens minimale* Ansprüche wirklich einlösen und dauerhaft gewährleisten; und zwar denen gegenüber, die ihnen zugehören, aber auch denjenigen gegenüber, die uns ›angehen‹ – und das sind heute potenziell alle Menschen; und zwar nicht nur als vernünftige Lebewesen oder als autonome Subjekte, sondern wirklich alle, die auch nur im Entferntesten als Menschen ›zählen‹ können oder sollen. In Folge dessen steht jede restriktive Definition dessen, was oder wer ein Mensch ›ist‹ oder inwiefern jemand als solcher ›zählen‹ darf, bereits unter dem Verdacht einer exklusiven Gewaltsamkeit und bedarf besonderer Rechtfertigung. Umgekehrt sieht sich jedes besonders weit gefasste Verständnis davon, was oder wer ein Mensch ist, mit dem Bedenken konfrontiert, die Hyperbolik der Menschenrechte derart weit zu treiben, dass jegliche Aussicht darauf schwindet, ihnen wirklich gerecht zu werden.⁴³

So oder so aber soll das, was Anderen im Sinne der Menschenrechte zusteht, nicht von irgendeiner sozialen oder politischen Vorbedingung abhängen, d. h. das soll letztlich *jeglicher Verfügung Dritter entzogen* werden. Aber genau das muss zur politischen Angelegenheit wieder Anderer werden. Wir befinden uns deshalb in der eigentümlichen Situation, dass politische Systeme selbst menschenrechtliche Ansprüche einräumen und positivieren, die sich gegen sie, insbesondere gegen ihre institutionelle Grundstruktur, richten können, wenn sie zu Klagen über systematische Verletzungen der Menschenrechte Anlass geben. Zugleich entscheiden aber diese Systeme selbst darüber, ob solche Klagen als berechtigt zu betrachten sind. Es sei denn, sie überantworten sich einer trans-nationalen Gerichtsbar-

unweigerlich in den Sog zutiefst kulturell imprägnierter Traditionen, so dass nicht einfach davon auszugehen ist, mit Begriffen wie Würde, Freiheit, Leben etc. Universelles als *Kulturirrelatives* getroffen zu haben.

- 43 Wenn bspw. Menschsein schon in den allerfrühesten Phasen der Embryogenese gegeben sein soll und wenn daraus das unbedingte, keinerlei Einschränkung zulassende Versprechen folgen soll, es am Leben zu erhalten, wie wäre dann die Schlussfolgerung zu vermeiden, Andere müssten sich ohne die geringste Einspruchsmöglichkeit zur Annahme ihrer Elternschaft bereitfinden, d. h. auch ohne die geringste Rücksicht auf die Frage, ob sie diese Rolle überhaupt übernehmen *können*?

keit, die darüber idealiter vollkommen unabhängig zu befinden hätte. Auch in diesem Fall müsste aber das jeweilige politische System seine Souveränität *selbst einschränken* und den Menschenrechten eine positive Geltung einräumen, die gegen das System mobilisiert werden könnte. Wir hätten es demnach mit dem Eingeständnis zu tun, dass letztlich *kein politisches System sich selbst genügen kann bzw. darf* und dass jedes politische System sich an Ansprüchen messen lassen muss, die ihm nicht entstammen, die nicht in ihm aufgehen und die von innen und außen gegen es gerichtet werden können.

Eine *politische Welt*, die ihren Namen verdient, kann es demnach heute nur noch geben, wo sich ein politisches System als für diese Ansprüche aufgeschlossen erweist und sich an ihnen messen lässt, ohne unbedingt auf seiner Souveränität zu bestehen. Letztlich gehen diese Ansprüche auf individuelle und kollektive Verletzungserfahrungen zurück, die Andere beklagt haben und für die sie Gehör gefunden haben. Am Anfang der konkreten historischen Genealogie der Menschenrechte steht deshalb nicht ›der Mensch‹, der ›an sich‹ irgendwelche Rechte hätte, sondern eine *Pluralität singulärer Anderer*, die sich an Andere und Dritte wenden mussten, um überhaupt Gehör zu finden. Erst danach konnte die ›Übersetzung‹ von Ansprüchen in Anrechte und, damit einhergehend, die *Politisierung*⁴⁴ von Verletzungserfahrungen stattfinden, insoweit sie in der Form von Ansprüchen an politische Lebensformen und Systeme zu adressie-

44 Bis heute dauert die Auseinandersetzung um die Frage an, ob die Menschenrechte als ›vor-politische‹ (rein moralische) zu verstehen sind, oder ob man sie besser als von Anfang an ›politische‹ verstehen sollte. Die Antwort hängt entscheidend davon ab, was man wiederum als ›politisch‹ begreift. Es kann nicht gemeint sein: ›politisch‹ im Sinne der Zugehörigkeit zu einer Lebensform, nach deren Maßgabe man die Menschenrechte genießen dürfte. Denn damit ginge das außer-ordentliche, jede einzelne Lebensform übersteigende bzw. unterlaufende Moment der Menschenrechte verloren. Wieder stellt sich hier die entscheidende Frage, wie das Angewiesensein der Menschenrechte auf ihre Realisierung in und durch Lebensformen mit diesem Moment zu verbinden sein soll. Durch die jederzeit mögliche Berufung auf Menschenrechte werden politische Lebensformen schließlich auch destabilisiert – und genau das will man ja. Was auch immer im Einzelnen als Menschenrecht gilt, in jedem Fall handelt es sich um eine unbedingte Einspruchsmöglichkeit gegen die politische Selbstgenügsamkeit menschlicher Lebensformen und Systeme und in diesem Sinne um ein Absolutes, das nun weltweit jeglicher politischen Verfügung entzogen werden soll.

ren sind, die Schutz vor unannehmbarer Verletzung versprechen sollen – und zwar unbedingt, auf jeden Fall, uneingeschränkt, ohne Vorbehalt, usw. So tragen politische Lebensformen und Systeme, die sich diesem Schutz verpflichten, politisch einem ursprünglich moralischen Anspruch Anderer Rechnung, der ohne eine *politische Adressierung* und Positivierung nicht Bestand haben kann.

Ursprünglich keimt dieser Anspruch aus der Erfahrung, dass durch die fragliche Verletzung die Lebbarkeit des Lebens (eines Anderen, mehrerer, ganzer Gruppen und Völker) radikal in Frage gestellt ist. Aber das kann in unzähligen Hinsichten der Fall sein. Und subjektives Leiden an irgendwelchen Verletzungen begründet keineswegs ohne Weiteres gewisse Rechte, wie schon Albert Camus festgestellt hat.⁴⁵ Deshalb muss der Weg von Ansprüchen *an* Andere, der zur Artikulation von Ansprüchen (oder Anrechten) *auf etwas* führt, immer wieder durchlaufen werden, um zu ermitteln, ob und wenn ja wie gegebenenfalls diese Ansprüche in verallgemeinerbare, konkretisierbare und an die politisch-institutionelle Grundstruktur einer Gesellschaft, eines Staates oder eines transnationalen Machtgefüges adressierbare Forderungen zu übersetzen sind. Diese gehen jedoch letztlich immer auf die – oft massenhafte – Verletzung singulärer Anderer zurück, die gehört zu werden verlangen im Kontext politischer Lebensformen, in denen sie nur als Gleiche ›zählen‹ können und sollten, denen elementare und minimale Rechte zustehen, welche gleichwohl durchgängig als Rechte von Anderen zu verstehen sind, die weder immer schon gleich *sind* noch auch ganz gleich *gemacht* oder gleich *behandelt* werden können.

An diese Anderen wendet sich letztlich das Versprechen der Gewährleistung der Menschenrechte; ihnen soll es dienen, obzwar in unvermeidlich allgemeiner Form. Dieses Versprechen ist aber, wenn überhaupt, nur als wirklich *gelebtes* auch zu halten im Leben mit und unter vielen Anderen, die es ausnahmslos verdienen (ohne dass sie es je sich hätten verdienen müssen), dass ihre elementaren Menschenrechte geachtet werden. Das kann, wenn überhaupt, nur gelingen in fortgesetzten Praktiken der Würdigung, die kein letztes Fundament haben. Anstelle naturrechtlicher und theologischer Fundierungen haben wir es mit einer besonders in der Neuzeit zunehmend verlangten *Würdigung einer/s jeden* zu tun, die ihr bzw.

45 A. Camus, *Tagebücher 1935–1951*, Reinbek 1972, 22.

ihm (als Antwort auf Verletzungserfahrungen) Ansprüche auf Schutz zuerkennt und die Betroffenen in diesem Sinne würdigt. (Zuerst als ›ansprechende‹ und Andere in Anspruch nehmende Subjekte⁴⁶; dann auch als Individuen, denen positive Rechte zustehen; und zwar nicht nur Abwehrrechte, sondern auch Freiheits- und Leistungsrechte, da es sich herausgestellt hat, dass menschliches Leben nicht lebbar ist ohne eine geregelte Fürsorge Dritter, die in der Form des Sozialstaats historisch Gestalt angenommen hat.)

Keinesfalls handelt es sich in der Zuerkennung von rechtlichen Ansprüchen um ein bloßes ›Verleihen‹, sondern um eine *Antwort auf vor-juridische Ansprüche* darauf, nicht – zumal nicht willkürlich – verletzt zu werden. *Was aber als Verletzung ›zählt‹ bzw. politisch zählen kann und in diesem Sinne maßgeblich ist, unterliegt wiederum einem historischen Prozess der ›Realisierung‹*, der die nicht zu verletzenden Ansprüche als solche erst *bewahrheiten* muss. Wir werden in diesem Sinne sensibler (z. B. auch dafür, wie viel Gewalt allein darin liegen kann, dass Andere mit Schweigen übergangen werden und geradezu aufhören, politisch zu existieren, ohne dass Praktiken des *blaming and shaming* dagegen viel ausrichten könnten). So werden aber auch *neue Überforderungen* heraufbeschworen, die uns heute überdeutlich mit den Grenzen des Rechts und seiner angeblichen Grundlagen konfrontieren.

Nicht nur verfügen wir über keine zureichende Begründung auch nur der elementarsten, unverzichtbarsten, unabdingbarsten moralischen Ansprüche. Wir können diese Ansprüche auch nicht eindeutig (interpretationsfrei) in positive Anrechte übersetzen, die als solche unbedingte Geltung und Gültigkeit haben sollten. Selbst wenn wir uns hinsichtlich der allgemein bekannten Listen von Abwehr-, Freiheits- und Leistungsrechten (global) einig werden sollten, ist nicht erkennbar, wie politische Lebensformen und Systeme einzurichten wären, die tatsächlich versprechen könnten, unbedingten Ansprü-

46 Das buchstäblich elementarste Menschenrecht ist demnach das Recht, überhaupt als Subjekt von Ansprüchen an Andere wahrgenommen und beachtet zu werden. Nur unter dieser Voraussetzung können ja überhaupt Ansprüche an Andere ›geltend gemacht‹ und sodann ggf. in Anrechte übersetzt werden. Aber kann es ein Recht auf wirkliche Beachtung unter den realen Bedingungen einer »Ökonomie der Aufmerksamkeit« wirklich geben, die es niemals gestatten kann, allen unter allen Umständen gleichermaßen Aufmerksamkeit zu schenken?

chen jederzeit, uneingeschränkt und angesichts von jedermann gerecht zu werden. Wer das Gegenteil glauben macht unter Hinweis auf die im Westen allgemein gegebene Anerkennung der Menschenrechte, leistet nur einer fragwürdigen Selbstgerechtigkeit und Inbesitznahme der Menschenrechte Vorschub, deren Sinn doch darin liegt, einen *unverfügbaren Anspruch jedes Anderen als eines Anderen*, der gerade nicht einer politischen Lebensform zugehören und in keinem gegebenen politischen System Mitglied sein muss, dem Politischen einzuschreiben. Aus diesem Anspruch ist, wie das Asylrecht paradigmatisch zeigt, niemals selbstgerechtes politisches Kapital zu schlagen, denn in ihm ordnet sich die jeweilige politische Lebensform samt dem System rechtlicher Ansprüche, die sie regeln, dem fremden Anderen nach und unter. Vorrang, so besagt es – wenn man es nicht pervertiert, wie es seit dem Abkommen von Dublin (»Dublin II«) und im Zeichen der sog. Drittstaatenregelung geschehen ist⁴⁷ –, hat der fremde Andere, dann erst kommt die mehr oder weniger gastliche Lebensform in Betracht, die sich seinem Anspruch stellen muss. Und das Beste, was man von den europäischen Staaten sagen kann, ist, dass sie sich wenigstens zeitweilig darauf eingelassen haben, sich selbst durch den Anspruch des fremden Anderen destabilisieren zu lassen, um so den Skrupel im Politischen wach zu halten, ob sie je diesem Anspruch gerecht geworden sind. Das ist schließlich das Erbe jener vor allem vom Nationalsozialismus ausgegangenen Makroverbrechen, die diesen Anspruch im großen Stil hatten liquidieren sollen. Die Lehre der Menschenrechte daraus war, es keinem Staat der Welt je mehr zu gestatten, über den Anspruch des Anderen wenigstens auf Achtung seiner elementarsten Rechte (*angefangen bei der gastlichen Aufnahme in einer politischen Lebensform* – wenn möglich seiner Wahl) selbstherrlich zu verfügen. Seit Jahren sind nun speziell die europäischen Staaten dabei, wieder hinter diesen Stand zurückzufallen⁴⁸ und zu vergessen, dass die Menschenrechte

47 Vgl. Vf., *Für eine Kultur der Gastlichkeit*, Freiburg i. Br., München 2008; [wikipedia.org/wiki/Verordnung_\(EG\)_Nr._343/2003_\(Dublin_II\)](https://wikipedia.org/wiki/Verordnung_(EG)_Nr._343/2003_(Dublin_II)).

48 Wie es u. a. die Vorgänge um Lampedusa bewiesen haben. Damit meine ich nicht nur die fragwürdige Praxis der Grenzschutzagentur FRONTEX, sondern auch die italienische Rechtsprechung, die bereits das unbefugte Betreten italienischen Hoheitsgebiets als rechtswidrigen Akt eingestuft und auf diese Weise das bloße Ansinnen, Asyl zu beantragen, kriminalisiert hat. Dass sich andere europäische Staaten in diese Art der Liquidierung des Asylrechts verstricken,

nicht ihnen gehören, dass sie niemandem gehören, und dass die Staaten nach dem Zweiten Weltkrieg genau darin übereingekommen zu sein schienen. Wenn sie darauf zurückfallen, die Menschenrechte nach eigenem Gutdünken zu gewähren und auch zu entziehen (wie es die Bush-Administration in Guantánamo vorgemacht hat), sie aber im gleichen Zug ständig im Munde führen, um sie anderswohin zu exportieren, erweisen sie dem Sinn der Menschenrechte den schlechtesten Dienst.

Dagegen hilft es freilich wenig, Anstrengungen der Begründung der Menschenrechte zu verschärfen. Denn es sind nicht letzte, vermeintlich zwingende Gründe, die uns fehlen, um die Menschenrechte zu achten; vielmehr *mangelt es an einer glaubwürdigen und insofern überzeugenden Bezeugung der Menschenrechte in der Praxis des gelebten Versprechens, das allein sie in gewisser Weise einlösen kann*. Der größte Schaden, den man den Menschenrechten (abgesehen von ihrer direkten, massiven Verletzung) zufügen kann, ist, sie ständig im Munde zu führen und es gleichzeitig an der Bezeugung dieser Praxis fehlen zu lassen. Denn nicht durch die Natur oder kraft irgendeiner höheren Auszeichnung des Menschen, sondern allein aufgrund dieser bezeugten Praxis ›gibt es‹ die Menschenrechte wirklich und wirksam als Formen einer Würdigung, auf die jede(r) (überall) Anspruch hat.⁴⁹ Paradoxerweise befinden wir uns heute in einer Situation, in der man sich vor allem im Westen die Menschenrechte ohne Weiteres rhetorisch aneignet, als handelte es sich um einen Besitz, aus dem man politisches Kapital schlagen kann, indem man Andere mit menschenrechtlichen Forderungen in die Defensive drängt, während man gleichzeitig aus dem Auge verliert, dass den Menschenrechten nur in dem Maße praktische Wirklichkeit zukommt, wie man das Versprechen, das in ihnen liegt, tatsächlich selbst *lebt*.

indem sie auf der Drittstaatenregelung beharren, um nicht selbst zu einer derart rigiden Abschiebungspraxis greifen zu müssen, gehört ebenfalls in diesen Kontext. Vgl. www.proasyl.de/de/presse/detail/news/menschenrechtsgerichtshof_v_rurteilt_italienische_zurueckweisungspolitik_nach_libyen/.

49 Insofern wird die gewissermaßen konzentrische Zuordnung von Bürgerrechten zu Gemeinwesen, von Grundrechten zu Territorien und von Menschenrechten zur Oberfläche der Erde insgesamt durchkreuzt.

5. Bilanz und Ausblick

So elementar und unverzichtbar uns die Menschenrechte heute erscheinen, so kontingent ist ihr historischer Ursprung. Es handelt sich um historisch späte Normativierungen von Ansprüchen, die Antwort geben auf vorgängige Verletzungserfahrungen, die ihrerseits wiederum als Erfahrungen unannehmbarer Verletzungen überhaupt erst originär zum Vorschein gebracht worden sind. Die Menschenrechte geben damit einer Sensibilisierung für Unrechtserfahrungen Ausdruck, die ›uns‹ auch dann nicht gleichgültig bleiben kann, wenn es sich um Fremde handelt. Diese Sensibilisierung geht der Normierung der Menschenrechte voraus, wird aber ihrerseits auch wieder von der Anerkennung der Menschenrechte auf den Plan gerufen, denn deren Geltung bleibt eine leere Idee, wenn sie nicht gestützt wird von der Bereitschaft und Fähigkeit, Verletzungen der Menschenrechte auch wahrzunehmen. Sowohl die Bereitschaft als auch die Fähigkeit, Verletzungen der Menschenrechte wahrzunehmen, ist aber nur begrenzt zu moralisieren und zu fordern, zumal wir in beiden Hinsichten zugleich mit einer in sich ambivalenten Sensibilisierung und Überforderung in einem weltweiten Horizont der Koexistenz mit Anderen konfrontiert sind, denen wir niemals im Ganzen gerecht werden können. Auch Fremden steht ein menschenwürdiges Leben zu, das in sich selbst darauf angelegt scheint, *selbst gelebt* zu werden; und zwar nach eigenem Verständnis davon, was Leben als Leben eigentlich ausmacht, dessen Lebbarkeit auf dem Spiel steht. So wird der Diskurs der Menschenrechte zugleich herausgefordert und überfordert von einer niemals ruhenden Auseinandersetzung darum, worin (für wen) die Lebbarkeit des Lebens eigentlich liegt und inwiefern sie Ansprüche impliziert, die unbedingt geachtet werden sollten. Die Menschenrechte benennen vor-dingliche Minima der Gewährleistung eines lebbarkeitsvollen Lebens und legitimieren ein welt-weites Beklagen von vollkommen unzumutbaren Lebensbedingungen, die wir abzustellen versprechen müssen. In diesem Sinne stellen Menschenrechte unverzichtbare Anforderungen an die Adresse politischer Ordnungen dar, die nicht systematisch die Menschenrechte verletzen sollten und die sich als politische nicht länger selbst genügen können. Auf die Frage, warum eigentlich nicht, haben wir keine absolut unanfechtbare Antwort. Die

Menschenrechte führen auf keinen letzten Grund. Auch die menschliche Würde stellt keinen solchen Grund dar. Dass jemand nach Achtung seiner/ihrer Würde ›mit Recht‹ verlangen darf, ist nicht zu beweisen, allenfalls *zu bezeugen*. Und welche Ansprüche konkret daraus folgen, bedarf allemal einer strittigen politisch-rechtlichen Explikation, die aus dem Begriff der Würde nicht einfach zu deduzieren ist. Alle, die andere von der Bedeutung und Geltung der Menschenrechte überzeugen möchten, sehen sich jedoch zunächst selbst mit der Herausforderung der Bezeugung der Menschenrechte konfrontiert. Das ist eine zentrale Frage der Glaubwürdigkeit jener Staaten und Kulturen, die, manchmal in penetranter Art und Weise, die Menschenrechte im Munde führen und deren Achtung anderen abverlangen, statt durch ihr eigenes Beispiel zu überzeugen.⁵⁰ Überzeugend ist in diesem Fall nicht das vermeintlich zwingende Argument, dem Andere aus eigener Einsicht ihre Zustimmung geben müssten, sondern das gelebte Versprechen der Achtung der Menschenrechte selbst. Wenn überhaupt irgendetwas, dann trägt dieses gelebte und so weit wie möglich gehaltene Versprechen zur weltweiten Anerkennung der Menschenrechte bei und gibt einen ›Grund‹, die Menschenrechte weltweit zu achten und sie zu bewahrheiten – einen Grund, den wir niemals einfach ›haben‹ oder rein rational ›begründen‹ können, der aber ›gegeben‹ werden kann in einem ständig zu erneuernden Prozess der Bezeugung der Menschenrechte als unabdingbarer Anforderungen, denen eine menschliche Welt, die ihren Namen verdienen soll, politisch-rechtlich gerecht zu werden

50 Wie hohl speziell die europäische Rhetorik der Menschenrechte z. T. ist, hat das Beispiel der demokratischen Aufbrüche in Tunesien und Ägypten gezeigt. Scheinbar aus lauter Furcht vor einer immerfort heraufbeschworenen »islamistischen Gefahr« hat man in beiden Fällen autokratische, teils diktatorische Regime jahrzehntelang unterstützt und hofiert und die vor Ort systematische Missachtung von Menschenrechten geflissentlich ignoriert. – Im Übrigen werden inzwischen die große Arbeitslosigkeit in Europa, die Ausweisung von Migrant:innen, die Drohnenangriffe amerikanischen Militärs und die Entführungen und Folterungen von Terrorverdächtigen etc. erfolgreich gegen ein als ideologisch eingestuftes Reklamieren der Menschenrechte ins Feld geführt. Es gibt jedoch Anzeichen dafür, dass man sich auf westlicher Seite damit arrangiert, so dass die Praxis des *blaming and shaming* an dieser Stelle kaum mehr verfängt. Vgl. A. Rhodes, *Hört auf zu schweigen. Autoritäre Staaten schmieden ein Bündnis gegen die Menschenrechte – und den Demokraten fehlt der Mut zur Kritik*, in: *Die Zeit* 45 (2013), 13.

wenigstens versprechen muss. So gesehen haben wir allen Grund zur Zurückhaltung mit einer emphatischen Apologie der Menschenrechte. Denn das Versprechen, das diejenigen an sie knüpfen müssen, deren elementarste Rechte weiterhin ständig verletzt werden, ist nur um den Preis aufrecht zu erhalten, dass es zugleich eine unabdingbare Inspiration und eine notorische Überforderung des Politischen heraufbeschwört, die jederzeit in eine defaitistische Verachtung der Menschenrechte umschlagen kann.

Wie sehr man Grund zu solcher Verachtung hat, zeigt das Ausmaß der erst in den letzten Jahren offenkundig gewordenen Verletzung elementarster Rechte von Kindern. Diese Rechte stelle ich im Folgenden zuerst in den historischen Kontext einer weit zurückreichenden Politisierung menschlichen Lebens (Kap. XVI) und gehe dann im Einzelnen auf Gewalt als Herausforderung des Politischen heute speziell mit Blick auf die neueste Politisierung des kindlichen Körpers ein (Kap. XVII).

Kapitel XVI

Gewalt als Herausforderung des Politischen heute Mit Blick auf die neueste Politisierung des Kindeswohls

1. Leib, Widerstand und Politik (555) | 2. Der menschliche Körper und Leib im Kontext vielfältiger Politisierungen seit dem 18. Jahrhundert (562) | 3. Zur globalen Politisierung des menschlichen, schutzlosen Körpers: Kinder und Flüchtlinge (571) | 4. Schutz vor Gewalt als vielfach gebrochenes Versprechen (574) | 5. Zur Rolle der Dritten (580)

*Die Geschichte der Kindheit ist ein Alptraum,
aus dem wir gerade erst erwachen.¹*

*Allzu anfällige[] Kindheit,
[...] ständig von der Aussicht auf einen frühen Tod überschattet [...].²*

1. Leib, Widerstand und Politik

Wer heute nach dem Zusammenhang von Leib, Widerstand und Politik fragt, sieht sich mit einer Fülle von ›leibhaftigen‹ politischen Widerstandsformen konfrontiert. Darunter solche, in denen man diesen Zusammenhang öffentlich auf geradezu evidente Art und Weise inszeniert findet, wie es besonders der Fall ist, wenn der Leib selbst als Subjekt (im doppelten Sinne des Wortes) öffentlich exponiert wird – vielfach aus einer Position tatsächlicher oder vermeintlicher Ohnmacht heraus, in der nichts anderes mehr übrig zu bleiben scheint. Man denke nur an die ›spektakuläre‹ Selbstverbrennung des buddhistischen Mönchs Thích Quàng Đức aus Protest gegen die repressive Übermacht des mit den USA verbündeten vietnamesischen Diem-Regimes (1963), an den als Fanal gegen die sowjetische Ok-

1 L. de Mause, *History of Childhood* (1974); zit. n. G. Zenz, *Kindesmisshandlung und Kindesrechte. Erfahrungswissenschaft, Normstruktur, Entscheidungsrationali-tät*, Frankfurt/M. 1981, 19. Das Zitat ist nunmehr fünfzig Jahre alt, scheint aber keineswegs überholt zu sein, zumal nicht in transnationalen und globalen Per-spektiven.

2 P. Ariès, *Geschichte der Kindheit*, München 1975, 98.

kupation der ehemaligen Tschechoslowakei gemeinten Suizid des tschechischen Studenten Jan Palach (1969) oder an die Verzweiflungstat des tunesischen Gemüsehändlers Mohamed Bouazizi am 17. Dezember 2010 in Sidi Bouzid, der die sogenannte »Jasminrevolution« und indirekt anschließend den »Arabischen Frühling« auslöste. In diesen Grenzfällen wurde öffentliche Selbstzerstörung zum letzten Mittel des Widerstands gegen eine als vollkommen unannehmbar erlebte Politik, gegen die gar nichts anderes mehr etwas auszurichten schien, als den eigenen Leib in demonstrativem Protest zu opfern und ihn als Quelle des Widerstands in einem letzten Akt des Widerstands selbst zu zerstören. Solchen Protestformen haben moderne mediale Rahmenbedingungen zu weltweiter Aufmerksamkeit verholfen. Aber ganz neu sind sie nicht. Vielmehr erinnern sie an eine komplexe Vorgeschichte radikaler und suizidaler, darunter auch terroristischer Protestformen, deren breit rezipierte Zwischenbilanz Albert Camus in seinem Buch *L'Homme révolté* (1951) gezogen hat.³ Erscheinungsformen selbstdestruktiven und tödlichen Widerstands gegen alle Formen politischer Herrschaft, welche die Freiheit Anderer zu ersticken drohen, sind gewiss keine ganz neuen Brennpunkte politischer Theorie und Praxis. Anders verhält es sich jedoch mit dem Leib, der, im Unterschied zum Körper, überhaupt erst in der Moderne und philosophisch erst im 20. Jahrhundert als solcher und mit systematischer Absicht zur Sprache gekommen ist⁴; und zwar anfangs noch in anthropologischen und phänomenologischen Perspektiven, die nicht ohne Weiteres haben erkennen lassen, inwiefern sie mit Problemen *politischen* Widerstands zu verknüpfen wären. Das gilt selbst für politisch so sensible Autoren wie Helmuth Plessner und Maurice Merleau-Ponty, die bis heute vorrangig als Vertreter einer Anthropologie und Phänomenologie der Leiblichkeit gelten.⁵

3 Dt.: A. Camus, *Der Mensch in der Revolte*, Reinbek 1969.

4 Zur zweifellos weit zurückreichenden Vorgeschichte vgl. die Hinweise in E. Alloa et al. (Hg.), *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*, Tübingen 2019.

5 Beide lebten zu einer Zeit, die allerdings auch eine massive Politisierung des menschlichen Körpers und Leibes durch Faschisten und Nationalsozialisten erlebt hat. Und zwar derart, dass es noch heute, besonders im deutschsprachigen Kontext, nicht unverfänglich sein kann, sich in kryptonormativer Art und Weise auf den Leib – etwa als Quelle politischen oder anti-politischen Widerstands

Beide wussten, dass in der europäischen philosophischen Tradition der Leib seit jeher generell und nur negativ als »Widerstand schlechthin« galt, wie Emmanuel Levinas prägnant schrieb: »Er hemmt den Flug des Geistes, zwingt ihn in seine irdischen Bedingungen zurück und ist gleichwohl etwas, das überwunden werden muss, wie ein Hindernis eben.«⁶ Das legte jedenfalls eine platonisch-christlich inspirierte Überlieferung nahe, die noch bei Hegel anklingt, wo er schreibt: »Das Subjekt ist [...] endlich und unfrei [...] durch den niemals ganz beseitigten Widerstand der Objekte«⁷ – wozu er ohne Weiteres auch den je-meinigen Leib zählen konnte. Als Widerstand *par excellence* widersteht er ›geistigem‹ Leben zwar anders als unbelebte Objekte; doch in beiden Fällen liegt die Deutung des fraglichen Widerstands als eines zu überwindenden Hindernisses nahe. Erst in absoluter Widerstandslosigkeit seitens aller möglichen Objekte wären wir demnach als ›geistige Wesen‹ ganz und gar frei – zumindest ihnen gegenüber. Für endliche, leiblich existierende Subjekte aber gilt, was Friedrich Hölderlin im ersten Teil von *Hyperrions Jugend* schreibt: »Von keinem Widerstande beschränkt«, könnten sie »uns und andre« nicht fühlen. »Sich aber nicht zu fühlen, ist der Tod.«⁸ Demzufolge fühlen solche Subjekte vor allem, was ihnen widersteht und Widerstand leistet; und vorrangig dadurch ›leben‹ sie im Grunde – ein ›endliches‹ Leben, in dem allein auch unsere Freiheit Gestalt annehmen kann. Dabei hat sie allerdings auch damit zu rechnen, wie sich ihr der jeweils eigene, je-meinige Leib widersetzt, den sie ihrerseits als einen widerständigen politisch aufs Spiel setzen kann, sei es in Formen von passivem Widerstand oder aktiver Blockade, sei es in Revolten und Revolutionen, in anarchistischem Terror und im suizidalen Anschlag.

All das setzt voraus, dass wir zunächst im Verhältnis zu einer ›widerständigen‹ Wirklichkeit leben – sei es unserer eigenen ›physischen‹ Existenz, sei es der Dinge oder der Anderen. Über Maine

– berufen zu wollen und ihn für bestimmte bio-politische, feministische, radikal-demokratische oder neo-materialistische Positionen in Anspruch zu nehmen.

6 E. Levinas, *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*, Freiburg i. Br., München 2006, 28.

7 Zit. n. M. Riedel, *Theorie und Praxis im Denken Hegels. Interpretationen zu den Grundstellungen der neuzeitlichen Subjektivität*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1976, 41.

8 F. Hölderlin, *Werke*, Tübingen, Reutlingen, Stuttgart o. J., 605.

de Biran und Wilhelm Dilthey hinausgehend, die bereits dem intrinsischen, vor allem im Zusammenspiel von eigener Anstrengung und dinglicher Realität erfahrbaren Zusammenhang von Widerstand und Wirklichkeit auf der Spur waren, wird Maurice Merleau-Ponty später von einer generellen *adversité* der Welt sprechen,⁹ in der es darum geht, zu welcher Art des Widerstands es – um welchen Preis, wie, gegen was und wen – kommt, kommen muss bzw. sollte oder nicht kommen sollte. Dabei ist klar, dass nur leibhaftig existierende Subjekte *Widerstand als ihre Wirklichkeit geradezu verbürgend* erfahren, ihn ausüben und ihrerseits erleiden; nicht selten als schier unüberwindlichen wie unter Bedingungen der Versklavung, der Unterdrückung und Ausbeutung, gegen die sich machtvoller oder hilfloser Protest erhebt.¹⁰ Als Karl Marx in seiner *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1843/4) verlangte, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen Menschen zu einem unterdrückten, verachteten, elenden Leben verurteilt sind¹¹, wofür er eine bestimmte Klasse glaubte direkt verantwortlich machen zu können, hatte er zwar eine Vision der Befreiung im Sinn, wohl nicht aber die Utopie einer gänzlich *widerstandslosen*, jeglicher Endlichkeit entledigten Existenz. Vielmehr lag ihm bereits zur Zeit seiner an Ludwig Feuerbach anschließenden *Deutschen Ideologie* von 1845/6 zunächst an einer in der eigenen Gegenwart rückhaltlos zu politisierenden Physis des Menschen, den er als verkörpertes und infolgedessen von Geburt an verletzbares, verwundbares und vernichtbares Gattungswesen auffasste.

Zweifellos wusste man längst, dass jede(r) »nackt [...] geboren« wird »und schwach, affizierbar und zerstörbar« zur Welt kommt (Marsilius von Padua¹²); und zwar zur Welt der Anderen, in der niemand auch nur Stunden seines Lebens ohne die Hilfe der Nächsten überstehen könnte. Aber bis in das 18. Jahrhundert hinein hat

9 M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris 1960, ch. XI.

10 Vgl. I. Därmann, *Undienlichkeit. Gewaltgeschichte und politische Philosophie*, Berlin 2020. Zu denken ist in diesem Zusammenhang allerdings auch an die Folter, in der der eigene Leib, der sich rückhaltlos den ihm zugefügten Schmerzen widersetzt, geradezu zum Feind dessen werden kann, der sich in einer solchen, oft mutwillig verlängerten Extremsituation nicht der Leibhaftigkeit seiner Existenz entziehen kann. Vgl. D. Di Cesare, *Torture*, Cambridge, Medford 2018, 78.

11 K. Marx, *Die Frühschriften*, Stuttgart 1971, 207–224, hier: 216.

12 Vgl. Seite 369 in diesem Bd.

man darin kein *politisches* Problem gesehen; vielmehr schien sich diese Einsicht ohne Weiteres in den allgemeinen Lauf der Dinge zu fügen, die noch Jean-Jacques Rousseaus Zeitgenosse Denis Diderot sarkastisch so beschrieb: »Das Spielwerk der Unwissenheit, des Irrtums, des Bedürfnisses, der Krankheit, der Schlechtigkeiten und der Leidenschaften zu sein; [...] zwischen Schelmen und Scharlatanen aller Art leben; auslöschen zwischen jemand, der uns den Puls fühlt, und einem anderen, der uns bestürzt macht, nicht wissen, woher man kommt, warum man gekommen ist, wohin man geht – das nennt man das wichtigste Geschenk unserer Eltern und der Natur: unser Leben.«¹³ Vor allem angeregt von Rousseau war speziell die Schwäche, Hilfs- und Schutzbedürftigkeit des Kindes jedoch bereits zu einem öffentlichen Politikum aufgerückt.¹⁴ Und damit setzte ein Prozess der Politisierung des Kindeswohls ein, der bis heute, ungeachtet der im Jahre 1989 verabschiedeten UN-Kinderrechtskonvention, nicht als abgeschlossen betrachtet werden kann. Erst in jüngster Zeit wurde denn auch behauptet, was Sigal Benporath 2003 in diese Worte fasste: »The single most relevant trait of childhood [...] is vulnerability during these years.«¹⁵ Erst in den letzten zwei Jahrzehnten hat die politische Öffentlichkeit dieser Einsicht entsprechend die Ausmaße und Formen dieser Verwundbarkeit zu realisieren und Rücksicht auf sie als normativ unverzichtbar zu begreifen begonnen.¹⁶

In der Pädagogik der Gegenwart zieht man daraus eine auf den ersten Blick eindeutige normative Konsequenz. Sie lautet, uns Anvertraute dürfen nicht verletzt werden.¹⁷ Vor allem dann nicht, wenn sie aus eigener Kraft gegen nichts und niemanden Widerstand leisten können. Auf diese Weise wird suggeriert, gerade im ›wehrlosen‹

13 Zit. n. G. Benn, *Pessimismus*, in: *Gesammelte Werke 3. Essays und Aufsätze*, Zürich 1968, 918–923, hier: 920.

14 Vgl. zu Rousseau C. Cave, *Vulnérabilité de l'enfance chez Jean-Jacques Rousseau*, in: C. Lignereux et al. (Hg.), *Vulnérabilité/La vulnérabilité. Diskurse und Vorstellungen vom Frühmittelalter bis ins 18. Jahrhundert/Discours et représentations du Moyen-Âge aux siècles classiques*, Tübingen 2020, 377–387.

15 Siehe Seite 334 in diesem Bd.

16 Vgl. (nur als ein – im Buchtitel leider reißerisches – Beispiel): M. Tsokos, S. Guddat, A. Gößling, *Deutschland misshandelt seine Kinder*, München 2014.

17 Vgl. U. Aktaş (Hg.), *Vulnerabilität. Pädagogisch-ästhetische Beiträge zu Korporalität, Sozialität und Politik*, Bielefeld 2020, 150.

Dasein Anderer, das von sich aus anfangs zu überhaupt keinem Widerstand in der Lage ist, liege eine eminente Herausforderung an die Adresse Anderer, ihnen auf verantwortliche Art und Weise gerecht zu werden. In genau diesem Sinne hat tatsächlich Hans Jonas seine ganze Philosophie der Verantwortung explizit auf das Paradigma elterlicher Verantwortung angesichts des Kindes gegründet.¹⁸

Ohne sich im Geringsten auf ein derartiges familiales Vorbild stützen zu wollen, hat Levinas ähnlich argumentiert, indem er gerade im ›nackten‹, wehr- und schutzlosen Dasein des Anderen *als solchen* einen absoluten, durch nichts zu überwindenden Widerstand dagegen lokalisierte, mit womöglich tödlicher Gewalt traktiert zu werden. Während Jonas behauptete, es genüge im Fall generativer Verantwortung, buchstäblich ›hinzusehen‹, um zu wissen, was im Sinne der Verantwortung für ein Kind zu tun ist, fasste Levinas den von jedem Anderem ausgehenden Quasi-Imperativ zunächst deutlich enger, nämlich im Sinne des bekannten Gebotes, *keinen Mord zu begehen*.¹⁹ Auch er fragt sich jedoch später, ob dieses Gebot nicht sehr weit auszulegen ist, nämlich so, dass es gebietet, dafür zu sorgen, *dass der Andere ›leben‹ kann* – was auch immer das konkret heißen mag, wer auch immer als dieser ›Andere‹ konkret begegnet, der sowohl bei Levinas wie auch bei Jonas zunächst als einer erscheint, der sich beliebiger Gewalt widersetzt, *ohne* dabei im Geringsten *aktiv* Widerstand leisten zu müssen. Beide Philosophen rekurrieren in diesem Zusammenhang auf unsere Verantwortung, die uns vom Anderen her ›gegeben‹ sei wie eine Gabe, die wir, wie Levinas glaubt, unsererseits widerstandslos, ›immer schon‹ in Empfang genommen haben oder die es uns auch gegen unseren Willen verwehren muss, ganz nach eigenem Gutdünken mit Anderen zu verfahren, wenn diese uns auch ohne unser Zutun in ein verantwortliches Verhältnis zu ihnen versetzen, wie Jonas annimmt.²⁰

18 Und Ricœur ist ihm darin später gefolgt; vgl. P. Ricœur, *Responsabilité: limitée ou illimitée?*, in: *Les Cahiers de l'Ecole Cathédrale* 33 (1998), 23–30, hier: 25; *Responsabilité et fragilité*, in: *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, no. 76–7 (2003), 127–141, hier: 128.

19 H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt/M. 31982, 234 f.; E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* [1961], Freiburg i. Br., München 1987, 278, 284, 340.

20 In beiden Fällen haben wir es zunächst mit dem *pathós* eines Erfahrungsanspruchs, nicht schon mit einem ggf. verallgemeinerbaren Geltungsanspruch zu

Entscheidend ist an dieser Stelle zunächst, dass sich dies allemal auf die leibliche Existenz Anderer beziehen muss, die in dieser Perspektive nicht etwa primär als zu überwindende Hindernisse oder als Subjekte von Widerstand gegen Repression oder gar jegliches Regiertwerden,²¹ sondern als Quellen ethischer Subjektivität in Betracht kommen. Pointiert gesagt: Nur weil von Anderen jener eigentümlich passive Widerstand gegen indifferente Gewaltausübung ausgeht, leben wir überhaupt ein ethisches Leben, das wir uns niemals aus eigener Kraft verschaffen könnten.

Auf Anhieb ist damit deutlich, dass der fragliche triadische Zusammenhang von Leib, Widerstand und Politik nicht mehr *nur so* vorzustellen ist, dass ›Leiber‹ als Subjekte und Objekte politischen Widerstands in Betracht kommen, den sie *gegeneinander* ausüben, wenn sie sich gegen die symmetrische oder überlegene Macht und Gewalt Anderer zur Wehr setzen, gegen sie aufbegehren, revoltieren und schließlich Revolutionen anzetteln. Vielmehr wird von Philosophen wie Rousseau (implizit), Jonas und Levinas (explizit) die leibliche Existenz eines jeden von Anfang an als ursprünglich soziale, für Andere ethisch aufgeschlossene angesetzt. Nicht nur liegt demnach im eigenen leiblichen Dasein einer/eines jeden eine elementare Widersetzlichkeit gegen Schmerz und Leid, wie sie von Anthropologen und von Historikern der Medizin mehrfach beschrieben wurde,²² sowie gegen Repression und Gewalt jeglicher Art. Die leibliche Existenz Anderer ist vielmehr – folgen wir speziell Jonas und Levinas – gar nicht zu denken, ohne den mit ihr einhergehenden ethischen Widerstand gegen von Anderen ausgehende Gewalt in jedweder Form.²³

tun. Wir bewegen uns hier in diesem Sinne im Vorfeld normativer Fragen, die eine gesonderte Diskussion erfordern würden.

21 Wie es bei Foucault gelegentlich den Anschein hat: M. Foucault, *Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, Frankfurt/M. 2004, 315, 532, 543.

22 Man denke nur an Frederik J. J. Buytendijk, Georges Canguilhem, Heinrich Schipperges und David B. Morris.

23 Es ist wichtig zu sehen, dass dieser Widerstand ausdrücklich auch unserem ›Können‹ und ›Vermögen‹, Widerstand zu leisten, entgegengesetzt wird. Wir leisten nicht nur Widerstand (vorausgesetzt, wir sind durch Andere überhaupt dazu befähigt worden); und zwar gegen etwas oder jemanden, das bzw. der uns Widerstand entgegengesetzt. Dabei haben wir es auch mit einem unverfügbaren Widerstand gegen unser Widerstehen-können selbst zu tun, wie v.a. Levinas

Ob die vorliegende Philosophie der Leiblichkeit einerseits und eine Ethik der Nicht-Gewalt andererseits auf diese Weise ohne Weiteres zusammengehen und inwiefern sich der vom Anderen ausgehende, angeblich sogar unüberwindliche ethische Widerstand *zugleich leibhaftig* und so manifestieren kann, dass er auch *politisch* bedeutsam wird, das sind noch weitgehend ungeklärte Fragen. Im Folgenden beschränke ich mich deshalb auf eine Skizze möglicher Zugänge zu diesem Fragehorizont; und zwar ausgehend von der seit dem 18. Jahrhundert festzustellenden, aus unterschiedlichen Quellen sich speisenden, aber immer weiter um sich greifenden Politisierung des menschlichen Körpers (2). Anschließend versuche ich zu beleuchten, was man sich genauer darunter vorstellen soll, dass der menschliche Leib ›politisiert‹ wird; und zwar mit Rücksicht auf den Anspruch auf Schutz vor Gewalt, wie man ihn dem Kind (aber auch ähnlich Hilf- und Wehrlosen, vor allem Flüchtlingen) zuschreibt (3). Allerdings muss das Versprechen, für diesen Schutz zu sorgen, als vielfach gebrochenes gelten (4). Umso mehr muss die Rolle der Dritter bedacht werden (5), denen es obliegt, die darin liegende Gewalt zu bezeugen.

2. Der menschliche Körper und Leib im Kontext vielfältiger Politisierungen seit dem 18. Jahrhundert

Auf mannigfaltige Arten und Weisen ist der menschliche Körper spätestens seit dem 18. Jahrhundert zum Gegenstand politischer Auseinandersetzungen geworden – nicht nur wie zuvor schon als Objekt von Bestrafungspraktiken²⁴, als zu zivilisierender und zu kultivie-

behauptet, ohne diesen Widerstand aber als (zu überwindendes) Hindernis (*obstacle*) deuten zu wollen; u.a. in: *Totalität und Unendlichkeit*, 116/*Totalité et infinie. Essai sur l'extériorité*, Paris 1990, 82. Vgl. die in diese Richtungen zielenden Vorüberlegungen in: 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. X, wo auch diese Problemverschiebung kommentiert wird.

- 24 Vgl. M. Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt/M. 1977; *Dispositive der Macht*, Berlin 1978; T. Lindenberger, A. Lütke (Hg.), *Physische Gewalt. Studien zur Geschichte der Neuzeit*, Frankfurt/M. 2016.

render²⁵, sondern auch das staatskonform zu disziplinierender und militärisch zu mobilisierender²⁶. Was die Philosophie angeht, so ist er längst nicht mehr einfach als Gegenstand einer »physiologischen Anthropologie« zu behandeln, in der Kant ihn seinerzeit unter dem Aspekt zur Sprache brachte, »was die Natur aus dem Menschen macht«; und zwar im Rahmen einer Welt, von der er annahm, dass sie allemal »groß genug für uns alle« sei, wie er in seinem Essay über Pädagogik schrieb.²⁷ Um miteinander auszukommen, würde es demzufolge genügen, sich mit hinreichendem Abstand nebeneinander zu dulden und sich dem bürgerlichen Recht zu unterwerfen, wo Konflikte heraufbeschworen werden, denen man nicht durch Abstandnehmen ausweichen kann. So gesehen bietet die Erdoberfläche grundsätzlich genügenden Spielraum dafür, dass jede(r) für sich und unter Anderen einen Ort finden, einnehmen und bewohnen kann – idealiter weitestgehend geschützt durch eine rechtliche Pazifizierung der Lebensverhältnisse bzw. »äußerer Freiheit«, die Kant in seinem philosophischen Entwurf *Zum ewigen Frieden* (1795) als auf alle Menschen weltweit bezogene kosmopolitisch auslegt – wobei er allerdings bereits davon ausgeht, dass man einander *nicht* länger wird ausweichen können auf einer früher oder später weitestgehend besiedelten Erde. Dabei tangiert er allenfalls die Frage, ob und wie *sich* ein(e) *Einzelne(r)* in ihrem bzw. seinem Leben mit, neben und unter Anderen vorfindet und ob er bzw. sie das eigene Leben auch als »*lebbar*« erfahren kann.²⁸ Christa Wolf hat beschrieben, wie diese »*existenzielle*«, am »*eigenen*« Leib erfahrene Frage zwischen Caroline von Günderrode und Heinrich von Kleist wenig später dramatisch zugespitzt erfahren werden konnte, bevor beide in den Jahren 1806 bzw. 1811 freiwillig aus dem Leben schieden – scheinbar bedrängt von Bindungen, die sie zu ersticken drohten, wenn sie sie duldeten, und sie zu zerreißen drohten, wenn sie sich von ihnen zu lösen versuchten. Am Ende hatte sich ihnen ihr Leben, für das sie nirgends einen ihm angemessenen Ort finden konnten, offenbar als *unlebbbar*

25 N. Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*. 2 Bde., Frankfurt/M. 1976.

26 Vgl. J. Keegan, *Die Kultur des Krieges*, Reinbek 1997, Kap. V.

27 Vgl. I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: *Werkausgabe Bd. XII* (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1977, § 1; sowie ebd. die Schrift *Über Pädagogik*, 691–761, hier: 728.

28 Vgl. M. Sommer, *Identität im Übergang: Kant*, Frankfurt/M. 1988.

erwiesen. »Unlebbares Leben. Kein Ort, nirgends«, diagnostiziert Christa Wolf dies kurz und bündig.²⁹ Autoren wie Georges-Arthur Goldschmidt bezeugen, dass uns diese ›existenzielle‹ Problematik bis heute erhalten geblieben ist und erhalten bleiben wird.³⁰

Im Rahmen einer physiologischen Anthropologie, die nur von der *Objektivität* des menschlichen Körpers *im Allgemeinen* in der Perspektive einer *dritten Person* handelt, lässt sich die am *eigenen Leib* und *individuell* erfahrene Unmöglichkeit eines wirklich lebbares Lebens allerdings nicht angemessen zur Sprache bringen. Insbesondere kann allein unter dem Aspekt, »was die Natur aus uns macht« bzw. bislang gemacht hat, nicht deutlich werden, wie gerade diese erfahrene Unmöglichkeit ein Leben inspiriert und zu expressiver, ästhetischer, literarischer Auseinandersetzung herausfordert, das für sich oder in seiner Ko-Existenz mit Anderen um seine individuelle Lebbarkeit ringt. Ist überhaupt menschliches Leben vorstellbar, dem es an ihm selbst nicht immer schon auch darum geht, nicht bloß ›am Leben zu sein‹, sondern sich darüber hinaus für den Einzelnen – im Verhältnis zu Anderen – auch als wirklich lebbar zu erweisen?

Von Karl Philipp Moritz über Georg Büchner und Franz Kafka bis hin zu Gaston Bachelard und Georges-Arthur Goldschmidt beweist eine reichhaltige Literatur dieses jeweils am eigenen Leib realisierte Ringen, für das sich die Philosophie erst nach und nach als aufgeschlossen erweisen konnte, nachdem sie v. a. mit Ludwig Feuerbach zwischen objektivem Körper und eigenem Leib zu unterscheiden begann, nachdem sie sich mit Søren Kierkegaard dem Einzelnen als solchem zugewandt und mit Karl Jaspers und Martin Heidegger dessen ›Existenz‹ als solche mittels besonderer Kategorien bzw. Existenzialien zur Sprache gebracht hatte. Der Begriff *corps propre* bei Merleau-Ponty schließlich zeigt verlässlich an, wie erst unter dieser dreifachen Voraussetzung nicht bloß der Körper als objektives Vorkommnis in Zeit und Raum (auf der Erdoberfläche), sondern der von jeder/m selbst erfahrene Leib zum Thema werden konnte; und zwar im Sinne einer Lokalisierung und Temporalisierung, die ihr existenzielles Profil allein im Leben mit und unter Anderen gewinnen kann: in Dimensionen einer von Anfang an sozialen Räumlichkeit und Zeitlichkeit, die Merleau-Ponty schließlich auf den neuen

29 C. Wolf, *Kein Ort. Nirgends*, Frankfurt/M. 1981, 41, 108.

30 Vgl. G.-A. Goldschmidt, *Der Spiegeltag*, Frankfurt/M. 1989, 104.

Begriff der *inter-corporité* bringt³¹ und, in unverkennbarem Gegensatz zu Heidegger, in eine *generative Dimension* rückt.³² Leibhaftiges Leben ist demnach als *naissance continuée* aufzufassen. Es geht als ›neues‹ und seinerseits Neues zeitigendes aus dem leiblichen Leben Anderer hervor und als sterbliches in das leibliche Leben Anderer ein; bereits *vor* der Geburt, ›zwischenzeitlich‹, wenn es sich als ›immer schon‹ *bereits* und *noch* lebendes begreift, sowie darüber hinaus *nach* dem Tod – und so, dass es sich keinesfalls um ein bloßes *Nacheinanderleben* handeln kann, wie es eine demografische Statistik mit ihren Geburten- und Sterblichkeitsraten bilanziert, die zunächst kaum mehr voraussetzt als die Häufigkeit Verstorbener einerseits und das schiere Vorhandensein Lebender einschließlich ihrer Nachkommen andererseits, die sie voraussichtlich überleben werden.³³

Merleau-Ponty veröffentlicht seine zweite *thèse*, die *Phénoménologie de la perception*, die von jenen Prämissen ausgeht, 1945, also im Jahr des Endes des Zweiten Weltkrieges, entfaltet seine Grundgedanken dann weiter in seinen Sorbonne-Vorlesungen der Jahre 1949–1952, die schließlich in das posthum 1964 veröffentlichte Spätwerk *Le visible et l'invisible* münden. Zweifellos unter dem Eindruck der Nachkriegsrezeption von Heideggers Philosophie in Frankreich³⁴ schlägt es eine radikale ontologische Richtung ein, die nur noch schwer mit einer politischen Dimension leiblicher Existenz zu verknüpfen war. Dazu hat nicht zuletzt extreme geschichtliche Gewalt beigetragen, von der man sich noch kaum eine angemessene Vorstellung hatte machen können – wie im Rückblick auch einschlägige philosophische Texte der 1940er und 1950er Jahre von Emmanuel

31 M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris 1964, 185 ff.; dt.: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1984, 185 ff.

32 M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung* [1945], Berlin 1966, 253, 296, 398, 486, 514; vgl. auch Maurice Merleau-Ponty *a la Sorbonne, Résumé de ses cours*, in: *Bulletin de Psychologie*, no. 236, t. XVIII (1964); Teilübersetzung in: M. Merleau-Ponty, *Keime der Vernunft. Vorlesungen an der Sorbonne 1949–1952*, München 1994.

33 Foucault, *Geschichte der Gouvernementalität I*, 104–120.

34 Vgl. P. Ricœur, *L'Humanité de l'homme*, in: *Studium Generale* 15 (1962), 309–323, hier: 320 ff.; *Appendice* [de Husserl à Heidegger], in: E. Bréhier (éd.), *Histoire de la philosophie allemande*, Paris 1967, 183–258, hier: 239–258; D. Janicaud, *L'Ombre de cette pensée*, Grenoble 1990; *Heidegger en France. Vol. 1, 2*, Paris 2001.

Mounier, Eric Weil, Paul Ricœur, Jean-Paul Sartre u.a. zeigen, die die fragliche Gewalt allenfalls benennen, ihr aber nicht genauer auf den Grund gehen. Diese Gewalt drohte Hannah Arendt zufolge auch alle Begriffe in Mitleidenschaft zu ziehen, deren sich die Philosophen bis dahin bedient hatten.³⁵ Und sie verlangte nach einer ganz neu ansetzenden Auslotung dessen, wie leibhaftig Existierende als solche Bedingungen geschichtlicher Ko-Existenz mit und unter Anderen *ausgesetzt* sind; Bedingungen, die schließlich in millionenfache Auslieferung an äußerste Gewalt münden können.

Diese Auslieferung hatte offenbar unter den Regimen Adolf Hitlers und Josef Stalins exzessive Ausmaße angenommen und schien vor allem eines zu beweisen: jede(r) kann Anderen auf jede erdenkliche und ›unvorstellbare‹ Art und Weise zum Opfer fallen und dabei auf sein ›nacktes‹ Leben reduziert werden, das man unter passenden Umständen ohne Weiteres – d.h. hier: scheinbar ohne dabei den geringsten ethischen, moralischen, rechtlichen oder politischen Widerstand überwinden zu müssen – ins ›Jenseits‹ radikaler Vernichtung befördern kann. Zwar lagen erste Beschreibungen solcher Gewalt von David Rousset, Robert Antelme, Charlotte Delbo u.a. bald vor, aber es kann keine Rede davon sein, deren philosophische Tragweite sei umgehend deutlich geworden. Das betrifft nicht zuletzt auch die Frage, ob sich in der fraglichen Gewalt wirklich nichts ihr widersetzt, so dass man annehmen könnte, deren Opfer seien auf ethisch indifferentes und insofern ›nacktes‹ Leben reduzierbar.

Auch Levinas, der sich wohl am eingehendsten mit dieser Frage auseinandergesetzt hat, braucht zum Verständnis *radikalen*, durch nichts (wie er meint) aus der Welt zu schaffenden ethischen Widerstands gegen jegliche Gewalt mehrere Anläufe. Erst in seinem zweiten Hauptwerk, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) rückt der Begriff der *Nicht-Indifferenz als Quelle dieses Widerstands* ganz ins Zentrum seines Denkens. Im Kern soll er besagen, dass es keiner Macht oder Gewalt je gelingen kann, das, was sich ihr ethisch widersetzt, spurlos zu beseitigen. Während Giorgio Agamben feststellte, in den Konzentrations- und Vernichtungslagern der Nazis sei eine massenhafte Reduktion der Opfer auf »nacktes Leben« wirklich

35 Vgl. H. Arendt, *Vom Leben des Geistes*. Bd. 1. *Das Denken*, München, Zürich 1989, 207.

›gelungen‹, stellt Levinas' Werk einen energischen Einspruch gegen die Unterstellung dar, dies sei wirklich möglich.³⁶

Die Debatte um diese Frage ist bis heute nicht abgeschlossen; und sie wird sich so schnell nicht (wenn überhaupt je) abschließen lassen, da sie radikale Probleme wie diese aufwirft: Kann jene Gewalt nicht bis zum »Äußersten« gehen³⁷ und sich tatsächlich verletzend, verwundend und vernichtend über jeglichen Widerstand hinwegsetzen? Hat das nicht die bekannte ›Vernichtungspolitik‹ bewiesen, die die Nazis zu systematisieren versucht haben? Woher rührt sie – wenn nicht bloß aus der Verantwortungslosigkeit der politisch-ökonomischen Eliten, die die Weimarer Republik verraten haben, aus »deutscher Schuld«, aus einem spezifisch deutschen, vorgängigen »eliminatorischen Antisemitismus«, aus einer Pathologie chauvinistischer und rassistischer Nationalstaatlichkeit, aus einer verfehlten Moderne oder letztlich sogar aus einer von Anfang an verdorbenen Form von Vernunft ›instrumentellen‹ bzw. ›okzidental‹ Zuschnitts etc.?³⁸ Liegen ihre tieferen Gründe womöglich in den Ursprüngen Europas und in der unter Berufung auf die alten Griechen für die geschichtliche Identität dieses Kontinents in Anspruch genommenen Vernunft selbst? Wo, im Rahmen welcher Diskurse (wenn nicht bloß der Geschichtswissenschaft oder im Rahmen einer von vielen nicht mehr für denkbar gehaltenen Geschichtsphilosophie etwa) sind derartige Fragen überhaupt angemessen aufzuwerfen und zu verhandeln? Was heißt hier ›angemessen‹? An welcher Empirie, an welchen Quellen, Beweisen oder Zeugnissen hätte man hier Maß zu nehmen?

36 Der Begriff der Nicht-Indifferenz ist nicht als Synonym von Gleichgültigkeit (als einer Art Einstellung oder Haltung, die man einnehmen und ablegen kann) zu verstehen, sondern in der strengen ethischen Bedeutung, wie sie bei Emmanuel Levinas anzutreffen ist. Darauf ist hier nur *en passant* zu weisen. Vgl. E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br., München 1992; G. Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M. 2002.

37 Siehe dazu den Exkurs in Kap. II, in diesem Bd. zu Carl v. Clausewitz.

38 Vgl. K. Jaspers, *Die Schuldfrage. Ein Beitrag zur deutschen Frage*, Zürich ²1946; H. Arendt, *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*, München 2000, 9–37; D. J. Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners*, London 1996; P. Lacoue-Labarthe, *Die Fiktion des Politischen*, Stuttgart 1990; Z. Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Ithaka, New York 1991.

Levinas gab diese Antwort: Wir haben es hier mit einem *Zeugnis für unsere ethische Bestimmung zur Nicht-Indifferenz* zu tun, die überhaupt keiner innerweltlichen Gewalt zur Disposition stehen kann.³⁹ Dieses Zeugnis bezeugt, was sich jeglicher Reduktion auf bloße Körper, mit denen man vernichtend, brutal, achtlos oder gleichgültig verfahren kann, widersetzt; auch und gerade dann, wenn ein entsprechender Reduktionsversuch aus einer scheinbar radikal konsequenten, politischen bzw. anti-politischen Programmatik hervorgeht, wie wir sie in der Ideologie des Nationalsozialismus historisch vor Augen haben.

Zu beweisen ist diese Widersetzlichkeit freilich nicht; und in der Geschichte findet sich denn auch kein eindeutiger Hinweis darauf, dass es sie ›tatsächlich‹ gibt und wozu sie uns ›positiv‹ bestimmt. Insofern ist der ethische Diskurs, der sich um jene Fragen dreht, nur schwer zu vermitteln mit einer komplexen historischen Befundlage, aus der hervorgeht, wie der menschliche Körper (im Gegensatz zum Leib als *corps propre*) zum Gegenstand diverser Politiken werden konnte; sei es zum Zweck seiner rationalisierten Zurichtung zur kapitalgünstigen Arbeitskraft, sei es zur Disziplinierung, Zivilisierung, Kultivierung und Normalisierung von künftigen Bürgern, zu deren Mobilisierbarkeit im Zuge einer *levée en masse* im Krieg, sei es im Namen bio-politisch sicherzustellender Vitalität eines Staates oder eines rassistischen Regimes.

Was von Michel Foucault bis hin zu Michael Hardt, Antonio Negri, Roberto Esposito und anderen als Bio-Politik beschrieben wurde⁴⁰, impliziert zwar vielfach, dass entsprechend politisierte Einzelne ihre Selbstverhältnisse zu ihrem eigenen Körper sowie zum Körper ihrer Partner, Verwandten, Mitbürgerinnen, Konkurrenten und anderer Zeitgenossen an den Maßgaben solcher Politik ausrichten. Das gilt noch für neoliberal inspirierte Programmatiken der Selbstoptimierung und der Unterwerfung unter Dispositive quasi unternehmerischen, auf einem globalen Markt der Lebenschancen sich gegen Andere behauptenden Selbstseins, wie es etwa Ulrich

39 Levinas, *Jenseits des Seins*, 265, 304, 317; Gott, *der Tod und die Zeit*, Wien 1996, 207 f.

40 Vgl. u.a. M. Foucault, *Sexualität und Wahrheit. Bd. 1. Der Wille zum Wissen*, Frankfurt/M. 1983, Kap. V; M. Hardt, A. Negri, *Empire*, Cambridge, London 2002; R. Esposito, *Immunitas. Schutz und Negation des Lebens*, Berlin 2004.

Bröckling beschrieben hat.⁴¹ Weitgehend lässt diese Literatur jedoch eine Besinnung auf die Differenz von objektivem Körper, Eigen- und Zwischenleiblichkeit vermissen, in der sich jede(r) als von Anderen her und auf Andere hin so lebend erfährt, dass es darin zugleich um die wirkliche, individuelle und mit Anderen doppelsinnig geteilte Lebbarkeit eigenen und fremden Lebens geht.

Kann diese individuelle und zugleich zutiefst soziale Problematik dessen, was man heute etwa *livability* nennt⁴², aber schon in der Literatur des 18. und 19. Jahrhunderts unverkennbare Spuren hinterlassen hat, überhaupt einem Staat zur Disposition stehen? Hat die v.a. an Foucault anschließende bio-politische Diskussion nicht infolge einer weitgehenden Vernachlässigung der Körper-Leib-Differenz zu einer massiven *Überpolitisierung verkörperter Existenz* geführt⁴³, indem sie suggerierte, letztere gehorche weitgehend den Vorgaben einer Politik, die aus dem massenhaften Leben und Sterben ungezählter Einzelner Kapital zu ihrem eigenen Vorteil zu schlagen suchte?⁴⁴ Zeigt sich das nicht an der Geschichte des Malthusianismus, der Geburtenpolitik, der Eugenik, der Sozialfürsorge und -gesetzgebung⁴⁵, aber auch und gerade diverser Nationalismen und Rassismen, deren programmatisch gewiss radikalste Erscheinungsform das bekannte Programm der »Vernichtung durch Arbeit«⁴⁶ (wenn nicht gleich durch Vergasung...) darstellt?

Zur gleichen Zeit haben die dafür Verantwortlichen ein Loblied auf die Mutterschaft angestimmt und sie rassistisch ausgezeichnet, wenn sie nur dem diktatorischen Staat diene, der seinen Titel längst nicht mehr verdiente, da er sich nicht etwa dem Schutz der Schwächsten verpflichtet hatte, sondern gerade sie um ihr Leben

41 Vgl. U. Bröckling, *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt/M. 2007; A. Oberprantacher, A. Siclodi (eds.), *Subjectivation in Political Theory and Contemporary Practices*, New York 2016.

42 Vgl. G. Bachelard, *Lautréamont* [1939], Paris 1965, 97; J. Butler, A. Athanasiou, *Die Macht der Enteigneten. Das Performative im Politischen*, Zürich, Berlin 2014, 9.

43 Vgl. Foucault, *Geschichte der Gouvernementalität I*, 568.

44 Vgl. Vf., *Lebensformen des Selbst unter dem Druck der Bio-Politik. Kritische Überlegungen zu späten Denkwegen Michel Foucaults*, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 58, Nr. 3 (2005), 285–307.

45 F. Ewald, *Der Vorsorgestaat*, Frankfurt/M. 1993.

46 G. Aly, S. Heim, *Vordenker der Vernichtung. Auschwitz und die deutschen Pläne für eine neue europäische Ordnung*, Frankfurt/M. 1993.

brachte. Seitdem steht ›Bio-Politik‹, die scheinbar gar nichts kennt, was sich ihr widersetzt, zumindest diesseits des Rheins in schlechtestem Ruf. (Die genauen Gründe dafür scheint Foucault, im Gegensatz zu Agamben, nicht wirklich realisiert zu haben.⁴⁷) Und dieser Ruf färbt bis heute auf jede Diskussion ab, in der auf irgendeine Weise unterstellt wird, menschliches Leben könne politisch ganz und gar zur Disposition stehen, ob im Bereich sogenannter Reproduktionsmedizin, im Streit um den § 218 StGB oder im Rahmen des vom deutschen Bundesverfassungsgericht statuierten Rechtes auf selbstbestimmtes Sterben (einschließlich assistierten Suizids).⁴⁸

Dabei wird ›Bio-Politik‹ längst nicht mehr nur ›vertikal‹ und ›von oben‹ durch den Staat oktroyiert; vielmehr ist sie spätestens seit der gegen Ende des 18. Jahrhunderts beginnenden Politisierung der Geschlechterverhältnisse⁴⁹ auch in die entsprechende zwischenmenschliche Realität eingedrungen. Am deutlichsten bis heute dort, wo Frauen sich gegen staatliche Bevormundung in Fragen der Schwangerschaft, der Geburt und der Erziehung gewandt haben. Von der bekannten Parole »Mein Bauch gehört mir«, derzufolge ungeborenes Leben exklusiv einem mütterlichen bzw. weiblichen Besitzanspruch zu unterstehen scheint oder zunächst ganz der eigenen Verantwortung der Frauen anvertraut ist, in die kein Anderer und erst recht keine fremde Institution eingreifen darf, bis hin zur Aufspaltung aller überkommenen familialen Lebensform-Vorbilder und deren Öffnung für neue Formen von (u.a. gleichgeschlechtlicher) Elternschaft usw. wird mit Verve das Recht des Staates bestritten, sich politisch in die generativen Verhältnisse der Einzelnen einzumischen. Andere bringen dagegen, nicht zuletzt vor dem Hintergrund der »eugenischen« und rassistischen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts, ein unbedingtes, grundgesetzlich verbürgtes »Recht auf Leben« in Stellung, das wiederum nicht unangefochten bleibt. Weniger von jenen, die wieder eine souveräne staatliche Bio-Politik installieren wollen, als vielmehr von jenen, die im fraglichen Begriff des Lebens eine problematische Abstraktheit sehen, solange nicht

47 Vgl. Vf., *Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur*, Weilerswist 2005, Teil C.

48 Dies mag z. T. die Empfindlichkeit erklären, mit der vielfach auf Peter Sloterdijks ›Elmauer Rede‹ reagiert wurde.

49 Man denke nur an Mary Wollstonecraft und Olympe de Gouges.

auch bedacht wird, wie für zur Welt gebrachtes Leben effektiv zu sorgen ist. Kann es angehen, ein solches Recht zu statuieren (und es womöglich sogar gegen den Willen betroffener Frauen durchsetzen zu wollen), sich aber nicht oder nur höchst ungenügend darum zu kümmern, wie bzw. unter welchen, sozial, kulturell und politisch-rechtlich zu gewährende Bedingungen wenigstens die Chance besteht, dass sich das künftige Leben des Kindes später als individuell wirklich ›lebbare‹ erweisen kann?⁵⁰

3. Zur globalen Politisierung des menschlichen, schutzlosen Körpers: Kinder und Flüchtlinge

In die gleiche Richtung dieser Frage weist eine auf den ersten Blick ganz woanders angesiedelte Debatte um menschliches, verkörpertes bzw. leibliches Leben: um das der Flüchtlinge nämlich. Wenn auch ihnen ein universales, niemandem zu versagendes Recht auf Leben zusteht, wie kann man sie dann in jenen Limbos zwischen Staaten sich selbst überlassen, wo sie Gefahr laufen, dass sich niemand auch nur für ihr nacktes Überleben verantwortlich fühlt?⁵¹ Jeder Mensch braucht und sucht einen Ort, an dem er leben kann – und über den er keineswegs schon deshalb verfügt, weil er als verkörpertes Lebewesen bzw. »raumverdrängendes Etwas«⁵² bloß in dem Sinne einen Ort ›einnimmt‹, dass er ›an Ort und Stelle‹ irgendwie vorhanden ist. Darauf lässt sich nicht einmal schieres Elend reduzieren, in dem die Betroffenen die Suche nach einem für sie lebbareren Leben längst aufgegeben zu haben scheinen, sofern sie nicht noch eine minimale Hoffnung darauf hegen, in einem besseren Leben wirklich ›ankommen‹ und bleiben zu dürfen.⁵³

50 Und wenn diese Chance gegen Null tendiert, kann Abtreibung dann nicht umwillen der Ungeborenen legitim sein? Die sich anschließenden Fragen können hier nur gestreift werden.

51 Vgl. die Sondernummer der Zeitschrift *Social Research* 83, no. 2 (2016): *Borders and the Politics of Mourning*.

52 Goldschmidt, *Der Spiegeltag*, 154.

53 Vgl. K. Brinkbäumer, *Der Traum vom Leben. Eine afrikanische Odyssee*, Frankfurt/M. 2006, 59, 171; K. Mann, *Der Wendepunkt. Ein Lebensbericht* [1942], Reinbek 192007, 523.

Heißt ›existieren‹ nicht heute, wo die Welt längst nicht mehr *ohne Weiteres* »groß genug für uns alle« zu sein scheint, *bleiben* (*demeurer*) und dank Anderer, die schon da sind, *bleiben dürfen*? – wäre mit Levinas im Rückblick auf Kant zu fragen.⁵⁴

Wie im Fall der Neugeborenen, denen nicht nur ein ›abstraktes‹ Recht auf (Über-)Leben, sondern ein *sozial fundiertes* Leben zustehen soll, so wird nun auch für Flüchtlinge jeglicher Couleur – zu denen virtuell jede[r] gehört, die bzw. der vertrieben werden kann oder an Ort und Stelle keine Lebensmöglichkeit mehr für sich und Andere sieht – gefordert, dass sie als anderswohin Geflohene einen minimalen Anspruch auf hospitable Aufnahme⁵⁵ haben müssen und dass sie nicht einfach als illegale Fremdkörper abgetan und abgeschoben werden dürfen. Geht ein solcher Anspruch aber bereits aus dem leiblichen, infolge von Flucht oder Vertreibung förmlich de-plazierten Dasein Anderer hervor, selbst wenn sie sich aufgrund ihrer fremden Sprache nicht einmal verständlich machen können, dann kann es insofern keine Reduktion auf ›nacktes Leben‹ geben. (›Nackt‹ ist hier zu verstehen als: ›ethisch indifferent‹ bzw. ›belanglos, mit keinerlei Anspruch an Andere verbunden‹.) Weder das Neugeborene noch der Flüchtling ist als nicht-sprechendes Subjekt (*infans*) bzw. als womöglich allein aus sprachlichen Gründen nicht zu Verstehender je ein ethisch indifferenter bloßer Körper und insofern je nur ›etwas‹, sondern stets ›jemand‹, auch als (noch) Namenloser.⁵⁶ Was man ›nacktes‹ Leben nennt, mit dem man vorläufig ›davonkommen‹ mag, bezeichnet in Wahrheit vorübergehend oder endgültig schutzloses, preisgegebenes, sich hilflos selbst überlassenes Leben, *das des Schutzes Anderer entbehrt* und *das sich selbst als dieses Schutzes beraubtes erfährt*. Dem ist nicht angemessen Rechnung zu tragen im Rahmen einer bloß bio-politischen Perspektive, die nur von Körpern von Lebewesen, darunter Menschen, handelt, die mehr oder weniger ›restlos‹ der Politik Anderer zu Gebote stehen.

54 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 223.

55 Zu dessen Einlösung es allerdings nicht genügt, »nicht feindselig« behandelt zu werden, wie es Kant im Zeichen des von ihm postulierten »Rechts der Hospitalität« verlangt hat.

56 An dieser Stelle liegen allerdings ethnografisch-kulturrelative Einschränkungen nahe, auf die hier jedoch nicht weiter einzugehen ist; vgl. H.-J. Heinrichs, *Fremdheit. Geschichten und Geschichte der großen Aufgabe unserer Gegenwart*, München 2019, 22 f.

Was aber kann uns überhaupt dessen versichern, dass jener Anspruch faktisch von menschlichem Leben ausgeht, auch und gerade unter Bedingungen seines Preisgegebenseins? Wie sollte man das zeigen, plausibel machen oder gar beweisen können? Ein ohne Weiteres gangbarer, jeder und jedem offenstehender Weg der Beantwortung dieser Frage ist bis heute nicht in Sicht. Deshalb entzündet sich an dieser Stelle ein radikaler, vorläufig nicht zu schlichtender Streit um die Frage, was menschliches Leben *als solches* in *unverfügbarer* Art und Weise ausmacht bzw. wohin es führt, wenn jegliche ›unverfügbare‹ Bedeutung menschlichen Lebens in Abrede zu stellen ist und nicht allgemein überzeugen kann. Die entsprechende Diskussion wird nur verständlich vor dem Hintergrund historisch-politischer Erfahrungen der Vertreibung, der Flucht, der Schutzlosigkeit bis hin zur völligen Entrechtung und Vernichtung, die nunmehr ihrerseits an den Staat adressiert werden. Kein Staat, besagt die wohl wichtigste Konsequenz dieser Diskussion, hat noch im Geringsten Anspruch auf Loyalität, der sich nicht strikt auf den Schutz des Lebens der Schwächsten sowohl in seinem Innern als auch in seinen äußeren Beziehungen verpflichtet. In dieser historischen Perspektive ist der verletzbare, schutzlose Leib des von allen Anderen Verlassenen, Im-Stich-Gelassenen, Verratenen und Sich-selbst-Überlassenen zum Politikum und Topos in einem radikalen Streit um die Frage aufgerückt, was uns selbst ›de-platzierte‹ Fremde ›angehen‹, die keinem Dorf, keiner Gemeinde, keinem Staat mehr zugehören und insofern jeglichen gesicherten Ortes entbehren, wo sie ›leben‹ könnten.⁵⁷

57 Hier stellen sich zweifellos auch Fragen nach den konkreten, stets beschränkten ›Aufnahmemöglichkeiten‹ eines politischen Gemeinwesens, d.h. von Nachbarschaften, Gemeinden, zivilgesellschaftlichen Organisationen, Ländern, Staaten und transnationalen Strukturen, die den Aufzunehmenden gegenüber ein für sie – nicht zuletzt in normativer Hinsicht – erkennbares Profil aufweisen müssen. Andernfalls droht noch die vorbehaltlose Aufnahme in eine gewaltträchtige Anomie abzugleiten, die sich dann eine populistische Rhetorik zunutze machen kann. Schon Derrida hat darauf hingewiesen, dass eine Pervertierbarkeit von Hospitalität und Gastlichkeit in deren radikaler, jede Kultur als solche konstituierenden Struktur selbst angesiedelt ist. Insofern sind diese Fragen keineswegs neu und bislang völlig übersehen worden, wie es manche Kritiker einer angeblich politisch naiven ›Willkommenskultur‹ vorwerfen. Vgl. J. Derrida, *Le principe d'hospitalité*, in: *Papier Machine*, Paris 2001, 273–277. *Von der Gastfreundschaft*, Wien 2007, 62; Vf., *Die Grenzen der Einen sind nicht die Grenzen der Anderen. Von kosmologischen Grenzüberschreitungen zu Grenzverletzungen*

Weltweite Proteste dagegen – an Grenzen wie derjenigen zwischen Mexiko und den USA, zwischen Marokko und Spanien, zwischen Syrien und der Türkei, in der griechisch-türkischen Ägäis sowie an der östlichen Peripherie Europas – lassen sich als *Versuche einer globalen Politisierung des menschlichen, schutzlosen Körpers* verstehen, der, so wird gefordert, unter keinen Umständen einfach sich selbst überlassen werden soll. So nimmt der Körper als umstrittener *Topos* einen markanten Ort in einer komplexen Topografie des Politischen ein. Streng genommen wird auf diese Weise aber der menschliche *Leib* und gerade kein auf der Welt einfach ›vorhandener‹ *Körper* zur Sprache gebracht. Am eigenen Leib (*corps propre*) erfahren ja auch die sich selbst Überlassenen, deren politische Beachtung die für sie advokatorisch Protestierenden verlangen, was es heißt, sich von allen Anderen verlassen zu wissen. So verweist der *Topos* bzw. Ort des Leibes in politischen Auseinandersetzungen um dessen elementare Schutzbedürftigkeit auf den Leib selbst, in dessen Selbsterfahrung der Ursprung dieser Bedürftigkeit zu ›lokalisieren‹ ist.

4. Schutz vor Gewalt als vielfach gebrochenes Versprechen

Ausgehend von dieser elementaren Schutzbedürftigkeit wird gegenwärtig Gewalt gegen Minderjährige zur öffentlichen Angelegenheit und skandalisiert – nicht zuletzt auch im Hinblick auf Familienangehörige, Nachbarn, Kindergärtner:innen, ärztliches und polizeiliches Personal, das es an konsequenter Aufmerksamkeit für diese Gewalt vielfach selbst dann fehlen lässt, wenn sie angezeigt worden ist. Die Skandalisierung bringt nicht nur Formen des Zusammenlebens zum Vorschein, die offensichtlich nicht versprechen, wenigstens die Schwächsten vor radikaler Gewalt in Schutz zu nehmen; sie legt darüber hinaus den Finger in die offene Wunde einer Gesellschaft, die ihrerseits nicht einmal verspricht, umgehend für Abhilfe zu sorgen. So haben wir es in diesem Fall mit einer Politisierung der leiblichen

in sozialphilosophischer Perspektive, in: ders. (Hg.), *Die Grenzen der Einen sind (nicht) die Grenzen der Anderen. Neuere Beobachtungen*, Berlin 2020, 127–159, hier: 157.

Existenz des Kindes zu tun, die auf jede Gesellschaft selbst zurückschlägt, welche sie zum Gegenstand öffentlicher Aufmerksamkeit macht.

In Folge dessen zeichnet sich eine enge Beziehung zwischen Begriffen ab, die *prima facie* wenig miteinander zu tun haben: Politik und Leib, Kind und Politisierung. Jede(r) ist leibhaftig durch Andere zur Welt gekommen – zu ihrer Welt, in der jede(r) zunächst Aufnahme finden muss, um überhaupt überleben und dann vielleicht auch Wege eines für sich wirklich ›lebbarer‹ Lebens ausfindig machen zu können. Erst auf der Grundlage eines Zusammenlebens, für das Andere, durch dieses Zur-Welt-kommen zur Verantwortung für die Neuankömmlinge Gerufene, gesorgt haben (wie unzulänglich auch immer), wird sich die Frage stellen, wessen Leben für wen ›zählt‹, d.h. Bedeutung und Gewicht hat. Und das wiederum hängt entscheidend mit der Aufmerksamkeit zusammen, die jemand findet oder auch nicht findet. Wo es an Aufmerksamkeit fehlt oder die nötige Aufmerksamkeit verweigert wird, kann das *aus* Anderen hervorgegangene Leben, *für* das sie Sorge zu tragen haben, in ein politisches *Gegeneinander* umschlagen, das die Beziehungen der Beteiligten zu ruinieren droht. So kann sich nachträglich zeigen, dass leibhaftiges Dasein, das ›aus‹ Anderen hervorgegangen und seinerseits ›für‹ sie ›da‹ ist, keineswegs unverbrüchlich auch die mit ihnen auszutragenden politischen Konflikte fundiert. Der politisch offen ausbrechende Konflikt kann im Gegenteil nachträglich alles infragestellen, was zuvor das Leben ›durch‹ und ›für‹ Andere ausgemacht zu haben scheint. Spätestens auf dieser Ebene stellt sich schonungslos die Frage nach der politischen Dimension leiblichen Daseins in einer mit Anderen geteilten Welt; und zwar radikal, so dass zunächst ganz und gar ›unklar‹ wird, wie und ob *Dasein*, *Anderer* und eine solche *Welt* überhaupt zusammengehören. Für wen aber stellt sich diese Frage?

Die verkörperte Existenz des Kindes ist von der Empfängnis an, bereits während der Embryogenese und Schwangerschaft, erst recht aber von Geburt an Gegenstand der Sorge Anderer, auch politischer Sorge um angemessene Lebensbedingungen, deren effektive Gewährleistung sich allerdings einige Jahre primär (aber gewiss nicht ausschließlich) im Schutz des Privaten abspielt, der sich uns heute mehr denn je als ein zweifelhafter darstellt. Lange bevor die Heranwachsenden *ihrerseits* dazu in der Lage sein werden, ihren eigenen Körper (etwa als psychosexuell ›abweichenden‹ oder als unter

Bedingungen eines kompetitiven und ›unternehmerischen‹ Lebens *erschöpften* oder auch als ›*depressiven*‹) zum Thema zu machen, existieren sie bereits im Horizont einer kollektiven politischen Sorge, die nicht zuletzt auch rechtlich Gestalt annimmt. Erinnert sei in diesem Zusammenhang nur an den Artikel 19 der UN-Kinderrechtskonvention, der den »Schutz vor Gewaltanwendung, Misshandlung und Verwahrlosung« betrifft und nach entsprechender Vor-Sorge verlangt. Dabei ist durchaus fraglich, inwiefern sich die Praxis dieser Sorge überhaupt verrechtlichen lässt. Ist sie nicht ganz wesentlich eine Angelegenheit der Aufmerksamkeit, die man pflegen, schulen, sensibilisieren, aber nicht ohne Weiteres Normen unterwerfen kann?

Was Kinder betrifft, die »nackt [...] geboren« werden »und schwach, affizierbar und zerstörbar« zur Welt der Anderen kommen⁵⁸, in der sie nicht einmal wenige Stunden ihres Lebens ohne die Hilfe der Nächsten überstehen könnten, so liegt darin eine radikale Asymmetrie, die erst viel später in soziale und politische Formen von Gegenseitigkeit und Reziprozität übergehen kann, auf die man bislang alles Reden von Gewalt, von ihren Manifestationen und Folgen, Ursachen und Gründen, sowie von den Rechtfertigungen, Legitimationen und Entschuldigungen, die sie erforderlich machen kann, bezogen hat. Weitgehend übersehen bzw. vergessen hat man die Gewalt, die bereits auf dem Weg in jene Formen ins Spiel kommt, in denen man uns auf Gedeih und Verderb in Kämpfe (ums nackte oder geistige Leben, um Prestige oder um Anerkennung) verstrickt gesehen hat, bei denen es um Leben und Tod geht, wie Hobbes und Hegel gelehrt haben. (Wenigstens in diesem Punkt z. T. übereinstimmend.) Bis man aber den Kampf überhaupt aufnehmen kann, muss man einigermaßen verschont worden sein, um das Mindeste zu sagen. Andernfalls entwickelt sich womöglich eine mehr oder schwer verletzte, verwundete und sich geradezu vernichtet führende Subjektivität, die sich u. U. in Ressentiments und Diskriminierungen, in Verweigerungshaltungen oder voller Rachegelüste an Anderen schadloos halten wird.

Gesellschaften, die dafür keinen Blick haben, werden es mit gewaltsam formierten Subjekten zu tun bekommen, denen eine Phraselogie weitgehenden Gewaltverzichts niemals plausibel erscheinen wird, hat man ihnen gegenüber doch bereits das Schutz-Versprechen

58 S.o., die Seiten 369 und 558 in diesem Bd.

gebrochen, ohne das sich zumindest nach unserem heutigen ›sozialen‹ Verständnis überhaupt kein Staat und keine demokratische Lebensform denken lässt, die im Geringsten Anspruch auf Loyalität haben dürfte. Bevor man mit ›der‹ Gewalt durch Monopolisierung glaubt fertig zu werden zu können, wie man seit Hobbes und Max Weber gehofft hat, sollte man daher die Quellen der Gewalt erforschen, die bereits die Bedingungen betreffen, unter denen wir überhaupt ›da‹ sind – ohnehin ungefragt, aber vielfach auch so, dass *Vernachlässigten*, *Missbrauchten* und *Geschlagenen*, die von ihren Familien, ihrem sozialen Umfeld und Staat im Stich gelassen wurden, nur noch Gegen-Gewalt als Ausweg erscheint. Am Ende erkennen sie in anti-politischer Gegen-Gewalt eine äußerst attraktive Form der Selbstbehauptung – nach der Devise: ›Ich verhalte mich rücksichtslos, entziehe mich jeglicher Rechtfertigung und Begründung, selbst wenn ich verletze, verwunde und Andere vernichte, *also bin ich*.‹

Solche Gewalt sucht nicht mehr nach Anerkennung, die nicht wenige Soziologen und Sozialphilosophinnen für einen Generalschlüssel zu allen Gewaltproblemen der Gegenwart zu halten scheinen; vielmehr erfährt sie in der Verletzung, Verwundung und Vernichtung Anderer eine unvergleichliche, sonst nirgends mehr mögliche Souveränität selbstherrlichen Selbstseins, von der sich dieses durch rationale Überzeugungsversuche am Ende nicht mehr abbringen lassen wird. Wenn es erst einmal dahin gekommen ist, wird dagegen keine Pädagogik, keine Psychologie und keine Sozialpolitik noch viel ausrichten. Die Betreffenden ziehen eine eigene ›Welt der Gewalt‹ vor, in der sie für Andere aber kaum noch erreichbar sind. Derart souveräne Gewalt scheint ihrerseits jegliche Verbindung zum Politischen aufzukündigen. Zu Anderen, gegen die sie sich richtet, unterhält sie bestenfalls noch anti-politische Verhältnisse, die darauf hinauslaufen, jegliches Zusammenleben unter allseits halbwegs akzeptablen Bedingungen zu ruinieren. Gewalt kann sich so über alles Politische souverän hinwegzusetzen versuchen, dem sie dann allenfalls noch in radikal negativer Weise verpflichtet bleibt.

In solchem Hinwegsetzen kann man allerdings den Versuch einer *Entbindung vom Politischen* sehen, das spätestens von der Geburt jedes Einzelnen an ins Spiel tritt, der hilf- und wehrlos zur Welt kommt – wie es insbesondere durch Rousseau allgemein bewusst geworden ist –, rückhaltlos auf Andere angewiesen und ihnen aus-

gesetzt, ohne schon einen Kampf etwa um Anerkennung oder um Gerechtigkeit mit ihnen führen zu können.⁵⁹ Dass jedes Kind spätestens von Geburt an angesichts dieser Asymmetrie unter dem Schutz der Gesellschaft und des Staates stehen sollte, ist – weit über Rousseau hinausgehend, vielfach im Widerspruch zu seinen pädagogischen Vorstellungen und mit der Konsequenz einer fragwürdigen kompensatorischen Ermächtigung staatlicher Instanzen – das Ergebnis einer besonders von der Pädagogik der Aufklärung herrührenden Politisierung kindlichen Lebens angesichts einer Gewalt, der es grundsätzlich jederzeit rückhaltlos ausgeliefert werden kann. Dieser Befund lässt sich allerdings nicht ohne Weiteres *politisch* in ein normatives Argument ummünzen, das besagen würde, man müsse Kinder wie »jeden Menschen, den man uns anvertraut hat«, unter allen Umständen, jederzeit und in jeder Hinsicht vor Verletzungen bewahren.⁶⁰ Bereits Hegel hat darauf hingewiesen, dass wir gar nicht darum herumkommen, uns gegenseitig zu verletzen, wenn wir einander »erkennen« wollen.⁶¹ Damit hat Hegel 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.⁶² Dabei können doch zweifellos Kinder diejenigen, denen sie anvertraut sind, nicht gleichermaßen verletzen.

Bereits vor der Geburt geht ihr Leben mit einer radikalen Asymmetrie einher: Sie sind Anderen und ihrer Gewalt von Anfang an und jahrelang nach ihrer Geburt weiterhin grundsätzlich rückhaltlos ausgesetzt, ohne es schon als Gleiche und gegenseitig mit ihnen

59 Vgl. A. Schäfer (Hg.), *Kindliche Fremdheit und pädagogische Gerechtigkeit*, Paderborn 2007.

60 Wie es etwa Karl R. Popper suggeriert in: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 2, München ⁶1980, 342.

61 Vgl. G. W. F. Hegel, *Frühe politische Systeme*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1974, 291–336, hier: 322.

62 Vgl. dazu die inzwischen erschienene Bilanz des interdisziplinären Projekts des Zentrums für Gesundheitsethik an der Ev. Akademie Loccum über »Die moralische Signifikanz der Verletzlichkeit des Menschen«: M. Coors (Hg.), *Moralische Dimensionen der Verletzlichkeit des Menschen. Interdisziplinäre Perspektiven auf einen anthropologischen Grundbegriff und seine Relevanz für die Medizinethik*, Berlin, Boston 2022.

aufnehmen zu können. Dem tragen eine Ethik verantwortlicher Fürsorge, eine Deontologie elterlicher Obliegenheiten und das Recht »staatlicher Gemeinschaft« (Dt. Grundgesetz, Art. 6) zwar Rechnung. Dessen ungeachtet beweist aber die gegenwärtige Bewusstwerdung der Ausmaße sogenannten Kindes»missbrauchs«, dass wir die Radikalität dieser Gewalt und deren Folgen erst kennenzulernen und die zweifellos begrenzten Chancen auszuloten beginnen, die sich einer Gesellschaft und einem Staat überhaupt bieten, jenes Versprechen tatsächlich einzulösen, ohne das beide keine Achtung verdienen: das Versprechen weitestgehenden Schutzes der Schwächsten vor der Gewalt der Anderen – ein Versprechen, das, wenn es gebrochen wird, möglicherweise eine anti-politische Gewalt hervorbringen wird, gegen deren Widerstand am Ende niemand mehr etwas ausrichtet.

Das genannte aktuelle Beispiel beweist: Nicht einmal die Schwächsten vermag unsere Gesellschaft effektiv zu schützen – was nicht zuletzt auch daran liegt, dass die fragliche Gewalt ausgezeichnet im Schutz des Privatlebens gedeiht, das längst technisch mit der Zeit geht und auch der Gewalt unvermutete neue Betätigungsfelder beschert hat. Gesellschaften, denen nunmehr das Ausmaß zu dämmern scheint, in dem sie der Gewalt nicht Herr geworden sind, wird nun auch bewusst, dass sie vorläufig nicht einmal dafür bürgen können, der Verletzung, Verwundung und Vernichtung der Schwächsten genug und effektiv Aufmerksamkeit zu schenken.⁶³ Mehr noch: ihnen wird bewusst, wie wenig sie das Versprechen tatsächlich einlösen, für das sie eigentlich stehen und das sie sich vom Anderen her gewissermaßen zuziehen, wie es Levinas und Jonas u.a. beschrieben haben: das Versprechen nämlich, jede(n) so weit wie möglich vor lebensbedrohlicher Gewalt zu schützen, um das Mindeste zu sagen, das schon Hobbes für unbestreitbar gehalten hat, der wohl als erster die gewaltträchtige und tödliche Bedrohung, die Menschen füreinander darstellen, zur *primären* Herausforderung des Politischen erklärt hat, an der sich geradezu *der Sinn des Staates* bemisst.

63 Wer allerdings »die Schwächsten« sind, ist nicht ohne Weiteres evident. Diskriminierung, Rassismen und Politiken der Ausgrenzung können Andere auch zu politisch Wehrlosen und in diesem Sinne äußerst Schwachen *erst machen*. Dafür kommen nach aller Erfahrung v.a. Minderheiten in Betracht.

5. Zur Rolle der Dritten

In der hier beschriebenen Perspektive wird der Sinn des Staates sowie der ihn tragenden Gesellschaft unterminiert von der *radikalen Befremdlichkeit* einer Gewalt, die unsere Vorstellungen, unser Verstehen und Begreifen dessen, was sie anrichtet, heimsucht und sich uns dabei entzieht. Dabei steht infrage, ob die fragliche Gewalt überhaupt auf dem Weg einer *angemessenen Beschreibung* ›sichtbar gemacht werden kann und ob eine solche Beschreibung nicht unvermeidlich den Charakter eines *Zeugnisses* haben muss, mittels dessen die beschriebene und zugleich bezeugte Gewalt *an Dritte adressiert* werden kann bzw. muss, um in ihrer *politischen Dimension* öffentlich erkannt werden zu können.

Gewalt eine politische Dimension abzugewinnen oder zuzuschreiben, die sie keineswegs ›immer schon‹ bzw. von sich aus hat, setzt allemal voraus, dass sie überhaupt zum Vorschein gebracht, artikuliert, Anderen zu verstehen gegeben und als Angelegenheit zur Geltung gebracht werden kann, die nicht nur die ›Opfer‹ etwas angeht. In diesem Verständnis ist Gewalt politisch oder wird zum Politikum, sobald *mindestens* klar wird, dass sie *Dritte* unvermeidlich im Kontext der mit ihnen geteilten Lebensformen betrifft. Und zwar *derart*, dass man sich nicht *nicht* verantwortlich zu ihr verhalten kann – selbst in Anbetracht radikaler Befremdlichkeit, die sie womöglich in sich birgt und vor der jede Wahrnehmung und Artikulation, jedes Verstehen und Begreifen zu kapitulieren droht. Jegliche Gewalt, die Dritten gegenüber zur gemeinsamen Angelegenheit (*res publica*) erklärt worden ist, verlangt ihnen ab, sich *nicht indifferent*, sondern verantwortlich zu ihr zu verhalten, um das Mindeste zu sagen. Eine politische Lebensform, die sich indifferent dazu verhalten würde, ob und wie verletzende, verwundende und vernichtende Gewalt gerade die Schwächsten trifft, die ihr angehören, würde ihren Namen nicht verdienen. In diesem Sinne muss sie ihren eigenen Tendenzen Widerstand leisten, die darauf hinauslaufen, jene Nicht-Indifferenz – diese Quelle des Widerstands gegen all unser eigenmächtiges ›Können‹, in dem wir gleichsam nur auf eigene Rechnung gegen alles Widerstand leisten, was uns im Wege steht oder was wir ablehnen – zu überspielen, nicht besonders ernst zu nehmen und schließlich politisch zu ignorieren.

Im heute vorherrschenden Verständnis bezeichnet der Begriff der Lebensform nicht nur deskriptiv unterschiedliche Arten des Zusammenlebens, sondern ein doppelsinnig geteiltes Zusammenleben, in dem es immer schon *auch darum* geht, ob sich das ›leibhaftige‹ Leben, das man ›lebt‹, ›führt‹ und einander zumutet, für jeden Einzelnen überhaupt als ›lebbar‹ (zuträglich, akzeptabel, bejahbar usw.) darstellt. Zu welchen verallgemeinerbaren Ergebnissen man in dieser Frage auch immer kommen mag – ein Minimum muss unter allen Umständen gewährleistet werden: nämlich dass die Schwächsten, aus deren sprichwörtlicher ›Ohnmacht‹, ›Wehr-‹ und ›Schutzlosigkeit‹ die Verantwortung der Anderen hervorgeht, nicht von Anfang an in ihrer Existenz *derart* beschädigt werden, dass sie sogar an einer angemessenen Artikulation dessen, was ihnen widerfahren ist, auf unabsehbare Zeit gehindert werden.

Dritte sind es in der Regel, die diese Aufgabe stellvertretend und mit advokatorischer Absicht übernehmen müssen; und zwar gewandt an eine Gesellschaft, die infolge der bezeugten Gewalt zu einer *Politisierung leiblicher Existenz* übergehen muss, wenn sie das Schicksal der Schwächsten nicht mit Indifferenz quittieren kann bzw. will. Diese Existenz ist (abgesehen von abstrakten Rechten, die jeder/m von Geburt an ohnehin zustehen) demzufolge in familialen u.a. Lebensformen nicht etwa ›Privatsache‹, sondern Gegenstand öffentlicher Aufmerksamkeit, Für- und Vorsorge, wenn etwa verlangt wird, dass bei ärztlichen Untersuchungen oder in Kindergärten und Schulen von Anfang an auf Spuren von Gewalt geachtet werden soll, die das Kindeswohl ernsthaft gefährdet. Wie die öffentliche Diskussion nach dem Bekanntwerden digital offenbar höchst effizient und zigtausendfach organisierter, fälschlich als »Pädophilie« eingestufte sexualisierter Gewalt zuletzt bewiesen hat, stehen wir erst am Anfang einer unumgänglichen und möglichst umfassenden *Politisierung gesellschaftlicher Aufmerksamkeit und Wahrnehmung*, da man sich angesichts der neuesten Befunde eingestehen muss, die eigene Gesellschaft im Grunde nicht wirklich zu kennen.

Spätestens seit Hobbes' Zeit ist es zwar ein allgemein bewusst gewordenes Grundproblem auch politischer Theorie, wie die Gewalt zu entschärfen ist, die zusammen Lebende in ihren gegenseitigen Verhältnissen heraufbeschwören. Aber es kann offenbar keine Rede davon sein, dass die fragliche Gewalt als derartige Maßgabe des Politischen bereits hinreichend bekannt und zum Vorschein gebracht

worden wäre. Zwar liegt längst eine regelrechte Scholastik der Gewaltforschung vor, die mit einer Unzahl von Sammelbänden, Handbüchern und Definitionen aufwartet. Doch diese Forschung beginnt offenbar erst in jüngster Zeit überhaupt zu fragen, was wir unter verletzbarer und verwundbarer leiblicher Existenz zu verstehen haben, die schließlich auch vernichtet werden kann, nicht zuletzt politisch. In solcher Existenz wird Gewalt zuallererst als ›Übel‹ erfahren. *Die ›erste Wirklichkeit‹ von Gewalt liegt in ihrer leibhaftigen Wirkung auf diejenigen, die sie trifft, so unzureichend und klärungsbedürftig auch immer (besonders im Fall von betroffenen Kindern) das damit zunächst einhergehende Verständnis sein mag.* Dabei geht es um einen Prozess originärer Artikulation von *widerfahrener Gewalt als erfahrener Gewalt*, die selbst in ›eklatanten‹, vermeintlich eindeutigen Fällen vielfach darauf angewiesen ist, in einem kommunikativen Prozess mit Hilfe Anderer auf angemessene Art und Weise zum Vorschein zu kommen und im Verhältnis zu ihnen und Dritten überhaupt erst sagbar, mitteilbar, schriftlich fixierbar und überlieferbar zu werden.

Erst unter dieser Voraussetzung kann zunächst ›am eigenen Leib‹ widerfahrene Gewalt zum distanzierten ›Gegenstand‹ öffentlicher Diskussion oder einer Wissenschaft werden. Gewalt anschließend als solche verstehen, deuten und interpretieren zu wollen, erfordert vielfach einen lebenslangen Prozess, in dem zwischenzeitlich offen bleiben muss, inwiefern und mit welchen Wirkungen Gewalt erfahren wurde. Daraus, wie sie *widerfährt*, geht eben nicht eine eindeutige *Erfahrung* hervor, die eines solchen Klärungsprozesses gar nicht bedürfte, wenn sich das Widerfahrnis als evident darstellen könnte. Widerfahrnis und Erfahrung sind zweierlei, so dass sich nur im Durchgang durch *zwischenzeitliche Unbestimmtheit* herausstellen kann, worum es sich jeweils gehandelt hat. Bestenfalls ›wird sich das zeigen‹, d.h. nachträglich bewahrheiten. Unumgänglicher Ausgangspunkt ist dabei, wie sich Gewalt denjenigen darstellt, denen sie widerfahren ist. Aber das bedeutet wiederum nicht, dass sich einfach im Rekurs auf Widerfahrnisse klären ließe, was Gewalt ist bzw. wie sie zu ›definieren‹ ist.

Um ontologisch anmutende Was-ist-Fragen und Definitionsprobleme drehen sich akademische Lieblingsspiele, in denen es vor allem um deren ›Klarheit‹ geht. Selbst diejenigen, die dabei im Anschluss an Walter B. Gallie zu dem Schluss kommen, es hand-

le sich bei ›der‹ Gewalt unvermeidlich um ein *essentially contested concept*⁶⁴, übersehen dabei allerdings vielfach, wie alles Klären und Definieren, mit dem man Anderen gewissermaßen begriffstherapeutische Vorschläge macht (ohne sie zu einem präziseren Sprachgebrauch je zwingen zu können), entfernt bleibt davon, wie sich widerfahrene bzw. erfahrene Gewalt zunächst darstellt, falls sie sich überhaupt in artikulierbarer Art und Weise subjektiv ›darstellt‹ – was wir gerade im Fall der gegen die Schwächsten verübten Gewalt *nicht* voraussetzen können. Wo sie von Anfang an die Schwächsten betrifft, geht sie mit mehr oder weniger tiefgreifenden Beschädigungen ihrer Artikulierbarkeit und Mitteilbarkeit einher, zumal dann, wenn diejenigen, die sich zunächst als Adressaten anbieten, *selbst* die primären Subjekte der Gewaltausübung sind und nicht selten alles daran setzen, dass sie Anderen gegenüber nicht zum Vorschein kommt; es sei denn, diese spielen wie beim Kindes»missbrauch« ihrerseits die Rolle von Komplizen und Mittätern, die man ins Vertrauen ziehen kann.

Nach dem hier entfalteten Verständnis sind die daraus hervorgehenden mannigfaltigen Widerstandsformen gegen widerfahrene Gewalt nur vor dem Hintergrund eines ethischen Widerstands zu verstehen, der darin liegt, wie gerade der ohnmächtige, wehr- und hilflose Andere auf unhintergehbare Art und Weise unsere Verantwortung stiftet. Im Fall des neugeborenen Kindes hielt Hans Jonas das für geradezu evident.

Im Hinblick auf Flüchtlinge wäre ähnlich zu argumentieren. Alle Formen des Widerstands, die diese auf der Suche nach einem lebbareren Leben aufbieten mögen, und alle Formen von Widerstand, die man politisch, polemisch, ängstlich, rassistisch oder xenophobisch gegen sie in Stellung bringt, um sie sich vom Leib zu halten, setzen eine vorgängige Sozialität bereits voraus, in der einer dem Anderen auf Gedeih und Verderb nicht nur ausgeliefert oder ausgesetzt, sondern auch ›*leibhaftig*‹ *anvertraut* ist. So steht der politische Widerstand, den man in welcher Form auch immer gegeneinander ausübt, unvermeidlich unter dem ethischen Vorzeichen eines befremdlichen Widerstands, den wir uns vom Anderen her zuziehen, ohne dass ihn je jemand eigens ausüben müsste. Doch dieser ethische Widerstand lehrt uns nicht, wie wir einer als gewaltsam erfahrenen Wirklich-

64 Vgl. Anm. II zu Kap. X, 1 in diesem Bd.

keit im Konflikt mit Anderen so widerstehen können, dass wir sie nicht in den Kämpfen, in die wir uns verstricken, am Ende ruinieren müssen. Der besagte ethische Widerstand, in dem wir uns als leibhaftig für Andere Verantwortliche letztlich selbst widerstehen, bleibt deshalb rückhaltlos darauf angewiesen, sich im Politischen erst zu bewähren, wo wir Widerstand aufbieten, suchen und leisten in einem schier endlosen Gegeneinander, das kein Ende aller Kämpfe in Aussicht stellt. So gesehen haben wir reichlich Grund dazu, uns auch vor gegenseitigen Verstrickungen in endlose Widerstände gegen Widerstände in Acht zu nehmen. So sehr *uns Widerstehendes* wie auch *Widerstand unsererseits* ›Wirklichkeit‹ verbürgen mag, ohne die kein menschliches Leben möglich wäre, wie Hölderlin zu bedenken gab, so sehr muss beides uns doch auch bedrohen, wenn es aus dem Zwang, Widerstand zu leisten und es mit Widerständigem aufzunehmen, niemals und nirgends ein Entkommen gibt. Wir haben insofern Grund genug, alle Phänomene und Begriffe des Widerstands auf allen Ebenen erneut auf den Prüfstand zu stellen.

Kapitel XVII

Differenzierung und Diskriminierung – zwischen Verbot und Unvermeidlichkeit

1. In ›Differenzen‹, Verschiedenheit und Ander(s)heit verstrickt (586) | 2. Aufhebung des unübersehbar Vielen und Verschiedenen? (589) | 3. Andere als Andere (593) | 4. Unterscheiden und sich orientieren (598) | 5. Zum Verhältnis von Differenzierung und Diskriminierung (601) | 6. Ist Diskriminierung rechtlich in Schach zu halten? (608)

*Die Sprache schüchtern mich ein.
Sie ging über Leichen.¹*

Unverhohlene oder subtile, eklatante oder latente, einmalige und vorübergehende oder andauernde, schließlich nicht nur einen, sondern viele und ganze Kollektive und Generationen betreffende Diskriminierung begegnet in mannigfaltigen Erscheinungsformen – von spöttisch-herablassenden Blicken über handfeste praktische Benachteiligung bis hin zu tiefgreifender Entwertung, die das leibhaftige soziale Dasein Anderer derart radikal und nachhaltig verletzt, dass jede Erinnerung an sie nur noch Schmerz ist, wie es Fred D’Aguiar beschrieben hat. Diese »Erinnerung ist Schmerz, der aufzuerstehen versucht«, heißt es in der deutschen Übersetzung eines Romans dieses Autors, der in diesem abschließenden Satz ein letztes Aufbegehren dagegen erkennen lässt, alles, was Versklavten widerfahren ist, in Bitterkeit und Tod münden zu lassen.² Dabei konnten sich Sklavenhalter als Diskriminierer³ darauf berufen, das »Kaufen von Verkaufen von Afrikanern« beruhe schlicht auf »ihrem Unterschied zu uns selbst«.⁴ Letzterer wird so als einfach ›vorhanden‹ ausgegeben und direkt in eine quasi ›natürliche‹ Rechtfertigung der Sklaverei und aller mit ihr einhergehenden Gewalt umgemünzt. Das

1 A. Stadler, *Einmal auf der Welt, und dann so*, Frankfurt/M. 2012, 341.

2 F. D’Aguiar, *Die längste Erinnerung*, Frankfurt/M. 1997, 160.

3 Weit überwiegend in den Fällen, die ich im Auge habe, weiße Männer, weshalb auch im Folgenden am Maskulinum festgehalten wird – ohne das männliche Geschlecht dadurch im Ganzen diskriminieren zu wollen.

4 Ebd., 126.

führt zur zutiefst irritierenden Frage, der im Folgenden nachgegangen wird: Wie verhalten sich Diskriminierung und Differenzierung zueinander? Der sozialphilosophische Diskussionsstand in dieser Frage lehrt uns keineswegs eindeutig, dass und wie Differenzierung auf nicht-diskriminierende Art und Weise geschehen kann oder sollte. Im Gegenteil haben wir es auch mit Positionen zu tun, die diskriminierende Differenzierung befürworten. Darauf gehe ich im zweiten Teil ein, nachdem ich auf den aktuellen Diskussionsstand in der Frage Bezug genommen habe, wie sich unser Leben als in Differenzen, Verschiedenheit und Ander(s)heit verstrickt erweist. Im zweiten Schritt gehe ich auf dieser in vieler Hinsicht umstrittenen Basis zum Begriff der Diskriminierung über, um demokratiekritische Schlussfolgerungen zu ziehen, die sich daraus ergeben, dass wir nicht versprechen können, (unvermeidliche) Prozesse der Differenzierung einerseits und (vermeidbare, zu verwerfende) Prozesse der Diskriminierung andererseits eindeutig voneinander zu unterscheiden – wobei in zweifellos anfechtbarer Art und Weise bereits vorausgesetzt wird, es komme uns darauf an oder es müsse darauf ankommen, im Gegensatz zu expliziten Befürwortern von Diskriminierungen, mit denen ich nicht übereinstimmen kann. Die Tiefe dieses Dissenses auszuloten, bleibt ein Desiderat, das im Folgenden nur gestreift wird, wo es darum geht, ob diskriminierende Unterscheidungen von Anfang an in ein auf Differenzierung elementar angewiesenes Leben eingreifen und ob sie einer souverän differenzierenden und diskriminierenden Subjektivität zu Gebote stehen. Die Antwort auf diese Frage fällt negativ aus, insofern wir uns von Anderen sagen lassen müssen, ob und inwiefern Diskriminierungen vorliegen.

1. In ›Differenzen‹, Verschiedenheit und Ander(s)heit verstrickt

Womit auch immer wir perzeptiv, affektiv oder kognitiv, in Modi der Wahrnehmung, der Imagination oder der Urteilskraft praktisch oder theoretisch zu tun haben, es setzt wenigstens voraus, dass man sich zunächst auf *Unterscheidbares* beziehen kann – bezogen auf ein Feld von Erfahrbarkeiten, in dem sich zumindest *etwas von anderem abhebt*. In diesem Sinne liegt *sich abzeichnende Alterität*

jeglicher *Distinktion*, jeglicher durch *Vergleich* deutlich zu machen-
den *Differenz* und jeder Zuspitzung einer Differenz zu *Opposition*,
Widerstreit und *Widerspruch* voraus. Das gilt auch für jeden um-
und abwertenden, polemogenen oder diskriminierenden ›*Umgang*‹
mit *Differenzen* und mit deren *Negation*. Diese zum Zweck erster
Orientierung vorgenommene, tatsächlich höchst komplexe Zuord-
nung der genannten Grundbegriffe ist keineswegs unumstritten.
Bis heute konfliktieren v.a. dialektische, phänomenologisch-herme-
neutische und systemtheoretische Beiträge zur Frage, wie diese Be-
griffe angemessen zu konfigurieren sind. So konnte Ricœur Sartres
phänomenologischer Adaption des Negationsbegriffs, aber auch ge-
neralisierter Rede von der »Arbeit des Negativen«⁵ bei Kojève mit
Jean Wahl eine regelrechte »inflation de négativité« vorwerfen, der
gegenüber er nicht nur auf »négativités disparates«, sondern auch
auf der »»naissance du négatif dans le distinct« et dans l'altérité«
bestand.⁶ Und in seinem Spätwerk liegt Alterität, die paradoxerweise
anders als sie selbst sein soll, nicht nur (wie in früheren Schriften)
allem Unterscheiden und Negieren voraus, sondern sie geht auch
über beides so hinaus, dass sie sich jeglicher ›Aufhebung‹ im Zu-
ge einer umfassenden Dialektik widersetzen muss⁷, die zeitweise
wie auch spätere Autoren systemtheoretischer Provenienz⁸ den An-
schein erweckte, es mit jeglicher Ander(s)heit aufnehmen zu kön-
nen.⁹ Noch immer ist es jedoch eine offene Frage, wie sich etwa
Unterschied und Alterität zueinander verhalten.¹⁰ Die hier nur *en*
passant angeschnittenen, zuletzt im Dialog mit Werner Stegmaier
ausführlich entfalteten Probleme müsste man jedenfalls klären kön-
nen, wenn man angeben will, wie und auf welcher (sinnlichen,

5 P. Ricœur, *New Developments in Phenomenology in France: The Phenomenology of Language*, in: *Social Research* 34, Nr. 1 (1967), 1-30.

6 P. Ricœur, *Zum Grundproblem der Gegenwartsphilosophie. Die Philosophie des Nichts und die Ur-Bejahung*, in: R. Wisser (Hg.), *Sinn und Sein*, Tübingen 1960, 47-65, hier: 55; R. Picardi, *Le lieu de la dialectique hégélienne dans la pensée de Paul Ricœur*, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 99, Nr. 4 (2015), 599-639, hier: 611.

7 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, Kap. 10.

8 Genannt seien nur Georges Spencer Brown und Niklas Luhmann.

9 W. Stegmaier, *Orientierung im Nihilismus – Luhmann meets Nietzsche*, Berlin, Boston 2016.

10 Vgl. Vf., W. Stegmaier, *Orientierung und Ander(s)heit. Spielräume und Grenzen des Unterscheidens*, Hamburg 2022.

sozialen, ideologischen...) Ebene Diskriminierungen wirksam werden können. In der weitläufigen Diskussion um diesen Begriff ist indessen kein Konsens in dieser Frage festzustellen. Deshalb ist es zunächst unvermeidlich, ihn jeweils so aufzugreifen, wie ihn die beteiligten Autor:innen (unterschiedlich) verwenden. Dem entsprechend verhalte ich mich im Folgenden zunächst als Beobachter zu diesem Diskussionsfeld, ohne selbst sogleich eine normative Vorgabe in der Frage ins Spiel zu bringen, wie sich Differenzierung und Diskriminierung zueinander verhalten müssten. Und die bisherige Diskussion um die richtige Konfiguration jener Grundbegriffe setze ich nur insoweit voraus, dass ich den Deutungsvorschlag aufgreife, es gehe in allem Unterscheiden letztlich darum, nicht einer um jeden Preis abzuwehrenden Orientierungslosigkeit anheimzufallen.¹¹

Sich nicht an *wenigstens Unterscheidbarem* orientieren zu können, beschwört das nicht die Gefahr herauf, sich am Ende gar nicht mehr zurechtzufinden? Aufgrund solcher Erfahrung komme es auch zu genuin philosophischen Problemen, lehrte bekanntlich Wittgenstein und vor ihm schon Kant.¹² Im Gegensatz zu normalerweise vorübergehenden, nicht-psychotischen Orientierungsschwierigkeiten zeichnen sich solche Probleme allerdings durch die Besonderheit aus, dass sie Unterschiede, das Unterscheiden, das Unterscheidenkönnen, -müssen und auch Unterscheiden-sollen *als solches* problematisch, rätselhaft und geheimnisvoll erscheinen lassen. Wie ist all das überhaupt möglich? Wodurch? Und in welchen Grenzen kann all das menschliche Welterfahrung und Wirklichkeit verbürgen – nicht zuletzt auch im Sinne der »Begreiflichkeit von intersubjektiven Differenzen«¹³? Sind Unterscheidungen einerseits unumgänglich zu treffen und andererseits beliebig weit zu treiben, wenn man mit vorliegenden Unterschieden nicht auskommt oder sich mit ihnen nicht zufriedengeben kann? Oder sind sie stets maßvoll so zu treffen, dass sie beispielsweise als situationsbezogen ausreichend differenziert oder subtil genug erscheinen können? So unmittelbar *praktisch*, nämlich *orientierungsrelevant* diese Fragen anmuten mögen – so als könne es hier allemal nur um Unterschiede und Unterscheidun-

11 W. Stegmaier, *Philosophie der Orientierung*, Berlin, New York 2008.

12 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt/M. 1977, 82, Nr. 123; I. Kant, *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, in: *Werkausgabe Bd. V* (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1977, 265–283.

13 H. Blumenberg, *Phänomenologische Schriften 1981–1988*, Berlin 2018, 36.

gen gehen, die in einem bestimmten Kontext und bis auf Weiteres entsprechend zu bewerten wären –, so sehr fordern sie doch auch ein theoretisches Verständnis dessen heraus, um was es sich bei Unterschieden und Unterscheidungen überhaupt handelt und wie sie auf Andere zu beziehen sind, die sie – anders – treffen. Das aktuell besonders umstrittene Feld längst nicht mehr binär schematisierter, mannigfaltiger Geschlechterdifferenzen ist dafür gewiss ein bezeichnendes Beispiel. Allerdings betrifft die Problematik des Unterscheidens keineswegs nur diese inhaltliche Hinsicht, sondern grundsätzlich die Frage, wie sich das, was wir Wirklichkeit nennen, überhaupt darstellen kann, und welche praktischen, moralischen und ethischen Konsequenzen sich daraus ergeben.

2. Aufhebung des unübersehbar Vielen und Verschiedenen?

Von einzelnen und konkreten Unterschieden ganz bewusst absehend, hat bereits Platon deren abstrakteste Form anzugeben versucht. So im *Philebos* (14c ff.), wo das Eine und Unbegrenzte als dasjenige ausgemacht wird, in dem »das Viele« im Zuge von Abgrenzungen unterschieden werden kann, die sich wiederum auf »gemischtes und gewordenes Sein« beziehen, das sich gleich bleiben, aber auch verändern kann. Bereits hier war der zentrale Gedanke leitend, alles Unterscheidbare und Verschiedene könne nur Teil eines Ganzen bzw. Umfassenden sein, das in der philosophischen Überlieferung unter diversen Titeln immer wieder auftreten wird, ob als Kosmos, als Eines, als Einheit, als Nicht-Anderes oder Identität, die jegliche Differenz bzw. alles »Andere« in sich sollte aufheben können, wie es Hegel beschrieben hat. Selbst in seiner *Phänomenologie des Geistes* steht allerdings nicht die Frage im Vordergrund, wie sich Verschieden- bzw. Anderssein und Unterscheidbarkeit überhaupt zeigen.¹⁴ Vielmehr überspringt Hegel diese Frage weitgehend und lässt im Vorhinein jegliches Verschiedensein und jegliches Unterscheiden in die seither berühmte Formel münden, die eine finale

14 W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Frankfurt/M. 1980; B. Rang, *Identität und Indifferenz*, Frankfurt/M. 2000.

»Identität von Identität und Nicht-Identität« bzw. Differenz statuiert, in der ein »absoluter Geist« endlich zu sich selbst kommen und »an und für sich« alles sollte aufheben können, was sich bis dahin zugetragen hat und denken lässt.¹⁵ Zentrales dynamisches Kernstück dieser Theorie ist der seine eigene Aufhebung erzwingende Widerspruch.¹⁶ Aber lässt sich alles, was ist oder uns widerfährt, als zunächst Widersprüchliches fassen? Dessen sind wir uns heute weit weniger sicher, als es offenbar Hegel war.¹⁷ Perzeptiv hebt sich etwas von etwas anderem wie eine Gestalt vor einem Hintergrund durch Salienz oder kontrastiv ab, fällt auf diese Weise auf oder weicht von anderem ab.¹⁸ Abweichendes kann sodann kognitiv als solches gewertet, be- und verurteilt werden, so dass unterschiedlich »Gegebenes« keineswegs einfach hingenommen wird, wie es wiederum ein Diktum Ludwig Wittgensteins als unvermeidlich hinstellt oder sogar empfiehlt.¹⁹ Epistemologen wie Gaston Bachelard sind so weit gegangen zu behaupten, überhaupt nichts sei je schlicht »gegeben«,²⁰ auch nicht als Unterschiedliches, Verschiedenes oder Unterscheidbares. Wieder andere ergänzen: schlechthin alles sei »konstruiert«, wobei nicht selten ein »bloß« herauszuhören ist.²¹ Was bloß konstruiert ist, dem geht offenbar insofern Substanz ab, als es möglicherweise jederzeit auch anders (um-)konstruiert werden kann. Und das wiederum wird nicht selten so verstanden, als laufe die Kontingenz des »auch anders« Möglichen geradewegs auf schiere Arbitrarität bzw. Willkürlichkeit hinaus.

Demzufolge hätten wir es *niemals* mit etwas zu tun, was einfach – von sich aus – unterschiedlich »ist« (und zwar so, dass wir uns danach auch zu richten hätten), sondern mit Unterschieden, die »gemacht« worden sind und in vermeintlich eindeutig »gegebenen« oder gar ein für alle Mal festliegenden Unterschieden keinesfalls eine zu-

15 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M. 41980, Kap. VIII.

16 T. Kesselring, *Die Produktivität der Antinomie*, Frankfurt/M. 1984.

17 Vgl. F. Jullien, *Schattenseiten. Vom Bösen oder Negativen*, Berlin, Zürich 2005, bes. Kap. XI–XIII.

18 M. Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1986, 293, 324.

19 L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Werke Bd. 7, Frankfurt/M. 1984, 122, Nr. 630.

20 G. Bachelard, *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes. Beitrag zu einer Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis* [1938], Frankfurt/M. 1987, 47.

21 S. J. Schmidt (Hg.), *Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus*, Frankfurt/M. 1987.

reichende Grundlage oder Rechtfertigung finden können. So geraten wir unversehens von einer *prima facie* unverfänglichen Feststellung über die Unterscheidbarkeit alles Wirklichen und von buchstäblich ›allem Möglichen‹ in einen uferlosen Streit darüber, wie es um das ›Gegebensein‹ von Unterschieden und Unterscheidbarkeit, um das Unterscheiden selbst, um dessen begrenzte oder unbegrenzte Spielräume und um dessen ›Sinn‹ bestellt ist.

Unterschiede selbst machen nicht ohne Weiteres und von sich aus einen Unterschied, wie es eine auf Gregory Bateson zurückgehende,²² inzwischen vielfach, u.a. von Niklas Luhmann wieder aufgegriffene Formel suggeriert, dem es allerdings gerade um die weitgehende Umcodierbarkeit von Unterschieden ging²³ – und zwar im Sinne weiterer Informationsverarbeitung,²⁴ so als käme es auf (von Luhmann vernachlässigte) Unterschiede zu anderen ›Systemen‹, die nicht bloß ›Informationen verarbeiten‹, gar nicht besonders an. Abgesehen davon stellen sich über diesen praktischen Sinn des Unterscheidens hinaus radikale, unser Verständnis von Wirklichkeit grundsätzlich betreffende Fragen wie diese: Wie kommt es überhaupt zu Unterschieden? Worauf sind sie zurückzuführen? Was bewirkt, wer ›trifft‹ sie? Und welche Folgen hat das, wenn man sich darin nicht einig wird, auf welche Unterschiede es ankommt oder welche ›zählen‹ sollten? Sind diese Fragen überhaupt im Rahmen einer philosophischen Diskussion zu beantworten, die von der klassischen Identitätsphilosophie über Heideggers ontisch-ontologische Differenz bis hin zur *différance* Derridas von ›inhaltlichen‹ Differenzen abgesehen hat, nicht selten mit der fragwürdigen Konsequenz, sie weitestgehend zu depolitisieren, so dass sie an die Wirklichkeit diskriminierender Unterscheidungen kaum heranreichen kann?²⁵

So konnte die Wahrnehmung, Vorstellung und Denkbarekeit von Abweichendem, von Alterität, Unterschieden, Verschiedenheit, *distinctions* aller Art (s.o.) unversehens in einen anhaltenden, radikalen Streit über Phänomene, Begriffe und Theorien der Differenz,

22 G. Bateson, *Ökologie des Geistes*, Frankfurt/M. ⁴1983, 582.

23 Wie er am Beispiel von Ethik und Moral zeigte; u.a. in: *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral*, Frankfurt/M. 1990.

24 N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie* Frankfurt/M. 1985, 100.

25 M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen ⁹1990; J. Derrida, *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988, 29–52.

der Unterscheidung, des Unterscheidens und Unterschiedenwerdens münden, in den Menschen sich verstrickt sehen, ohne in diesem Streit je einen eindeutigen Anhalt oder eine klare Orientierung zu finden. Vorläufig wissen wir nur, dass *wir* diejenigen sind, zwischen denen dieser Streit allein ausbrechen kann. Wie und was auch immer ›andere‹ Lebewesen unterscheiden können (ihre Sinnesorgane erweisen sich oft als um ein Vielfaches besser, schärfer, sensibler, weitreichender, genauer... als unsere), für sie kann offenbar das Unterscheiden nicht *als solches* zum ›Problem‹ werden. Für uns dagegen nimmt dieses Problem inzwischen derart radikale Formen an, dass auch Zerwürfnisse zwischen verschiedenen Theoretiker:innen des Unterscheidens nicht auszuschließen sind. So halten manche maßgebliche und zu diskriminierende Unterschiede (sei es der Hautfarbe, der kulturellen Herkunft oder politischer Identität) für zweifelsfrei gegeben, während andere darauf bestehen, in der ›Realität‹ sei gar nichts einfach ›gegeben‹, schon gar nicht in selbstverständlicher bzw. *unmittelbar maßgeblicher* Art und Weise. ›Real‹ sei vielmehr gerade eine *primäre Ununterschiedenheit*, die nur durch ein *drawing of distinctions* (G. Spencer Brown) Konturen gewinnen könne.²⁶ Letzteres wiederum kann so weit gehen, dass wir uns am Ende als derart ›unterschiedlich‹ und sogar über alle Verschiedenheit hinaus als ›fremd‹ erweisen, dass die Unterschiede als gar nicht mehr kommunizierbar oder überbrückbar erscheinen – von einer finalen Versöhnung aller ›Differenzen‹ in geistiger, ›an und für sich‹ gegebener Identität ganz abgesehen, wie sie Hegel in Aussicht gestellt hat. Nicht umsonst lautet eine oft zu hörende Phrase, man habe mit Anderen »überhaupt nichts mehr gemeinsam«, man sei Anderen bzw. einander derart »fremd«, dass einen überhaupt nichts verbinde.²⁷ Als bloße Übertreibung ist das nicht abzutun. Schließlich ist auch die neuere Gewaltforschung zwischenzeitlich zu dem Ergebnis gelangt, Menschen seien in Anbetracht dessen, was sie Anderen antun können, gerade als diejenigen zu verstehen, die mit ihnen ›nichts

26 G. Spencer-Brown, *Laws of Form*, London 1969.

27 So reflektiert Hermann Broch im Vorfeld des sog. Dritten Reiches eine Verkehrung des Volkes ins »Gegenmenschliche«, das gegenseitige Verachtung heraufbeschwört. Dieser sensible Autor weiß aber auch, dass in jeder Verachtung »ein Stück Selbstverachtung steckt«, so dass die in der Verachtung Anderer liegende Aufkündigung jeglicher Gemeinsamkeit nicht das letzte Wort haben kann. Vgl. H. Broch, *Der Tod des Vergil*, München ³1968, 21, 139.

gemeinsam« zu haben scheinen, nichts jedenfalls in der Hinsicht, auf die es möglicherweise »entscheidend« ankommt, sei es die Empfänglichkeit für ein bestimmtes Gebot oder Verbot, sei es für die Stimme des Gewissens oder einen unverfügbaren, selbst schlimmster Gewalt widerstehenden Anspruch des Anderen.²⁸

3. Andere als Andere

Wie kein anderer hat gerade dieser Begriff das seit Jahrtausenden eingespielte Denken in Kategorien wie Unterschied, Verschiedenheit und Unterscheidbarkeit infragegestellt, seitdem gefragt wurde, was *Andere als Andere* überhaupt ausmacht.²⁹ Dass man von Anderen als solchen affizierbar ist, ohne sie zuvor wahrgenommen und einer »Vorstellung« unterworfen haben zu müssen, wurde durch die seit Wilhelm v. Humboldt und Ludwig Feuerbach mehr und mehr von Hegel sich distanzierende Philosophie des Dialogs geltend gemacht, der eingangs des 20. Jahrhunderts vor allem »jüdisch inspirierte« Autoren wie Martin Buber, Franz Rosenzweig und Emmanuel Levinas entscheidende Impulse gegeben haben.³⁰ Bei letzterem wird die eigentliche Alterität Anderer explizit von jeglicher Vorstellbarkeit abgesetzt³¹ und als pathisches Phänomen beschrieben – als Widerfahrnis, zu dem man sich nur nachträglich verhalten kann, um dem Anderen als solchem auf die Spur zu kommen. Von phänomenologi-

28 Vgl. J. K. Roth, *The Failures of Ethics. Confronting the Holocaust, Genocide & Other Mass Atrocities*, Oxford 2018, 139 ff.; N. Scheper-Hughes, P. Bourgois, *Introduction*, in: dies. (eds.), *Violence in Peace and War*, Oxford 2004, 24f.; D. J. Goldhagen, *Worse than War*, New York 2009, 215, 329, 353, 359; M. Lange, *Killing Others. A Natural History of Ethnic Violence*, Ithaca, London 2017, 5; Vf., *Zu den dark sides »ausgesetzten« kulturellen Lebens. Einspruch gegen den neuerdings erhobenen optimistischen Ton in der Kulturtheorie*, in: *Filozofija i Društvo/Philosophy and Society XXXI*, Nr. 4 (2020), 515–568; <https://doi.org/10.2298/FID2004515L>

29 Vgl. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, 360 f., 403 f., 426 zum »Bruch« dieser Art des Fragens mit der die »großen Gattungen« Platons beerbenden Ontologie.

30 Obgleich sich Levinas zweifellos nicht als »Dialogist« verstanden wissen wollte. Vf. (Hg.), *Emmanuel Levinas: Dialog. Ein kooperativer Kommentar*, Freiburg i. Br., München 2020.

31 E. Levinas, *Der Untergang der Vorstellung*, in: *Die Spur des Anderen*, Freiburg i. Br., München ²1987, 120–139.

scher Seite wurde dieser pathische Ansatz zwar vielfach aufgegriffen, aber zugleich darauf insistiert, dass sich das *páthos* dialektisch unaufhebbarer Alterität, die gerade nicht als bloß ›widersprüchliche‹ auf ihre eigene Selbstaufhebung hintreibt, nur als Fremdheit und nicht als Verschiedenheit denken lässt.³²

Verschiedenes bzw. Unterscheidbares erfordert demnach ein Drittes, etwa ein unterscheiden-könnendes Subjekt, das von ihm selbst Verschiedenes vor sich bringen, vergleichen, beurteilen und gegebenenfalls auch souverän darüber entscheiden kann,³³ wie es sich zu letzterem verhalten will. Dagegen widerfährt der Anspruch des Anderen, wurde behauptet, auch einem derartigen, scheinbar souveränen Subjekt so, dass er ihm bereits ›unter die Haut geht‹, bevor es sich unterscheidend und vergleichend von ihm Verschiedenem zuwenden kann. Wurde von Autoren wie Marcel Hénaff der idealistischen, von Hegel bis auf Platon zurückweisenden Tradition pointiert eine ›Alteritätsvergessenheit‹ zum Vorwurf gemacht, insofern sie von der bei Levinas gemeinten unaufhebbaren Ander(s)heit nichts wisse,³⁴ so verschärft die jüngere Phänomenologie diese Kritik noch zum Vorwurf einer ›Entzugsvergessenheit‹.³⁵ Während Derrida Hegel frühzeitig gegen Levinas' Polemik in Schutz nahm,³⁶ er kenne den Anderen und die Andere als solche gar nicht (sondern nur einen vorgestellten, gedachten und auf diese Weise ›angeeigneten‹ Anderen), insistiert diese Phänomenologie auf einer radikalen (nicht etwa absoluten) Fremdheit, die sich gerade durch den Entzug dessen bemerkbar machen soll, was uns als Alterität widerfährt. Auf diese Weise wird unter Berufung auf die *Cartesianischen Meditationen* Husserls auch gegen Levinas' Anknüpfung an letzteren Einspruch eingelegt, so dass Levinas die kritische Nachfrage nicht erspart bleibt, ob nicht auch er, der so sehr auf einer Alterität des Anderen bestanden hat (in seinen frühen Schriften ausgehend von einer *alté-*

32 B. Waldenfels, *Topographie des Fremden*, Frankfurt/M. 1997.

33 Vgl. Stegmaier, *Orientierung im Nihilismus*, 57, 133, 167, 270.

34 M. Hénaff, *Die Gabe der Philosophen*, Bielefeld 2014, 171–179; Vf., *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale*, Bd. I. *Umriss einer historisierten Sozialphilosophie im Zeichen des Anderen*, Freiburg i. Br., München 2018, 302 f.

35 Vf., ›Entzugsverlust‹. Zu einem kritischen Grundgedanken der Phänomenologie des radikal Fremden, in: *Umsonst ›geben‹? Phänomenologie und Hermeneutik im sozialphilosophischen Rückblick*, Baden-Baden 2024, Kap. VI.

36 J. Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1976.

rité feminine), die uns weder praktisch noch theoretisch jemals zur Disposition stehen könne, allzu sicher und bestimmt davon spricht, was diese Alterität denn eigentlich ›bedeutet‹ – sei es nun eine Verantwortung, die der Andere uns ›gibt‹, sei es darüber hinaus eine Gerechtigkeit, nach der er als Anderer unter vielen Dritten verlangt, oder letztlich Friede...

Wäre es so, dann könnte man sich davon allerdings praktische Orientierung versprechen – obwohl die Alterität des Anderen derart radikal angesetzt wird, dass es gar nicht mehr in Frage kommen kann, letzteren von vornherein etwa als Mitglied einer *pólis*, als *civis*, als Mitbürger:innen oder Zeitgenossen einzustufen, mit dem man auf gewisse Weise bereits orientierungswirksam vorverständigt wäre. Abgesehen von Kindern, Frauen und ortsansässigen Metöken koexistieren Bürger gemäß aristotelischer Vorstellung politisch umwillen des Guten – im Gegensatz zu Fremden, mit denen man angeblich weder ethisch noch auch politisch etwas gemeinsam hat. Vor allem die spanische Spätscholastik hat den Gedanken einer orientierungswirksamen Verbundenheit aller Menschen auf ein globales *bonum commune orbis* ausgeweitet, aus dem manche glaubten schließen zu können, alle Menschen gehörten im Grunde ›immer schon‹ gemäß dieses Guten einander zu und zwischen ihnen bestehe gar keine radikale Fremdheit (nur wüssten sie dies nicht oder vergrößerten es wieder, wenn sie gewaltsam gegeneinander vorgehen). Der moderne Universalismus suggeriert vielfach unter Berufung auf die Ideale der Französischen Revolution und auf die Menschenrechte das Gleiche.³⁷

Doch hat man Anderen noch *im* kosmopolitischen Horizont der Moderne derart Gewalt angetan, dass speziell Levinas dem glaubte nur mit einer *Hyperbolik der Alterität* Rechnung tragen zu können, so dass es den Anschein hat, als sei jede(r) Andere gerade kraft einer weder wahrnehmbaren noch vorstellbaren oder denkbaren radikalen Ander(s)heit ›ganz‹ bzw. ›absolut‹ anders und insofern auch jeglicher Gewalt entzogen. Kritiker wie Dominique Janicaud haben darin den Versuch einer gänzlich unzulässigen Theologisierung der

37 M. Lutz-Bachmann, A. Niederberger, P. Schink (Hg.), *Kosmopolitanismus. Zur Geschichte und Zukunft eines umstrittenen Ideals*, Weilerswist 2010; E. Schockenhoff, *Kein Ende der Gewalt? Friedensethik für eine globalisierte Welt*, Freiburg, Basel 2019.

Phänomenologie gesehen, die sie um jegliche ›Ausweisbarkeit‹ der Erfahrbarkeit einer solchen Alterität zu bringen droht.³⁸ Dabei hatte Levinas, der die Unterscheidung von radikaler und absoluter Alterität nicht durchgängig beachtet, immer darauf bestanden, keineswegs Theologie betreiben zu wollen und sah sich einem gastlichen Denken verpflichtet, das niemanden durch exklusive Prämissen ausschließt, sondern, im Gegenteil, dazu einlädt, sich an einem wirklich offenen Dialog zu beteiligen, in dem alles zur Diskussion gestellt werden können muss. *Alles*, das heißt hier vor allem: auch einen Glauben, den man nicht als Andere von vornherein ausschließende Berufungsinstanz ins Spiel bringen darf. Wer das tut, wäre im Anschluss an Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* zu fragen, schließt der sich nicht aus einer hospitablen Vernunft selbst aus, die grundsätzlich jeder und jedem Zutritt gewähren müsste?³⁹

Möglicherweise verfängt dieser Einwand zwar nicht, wenn die radikale Alterität des Anderen noch anders als im Zuge einer ›gläubigen‹ *Berufung auf sie* ins Spiel kommen und maßgeblich werden kann. Doch irritiert besonders in praktischer Hinsicht die auch bei Levinas durchaus anzutreffende Verabsolutierung des Anderen. Droht nicht alles, was man ihr zuschreibt, in einen sich unanfechtbar gebenden Dogmatismus umzuschlagen, allen Dementis zum Trotz? Kann man sich in praktischer Hinsicht überhaupt an einem verabsolutierten Anderen *anders* als ›gläubig‹ und zugleich ›exklusiv‹ orientieren?

Ist die gleiche Frage nicht auch an Verfechter *nicht verabsolutierter*, aber als *radikal* begriffener Alterität zu richten? Kann man sich *an* radikaler Alterität oder *durch sie* orientieren?⁴⁰ Bietet sie konkrete Orientierung im Sinne der Verantwortung oder der Gerechtigkeit? Oder verlangt sie danach? Und wie wäre dem Rechnung zu tragen, ohne sie zu verfehlen? Verlangt nicht jede Praxis der Verantwortung und der Gerechtigkeit (wie auch einer Ethik der Für- und Vorsorge, einer Teleologie ›guten Lebens‹ und einer deontologischen Moral) nach Hinsichten und Beschränkungen, die sie überhaupt erst ›lebar‹ machen? Uneingeschränkte Verantwortung für alles und unein-

38 D. Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris 2009; *Die theologische Wende der französischen Phänomenologie*, Wien, Berlin 2014.

39 Vgl. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, Werke 16 (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel), Frankfurt/M. 1986, 129.

40 Siehe oben, Anm. 10.

geschränkte Gerechtigkeit für jede(n) sind schlechterdings *unlebbbar*, jedenfalls für leibhaftige, endliche ›Lebewesen‹, wie wir es sind.

Wenn das zutrifft, verlangen diese Begriffe, die in der vor allem an Husserl anschließenden Philosophie der Alterität bis hin zu Ricœur von der Anderheit des Anderen her gedacht wurden, gewissermaßen nach einem ›Zuschnitt‹ oder nach einer Konturierung, ohne die sie womöglich radikal *desorientierende* Konsequenzen haben müssten. Ein vielfach statuiertes *unbedingtes* Verlangen nach Verantwortung und Gerechtigkeit⁴¹ mag produktiv irritieren und eine bornierte Lebenspraxis aus einer ethisch und moralisch schläfrigen Normalität reißen. (Nicht zuletzt darin kann man den praktischen Ertrag auch der Dekonstruktion dieser Begriffe sehen, wie sie Derrida, u.a. inspiriert von Levinas, versucht hat.) Aber wenn es dabei bleibt, drohen dann nicht *nicht-konkretisierte* Forderungen nach Verantwortung und Gerechtigkeit leer zu bleiben und den praktischen Sinn dieser Begriffe geradezu zu konterkarieren? Mit anderen Worten: Muss man nicht ›unterscheiden lernen‹, wem unter welchen Umständen in welcher Hinsicht, im Rahmen welcher Möglichkeiten etc. Verantwortung und Gerechtigkeit geschuldet sind?

So plausibel das auf den ersten Blick erscheinen mag, droht die alteritätstheoretisch zur Geltung gebrachte Hyperbolik beider Begriffe auf diese Weise nicht rasch ganz und gar verspielt zu werden? Triumphieren am Ende wieder diejenigen, die ganz ›aus eigener Machtvollkommenheit‹ meinen zur ›diskriminierenden‹, Andere abwerfenden und praktisch mehr oder tiefgreifend benachteiligenden Entscheidung darüber befugt zu sein, wer wem was schuldet und wer wem was nicht? Wären wir dann über das klassische Identitäts- und Differenzdenken, das von einer Selbigkeit oder Selbstheit ausgeht, die *sich selbst* sekundär von Anderem und Anderen unterscheidet *und dabei über den Sinn des Unterscheidens selbst verfügt*,⁴² überhaupt einen Schritt hinausgekommen? Oder fordert die Philosophie der Alterität auch zu einem andersartigen, ganz neuen Verständnis der Praxis des Unterscheidens heraus, die nicht mehr auf ein subjektives und souveränes, sei es kontradiktorisches, sei es konträres

41 Vf., M. Staudigl (Hg.), *Bedingungslos? Zum Gewaltpotenzial unbedingter Ansprüche im Kontext politischer Theorie*, Baden-Baden 2014.

42 K. Gloy, *Alterität. Das Verhältnis von Ich und dem Anderen*, Leiden, Boston 2018, 15f., 19.

Bestimmen des Verschiedenen durch Negation (Spinozas *omnis determinatio est negatio*), durch Herausgreifen von Differentem aus einem angeblich »indifferenten Feld von Möglichkeiten«⁴³ oder als Abgrenzung von Anderem aufzufassen wäre, dem nach altbewährter Methode kataphatisch oder apophatisch dieses oder jenes zu- oder abzusprechen ist?

4. Unterscheiden und sich orientieren

Wie wäre das für die ›Lebbarkeit‹ eines leibhaftigen, endlichen Lebens unabdingbare praktische Unterscheiden der erforderlichen Orte, Hinsichten, Bedingungen und Möglichkeiten, an denen es sich mit und unter Anderen orientieren könnte, zusammenzubringen mit einer radikalen philosophischen Kritik an einer sich souverän gebenden Subjektivität, die jegliches Unterscheiden und Sichorientieren allein für ihre eigene Angelegenheit hält und womöglich stets im *Sich-selbst-Unterscheiden* von Anderem und Anderen befangen bleibt, um womöglich ein diskriminierendes Spiel mit ihm zu treiben? Wie wäre andererseits zu vermeiden, dass man letzteres einer verabsolutierten Alterität einfach unterwirft, die doch keineswegs unsere praktischen ›Orientierungsprobleme‹ erübrigen kann und sie sogar radikal zu verschärfen droht? Ist nicht allein von einer Philosophie der Orientierung, wie sie Werner Stegmaier entfaltet hat, ein gewisses Gegengewicht gegen die geradezu desorientierende Übermacht einer radikalisierten oder verabsolutierten Alterität zu erwarten, aus der keineswegs direkt hervorgeht, wozu sie uns praktisch herausfordert?⁴⁴ Wie soll man sich Alterität und Differenz, Praktiken des Unterscheidens und zwischen Orientierungsbedürfnissen und -zwängen changierende Probleme miteinander verbunden denken, so dass das radikalisierte Alteritäts- und Differenzdenken, wie es etwa bei Levinas und Derrida anzutreffen ist, nicht einfach einem Orientierungsverständnis zum Opfer fällt, das seinerseits darauf angewiesen sein könnte, sich von subjektiv nicht verfügbaren radikalen Erscheinungsformen von Alterität und Differenz irritieren zu lassen? Drohen uns diese Erscheinungsformen ihrerseits nicht weitgehend

43 Ebd., 110 f., 127.

44 Siehe oben, Anm. 11.

im Stich zu lassen, wo es um die *Wirklichkeit* unserer Verhältnisse zu Anderen geht? Hat die Philosophie der Alterität und der Differenz nicht die Problematik geradezu *wirklichkeits-konstitutiven* Unterscheidens außer Acht gelassen? Und verspricht nicht *allein diese*, uns vor einer desorientierenden Übermacht radikaler Alterität und Differenz zu bewahren, die uns im Stich zu lassen droht, wenn es darum geht, wozu sie praktisch herausfordert?

Ironischerweise zeigt sich letzteres nicht selten gerade dort, wo man unentwegt ein Loblied auf das Anderssein, auf die Verschiedenheit und Pluralität aller Menschen singt, sei es unter Berufung auf Theodor W. Adorno, auf Hannah Arendt oder auf zahlreiche Vertreter:innen einer »Politik der Differenz«,⁴⁵ die immer wieder Gefahr läuft, alle Differenzen indifferent erscheinen zu lassen bzw. einzuebennen.⁴⁶ Diese Gefahr droht offensichtlich, wenn nur allgemein und in diesem Sinne unterschiedslos von einer zu achtenden, ethnischen, geschlechtlichen, geschichtlichen oder identitären Differenz *so* die Rede ist, als würde aus dieser allein schon folgen, wonach sie verlangt. Wenn das aber nicht überzeugt (worauf u.a. Verfechter:innen einer Politik der Umverteilung wie Nancy Fraser insistieren, die sich vehement gegen eine verbreitete, zumal politische Überwertigkeit von Identitäts- und Differenzfragen wenden⁴⁷), müssen wir uns dann nicht vor einer »Apologie der Differenz um der Differenz willen« hüten, die »im Grenzfall sämtliche Differenzen indifferent macht« (wie Ricœur befürchtete) und mit der auch ein »Identitärer« wie Alain de Benoist – explizit unter der Devise *vive la différence!* – sein populistisches Spiel treiben kann?⁴⁸ Kann gerade eine Apologie der Differenz in Indifferenz und insofern ironischerweise in *Differenzvergessenheit* umschlagen? Besteht dieser Verdacht zu Recht auch gegenüber Positionen, die eine der Achtung der Verschieden-

45 Zu denen man (ungeachtet vieler Unterschiede zwischen ihnen) Iris M. Young, Martha Minow, Nancy Fraser, Seyla Benhabib, Judith Butler, Luce Irigaray und viele andere zählen kann.

46 So ist von abstoßenden und widerwärtigen »Differenzen« in diesem Zusammenhang kaum je die Rede.

47 N. Fraser, *Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik*, in: dies., A. Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt/M. 2003, 13–128.

48 Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, 346. Ich komme weiter unten auf jene Parole zurück.

heit Anderer verpflichtete *Differenzsensibilität* zum Programm gemacht haben? Sind nicht gerade diese Positionen in Wahrheit weit entfernt davon, sich etwa zu ethnischen Differenzen indifferent zu verhalten? Bezeugen sie nicht eine unbedingte Hospitalität im Verhältnis zu mannigfaltigen Andersheiten, die sich nicht diskursiv artikulieren oder diskriminierend an ihrer politischen Artikulation gehindert werden? Demonstriert der Diskurs der Differenz nicht sogar die Bereitschaft, *unaufhebbarer* Andersheit gerecht werden zu wollen?⁴⁹ Ist man nicht erklärtermaßen willens, selbst die radikale Differenz Anderer zu achten, die uns als Fremdheit begegnet?⁵⁰

Verspricht demgegenüber aus der Sackgasse, in die ein weitgehend formalisiertes, auf ›inhaltliches‹ Anderssein wenig Rücksicht nehmendes Differenzdenken zu geraten droht, eine Philosophie praktischen Unterscheidens und der Orientierung herauszuhelfen, die – sei es von Nietzsche, sei es von Wittgenstein, Peter Winch oder Clifford Geertz u.a. ausgehend – eher den kulturellen Lebensformen verpflichtet ist, in denen sich menschliches Unterscheiden und Orientieren so oder so bewähren muss?

Diese Fragen zwingen dazu, bislang noch wenig miteinander verknüpfte Theoriefelder miteinander in Verbindung zu bringen: die der ›post-idealistischen‹ Denker der Differenz (von Heidegger und Derrida über Gilles Deleuze bis hin zu Luhmann u.v.a.) und der Alterität (von Levinas über Ricœur und Bernhard Waldenfels bis hin zu Gerhard Gamm u.v.a.) einerseits, die der Erforscher praktischen Unterscheidens und (Sich-)Orientierens (von Michel de Certeau und Pierre Bourdieu bis hin zu Judith Butler und François Jullien) andererseits. Die einen tendieren dahin, alles Differente im Rekurs auf eine *chôra* zu unterlaufen, die es überhaupt erst ermöglichen können soll, dass uns Abweichendes, Anderes und Verschiedenes begegnet und widerfährt,⁵¹ *ohne uns als solches immer schon zur Verfügung zu stehen*, oder es in einer unheimlichen »unendlichen

49 J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt/M. 1997.

50 Welch schwierige Probleme das praktisch aufwirft, zeigt u.a. der Band von A. Schäfer (Hg.), *Kindliche Fremdheit und pädagogische Gerechtigkeit*, Paderborn 2007.

51 J. Derrida, *Chôra*, Wien 1990; E. S. Casey, *Strangers at the edge of hospitality*, in: R. Kearney, K. Semonovitch (eds.), *Phenomenologies of the Stranger. Between Hostility and Hospitality*, New York 2011, 39–48, hier: 44 f.

Passage«⁵² sich auflösen zu lassen, die nichts Gleiches bestehen lässt, wie es schon Nietzsche behauptet hatte. Dagegen beharren die anderen eher darauf, dass wir unumgänglich darauf angewiesen sind, uns unterscheidend und diskriminierend in einer Welt orientieren zu können, die uns andernfalls in eine psychotische Weltlosigkeit zu stürzen droht. Zeichnet sich in der Überkreuzung beider Problematiken eine *Renaissance der Psyche* ab, die man geradezu als den Ort auffassen könnte, wo Differenz und Alterität zusammentreffen, ohne je nach Maßgabe von Orientierungsbedürfnissen und -zwängen zur Deckung kommen zu können?

Kann und muss man sich *durch* Andere und *an* Anderen als solchen, deren Alterität unaufhebbar bleibt, orientieren? *Verlangen* und *bieten* sie Orientierung? Und zwar durch wirklichkeitskonstitutive Unterscheidungen, in denen ihre Alterität niemals aufgehen kann? Versprechen uns andererseits solche Unterscheidungen von einer Übermacht radikaler, nicht selten verabsolutierter Alterität zu befreien, die andernfalls auf neue Formen von Unterwerfung und Heteronomie hinauszulaufen drohen? Bedürfen wir im Gegensatz zur ›Differenz‹ Anderer, zu ihrer Verschiedenheit und Fremdheit, die man vielfach summarisch unter dem Oberbegriff der Alterität oder Ander(s)heit fasst, zusätzlicher, ›diskriminierender‹ Unterscheidungen, ohne die unser Leben gar nicht wirklich lebbar wäre, insofern es Gefahr liefe, ohne sie einem ufer- und heillosen ›Anderssein‹ von allem und jedem ausgeliefert zu bleiben? – Vor dem Hintergrund dieses im verfügbaren Rahmen nur kurz skizzierten Diskussionsstands möchte ich wie eingangs angekündigt nun zu demokratiekritischen Überlegungen zum Verhältnis von Differenzierung und Diskriminierung übergehen.

5. Zum Verhältnis von Differenzierung und Diskriminierung

In den liberalen Demokratien des Westens gilt Diskriminierung einerseits weithin als unakzeptabel, als illegitim und in bestimmten Formen ausdrücklich als illegal. Das bedeutet jedoch keineswegs,

52 F. Ferrari, J.-L. Nancy, *Die Haut der Bilder*, Zürich, Berlin 2006, 103.

dass sie auf ganzer Breite auf dem Rückzug wäre. Weiterhin wird diskriminiert und Diskriminierung beklagt, wohin man auch schaut. Sei es auf Seiten derer, die sich (mit Recht oder nicht⁵³) diskriminiert fühlen, sei es auf Seiten Dritter, die advokatorisch für sie eintreten, um auf Formen der Abwertung, der Beleidigung oder Benachteiligung Anderer aufmerksam zu machen, denen offenbar systematisch und kollektiv ein Unrecht geschieht – oft angeblich ›nur‹, weil sie als ›anders‹ klassifiziert werden. »Anderssein genügt als Todesurteil«, schrieb Erwin Chargaff in seiner *Kritik der Zukunft* – und setzte noch eins drauf: »Da die Erde geradezu von Anderen bewohnt wird [...], könnte [man] sagen, daß die Menschheit [...] auf die Ausrottung der Andersartigen [lauert]«⁵⁴, d.h. dass sie selbstdestruktiv verfasst ist. Aber vom schieren ›Anderssein‹ über dessen Beurteilung bis hin zur Genozidalität und Suizidalität der menschlichen Gattung ist es doch ein weiter Weg. Dass jede(r) ›anders‹ ist, braucht solange keine Gewalt heraufzubeschwören, wie das ›Anderssein‹, ›-denken‹, ›-leben‹ und ›-lieben‹ nicht so *gewertet* wird, als verlange es *als solches* geradezu nach Gewalt. Und auch das genügt noch nicht, solange sich die Wertung nicht systematisch gegen ein Kollektiv Anderer richtet, von dem man sich unterscheidet, das man sodann diskriminiert und womöglich tödlichen Folgen aussetzt – bis hin zum sozialen Tod und zur bürgerlichen, rechtlichen und physischen Vernichtung, gegen die sich die Diskriminierten von heute womöglich als Diskriminierer von morgen zur Wehr setzen⁵⁵ – wenn sie dazu in der Lage sind. Zwingt Diskriminierung unweigerlich

53 Hier und im Folgenden bekommt man es durchgängig mit einer Ambiguität dieser Frage nach dem ›Recht‹ zu tun, insofern die erste Artikulation einer Verletzungserfahrung von der Frage zu unterscheiden ist, ob man den Betroffenen hinsichtlich ihrer Deutung ›Recht geben‹ wird. Das von mir unterstellte (weiter gefasste) Recht der Artikulation liegt dem unumgänglich voraus. Die Betroffenen ›befragen‹ (und ihnen das ›Recht‹ einräumen, zunächst gehört zu werden), bedeutet nicht, ihnen (in jeder Hinsicht...) ›Recht zu geben‹. Darauf wird mehrfach zurückzukommen sein.

54 E. Chargaff, *Kritik der Zukunft*, Stuttgart 1983, 114.

55 Das liegt nahe, wenn man die hier außen vor gebliebenen leibhaftigen Folgen tiefgreifender und anhaltender Diskriminierungsprozesse bis hin zu Resentiments gegen jene bedenkt, die sich systematischer Herabwürdigung und Benachteiligung Anderer schuldig gemacht haben. Wie sollte es unter einer solchen Bedingung möglich sein, die Diskriminierer nicht ihrerseits zu diskriminieren, sobald man effektiv dazu in der Lage ist? So aber drohte sich das fortgesetzte Diskriminieren in eine Logik von Gewalt und Gegen-Gewalt zu

zur Symmetrie? Muss man Diskriminierer ebenfalls diskriminieren? Und gerät man dadurch unvermeidlich auf die abschüssige Bahn zunehmender gegenseitiger Gewalt gegen ›Andere‹, die letztlich alle in ihren Sog ziehen muss? Kann man sich, um das zu vermeiden, auf anscheinend ›unschuldiges‹ Differenzieren Anderer zurückziehen, das ihrem ›Anderssein‹, ›-denken‹, ›-leben‹, ›-lieben‹... Rechnung trägt und womöglich Respekt zollt, ohne sich dabei im Geringsten diskriminierend zu verhalten?

Vor diesem weiten und düsteren Hintergrund – zwischen unvermeidlicher Differenzierung, zu vermeidender Diskriminierung und am Ende tödlicher Gewalt – bewegen sich die nachfolgenden Überlegungen. Sie beschränken sich aber auf die Frage, ob die angedeutete Nähe zwischen Differenzierung und Diskriminierung auf juridischem Wege zu bewältigen ist – etwa indem man letztere untersagt und unter Strafe stellt. Ich werde zu zeigen versuchen, dass das eine fatale Illusion ist. Zur Diskussion stellen möchte ich die Frage, wohin das führt.

Friedliche Konfliktbeilegung, Toleranz, Respekt, Achtung und Anerkennung Anderer stehen in den Demokratien des Westens in hohem Kurs; zumindest ›verbal‹ und in intellektuellen Diskursen. Darauf halten sich diese Demokratien anscheinend auch und gerade dann viel zugute, wenn sie von Unfriedlichkeit, Intoleranz, fehlendem Respekt, Miss- und Verachtung zerrissen zu werden drohen. Zweifellos: Nicht jede(r) bekennt sich demonstrativ zu jenen Begriffen als »Werten«, die als solche seit langem auch philosophischer Anfechtung ausgesetzt sind. Man hat sogar von einer »Tyrannei der Werte« gesprochen, durch die anscheinend alles Mögliche um- und abgewertet werden kann.⁵⁶ Aber wer wagt es, offen *für* Krieg, Intoleranz und Verachtung zu plädieren oder sich auch ›nur‹ *für* die Diskriminierung Anderer auszusprechen, die im politischen Diskurs der Gegenwart eindeutig als zu Verurteilendes gilt? Allenfalls hält man Intoleranz all jenen gegenüber für angebracht, die es an Toleranz, Friedlichkeit, Achtung und Anerkennung Anderer fehlen

verstricken, die womöglich kein Ende kennt. Umso erstaunlicher sind die Fälle, in denen es *nicht* dazu kommt.

56 M. Buber, *Politische Schriften*, Frankfurt/M. 2010, 644 f.; C. Schmitt, E. Jüngel, S. Schelz, *Die Tyrannei der Werte*, Hamburg 1979.

lassen oder erklären, sich um all das nicht scheren zu wollen oder es zu verweigern.⁵⁷

Nur wenige berufen sich heute wie Botho Strauss auf eine angeblich »natürliche Anlage der Diskriminierung, die das Kind noch besitzt«, die ihm aber durch eine Ideologie der politischen Korrektheit ausgetrieben werde, wie der Dramatiker mit dem Unterton des Bedauerns behauptet. Diese Ideologie sei, so Strauss, einer Gesinnungs-Minorität zu verdanken, die uns nichts anderes mehr zu denken und zu sagen erlauben wolle als genau das, »was nicht ebenso alle sagen könnten«.⁵⁸ Nicht etwa, weil es rationaler Prüfung standgehalten und sich insofern als konsensfähig erwiesen habe, sondern schlicht aus einem triumphalen ›linken‹ Konformismus heraus, der jeglichen Widerstand abweichenden Denkens ausmerzen und stattdessen eine softe Ideologie der Toleranz und der Anerkennung jeglicher Diversität installieren wolle – mit einer Ausnahme freilich: mit der Ausnahme eines wirklich freien Denkens, das sich herausnehmen kann, ›dagegen‹ zu sein – wogegen auch immer. Das mag als allzu wenig erscheinen, um politisch irgendetwas Besonderes zu besagen, wird aber doch bemüht, um sich selbst einen Non-Konformismus zu bescheinigen, mit dem der ›linke‹ Konformismus angeblich auf Kriegsfuß steht, obwohl oder gerade weil es sich um die Ideologie einer Minderheit handelt (wie Strauss offenbar meint), der es gelungen zu sein scheint, ihr affirmatives Denken des Demokratischen den entsprechenden politischen Lebensformen aufzuzwingen, in denen faktisch so gut wie niemand mehr freien Geistes sein könne – abgesehen von einer elitären Minderheit, die noch sage, was sie ›wirklich‹ denkt. In erster Linie beklagt sie, dass genau das weniger denn je möglich sei. Und damit hat sie verblüffenden publizistischen Erfolg, der mit dem beklagten Missstand, nicht mehr frei reden und denken zu können, in krasssem Widerspruch steht.

Hier fehlt nicht viel, und wir landen bei einer Apologie der Diskriminierung Anderer als einer Art Selbstverteidigung gegen das

57 Wird letzteres pauschal von Anderen behauptet, kann die im Namen der Toleranz geforderte Intoleranz allerdings sehr leicht in neue Diskriminierungen umschlagen, wie es in aktuellen, vielfach von außerordentlicher Selbstgerechtigkeit geprägten Debatten über »Freiheit oder Denkverbote?« überdeutlich wird. Vgl. die Diskussion unter diesem Titel zwischen Sandra Kostner und Martin Lütke in *Die Zeit* (no. 45; 4. 11. 2021, S. 16).

58 B. Strauss, *Der Leviathan unserer Tage*, in: *Die Zeit* 37 (2020), 49.

Aufgehen in einer alles und jeden nivellierenden Gleichheit, die unter dem Anschein der Toleranz, Achtung und Anerkennung Anderer in Wahrheit das Gegenteil zu betreiben scheint: die politische Liquidierung jeglichen wirklich abweichenden ›Andersseins‹ und ›Andersdenkens‹ nämlich. Diskriminiert – und ihr seid wieder wer, scheint der Kulturkritiker seinen Lesern zuzurufen –, statt euch selbst aufzugeben in einem anachronistischerweise immer noch als ›Gesellschaft‹ bezeichneten politischen System, das kein wahr- und wehrhaftes Anderssein mehr zulassen wolle oder könne. Wehrt euch, indem ihr unterscheidet und euch selbst unterscheidet – und zwar von Anderen, könnte dagegen eine zeitgemäße Parole derer lauten, die auch den Preis der Diskriminierung nicht scheuen; vorausgesetzt, es handelt sich um die Diskriminierung *aus ihrer Sicht* ›Anderer‹.

Hatte nicht auch einer der Chefideologen der französischen Identitären, Alain de Benoist, vor Jahren schon im Fahrwasser einer sogenannten »Konservativen Revolution«⁵⁹ in diesem Sinne die Kampfparole ausgegeben: *vive la différence*?⁶⁰ Passte das nicht ironischerweise ausgezeichnet in den Kontext einer »Politik der Differenz«, die ausdrücklich der Anerkennung des Verschieden- und Fremdseins Anderer verpflichtet war – allen voran Frauen, *people of colour*, Behinderte und Angehörige von Minderheiten? Sollte ihnen allen nicht ein »Recht auf Anderssein« zugestanden werden bzw. *auch ohne* solche ›Großzügigkeit‹ *zustehen*? Hatten die französischen Rechtsradikalen am Ende gar nichts anderes getan, als sich diese Forderung zu eigen zu machen – allerdings mit dem praktischen Effekt, pauschal diskriminierten Fremden keinerlei Anspruch zuzubilligen, die ihnen gezogenen Grenzen von sich aus zu überschreiten, sei es als Arbeitsnomaden, sei es als Zuwanderer oder Flüchtlinge? Vielmehr sollten sie dort bleiben, ›wo sie hingehören‹. Die eigenen Landsleute dagegen glaubte man eigens daran erinnern zu müssen, dass es auch eine »Pflicht zur Differenz« gibt, d.h. sich klar und eindeutig von Anderen bzw. Fremden abzugrenzen, ethnisch und historisch, national und territorial. Anscheinend erwies sich die ›eigene‹, nationalistisch reduzierte Differenz nicht als

59 A. Mohler, K. Weissmann, *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932*, Graz 62005.

60 R. Herzinger, H. Stein, *Endzeitpropheten*, Reinbek 1995; de.wikipedia.org/wiki/Alain_de_Benoist.

eindeutig genug und musste politisch überhaupt erst als solche eingeschärft, vereindeutigt, ethnisiert, naturalisiert, nationalisiert und territorialisiert werden. Und das konnte (in der Perspektive der Radikalen zumindest) nur gelingen, indem man diejenigen, die dazu nicht bereit waren, unter Rückgriff auf eine einschlägige Semantik als »Volksverräter« etc. diskriminierte und verächtlich machte.

Das geschah typischerweise ›im Namen des Volkes‹, das auf diese Weise als Gemeinschaft von Diskriminierern und Verächtern der an ihm selbst als abweichend und fremd wahrgenommenen ›Elemente‹ zum Vorschein kam bzw. so zum Vorschein kommen sollte. Dass es den Diskriminierern und Verächtern zu keiner Zeit gelungen ist, tatsächlich für die Mehrheit der jeweiligen Bevölkerung zu sprechen, tat dem keinen Abbruch. Wie schon Carl Schmitt glauben machen wollte, muss auch für sie gelten: *distinguo ergo sum* – was sich aus dessen Sicht ohne Weiteres in das Diktum *discrimino ergo sum* ummünzen lässt.⁶¹ Indem ich mich diskriminierend von Anderen unterscheide, existiere ich politisch; und wenn ich das in Verbindung mit meinen Gesinnungsgenossen tue, gilt anscheinend unmittelbar: Indem wir diejenigen diskriminieren, die nicht zu ›uns‹ gehören, manifestieren wir ›das Volk‹ bzw. *uns als ›Volk‹*, mag der Rest der Bevölkerung darüber denken, was er wolle. Das ›Volk‹ konstituiert sich in dieser Sichtweise geradezu durch die Diskriminierung, Ausgrenzung und Verachtung Anderer, die sich durch die sogenannte »Stimme des Volkes« Gehör verschafft, repräsentiert bzw. anscheinend unmittelbar verlautbart durch einen autoritären Anführer. Dabei wird geflissentlich vergessen, dass es »keine *vox populi*, sondern nur *voces populi*« geben kann, woran uns Victor Klemperer nach einschlägiger Erfahrung erinnerte.⁶²

Wie es scheint, bildet das ›rechte Volk‹, das daran offenbar nicht erinnert werden möchte, bislang nur eine Minderheit in den Bevölkerungen der Demokratien des Westens, denen sie zumutet, die Apologeten der Diskriminierung, Exklusion und Verachtung als deren Teil zu akzeptieren, ohne es ihnen gleich zu tun. Man

61 Vgl. C. Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*, Berlin 1991, 315, sowie zur politischen Brisanz dieser Formel im Kontext der Freund-Feind-Lehre, in der das Differenzieren sogleich ins Diskriminieren umschlägt, ebd., 115, 199, 202, 213.

62 V. Klemperer, *LTI. Notizbuch eines Philologen*, Stuttgart ²⁶2015, 250.

unterscheidet sich von den Diskriminierern, diskriminiert sie aber nicht, obgleich es Diskriminierungsverweigerern offenbar nicht selten schwerfällt, Diskriminierer *nicht* für das zu verachten, was sie tun (wenn schon nicht sie selbst).⁶³ Ob diese nun genau wissen, was sie tun oder nicht, ist am Ende nicht so entscheidend, denn die Kritiker:innen der Diskriminierer wissen, wohin Diskriminierung früher oder später führt: sie gerät auf die abschüssige Bahn einer fortgesetzten Abwertung, Benachteiligung und Ausgrenzung Anderer, die, wenn sie sich nicht rechtzeitig zu wehren wissen, in systematische Verfolgung und Vernichtung münden kann und vielleicht muss, wie u.a. Imre Kertész meinte.⁶⁴ Mit der Diskriminierung beginnt, wenn sie sich politisch aus der Deckung wagt⁶⁵, was möglicherweise als Zerstörung des Politischen in der Vernichtung Anderer endet. Bereits in ihren Anfängen liegt die Gefahr der Steigerung zum Äußersten, vor der es demokratische politische Lebensformen auf jeden Fall zu bewahren gilt, bevor es definitiv ›zu spät‹ ist; d.h.

63 C. Strenger, *Zivilisierte Verachtung. Eine Anleitung zur Verteidigung unserer Freiheit*, Berlin ³2015.

64 I. Kertész, *Die exilierte Sprache. Essays und Reden*, Frankfurt/M. 2004, 113; vgl. zum einschlägigen historischen Kontext R. Hilberg, *Die Vernichtung der europäischen Juden*. Bd. 3, Frankfurt/M. 1994, 1268 ff.; M. Broszat, *Der Staat Hitlers. Grundlegung und Entwicklung seiner inneren Verfassung*, München ¹⁴1995, 402, 437.

65 Das kann auch auf semantisch kaschierte Art und Weise geschehen. So hat man den Genozid an den Tutsi im Radio *Mille Collines* als kommenden »Wind« angekündigt. E. Mujawayo, S. Belhaddad, *Ein Leben mehr, Zehn Jahre nach dem Völkermord in Ruanda*, Wuppertal ²2005; D. Reybrouk, *Kongo. Eine Geschichte*, Berlin 2012, 490 ff. Welche Sprachpolizei wäre nicht mit derartiger semantischer Subtilität überfordert? Welches Gesetz könnte je genaue und eindeutige Grenzen des sprachlich Erlaubten ziehen, um zuverlässig zu verhindern, dass Andere derart diskriminiert werden, dass es denkbar wird, sie schließlich nicht nur verbal ›zum Abschuss‹ und Schlimmerem ›freizugeben‹? Es gibt kein solches Gesetz; und es kann kein derartiges Gesetz geben. Wo das Äußerste beginnt, dessen Wiederholung man gemäß einer weitgehend abgenutzten Phrase (»Nie wieder«...) unbedingt verhindern will, entzieht sich, so scheint es, unweigerlich dem Auge des Gesetzes und der Aufmerksamkeit des Staates. Es hebt nach einschlägigen Befunden subtil ›zwischen uns‹ an, u.a. in Formen des Wegsehens, der Vergleichgültigung, der stillen Ächtung und Verachtung, die geschickte Wortführer nur noch in semantisch nicht ohne Weiteres erkennbarer Weise auf ihre politischen Mühlen lenken müssen, um nicht nur verletzende und verwundende, sondern schließlich auch sozial, politisch, rechtlich und physisch vernichtende Gewalt ins Werk setzen zu können.

bevor die Minderheit der Diskriminierer die Mehrheit auf ihre Seite ziehen, sie majorisieren oder unterdrücken kann, um schließlich die ganze Bevölkerung in ein totalitäres ›Volk‹ zu transformieren, dessen ›Gemeinschaft‹ schließlich auch keine innere Fremdheit, kein Andersdenken, -leben und -lieben mehr zulassen soll.

6. Ist Diskriminierung rechtlich in Schach zu halten?

Vor dem entsprechenden historischen Hintergrund einschlägiger Erfahrungen mit der unter passenden politischen Umständen eskalierenden Dynamik systematischer Diskriminierung ist es nur zu verständlich, wie sensibel man reagiert, wo letztere sogar propagiert und geradezu als vitalisierendes Prinzip politischer Selbstbehauptung gegen Andere empfohlen wird. »Nie wieder« – heißt es in von Strauss verächtlich kommentierten »präsidialen Ermahnungen« – soll systematische Diskriminierung Anderer auf diese Weise zum Zuge kommen. Eine ganze Reihe von Vorfällen in Deutschland – u.a. in Kassel (am 2. Juni 2019), Halle (am 9. Oktober 2019) und Hanau (am 14. Februar 2020), um nur an einige der bekanntesten aus jüngerer Zeit zu erinnern⁶⁶ – hat jedoch den Verdacht bestärkt, in unserer derart historisch sensibilisierten Demokratie sei systematische Diskriminierung bis hin zu alltäglichem Rassismus eine unbestreitbare, wenn auch wohl nicht allgemein vorherrschende Realität – und präsidiale Rede, *wenn* sie *das* kaschiert, am Ende pure Ideologie. In dieser Hinsicht hätten wir, meinen manche, den USA, wo man den residualen westlichen Rassismus vor allem zu vermuten neigt, mit der dort im Alltag sich durch Diskriminierung Anderer behauptenden *white supremacy* im Grunde nichts voraus und wir seien keinen Deut besser⁶⁷ als die weißen Erben der rassistischen

66 Vgl. die allein zwischen 1990 und 2022 nicht weniger als 311 Opfer rechts-extremer Gewalt umfassende Liste sowie die zusätzliche Liste von einschlägigen Verdachtsfällen: de.wikipedia.org/wiki/Todesopfer_rechtsextremer_Gewalt_in_der_Bundesrepublik_Deutschland.

67 M.E. ist die Gefahr nicht völlig von der Hand zu weisen, dass emphatische Diskriminierungskritiker bei einer Art Autodiskriminierung landen könnten, wenn sie den generellen und pauschalen Vorwurf der rassistischen, kolonialistischen, ›weißen‹ Diskriminierung bereitwillig gegen eine kollektiv beerbte *whiteness* oder ›den Westen‹ erheben, dem sie selbst zugehören. So können

Sklaverei, die *partout* nicht praktisch einlösen mögen, was ihnen ihre eigene Verfassung u.a. in der Form expliziter Diskriminierungsverbote vorgibt.⁶⁸

Lässt sich aber Diskriminierung überhaupt verbieten? Und zwar nicht nur systematische (wie bspw. diejenige, die als *racial profiling* kritisiert wird), sondern Diskriminierung jeglicher Art? Untersteht Diskriminierung der sogenannten »Herrschaft des Rechts«⁶⁹? Oder beweist das Andauern diverser Formen von Diskriminierung »unterhalb der Schwelle einer Ungleichbehandlung im Staatsbürgerrecht« das genaue Gegenteil?⁷⁰ Ist es womöglich weitgehend vergeblich, allein auf das Recht als Medium der Beherrschung inakzeptabler Diskriminierung zu bauen? Wer an dieser Problematik interessiert ist, wird der Frage auf den Grund gehen müssen, wie sich Diskriminierung allererst zeigt (längst bevor sie in systematisierter Form auffällig und rechtlich relevant wird), woher sie dann rührt, welchen ›Sinn‹ sie in der Perspektive der Diskriminierenden hat und was sie auf Seiten der Diskriminierten anrichtet, denen sie allemal gewaltsam widerfährt.

Als Form von Gewalt hat sich das Verständnis von Diskriminierung, wie alle Gewalt zunächst, an denjenigen zu orientieren, die sie verletzend trifft.⁷¹ Es liegt zunächst bei ihnen, festzustellen, was, wie und inwiefern etwas als diskriminierend erfahren wird; und es hilft nichts, letzteres damit wegzudiskutieren, man habe dies oder jenes ›nicht so gemeint‹... Das gilt heute selbst für rassismuskritische Texte, in denen wie etwa in Anmerkungen zu Eldridge Cleavers *Seele auf Eis* zum besseren Verständnis der *Black Panther* ohne Weiteres auf »Neger« verwiesen wird, die sich wie Rosa Parks 1955

zudem gleichsam durch die Hintertür rassistische Gedankenfiguren wieder ins Spiel kommen, wenn auch als gegen sich selbst gerichtete.

68 Europäische Menschenrechtskonvention, Art. 14; Art. 18 des Vertrags über die Arbeitsweise der EU; Europäische Grundrechtecharta, Art. 20–23; Art. 3 des Deutschen Grundgesetzes etc.

69 Vgl. D. Gosewinkel, *Schutz und Freiheit? Staatsbürgerschaft in Europa im 20. und 21. Jahrhundert*, Berlin 2016, 384 f.

70 Ebd., 590.

71 Vf., *Was (nicht) als Gewalt zählt. Zum Stand des philosophischen Gewaltdiskurses heute*, in: M. Staudigl (Hg.), *Gesichter der Gewalt. Beiträge aus phänomenologischer Sicht*, München 2014, 355–381.

als »schwarze Frau« gegen den Rassismus der Weißen aufgelehnt hätten.⁷²

Wenn heute selbst in solchen Texten wie auch bei Philosophen wie Kant und bei politischen Theoretikerinnen wie Arendt und vielen anderen, die sich nirgends für die Diskriminierung, Geringschätzung oder Verachtung Anderer aussprechen, ein diskriminierendes, geringschätziges und verächtlichmachendes Vokabular oder entsprechendes anthropologisches Kategorisieren entdeckt wird, so kann man m.E. nicht umhin, als diesen Verdacht zunächst einmal ernst zu nehmen, auch wenn man sich vor selbstgerechten Anachronismen hüten muss. Heute ist es leicht, solches Vokabular und Kategorisieren zu brandmarken, nachdem man für dessen diskriminierende Brisanz sensibilisiert wurde. Aber man kann keineswegs dessen sicher sein, sich nicht selbst wiederum in Diskriminierungen zu verstricken und sich nicht später entsprechende Vorwürfe zuzuziehen, wenn es sich herausstellt, dass das eigene Denken, Reden und Schreiben längst nicht weit genug in Richtung auf antirassistischen Vorurteilsabbau, Desoziozentrierung und Dekolonialisierung vorangekommen ist.⁷³

Mehr noch: Verrät am Ende selbst die scheinbar so überaus generös gemeinte Programmatik der »Einbeziehung des Anderen«, die jeder und jedem angesichts ihrer bzw. seiner unaufhebbaren Alterität gelten soll, eine gewisse Zentrierung auf sich selbst, die »Anderen« *nur von sich aus* einen Anspruch auf Einbeziehung, Integration oder Inklusion zuerkennt, letzteren aber keineswegs in der Alterität Anderer selbst wahrnimmt?⁷⁴ Geht selbst diese Programmatik nicht nach wie vor von einer souveränen und autonomen Subjektivität aus, die sich allenfalls großzügigerweise dazu herablässt, »Anderen« Ansprüche auf Nichtdiskriminierung zuzuerkennen, und dabei jederzeit Herr der Lage bleibt? Und gelangt eine solche Subjektivität nicht bestenfalls in den bekannten Verfahren diskursiver politischer Willensbildung dazu, durch die vermeintlich »unnachsichtig zwingende Kraft des besseren Arguments« Anderen die Zustimmung zu einer verallgemeinerbaren Norm abzurufen, der zufolge niemand diskriminiert werden sollte? Hat man nicht behauptet, auch diese Sub-

72 E. Cleaver, *Seele auf Eis*, München ⁵1973, 226.

73 Vgl. A. Mbembe, *Kritik der schwarzen Vernunft*, Berlin 2014; *Postkolonie. Zur politischen Vorstellungskraft im zeitgenössischen Afrika*, Wien, Berlin 2016.

74 Vgl. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, 58.

ektivität sei in rationaler Hinsicht allein dieser Kraft unterworfen, im Übrigen aber uneingeschränkt autonom in dem, was sie selbst einsieht und wovon sie sich überzeugen lässt? Allenfalls könnte man einem derart souveränen und autonomen Subjekt nachweisen, dass es in sich widersprüchlich sei, selbst nicht diskriminiert werden zu wollen, Andere dagegen weiterhin zu diskriminieren – wobei vorausgesetzt wird, dass der Nachweis der Selbstwidersprüchlichkeit bereits genügen müsste, um jegliche Diskriminierung zu delegitimieren und letztlich unmöglich zu machen.

Die bekannten Diskriminierungsverbote scheinen dies nur noch in positiviert-verrechtlichter Form zu affirmieren. In ihnen bekennt sich ein politisches Gemeinwesen zu konkreten und vielfach differenzierten Ansprüchen einer bzw. eines jeden, nicht aufgrund der Hautfarbe, des Geschlechts, religiöser oder ethnischer Zugehörigkeit und Herkunft, irgendwelcher ›Handicaps‹ usw. diskriminiert, systematisch benachteiligt, als ›minderwertig‹ behandelt und am Ende um die Lebbarkeit des eigenen Lebens gebracht zu werden. Nichts von alledem kann man, so wird dabei unterstellt, ›ernsthaft wollen‹ – weder in Bezug auf sich selbst noch auch in Bezug auf Andere, ganz gleich, um wen es sich im Einzelnen handelt. Nichts von alledem hält dem zentralen Anspruch auf Verallgemeinerbarkeit normativer Positionen stand. Wenn es dennoch zu Diskriminierungen kommt, so nur deshalb, weil man hinter diesen Anspruch zurückfällt, ihm nicht gerecht wird, ihn nicht wirklich beherzigt hat, oder weil man *nicht einmal erkennt*, dass man ungeachtet ›bester Absichten‹ weiterhin diskriminiert – etwa weil man sich eines Vokabulars bedient, dessen diskriminierende Effekte auf Andere man als solche gar nicht realisiert. So verhielt es sich offenbar vielfach bei der Rede von »Negern«, »Gypsies« oder »Zigeunern« selbst in antirasistischen Schriften, die heute kaum mehr zitierfähig sind, weil sich die Vorgeschichte der Diskriminierung, mit der sie sich auseinandersetzen, in ihrer eigenen Semantik unerkant fortzusetzen droht.⁷⁵

75 Ich wurde »ausdrücklich« davor »gewarnt«, »diese Begriffe – selbst vor dem Hintergrund einer solchen Aussage – auszuschreiben«. Denn das könne »zu Reaktionen führen, die Autor:in und Herausgeber:innen Schwierigkeiten bereiten«. Es gehe »weniger darum, hier eine forcierte correctness einzumahlen als einfach [!] um die Probleme, die [bspw.] ein ausgeschriebenes N-Wort verursachen kann«. So »einfach« liegen die Dinge allerdings keineswegs. Es hilft nämlich rein gar nichts, dieses Wort (oder die oben eingefügten) einfach

Und so verhält es sich noch heute womöglich sogar mit der verbal ausdrücklich ehrenden Anrede von »Damen und Herren«, die keine »Diversen« kennt, von deren Existenz viele bis vor Kurzem nicht die geringste Ahnung gehabt zu haben scheinen...⁷⁶

Die längst nicht abgeschlossene und vielleicht niemals abzuschließende Debatte um immer neue, bislang *nicht einmal als solche öffentlich zum Vorschein gekommenen Anzeichen* von Diskriminierungen, die die unerwartet unter Diskriminierungsverdacht Stehenden wiederum ›so nicht gemeint‹ haben wollen, wie vielfach beteuert wird, beweist eine bemerkenswerte Inversion der ganzen Auseinandersetzung mit dem Problem der Diskriminierung als solchem. Sie geht nämlich jetzt konsequent von denjenigen aus, die ihr eigenes Diskriminiertwerden oder die Diskriminierung Anderer (advokatorisch) beklagen und den Anspruch auf Nichtdiskriminierung gegen Andere zur Geltung bringen. Bevor es infolgedessen zur kritischen Auseinandersetzung mit Geltungsansprüchen kommt, dreht sich dieser Prozess zunächst um den *Anspruch, überhaupt Gehör zu finden* und in diesem Sinne um einen *Erfahrungsanspruch*. Demnach soll die soziale, politische, rechtliche Wirklichkeit von Diskriminierungserfahrungen erst einmal kenntlich und öffentlich sichtbar werden; dann erst ist zu beurteilen, von welchem Gewicht sie sind, ob sie ›mit Recht‹ beklagt werden und was gegebenenfalls gegen sie zu tun ist, etc.

Genealogisch liegt noch vor jedem Verbot jeglicher Diskriminierung das Erfordernis, Diskriminierungen überhaupt erst als solche

durchzustreichen oder nur andeutungsweise zu verwenden, um sich nicht ›angreifbar‹ zu machen, so als ob es vor allem darum gehen müsste. Abgesehen davon, dass jede indirekte Verwendung eines Wortes auch eine Verwendung ist und das jeweils Durchgestrichene oder Angedeutete gerade durch eine entsprechende Praxis nur umso deutlicher zur Geltung kommen zu lassen droht (nach der Devise: ›Ihr wisst schon, was ich meine, wenn ich ›N.‹ schreibe...‹) – die unvermeidliche Folge wäre, dass man auch die historische Realität der tatsächlichen Verwendung diskriminierender Rede in gewisser Weise tilgt, wenn sie gar nicht mehr zitiert werden dürfte, wie es sonst bei Quellenbegriffen in der Historiografie üblich ist. Das würde letztlich nur die Aufklärung der fraglichen Diskriminierungsgeschichten sowie ihrer Folgen behindern. Was man nicht beim Namen nennt und ggf. zitiert, bleibt doch im Spiel – aber gefährlich unerkannt. Im Übrigen wäre auch sprachphilosophisch nur eine Position zu rechtfertigen, die den Gebrauch eines Wortes nicht von seinem – hier: explizit diskriminierungskritischen – Kontext einfach ablöst.

76 p.dw.com/p/3ow3j; sz-magazin.sueddeutsche.de/heft/2021/5.

erkennbar werden zu lassen; und zwar dadurch, dass sie Anderen zu Gehör gebracht und zum Gegenstand einer normativen Auseinandersetzung gemacht werden können. Selbst die strengsten Diskriminierungsverbote richten nichts aus, wenn vorliegende Diskriminierungen nicht als solche auch erkennbar werden. Noch vor dem Verbot der Diskriminierung liegt so gesehen das Erfordernis, sie zum Vorschein kommen zu lassen; wenn nicht durch die unmittelbar Betroffenen selbst, dann gegebenenfalls durch advokatorische Parteinahme an ihrer Stelle.

Allerdings verbürgt nichts, dass einer beklagten Diskriminierung in jedem Falle auch Recht zu geben ist. Ob sie ›wirklich‹ vorliegt und mit Recht beklagt wird, wie man sich dazu verhalten soll und kann, bleibt allemal eine Frage öffentlicher Auseinandersetzung, die auch dann, wenn sie dem Verbot der Diskriminierung Anderer verpflichtet ist, keineswegs jede(n) generell dazu autorisiert, sich als Diskriminierte(n) zum Maßstab Anderer zu machen. Wer behauptet, diskriminiert zu werden, hat in dieser Perspektive Anspruch darauf, damit Gehör zu finden, nicht aber unbedingt auf Anerkennung seines vorgebrachten Erfahrungsanspruchs in der Form eines Geltungsanspruchs. Nicht jeder, der behauptet, diskriminiert zu werden, *wird* auch diskriminiert. Umgekehrt liegt auf der Hand: Wo jegliche Diskriminierung untersucht ist, kann dennoch Diskriminierung vorliegen. Ein gänzlich *diskriminierungsfreies* Zusammenleben lässt sich ohnehin kaum vorstellen. Auch diejenigen, die sich uneingeschränkt für ein Diskriminierungsverbot aussprechen, *können nicht versprechen*, sich jeglicher Diskriminierung zu enthalten. Denn die Wirklichkeit von Diskriminierung hängt zunächst gar nicht von ihnen, sondern von Anderen ab – wenn wir akzeptieren, dass es sich bei Diskriminierungen stets um Formen einer Gewaltsamkeit handelt, die sich zunächst an denjenigen bemisst, die sie trifft.

Auch erklärte Nichtdiskriminierer werden niemals ganz ausschließen können, dass ihr Reden und Denken, ihr Tun und Leben diskriminierende Effekte hat. Deren Wirklichkeit tritt auf Seiten *Anderer* ein und steht insofern weder Diskriminierern noch Nichtdiskriminierern allein zu Gebote. *Es steht so gesehen grundsätzlich nicht allein in unserer Macht, Andere nicht zu diskriminieren.* Das bedeutet freilich nicht, dass nun umgekehrt Andere uneingeschränkt dazu zu ermächtigen wären, wieder Andere mit Diskriminierungsvorwürfen zu überziehen. Vielmehr bedarf die Wirklichkeit von Diskriminierung

einer grundsätzlich anfechtbaren Artikulation ›zwischen uns‹, durch die allein ihr Gewicht und auch ihre Vermeidbarkeit zu bestimmen sind. Auch wenn man nun aber darüber hinausgehend dieses ›*Zwischen*‹ als solches bejaht und insofern jede eigene Definitionsmacht über potenziell diskriminierende Unterschiede aus der Hand gibt, ist nicht ›klar‹, ob sich Diskriminierung überhaupt gänzlich vermeiden lässt. Warum nicht?

Historisch-semantic sind die Verben ›differenzieren‹ und ›diskriminieren‹ ursprünglich zwar eng miteinander verwandt, inzwischen aber deutlich voneinander zu unterscheiden: Es gibt keine Diskriminierung ohne vermeintlich eindeutige Differenzierung und Entdifferenzierung (wenn Andere pauschal ›klassifiziert‹ und ›identifiziert‹ werden⁷⁷); anscheinend sehr wohl aber Differenzierung ohne soziale, politische, rechtliche Diskriminierung. Zumindest sollte es so sein, wird seitens derer suggeriert, die einer Politik der Differenz das Wort reden, ohne damit im Geringsten Diskriminierungseffekte zu verbinden. Tatsächlich würden wir gar nichts wahrnehmen, erfahren und denken können, wenn wir uns nicht auf irgendwie wenigstens Differenzierbares beziehen könnten. In der Phänomenologie spricht man in diesem Zusammenhang von einem primordialen »Feld« des Wahrnehmbaren, das sich bereits als mehr oder weniger differenziertes darstellt, bevor überhaupt ein Subjekt zum Zuge kommen kann, das es aus eigener Kraft zu differenzieren vermöchte. In diesem Feld zeichnet sich Differenziertes allererst durch Abweichung von Anderem, durch Salienz und Prägnanz gewissermaßen unschuldig ab, ohne unser eigenes Zutun, und lässt dabei weitere Differenzierung zu, die niemals alles zugleich erfassen kann, was sich jeweils als Differenzierbares darstellt. Infolgedessen kommt es zu einer unvermeidlichen Selektivität und Exklusivität in Prozessen der Differenzierung, die weitere Differenzierung stets mit der Kehrseite einer gewissen Indifferenzierung erkaufen müssen; zumal dann, wenn auf dem Spiel steht, auf welche Differenzen es in einer gegebenen Lage ankommt bzw. welche Unterschiede jeweils in welcher Hinsicht ›einen Unterschied machen‹. Dabei kommen schließlich auch Wertungen ins Spiel, die die Frage betreffen, welche

77 Unter Hinweis auf Klemperers *LTI* macht Georges-Arthur Goldschmidt auf den Zusammenhang von sprachlicher (Pseudo-)Eindeutigkeit und einem »Zwang zur Ausstoßung« aufmerksam in: *Freud wartet auf das Wort. Freud und die deutsche Sprache II*, Frankfurt/M. 2008, 193.

Unterschiede besonders bedeutsam, praktisch relevant oder folgenreich sein sollten, welche in diesem Sinne ›zählen‹ und welche nicht oder weniger. So orientiert man sich an Unterschieden und mit Hilfe von Unterschieden, die einen Unterschied machen, während andere vernachlässigt werden, aus dem Blick geraten und vorübergehend oder dauerhaft vergessen werden – was nicht ausschließt, dass sie später gewaltsam wieder zum Vorschein kommen.

All das wurde von phänomenologischer, aber auch von system- und orientierungstheoretischer Seite bereits vielfach bedacht, interessiert hier aber vor allem im Hinblick auf die Frage, wie sich Differenzierung und Diskriminierung zueinander verhalten und ob sich die zuvor unterstellte ›Unschuld‹ von Differenzierungsvorgängen tatsächlich rechtfertigen lässt. Auf perzeptiver Ebene, wie sie Aron Gurwitsch, Maurice Merleau-Ponty und Jan Patočka im Auge hatten, als sie die Selbstorganisation eines menschlichen Erfahrungsfeldes beschrieben (worauf ich eingangs kurz Bezug genommen habe)⁷⁸, stellt sich zunächst alles so dar, als ergäbe sich letztere ohne unser eigenes Zutun. Aber wenn eine gewisse Selektivität und Exklusivität in der Bestimmung von Unterschieden ins Spiel kommt, die einen Unterschied machen bzw. auf die es ankommen soll, wird dann nicht unvermeidlich bereits die Problematik *potenzieller Diskriminierung* virulent, sobald sich Differenzierungsprozesse auf Andere beziehen? Wie sollten wir je aus eigener Kraft und im Vorhinein wissen können, ob Unterschiede, die wir in Beziehungen zu ihnen selektiv-exklusiv beachten, hervorheben oder vernachlässigen und ignorieren, von Anderen *nicht* als gewaltsam-diskriminierend aufgefasst werden? Mir scheint, dass wir das *niemals* im Vorhinein und ganz und gar *von uns aus* entscheiden können, so dass wir *unvermeidlich* und *immer* darauf warten müssen, uns *von Anderen sagen lassen* zu müssen, inwiefern gewisse Differenzierungen bereits mit Diskriminierungen einhergehen, auch und gerade dann, wenn wir selbst das nicht für möglich oder naheliegend halten.⁷⁹

78 M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966; A. Gurwitsch, *Das Bewußtseinsfeld*, Berlin 1975; J. Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart 1991.

79 Insofern handelt es sich auch hier um eine Problematik jener Grenzen, von denen man niemals im Vorhinein genau weiß, ob und inwiefern sie jeweils die des Einen und/oder des Anderen sind oder nicht.

Unvermeidlich differenzieren wir uns und Andere aktiv und passiv in diversen Beziehungen mit und in Verhältnissen zu ihnen. Unvermeidlich wissen wir dabei aber niemals im Vorhinein und allein aus eigener Kraft, ob wir uns dabei nicht schon gewisser Diskriminierungen schuldig machen – solange wir nicht darauf aufmerksam gemacht werden. Insofern können wir nicht versprechen, Andere niemals und unter keinen Umständen zu diskriminieren. Wir können allenfalls versprechen, uns dem entsprechenden Vorwurf gegenüber aufgeschlossen zu verhalten, auch und gerade dann, wenn er uns *prima facie* gar nicht als einleuchtend erscheint, insofern wir uns ohnehin zu rechtlich verbürgten Diskriminierungsverboten bekennen und von deren Sinn und Geltung überzeugt sind. Diese Verbote werden jedoch die mit sozialen Differenzierungsprozessen unvermeidlich einhergehenden Diskriminierungspotenziale niemals der viel zitierten »Herrschaft des Rechts« völlig unterwerfen können. So strikt und generell diese Verbote auch formuliert sein mögen, sie können doch nicht ausschließen, dass ungeachtet aller gegenteiligen Bemühungen Differenzierungsprozesse nahtlos und vielfach unerkannt in Diskriminierungen übergehen. Das wird kein Recht der Welt verhindern können; auch nicht dessen juridistische Verschärfung.⁸⁰ An dieser Stelle kann allein eine soziale Sensibilisierung dafür weiterhelfen, wie sich unsere wie auch immer differenzierte soziale Wirklichkeit *Anderen anders* darstellt – gegebenenfalls eben in diskriminierender Art und Weise.⁸¹ Die Kritik und künftige Vermeidung von Diskriminierungen kann dann nicht allein auf dem

80 Wie sie etwa bei Hermann Broch festzustellen war, der unter dem Eindruck des Nazismus im Rahmen seiner Konzeption einer »totalen«, Humanität geradezu diktierenden Demokratie ein »Gesetz zum Schutze der Menschenwürde« vorschlagen hat, in dem es u.a. heißt: »Wer durch Worte oder Taten danach trachtet«, Andere »derart zu diskriminieren, daß ihnen nicht der geringste Mitgenuß an den bürgerlichen Rechten und Ehren, nicht die geringste Anwartschaft an den öffentlichen Einrichtungen, nicht die gleiche Freiheit ihres persönlichen Lebens, m.a.W. nicht die gleiche physische und psychische Integrität wie den übrigen Bürgern zustehe [...], verstößt gegen die Grundlage des Staates und soll straffällig gemacht werden.« H. Broch, *Zur Diktatur der Humanität innerhalb einer totalen Demokratie* [1939], in: *Politische Schriften*, Frankfurt/M. 1978, 24–71, hier: 27.

81 Im Kontext der Innsbrucker, von Michaela Bstieler, Andreas Oberprantacher und Sergej Seitz organisierten Konferenz *Confronting Discrimination* (Oktober 2021), zu der der zweite Teil dieses Aufsatzes beigetragen hat, habe ich die eingangs angesprochene Beschränkung auf das hier gestellte Thema beibehalten.

6. Ist Diskriminierung rechtlich in Schach zu halten?

von Verboten vorgezeichneten Weg erfolgen, sondern nur so, dass man sich zunächst von Anderen sagen lässt, wie sie Differenzierungen als Diskriminierungen erleben – ohne sich dem widerspruchsfrei unterwerfen zu müssen. Diese Schlussfolgerung ist ohne Weiteres auch auf die vorangegangenen Ausführungen selbst anzuwenden.

Eine darüber hinausgehende Konfiguration der Phänomenologie der leibhaftigen Wirklichkeit konkreter (anhaltender, systematischer...) Diskriminierungen (a) und ihrer normativen Kritik (b) im Hinblick auf deren spezifisch ›westliche‹ Genealogie (c) bleibt ein Desiderat.

Kapitel XVIII

Antisemitismus und Anti-Antisemitismus in der politischen Kultur der Gegenwart

1. Antisemitismen inflationär (621) | 2. Auflösung jeglicher Antisemitismus-Kritik in kritisiertem »Antisemitismus«? (626) | 3. Antisemitismen in Anbetracht ihrer Wirkungen (630) | 4. »Juden« erfinden müssen? (638) | 5. Jüdische Alterität *versus* Antisemitismus als Definitionsmacht? (643) | 6. Radikale Alterität als unanfechtbares Refugium? (645)

*Die Wunde soll nicht heilen im Vergessen [...].
Das könnt ihr eben nicht: Nicht morden.¹*

Im Grunde ist immer noch nicht erhellt, ob wir existieren [...].²

Das sogenannte Dritte Reich war zweifellos verantwortlich für die bislang programmatisch radikalste und exzessivste Form antisemitischer Diskriminierung überhaupt. Dabei lag der jüdische Bevölkerungsanteil 1933 bei gerade einmal 0,77 %. Viele Juden begriffen sich als »assimiliert« und waren von anderen in keiner Weise als Juden zu erkennen. Sie wurden wie Jakob Wassermann, Theodor Lessing, Karl Löwith und viele andere überhaupt erst durch Diskriminierung »zu Juden gemacht«³ – zu Juden im Sinne ihrer Verfolger, die gar kein Interesse daran hatten, zu erfahren, ob und inwiefern sich die Diskriminierten überhaupt als Juden verstanden. Von den Millionen, überwiegend im Osten Europas lebenden und dann vernichteten Juden erst kannten die Täter so gut wie gar niemanden, der ihnen irgendeinen Anlass hätte geben können. So bleibt bis heute die im Grunde anlasslose Verfolgung derer, die man zu »Juden« erklärt hat, ein zutiefst irritierendes Rätsel. Kann nicht auch heute

1 J. Katzenelson, *Dos lied vunem oisgehargetn jidischen volk*, Köln 1994, 117, 147.

2 I. Kertész, *Dossier K. Eine Ermittlung*, Reinbek 2006, 232.

3 Vgl. J. Wassermann, *Mein Weg als Deutscher und Jude* [1921], Frankfurt/M. 2005, 50 f.; T. Lessing, *Einmal und nie wieder* [1935], Gütersloh 1969, 112 f., 203; K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933* [1940], Frankfurt/M. 1989, 54 f.

und in Zukunft jede(r) diskriminierend zum ›Juden gemacht‹ werden, mit vernichtender Konsequenz?

Der in dieser Frage liegende historische Zusammenhang zwischen den extremen Ausprägungen der von den Nazis zu verantwortenden Gewalt einerseits mit der politischen Gegenwart des deutschen Nachfolgestaates andererseits ist vor allem die Angelegenheit von denjenigen, die diesem Staat derzeit angehören. *Hier* v.a. haben Fragen nach der Genealogie, den Erscheinungsformen, der Gegenwart und Zukunft von Antisemitismus auch für mich ihren Ort, nicht sonstwo auf der Welt; ungeachtet der Tatsache, dass die weitaus meisten Opfer des rassistischen nationalsozialistischen Antisemitismus in jenen von Timothy Snyder beschriebenen osteuropäischen *bloodlands* zu verzeichnen waren – viele schon *vor* der Wannseekonferenz vom 20. 1. 1942 und *vor* Auschwitz. Millionen von Juden sind anderswo und auf andere Art umgebracht worden.⁴ Aber: ›es‹ hat hier, in Deutschland, angefangen; zwar gewiss nicht der Antisemitismus als solcher, aber doch dessen radikalste Zuspitzung. Nach wie vor entscheidend auch zum Verständnis der eigenen Gegenwart ist die Frage: wie hat ›es‹ angefangen, wie konnte es – und kann es womöglich wieder – zu solchen Formen vernichtender Gewalt kommen? Etwa: durch systematische und fortschreitende, schließlich lebensgefährliche Diskriminierung. Für den deutschen Staat heißt das ebenso wie für die ihn tragende politische Kultur, sich solcher Diskriminierung, die erfahrungsgemäß die Schwächsten trifft, zu widersetzen. Entweder der Staat verspricht dies, oder er verdient seinen Titel nicht. Diskriminierung erleben wir allerdings überall und in vielfältigen Formen, darunter antisemitische. In deren Kritik erfährt nun die Zuschreibung von Antisemitismus fatalerweise eine derartige Ausweitung, dass *alle* als potenzielle Antisemiten verdächtig werden – auch und gerade Anti-Antisemiten. Und das spielt Antisemiten direkt in die Hände, wenn man ihren Gegnern glaubt nachweisen zu können, dass auch sie ›in Wirklichkeit‹ Antisemiten seien. Insofern empfiehlt sich ein sehr sparsamer Umgang mit diesem Begriff, um ihn nicht zunehmend politisch unbrauchbar zu machen.

Vor diesem Hintergrund werfen Antisemitismus-Kritiker nun die Frage auf, ob man sich von jüdischer Seite auf eine radikale Alterität

4 T. Snyder, *Bloodlands. Europe between Hitler and Stalin*, London 2010.

berufen kann oder sollte, um das zur Geltung zu bringen, was sich der Gewalt schließlich vernichtender Diskriminierungen entzieht. Muss der Staat, der sich diesen Diskriminierungen zu widersetzen verspricht, im Zeichen dieser Alterität begriffen werden? Kann er es nur so auch verdienen, ›Staat‹ genannt zu werden? Ist es das, was ›jüdischer Kritik‹ von Antisemitismus vor allem zu entnehmen ist?

1. Antisemitismen inflationär

Wer die längst umfangreich vorliegende historische, sozialwissenschaftliche und kulturkritische Forschungsliteratur zur Geschichte des Antisemitismus konsultiert, wird alsbald daran zweifeln, ob in jedem Fall ein eindeutiges Phänomen dieser Art untersucht wurde oder ob man es mit einer irreduziblen Vielfalt diverser Antisemitismen zu tun hat. Mehr noch: in Bewertungen der Geschichte und Gegenwart dieses vielfältigen Phänomens machen sich nach wie vor tiefgreifende Ambivalenzen bemerkbar. Die einen halten es für unbestreitbar, dass es *seit jeher* »ein ›ewiges Ressentiment‹ gegen die Daseinsweise der Juden«⁵ gegeben hat, das man – abgesehen von typologischen Differenzierungen verschiedener Antisemitismen⁶ – womöglich auf einen ebenfalls *uralten* »Bodensatz der Verachtung und der Feindschaft« bzw. »destruktiven Hasses« zurückführen könnte, der »überall gleich« zu sein scheint, wie vor Jahren Max Horkheimer vermutete.⁷ Womöglich handelt es sich um eine »un-ausrottbare Erbkrankheit« – sei es »der Deutschen, der Europäer

5 G. Koenen, *Mythen des 19., 20. und 21. Jahrhunderts*, in: C. Heilbronn, D. Rabinovici, N. Sznajder (Hg.), *Neuer Antisemitismus?* [=NA], Frankfurt/M. 2019, 92–127, hier: 116.

6 M. Horkheimer, *Der soziologische Hintergrund des psychoanalytischen Forschungsansatzes*, in: E. Simmel (Hg.), *Antisemitismus*, Frankfurt/M. 1993, 23–34, hier: 27 f. Der Begriff wurde erst 1879 geprägt; vgl. J. Edmond, *Antisemitismus*, in: J. Klatzkin, I. Elbogen (Hg.), *Encyclopaedia Judaica. Bd. 1*, Berlin 1928, Sp. 957; T. Nipperdey, R. Rürup, *Antisemitismus*, in: O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 1*, Stuttgart 1972, 130–132; E. Lapidot, *Anti-Anti-Semitismus. Eine philosophische Kritik*, Berlin 2021, Kap. 6.

7 Horkheimer, *Der soziologische Hintergrund*, 29; E. Simmel, *Antisemitismus und Massen-Psychopathologie*, in: ders. (Hg.), *Antisemitismus*, 58–100.

oder gar der Welt«⁸ -, die die von ihr Infizierten sattsam bekannter, geradezu »klassischer« Muster sich bedienen lässt.⁹ Andere betonen die quasi chamäleonhafte Wandlungsfähigkeit diverser, ganz und gar kontingenter Antisemitismen und können Amos Funkenstein zuzustimmen, wenn er sagt, wir hätten es keineswegs mit einem »antiken Antisemitismus« (Isaak Heinemann), sondern mit einem »in seiner Substanz« *immer wieder veränderten* Antisemitismus zu tun. Immerhin hätte der organisierte endgültige »Übergang von verbaler Feindschaft zur systematischen Vernichtung [...] weder vorhergesagt noch - nicht einmal im Entferntesten - vorhergeahnt werden können«, ungeachtet aller bis dahin bereits bekannten Pogrome und Massaker.¹⁰ Demzufolge hätte sich zumindest in dieser (radikalsten) Form von Antisemitismus keineswegs »nur« ein uraltes Phänomen offenbart, auf das ohne Weiteres der gleiche Name zu münzen wäre.

Inzwischen haben auch sogenannte *Neue Antisemitismen* das Licht der Welt erblickt, die sich wie der islamistische gewiss nur zum Teil auf ein nationalsozialistisches Vorbild zurückführen lassen¹¹, und wieder andere, die sich keineswegs immer ohne Weiteres als solche zu erkennen geben. Zugleich erfahren latente oder kaschierte Antisemitismen ebenso wie explizite antisemitische Hetze eine inflationäre Verbreitung und Potenzierung durch die digitalen Medien. Nicht selten handele es sich »um judeophobe Fantasieprodukte bar jeder Realität«, schreibt Monika Schwarz-Friesel.¹²

So scheint Antisemitismus zugleich eine *uralte* und in seinen *neuartigen* Formen unvorhergesehene Angelegenheit zu sein, sowohl auf wirkliches *Dasein* von Juden bezogen, als auch *ohne jeglichen ›realen‹ Bezug* auf sie auszukommen. Manche gehen so weit, festzustellen, »antisemitism has been *eradicated*«¹³; andere weisen darauf hin,

8 M. Zimmermann, *Im Arsenal des Antisemitismus*, in: NA, 431-458, hier: 432.

9 M. Schwarz-Friesel, *Judenhass 2.0. Das Chamäleon Antisemitismus im digitalen Zeitalter*, in: NA, 385-417, hier: 385 f., 400 f., 410.

10 A. Funkenstein, *Jüdische Geschichte und ihre Deutungen*, Frankfurt/M. 1995, 133. Funkenstein selbst geht hier nahtlos vom Antisemitismus zum Antijudaismus über.

11 Vgl. B. Tibi, *Vom Gottesreich zum Nationalstaat. Islam und panarabischer Nationalismus*, Frankfurt/M. 1987.

12 Schwarz-Friesel, *Judenhass 2.0.*, 387, 454.

13 B. Chaouat, *Is Theory Good for the Jews? French Thought and the Challenge of the New Antisemitism*, Liverpool 2017, 18 f., 170 [=TG]; N. Berg, *Der Holocaust*

er sei geradezu *allgegenwärtig* und zeige »täglich sein hässliches Gesicht« (Natan Sznajder) – es fragt sich nur, welches: das eines neuen oder uralten Hasses nur *gegen Juden* oder eines Hasses, der *jedem Anderen* gelten könnte und insofern in keiner Weise als *spezifisch antisemitisch* gelten müsste? Oder ist der Hass, der dem Anderen *als solchem* gilt, genau das, was vor allem Emmanuel Levinas als allgemeinen Ausdruck des Antisemitismus charakterisiert hat?¹⁴

Gibt es diesen Hass seit jeher? Und wird man ihn niemals loswerden? Sind die entsprechenden Ängste »übertrieben«? Soll man Statistiken trauen, die für ein mehr oder weniger konstantes Vorhandensein antisemitischer Einstellungen oder sogar für deren relative Abnahme sprechen?¹⁵ Und könnte diese schließlich dazu führen, dass Antisemitismus endgültig abstirbt? Oder ist er gerade dort besonders effektiv wirksam, »where one would expect it to have the least traction«?¹⁶

Ob Umfragen oder Interviews überhaupt die jeweiligen Zustände aufdecken können, mag man bezweifeln.¹⁷ Nicht zu ignorieren sind allerdings polizeiliche Bilanzen, so lückenhaft sie sein mögen, aus denen bspw. hervorgeht, dass es im Jahr 2017 in Deutschland zu 1504 antisemitischen Straftaten gekommen ist, 94 % davon »von rechts

und die westdeutschen Historiker. Erforschung und Erinnerung, Göttingen ²2003, 177 f. Vom Antisemitismus habe nichts überlebt, heißt es hier in einem Zitat von Hans Rothfels. Dem Autor, Nicolas Berg, verdanke ich diesen Hinweis: »Rothfels war aus seiner Stellung in Königsberg vertrieben worden, weil er von den Nazis als Jude betrachtet wurde, als der er sich aber nie gesehen hat (er war protestantisch getauft); aus dem Exil in Chicago kam er zurück mit dem Buch *The German Opposition to Hitler*, das der größte Bucherfolg der Nachkriegsjahre war; er »schenkte« den Deutschen sozusagen das Bewusstsein, ein Volk von »Widerständlern« gewesen zu sein; das machte ihn zur großen Ausnahme im Kreise von Emigranten und Remigranten, die anderen Themen eine größere Relevanz zuschrieben.« Berg rückt das oben Zitierte insofern »in ein besonders kritisches Licht« und übernimmt es nicht etwa wie eine Tatsache.

14 E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br., München 1992, 7. Siehe die Widmung.

15 N. Sznajder, *Das Paradox des Antisemitismus*, in: *tacheles. Das jüdische Wochenmagazin* vom 14. 2. 2020; online: Antisemitismus/Das Paradox des Antisemitismus%20%20Tachles.htm.

16 D. Hirsh, *Contemporary Left Antisemitism*, London, New York 2018, 254.

17 Vgl. J. H. Schoeps, *Leiden an Deutschland. Vom antisemitischen Wahn und der Last der Erinnerung*, München, Zürich 1990, III; I. Mangold, *Wir Juden fühlen uns unsicher*, in: *Die Zeit* 47 (2019), 56.

motiviert«. ¹⁸ Inzwischen ist diese Zahl nochmals deutlich gestiegen. ¹⁹ Das zieht alarmierte Reaktionen und Verharmlosungen nach sich, die beide unvermeidlich *vor dem historischen Hintergrund der normativen Erfahrung* zu sehen sind, dass *ein Staat, der die Schwächsten nicht schützt, seinen Namen nicht verdient*. ²⁰ Daraus folgt, dass heute jeder Staat, wenn er auf diesen Abweg nicht geraten will, im Vorhinein besonders sensibel sein muss für alle Einstellungen und Vorgänge, die von systematischer Diskriminierung über Verachtung und Hass schließlich bis zur massenhaften Vernichtung der sozialen, politischen, bürgerlich-rechtlichen und physischen Existenz in seriellem Mord und Totschlag führen *können*, wenn nicht gar *müssen* ²¹ – wie es dann in der *Shoah* tatsächlich geschehen ist. ²² Angesichts der historisch festgestellten, Vernichtung heraufbeschwörenden Implikationen antisemitischer Einstellungen und Verhaltensweisen kann es sich beim Begriff Antisemitismus nicht um eine bloß deskriptive Vokabel handeln. Vielmehr bezeichnet er etwas vollkommen Delegitimiertes, woraus heute Mindestanforderungen an jeden Staat abzuleiten sind, der noch Anspruch darauf haben kann, akzeptiert zu werden und für legitim gehalten zu werden.

18 NA, 137, Fußnote 25. Das Jahr 2017 lag zur Zeit der Abfassung dieses Beitrags gerade eineinhalb Jahre zurück. Er wurde nachträglich aktualisiert.

19 Im Jahr 2022 wurden insgesamt 2.480 Vorfälle registriert, darunter Angriffe, Sachbeschädigungen, Bedrohungen und Beschimpfungen usw. Vgl. weitere, fortlaufend bis zum Jahr 2024 aktualisierte Daten unter diesen Internetadressen: /re-port-antisemitism.de/annuals; de.statista.com/infografik/22240/anzahl-der-antisemitischen-gewalttaten-in-deutschland/.

20 H. Arendt schreibt gleichsinnig: »Die Gemeinschaft der europäischen Völker zerbrach, als – und weil – sie den Ausschluß und die Verfolgung seines schwächsten Mitgliedes zuließ«; *Wir Flüchtlinge* [1943], in: dies., *Zur Zeit. Politische Essays*, München 1989, 21. Wer auch immer die ›Schwächsten‹ waren bzw. welche Menschen auch immer zu den ›Schwächsten‹ *gemacht wurden*, wäre hinzuzufügen – etwa durch systematische Diskriminierung, Ächtung und Entrechtung. Vgl. Vf., *In gewisser Weise ist es falsch zu sagen, der Antisemit hasse die Juden. Denn in aller Regel kennt er sie nicht einmal*; www.nzz.ch/feuilleton/d er-antisemit-hasst-etwas-das-er-nicht-kennt-ld.1539597 (*Neue Züricher Zeitung*, 12. Februar 2020, Printausgabe: Feuilleton, S. 37).

21 Wie es Imre Kertész nahelegt in: *Die exilierte Sprache. Essays und Reden*, Frankfurt/M. 2004, 113.

22 Insofern ergibt sich speziell aus der Erinnerung an die deutsche und europäische Gewaltgeschichte in der Tat die »clearest lesson about where racism can lead«, schreibt Hirsh, der hier *en passant* Antisemitismus als Rassismus einstuft, als dessen Sonderfall er somit erscheint (*Contemporary Left Antisemitism*, 145).

Weithin gilt die Shoah anerkanntermaßen als Resultat eines zuvor in Deutschland (aber keineswegs nur dort) herrschenden Antisemitismus. Wo dessen Wurzeln liegen, wie weit sie zurückreichen und wie es möglich war, dass Antisemitismus schließlich zu einem derart radikalen Vernichtungsgeschehen eskalieren konnte, ist allerdings nach wie vor umstritten, wie u.a. die heftige Debatte um Daniel J. Goldhagens Buch *Hitler's Willing Executioners* gezeigt hat. Wie auch immer aber jene Fragen im Einzelnen beantwortet werden, Antisemitismus gilt als wichtigster Nährboden einer sogenannten Vernichtungspolitik, die nicht nur, aber vor allem Juden getroffen hat. Und daraus sind wie in Theodor W. Adornos Rundfunkvorträgen zum Thema »Erziehung nach Auschwitz«²³ allgemeine praktische Schlussfolgerungen abgeleitet worden, die inzwischen zu einer deutlich abgesenkten Schwelle der Toleranz für alles geführt haben, was sich auch nur den Verdacht des Antisemitismus zuzieht. Das führt zu verstärkter Beobachtung der politischen Verhältnisse und kann gerade deshalb dem Eindruck erwecken, dass die Probleme sich zunehmend verschärft stellen, die man mit dem Begriff des Antisemitismus belegt. Ob zu recht oder nicht, ob übertrieben alarmiert oder zeitdiagnostisch treffend mit ihm bezeichnet wird, was politisch aktuell der Fall ist, hängt offenbar damit engstens zusammen, wie wir wahrnehmen und bewerten, was genau vor sich geht. Die gesellschaftliche Bedeutung dieser Problematik ist kaum zu bestreiten angesichts der einschlägigen historischen Erfahrung, dass Antisemitismus eine umfassende Selbstdestruktion vergesellschafteten Zusammenlebens zur Folge haben kann – und dass er *von Anfang an* diese Gefahr heraufbeschwört. Das beweist schließlich das (befreiende) Schicksal dessen, wofür der Euphemismus »Drittes Reich« bis heute steht, dessen Terrorherrschaft 1945 beendet worden ist, ohne dass allerdings die antisemitische Mentalität, die sie getragen hat, durch angebliche Entnazifizierung oder durch sogenannte Vergangenheitsbewältigung ganz und gar auszutreiben war. Im Gegenteil: sie hat sich als außerordentlich resistent erwiesen und lebt immer wieder auf. Der entsprechende Verdacht wird nicht zuletzt auch durch eine geradezu inflationäre Verbreitung von Antisemitis-

23 Vgl. T. W. Adorno, *Erziehung zur Mündigkeit*. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959–1969, Frankfurt/M. 41975.

musvorwürfen genährt, die selbst vor politischen Gegnern nicht halt macht, welche sich ihrerseits als Anti-Antisemiten verstehen.

2. Auflösung jeglicher Antisemitismus-Kritik in kritisiertem ›Antisemitismus‹?

Weder ist Antisemitismus einfach vorhanden und präsentiert sich stets gewissermaßen wie von selbst auch als solcher, noch handelt es sich um einen »Selbstbedienungsladen« (Natan Sznajder), in dem sich jeder den Antisemitismus aussuchen dürfte, der ihm »politisch am besten passt« – so als hätten sich diejenigen, denen Antisemitismus widerfährt, damit einfach abzufinden, wie ihn andere ›definieren‹ und als könne letzteren eine unanfechtbare Definitionshoheit zukommen. Man hat behauptet, Definitionen stünden denen zu, »die definieren, nicht denen, die definiert werden«²⁴. Heißt das, dass sich jeder seine eigene Definition von Antisemitismus zurechtlegen kann und dabei auf die ›Definierten‹ gar nicht Rücksicht nehmen müsste? Dieser Eindruck entsteht nicht zuletzt angesichts der gegenwärtigen Konjunktur von Antisemitismus-*Vorwürfen*, die vielfach auch (pro- oder anti-zionistisch eingestellte) Autor:innen jüdischer Provenienz gegeneinander erheben, wie etwa die Bilanz der Diskussionslage in Bruno Chaouats Monografie *Is Theory Good for the Jews?* deutlich gemacht hat.²⁵ Gerade im Hinblick auf diese Autor:innen erscheint es allerdings als geradezu abwegig, ihnen zu unterstellen, es auf eine systematische Diskriminierung anzulegen, die auf Wegen der Verachtung und des Hasses schließlich bis zur massenhaften Vernichtung der Existenz Anderer führen kann. So läuft der von jüdischer Seite gegen diese Autor:innen erhobene Anti-

24 J. Butler, *Antisemitismus und Rassismus. Für eine Allianz der sozialen Gerechtigkeit*, in: NA, 73–91, hier: 88.

25 Diese Bilanz erfasst zwar noch nicht die aktuellsten Entwicklungen der Diskussion um den BDS, der zum Boykott Israels v.a. in ökonomischer Hinsicht aufruft – was manche an die alte Nazi-Parole erinnert »Kauft nicht bei Juden!« –, sowie um die Initiative »GG 5.3 Weltoffenheit«, die sich gegen dessen pauschale Aburteilung als antisemitisch wendet, doch spiegelt sie gut die in diesen Kontroversen liegenden Grundprobleme wieder. Zu jener Diskussion vgl. nur den Einspruch von Stefanie Schüler-Springorum unter dem Titel *Mehr als Jammerlappen*, in der Nr. 53 der ZEIT vom 17. 12. 2020, S. 58.

semitismus-Vorwurf denn auch meist ›nur‹ darauf hinaus, dass sie *indirekt* zu Einstellungen *Anderer* beitragen, die diese Konsequenzenverkettung heraufbeschwören können.

Dieser polemische Vorwurf trägt nicht wenig zur Vergiftung des politischen ›Klimas‹ bei, indem er gerade diejenigen trifft, die gewiss in keiner (beabsichtigten) Weise Antisemiten sein wollen, sich aber entsprechender Vorwürfe erwehren müssen. Eine unübersehbare Nebenfolge dieser Vergiftung ist die implizite Gleichsetzung von ›wirklichen‹ Antisemiten mit Anderen, die als Antisemiten kritisiert werden, ohne im Geringsten Antisemiten sein zu wollen.²⁶ Für die ›wirklichen‹ Antisemiten leitet sich daraus womöglich eine heimliche Befriedigung ab, sehen sie doch, wie gerade durch Anti-Antisemiten ihr Lager immer größer zu werden scheint, wenn sich in ihm zunehmend auch explizite Anti-Antisemiten wiederfinden, die von anderen Anti-Antisemiten mehr oder weniger erfolgreich als Antisemiten gebrandmarkt werden.²⁷ Dabei zeigen sich diejenigen, die Antisemitismus-Vorwürfe gegen Anti-Antisemiten erheben, nicht selten erstaunlich unbesorgt hinsichtlich der Frage, ob sich der angesichts der angesprochenen Konsequenzen zweifellos höchst polemische Antisemitismus-Vorwurf nicht sehr bald abzunutzen droht, so dass am Ende kaum noch jemand von ihm ausgenommen bleibt (wie es aktuelle Kritik an der Kritik derjenigen israelischen Regierungen zeigt, die seit der Ermordung Yizhak Rabins bis hin zu Benjamin Netanjahu amtierten).

In der Sache erweisen sich mit dieser Tendenz geführte Diskussionen als wenig fruchtbar. Vorerst lassen sie nur die Zahl der als Antisemiten Gebrandmarkten anwachsen, unter denen sich immer mehr ›wirkliche‹ Antisemiten *und deren Kritiker* wiederfinden, so dass ironischerweise die Unterschiede zwischen ihnen zu verschwimmen

26 Bei David Hirsh figurieren diese Anderen als »good people [...] in democratic states still largely confined to the sphere of discourse«. Dem tatsächlichen, auch in Israel selbst zu findenden Antisemitismus dieser guten Menschen wird dann aber bescheinigt, »[that] it does not openly proclaim its hatred or fear of Jews«. Hirsh, *Contemporary Left Antisemitism*, 1, 5. Die Hermeneutik des Verdachts dieses Autors führt ihn dazu, nach Spuren dieses Hasses gerade dort zu suchen, wo man es scheinbar mit Juden ›gut meint‹ und sich sogar dezidiert anti-antisemitisch gibt.

27 Vgl. jetzt dazu Lapidot, *Anti-Anti-Semitismus*, sowie die Rez. d. Vf. im *Philosophischen Jahrbuch* 129, Heft 2 (2022), 192–195. Zur Zeit der Abfassung dieses Textes im Jahre 2019 lag mir diese Schrift noch nicht vor.

drohen. Daraus ergibt sich eine zunehmende Unbrauchbarkeit des Antisemitismusbegriffs und dessen Verharmlosung, wenn er weitgehend unterschiedslos sowohl auf geradezu programmatische Antisemiten als auch auf manche ihrer politischen Gegner Anwendung finden kann, die etwa eine fortgesetzte Politik der Okkupation und Annexion als »neo-kolonialistischen« und »rassistischen« Zionismus kritisieren, ohne dabei mit vernichtenden Konsequenzen zu antisemitischer Verachtung und Hass beitragen zu wollen. So droht inflationäres Erheben von Antisemitismusvorwürfen zu einer Entleerung des fraglichen Begriffs zu führen, wenn er schließlich auf radikale Antisemiten, auf deren Kritiker, auf Zionismuskritiker und auch auf Philosemiten gleichermaßen Anwendung finden kann. Die absehbare letzte Konsequenz davon wäre, dass sich jede(r) Antisemitismus-Vorwürfe zuziehen kann und niemand mehr auf anti-antisemitischer Seite davor sicher wäre. Am Ende wären alle zumindest potenzielle Antisemiten, auch deren Kritiker, und die ›wirklichen‹ Antisemiten würden triumphieren. Am Ende könnten sie sich einbilden, ›nur zu sagen‹, was im Grunde alle denken, und sogar behaupten, letztlich seien *alle* Antisemiten; gerade das beweise die immer weiter fortschreitende ›Entlarvung‹ von Anti-Antisemiten als Antisemiten.

Angesichts der *drohenden Auflösung jeglicher Antisemitismus-Kritik in kritisiertem ›Antisemitismus‹*, sehe ich im Folgenden von der rhetorischen Praxis des Erhebens von Antisemitismus-Vorwürfen weitgehend ab, um mich statt dessen noch einmal der Frage zuzuwenden, was unter ›wirklichem‹ Antisemitismus zu verstehen ist, den ich im Gegensatz zu einer uferlosen Ausweitung der Wortbedeutung von den radikalsten Konsequenzen antisemitischer Rede, antisemitischen Verhaltens und Denkens her verstehe. Antisemitismus lässt sich nämlich nicht von seinen angedeuteten ›vernichtenden‹ Implikationen trennen, die im Grunde jede(n) zur Distanzierung von ihm veranlassen müssen. Dass diese Implikationen eine tödliche Bedrohung heraufbeschwören, macht eine möglichst sparsame Verwendung des Begriffs Antisemitismus erforderlich – zumal vor dem historischen Hintergrund der Erfahrung, dass Antisemitismus die radikalste und extremste Selbstdestruktion vergesellschafteten Zusammenlebens zur Folge haben kann. Angesichts dieser historischen Erfahrung kann es allerdings keinen ›harmlosen‹ Antisemitismus geben: Jeder Antisemitismus beschwört diese Folge herauf. Jedenfalls

in der Perspektive historischer Erinnerung daran, wohin Antisemitismus geführt hat und weiterhin führen kann. Diese historische Erinnerung läuft einerseits Gefahr, zu einem inflationär verwendeten und verwässerten Begriff von Antisemitismus beizutragen, den man eingedenk schlimmster denkbarer Folgen bereits in seinen viel zitierten »Anfängen« erkennen und öffentlich als solchen benennen will. Andererseits ist sie den fatalen *Wirkungen* antisemitischen Verhaltens auf diejenigen verpflichtet, die sich antisemitisch diskriminiert, abgewertet, verächtlich gemacht und noch weit Schlimmerem ausgesetzt sehen, das sich in den »Anfängen« bereits anzukündigen scheint. Im Folgenden werde ich die Auffassung vertreten, dass wir im Verständnis von Antisemitismus tatsächlich zunächst von diesen Wirkungen ausgehen müssen, handelt es sich doch um ein Phänomen der Gewalt, das – wie jede andere Gewalt auch – in erster Linie von denjenigen her zu verstehen ist, die sie trifft. Das ist ein m. E. klares Ergebnis bisheriger Gewaltforschung, wo sie weithin von einer ›Täterorientierung‹ abgerückt ist, die allein von Gewalt Ausübenden abhängig macht, was sie tun bzw. getan haben. Dagegen soll letzteres nunmehr von ihren ›Adressaten‹ bzw. Opfern abhängen. Die zuerst zu bedenkende Wirklichkeit von Antisemitismus ist dessen *Wirkung* auf diejenigen, die sich antisemitisch behandelt und bedroht erfahren. Doch daraus ergibt sich keineswegs, dass diese Wirkung und ihre Bedeutung ohne Weiteres unstrittig sein könnte. Man muss beklagten Antisemitismus zunächst *als solchen* realisieren und anerkennen, dann aber auch der Frage sich stellen, wohin womöglich ausufernde, mehr oder weniger berechnete Antisemitismusvorwürfe führen. Ein Ergebnis kann wie gesagt sein, dass ausgerechnet eingedenk schlimmster erinnerter Folgen erhobene Antisemitismusvorwürfe zu einer weitgehenden Aufweichung des Begriffs beitragen und ihn zu konkreter politischer oder diagnostischer Verwendung gänzlich untauglich zu machen drohen. Eine besondere Schwierigkeit liegt hier darin, dass die beklagte Wirklichkeit dessen, *was* als Antisemitismus vorliegt und wahrgenommen wird, einerseits und die Arten und Weisen andererseits, *wie* man sie an Andere gewandt beklagt, miteinander zusammenhängen. Wie im Einzelnen, zeigt sich gegenwärtig besonders an der Kritik, die sich Anti-Antisemiten zuziehen.

3. Antisemitismen in Anbetracht ihrer Wirkungen

Der Wirklichkeit von Antisemitismen und ihren Wirkungen werden wir kaum gerecht werden können, wenn wir uns allein auf antisemitisches Reden und Tun kaprizieren, komme es auch noch so spektakulär, provozierend und radikal daher. Vielmehr ist davon auszugehen, dass es sich bei dem, was wir summarisch mit einem eliptischen Ausdruck wie Antisemitismus bezeichnen, wie gesagt um eine Form von *Gewalt* handelt, *die, wie jede Art der Gewalt, zuerst von denjenigen her verstanden werden muss, die sie trifft*. Gewalt verletzt, verwundet und vernichtet stets (oder bedroht mit all dem) Andere, die sich als ihre ›Adressaten‹ begreifen müssen (falls sie überleben). So haben sie zunächst Vorrang im Prozess, Gewalt *als* Gewalt zu verstehen, wie auch immer man deren Deutung und Interpretation dann beurteilen mag. Dem ›Opfer‹ der fraglichen, zumindest angedrohten Gewalt muss man hinsichtlich ihrer Deutung und Interpretation nicht unbedingt beipflichten, es ist aber der nicht zu überspringende Ausgangspunkt jedes Gewalt-Verstehens. So gilt auch für antisemitische Gewalt – sei es verletzende Rede, Verleumdung, Denunziation, Diskriminierung und Ausgrenzung oder Vernichtung –, dass es zunächst Sache der durch all das Betroffenen ist, darüber zu befinden, was *als antisemitische Gewalt* ›zählt‹. Unvermeidlich stehen sie in dieser Frage allerdings auch in der Verantwortung für eine ›pragmatische‹ Verwendung des Begriffs Antisemitismus, die ihn nicht durch leichtfertigen und inflationären Gebrauch geradezu aufzulösen droht und auf diese Weise selbst zur Unklarheit darüber beitragen könnte, welche Gewalt in antisemitischem Denken und Verhalten liegt.

Und nach einschlägiger historischer Erfahrung, die zeigt, wohin Antisemitismus letztlich führt, handelt es sich dabei nie um eine bloße Kategorie der Beschreibung, sondern immer um eine Kategorie der Illegitimität, die bezeichnet, wie sich antisemitische Gewalt gegen als ›Juden‹ Eingestufte, Diskriminierte und Traktierte richtet, die sich ihrerseits niemals *so* als Juden verstehen. *Niemals* deckt sich der antisemitisch ›definierte‹ Jude mit dem Selbstverständnis von denjenigen, die sich antisemitisch verletzt erfahren, angefangen bei der Geringschätzung, Herabwürdigung, Ausgrenzung oder Be-

schimpfung als ›Jude‹.²⁸ Insofern ist antisemitischer Gewalt auch niemals zu entnehmen, wer ›wirklich‹ Jude ›ist‹ oder wer sich inwiefern als Jude begreift (in religiöser, kultureller, musikalischer, politischer Hinsicht usw.²⁹) – mögen Antisemiten auch noch so oft behaupten, wer Jude ist, hätten allein sie zu bestimmen.³⁰ Zwar spricht man (nicht erst seit Jean-Paul Sartre) mit Recht von einem »Antisemitismus ohne Juden«, der sich gerade in dezisionistischer Selbstherrlichkeit der *Bestimmung* Anderer zu »Juden« gefällt und dem es vollkommen gleichgültig ist, wer *sich selbst* ›wirklich‹, ›authentisch‹ als Jude versteht. Und es ist kaum zu bestreiten, dass auch derart willkürlich zu »Juden« Erklärte nicht darum herumkommen, sich genau dazu zu verhalten, dass sie gewissermaßen *durch Fremddefinition* zu »Juden« gemacht werden sollten. Wer *als* »Jude« angegriffen wird, muss sich *als Jude* verteidigen, schrieb nicht umsonst Hannah Arendt deshalb.³¹ Denn der Antisemitismus sei »genau das, was er zu sein vorgibt: eine tödliche Gefahr für Juden und nichts sonst«.³²

Doch die Juden mussten nicht erst auf Antisemiten warten, um existieren zu können, wie Claude Lanzmann mit Recht feststellte (vgl. TG, 201). Im gleichen Verständnis schreibt Arendt: »Seit dem babylonischen Exil ist das Zentralthema der jüdischen Geschichte immer das Überleben des Volkes in der Zerstreuung gewesen, die Selbstbehauptung gegen den überwältigenden Druck von außen, und schon ein flüchtiger Blick auf die Geschichte sollte genügen, um jenen neuesten Mythos auf diesem Gebiet zu entkräften, der unter Intellektuellen einigermassen in Mode kam, seit Sartre *den* Juden ›existentialistisch‹ als jemanden bestimmte, der von anderen als Jude

28 Hier und im Folgenden stehen stets doppelte Anführungszeichen, um die Differenz zwischen denen, die sich als Juden verstehen, und dem ›Definiertwerden‹ als »Jude« durch Andere zu markieren.

29 Bezeichnenderweise wies Lew Kopelew, selbst ein Jude (so wie er sich selbst verstand), »entschieden alle Deklarationen aller Muster-Juden zurück«, ganz gleich, von welcher Seite sie erfolgen (L. Kopelew, *Und schuf mir einen Götzen. Lehrjahre eines Kommunisten*, München 1981, 164).

30 J.-P. Sartre, *Überlegungen zur Judenfrage* [1944], Reinbek 1994; vgl. E. Levinas, *Existenzialismus und Antisemitismus* [1947], in: *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*, Freiburg i. Br., München 2006, 101 ff.

31 H. Arendt, *Wir Juden. Schriften 1932 bis 1966*, München 2019.

32 H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München, Zürich ³1993, 32.

angesehen und definiert wird.«³³ Noch lange nach Sartres Schrift *Überlegungen zur Judenfrage* aus dem Jahre 1944 blieb dies jedoch auch unter Juden umstritten. Man vergleiche nur, wie sich Hilde Domin und Imre Kertész zu dieser Deutung verhalten.³⁴

Der dezisionistischen Definitionsgewalt von Antisemiten ist entgegenzuhalten, dass sie stets Andere trifft, die sich *gar nicht* oder doch nicht *so*, wie sie als »Juden« fremdbestimmt werden, als Juden verstehen. *Anti-Antisemitismus widersetzt sich gleich welchem Antisemitismus deshalb, indem er auf dem Vorrang der Frage besteht, als wer sich diejenigen selbst verstehen*, die man als »Juden« beleidigen, diskriminieren, ausgrenzen und schließlich womöglich vernichten will. In diesem Sinne verweist man auf die »Jewish factualness«, die »factual existence of Jews qua Jews« (TG, 123), die allerdings höchst unterschiedliche Deutungen zulässt. Ist sie quasi-natürlich (*physei*), »gegeben«, niemals aber »gewählt«, wie Arendt meinte (TG, 209)? Kann sie nicht in Teilen oder ganz zurückgewiesen und verändert werden? Erweist sie sich dabei als »konstruiert«? »Jude« ist für Zygmunt Bauman jedenfalls eine »prismatic category«: »Depending on the side from which the Jews were looked at, they – like all prisms – unwittingly refracted altogether different sights.«³⁵ Es gibt demnach nur »»Judéités« in the plural«, darunter politisch-zionistische verschiedener Art und heterogene diasporische, die darauf hinauslaufen, »that belonging is always unsettled by the experience of exile, an experience that opens the self/home to the other« (TG, 58).

Sollte das aber mit der Etablierung einer politischen Lebensform im Rahmen eines Staates *unvereinbar* sein? Hat sich diese Offenheit nicht ebenso wie unaufhebbares Exil längst als »existenzielle« Voraussetzung *allen* menschlichen Zusammenlebens herausgestellt – sei es aufgrund »biblischer Inspiration«, sei es ohne? Kommen wir nicht alle als ursprünglich Welt-Fremde zur Welt der Anderen, in der niemand je »restlos« aufgehen kann? Ist das eine spezifisch jüdische

33 Ebd., 23.

34 Hilde Domin wendet sich gegen die »harte Definition«, der zufolge Jude sei, »wen Hitler dazu erklärt hat«; während Imre Kertész, der für sich *jegliches Definiertwerden* zurückweist, ohne Umschweife feststellt: »Mich hat der Holocaust zum Juden gemacht [...]«.« Vgl. H. Domin in: J. Schultz (Hg.), *Mein Judentum*, München 1986, 88–100, hier: 88; Kertész, *Dossier K.*, 132.

35 Z. Bauman, *Modernity and the Holocaust*, New York, Ithaka 1989, 43; TG, 185.

Erfahrung oder eine lateral universalisierbare Erfahrung³⁶, über die man sich über religiöse, ethnische, politische und kulturelle Grenzen hinweg verständigen könnte?³⁷ Liegt in solcher Verständigung die Gefahr einer Enteignung spezifisch jüdischer Erfahrung oder ist diese gerade das Beste, was Juden Fremden anzubieten haben? Laufen sie dabei Gefahr, am Ende selbst nicht mehr recht zu wissen, was sie als ›Exilierte‹ von Anderen überhaupt noch unterscheidet?

Wohl auch deshalb schreibt Bruno Chaouat: »All ask endlessly what an authentic Jew is« (TG, 164). Handelt es um einen »diasporist«, einen »wandering Jew«, der sich von jeglicher Bindung an einen Ort bzw. Raum gelöst hat³⁸, oder, im Gegenteil, um einen Zionisten, der einen politisch-rechtlich gesicherten Lebensraum als für die Juden unverzichtbar begreift? Macht sich Zionismus gleich welcher Art etwa unvermeidlich eines »commitment to state violence against minorities« schuldig, wie Judith Butler behauptet hat (TG, 207)? Sollte deshalb »authenticity only be vouchsafed in the diaspora«, in der der ›wirkliche‹ Jude niemals vergisst, in der Welt und in der Zeit keine verlässliche Bleibe zu haben – in diesem »Exil, das die Welt ist«³⁹ und das insofern nicht als diasporische Erfahrung einfach der Vergangenheit überantwortet werden kann?⁴⁰ Entspricht

36 Vgl. C. Wolf, *Voraussetzungen einer Erzählung: Cassandra*, Darmstadt, Neuwied 1984, 105.

37 Mit Hilfe des Maurice Merleau-Ponty entlehnten Begriffs der lateralen Universalisierung könnte man es zu vermeiden versuchen, immer wieder und auf unfruchtbare Weise in vielerorts aufgestellte begriffliche Fallen wie die (schlechte) Alternative von Partikularismus und Universalismus zu tapen. So wenig es einen ganz und gar in sich verschlossenen ›jüdischen Partikularismus‹ gibt, so wenig kann es einen von letzterem gar nicht betroffenen, insofern ›reinen‹ (kosmopolitischen) Universalismus geben. Auch Weltbürger müssen, selbst als Neo-Nomaden, ein hier oder dort situiertes Leben führen und sich dabei zwischen Partikularität und Universalität gleichsam hindurchbewegen. Es fragt sich nur, wie das möglich ist, was hier nicht vertieft werden kann.

38 E. Levinas, *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt/M. 1992, 175 f.; Vf., *Europäische Ungastlichkeit und ›identitäre‹ Vorstellungen. Fremdheit, Flucht und Heimatlosigkeit als Herausforderungen des Politischen*, Hamburg 2019.

39 G. Mattenklott, *Jettchen Gebert und das Shtetl. Jüdische Lebenswelten in der deutschen Literatur*, in: A. Nachama, J. H. Schoeps, E. v. Voolen (Hg.), *Jüdische Lebenswelten*, Frankfurt/M., Berlin 1991, 221–238, hier: 236.

40 Vgl. J. E. Young, *Erinnern und Gedenken. Die Schoa und die jüdische Identität*, in: Nachama, Schoeps, Voolen (Hg.), *Jüdische Lebenswelten*, 149–164, hier: 157 f.

»seine Existenz in der Diaspora, in der Zerstreuung [...] vollkommen seiner Natur« – ohne einen Staat nötig zu haben, der sie »zwangsläufig wieder [...] in den Aufruhr der Welt« zu verwickeln droht, wie wir in Amos Funkensteins Anmerkungen zu Franz Rosenzweig lesen?⁴¹ Muss jede Form von Zionismus darauf hinauslaufen, diese elementare, möglicherweise nicht den »authentischen« Juden exklusiv vorbehaltene Einsicht zu vergessen und zu verraten? Lässt sich religiöses bzw. metaphysisches Diaspora-Bewusstsein nicht mit einer politisch-rechtlich gesicherten Existenz im Rahmen eines liberalen Staates vereinbaren, der Minderheiten vor eben jenen Erfahrungen zu schützen verspricht, unter denen Juden am meisten zu leiden hatten?

Wie dem auch sei: mit Recht besteht man jedenfalls auf der faktischen »diversity of the Jewish World today« und verwahrt sich gegen deren polemische Reduktion auf eine »essentialisierte« Einheitlichkeit, die es faktisch nicht gebe (TG, 184), die aber selbst jüdischen Kritikern als Unterstellung zum Vorwurf gemacht wird, die auf diese Weise selbst in den Verdacht eines ideologischen Antisemitismus geraten. Chaouat beispielsweise spricht unter Verweis auf Pierre-André Taguieff geradezu von einem *paradigm shift* hin zu einem primär anti-zionistischen Neuen Antisemitismus – »dresse[d] up as anti-racism [that] singles out the Jews as the eternal opponents of ethnic and religious *impurity*, as the enemies of ethnic and cultural blending and of all forms of *métissage*« (TG, 5, 122). Dieser Antisemitismus »wrappes itself in the garment of anti-fashism, anti-antisemitism«. In Wahrheit seien aber gerade »those who denounce the new antisemitism [...] the true heirs of antisemitism« (TG, 15, 22, 175 f.).⁴²

Offenbar kann sich der Antisemitismusverdacht auf diese Weise sehr leicht auch auf Juden selbst beziehen, deren politische Kritik an gewissen – als kolonialistisch, imperialistisch oder rassistisch eingestuft – Spielarten des Zionismus insofern als ideologisch zu-

41 Funkenstein, *Jüdische Geschichte*, 212 f.

42 Dieser Vorwurf trifft auch Alain Badiou's Universalismus und Jean-François Lyotards angeblichen »Philosemitismus« (TG, 49). Da es mir hier v.a. um eine Beschreibung der Diskussionslage geht, wie sie sich im Anschluss an Chaouat darstellt, verzichte ich weitgehend auf Gegenüberstellungen mit den referierten Positionen selbst, was den zur Verfügung stehenden Raum sprengen würde.

rückgewiesen wird, als sie ›in Wahrheit‹ antisemitisch gemeint sei. Bedenkt man, dass dieses Attribut vor dem besagten Hintergrund auf eine Finalität der Vernichtung verweist, so wird klar, dass es gegenwärtig kaum einen härteren und polemischeren Vorwurf geben kann. Diejenigen, die ihn erheben, fragen sich fassungslos, wie man vor diesem Hintergrund im Ernst gerade denjenigen antisemitisch zusetzen kann, die Opfer schlimmster Gewalt geworden sind und nun in einem souveränen Staat die einzige Garantie dagegen sehen, dass ihnen oder ihren Nachkommen das Gleiche noch einmal widerfährt. Offenbar nicht weniger fassungslos fragen sich allerdings die so Kritisierten vor dem gleichen Hintergrund, wie man einem Staatsverständnis anhängen kann, das seinerseits die Wiederholung diskriminierender, ausgrenzender und schließlich sozial und kulturell, politisch und rechtlich vernichtender Gewalt heraufzubeschwören droht, wie sie meinen.⁴³ (Aber ist nicht jeder Staat dessen verdächtig, sich so oder so als *rogue state* zu erweisen? Lässt sich überhaupt ein Staat vorstellen, der über diesen Verdacht erhaben sein dürfte?⁴⁴ Gilt das nicht auch im Hinblick auf die vielen Formen von Diskriminierung, die sich in auch in einem demokratischen, rechtsstaatlich verfassten Gemeinwesen nicht aufheben lassen?⁴⁵)

Zugespitzt gesagt laufen beide Formen der Kritik auf die Frage hinaus, ob nicht Juden selbst praktisch zu Antisemiten werden können – sowohl die Verteidiger als auch die Kritiker einer jüdischen Staatlichkeit bzw. jüdischer Nationalstaatlichkeit. Letztere gehen offenbar davon voraus, das Attribut ›antisemitisch‹ sei funktional so zu deuten, dass es überall Anwendung finden kann, wo Andere mit womöglich vernichtenden Implikationen diskriminiert werden. Als ›Juden‹ könnten demnach alle aufgefasst werden, denen dies widerfährt. Selbst Palästinenser, Schwarze oder Frauen könnten demzufolge als Opfer des »gleichen Antisemitismus« klassifiziert werden, wie es in einer bestimmten Lesart in der Tat die vieldeutige Widmung von Emmanuel Levinas' zweitem Hauptwerk (*Jenseits des*

43 Vgl. S. Stein, M. Zimmermann, *Die israelische Demokratie wird verdrängt. Das neue Grundgesetz diskriminiert die arabischen Israelis und ist auch der Abschied von der Zwei-Staaten-Lösung*, Gastbeitrag in: *Der Tagesspiegel*, 22. 7. (2018); www.tagesspiegel.de/politik/die-israelische-demokratie-wird-verdrangt-5528494.html.

44 J. Derrida, *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, Frankfurt/M. 2003.

45 Siehe dazu das Kap. XVII in diesem Bd.

Seins oder anders als Sein geschieht) suggeriert. Doch wenn auf diese Weise jede(r) zum ›Juden‹ werden kann, besteht dann nicht die Gefahr, »[to] empty the word ›Jew‹ of its empirical substance« (TG, 80)? Aber worin besteht diese? Gäbe es überhaupt nichts, was Juden als solche ›empirisch‹, ›substanziell‹ oder ›wesentlich‹ ausmacht, so könnte man ja mit Taguieff auch zu dem Schluss gelangen, »antisemitism does not exist because [*the*] Jew does not exist« (TG, 233).

So scheint sich das Thema Antisemitismus geradezu in Luft aufzulösen, nachdem man ihn gerade erst überall vermutet hatte. Es gibt einerseits weder Semitismus⁴⁶ noch Juden, also auch keinen Antisemitismus. Andererseits könnte geradezu jede(r) sich als Jude begreifen, vorausgesetzt, eine schließlich lebensgefährliche Praxis der Diskriminierung liegt vor. Zwar ist derartige Diskriminierung zweifellos ganz besonders Juden widerfahren, wie die Geschichte beweist. Aber sie darauf zu reduzieren, hieße das nicht, sie um jegliche Eigenart zu bringen, die sie in ihrem eigenen Verständnis als Juden ausmachen könnte?

Antisemiten kann das allerdings ganz gleichgültig sein, wenn es ihnen gar nicht darauf ankommt, wer sich selbst wie als Jude versteht. Gerade deshalb können sie sich in ihrer dezisionistischen Definitionsmacht gefallen, der es vollkommen gleichgültig ist, ob es Semitismus, ›den‹ oder ›die‹ Juden gibt, genügt es ihm anscheinend doch, souverän darüber zu befinden, wer »Jude« ist und wer nicht – wie im Fall des ehemaligen Wiener Bürgermeisters Karl Lueger, dem die Nazis in diesem Punkt nur nachzureden brauchten.⁴⁷ Dann wären »Juden« einfach diejenigen, die, mangels eines identifizierbaren Wesens, von Anderen zu »Juden« erklärt werden. Würde man das im Sinne der These vom »Antisemitismus ohne Juden« einfach hinnehmen, würde man allerdings der Anmaßung einer offen antisemitischen Definitionsmacht förmlich in die Hände spielen. Dagegen muss man festhalten: Juden, die sich selbst als solche verstehen, sind niemals (so) »Juden«, wie sie von Antisemiten ›definiert‹ werden. Juden sind keine »Juden«, niemals. Wenn sie etwas nicht sind, dann genau »Juden«. Das ist beileibe keine bloße Wortspielerei.

46 »There is no ›Semitism‹ which antisemites oppose«; Hirsh, *Contemporary Left Antisemitism*, 10. Es gebe nur semitische Sprachen. Vgl. TG, 181 f., wo Muslime, Araber und Juden wechselweise als Semiten ihren Auftritt haben.

47 L. Poliakov, *Geschichte des Antisemitismus. VII. Zwischen Assimilation und »Jüdischer Weltverschwörung«*, Frankfurt/M. 1989, 37.

Man muss sich dieser hier nur durch Anführungszeichen zu markierenden Differenz bewusst bleiben. Zum giftigen Erbe der NS-Zeit gehört bis heute, dass sie im normalen Sprachgebrauch wie selbstverständlich getilgt wird, so dass dem Anschein nach wieder ohne Weiteres Juden zu »Juden« werden können.

Warum aber sind »wir« immer wieder derart willkürlichem Antisemitismus zum Opfer gefallen? Warum ausgerechnet und immer wieder »wir«? fragte zuletzt auch Elad Lapidot. Und Imre Kertész vermutete, aufgrund einschlägiger historischer Erfahrung hätten »zwei Juden [...] nur ihre Ängste gemeinsam« – genau die Ängste, die in dieser Frage liegen.⁴⁸ Tatsächlich ist nicht zu bestreiten, dass *gerade Juden willkürlich von Anderen zu »Juden« erklärt werden konnten*, ganz gleich, ob sie sich als solche begreifen wollten oder nicht. In der Tat müssen wir darauf bestehen, dass es wirklich sich als Juden verstehende Juden waren und sind, die wiederholt die Erfahrung machen mussten und weiterhin machen müssen, von Anderen auf höchst willkürliche Art und Weise zu »Juden« erklärt, als solche gebrandmarkt, diskriminiert und verachtet zu werden, vielfach mit bedrohlich vernichtenden Implikationen. So können jüdisches Selbstverständnis und vollkommen willkürliche, darauf keinerlei Rücksicht nehmende, gewaltsame Fremdzuschreibung in ein und demselben Wort – (»)Jude(«) – bis zur Ununterscheidbarkeit zusammenfließen.

Nach dem eingangs Gesagten ist das als ein Phänomen der Gewalt aber nur von denjenigen her zu verstehen, denen dies widerfährt und die sich wie gesagt niemals so als Juden verstehen werden, wie es Antisemiten tun. Diese Diskrepanz programmiert Antisemitismus gleich welcher Provenienz unvermeidlich vor; und zwar so, dass er keinerlei Rücksicht auf sie nimmt. Antisemitismus genügt sich mit seiner ›Definition‹ von »Juden« vollkommen selbst – ohne das das geringste Interesse daran, in Erfahrung zu bringen, wer Juden wirklich sind. Genau deshalb kann es mit Léon Poliakov denn auch als selbstverständlich gelten, dass aus antisemitischen Reden und Schriften rein gar nichts über diejenigen selbst zu erfahren ist, die sich als Juden begreifen, wie auch immer konkret.⁴⁹

48 Kertész, *Dossier K.*, 130.

49 Auch und gerade dann nicht, wenn sich es sich um scheinbar kenntnisreiche und raffinierte antisemitische ›Auslegungen‹ irgendwelcher Traditionsbestände

Juden, wurde dagegen behauptet, seien allemal ›anders‹, ja sogar ›die Anderen‹ *par excellence*. So glauben manche offenbar, sie jeglicher Definitionsmacht entziehen zu können. Ganz oder »reine« Andere sind indessen schwer oder nirgends zu finden.⁵⁰ Und wer sich in eine absolute Alterität glaubt zurückziehen zu können, läuft paradoxerweise gerade deshalb Gefahr, sich vom Gegensatz zu einer ihm immer wieder übergestülpten Identität abhängig zu machen. So könnte es sich herausstellen, dass auch und gerade ein von jüdischer Seite radikalisiertes, teilweise auch verabsolutiertes Alteritätsdenken immer noch als anti-antisemitisches eben dem Antisemitismus ausgeliefert bleibt, gegen den es sich eigentlich wenden will.

4. »Juden« erfinden müssen?

Die tiefste Illegitimität antisemitischen Verhaltens rührt zweifellos von der radikalsten und in gewisser Weise konsequentesten seiner historischen Erscheinungsformen her, die wir heute mit dem emblematischen Begriff Auschwitz und anderen Vernichtungslagern wie Treblinka, Chelmno, Sobibór und Belzec verbinden – mit der politisch-rechtlichen Konsequenz, dass eine Gesellschaft ihren Namen nicht verdient, die den Anfängen dessen nicht wehrt, was schließlich in die Vernichtung Anderer als solcher mündet.⁵¹ Nach allem, was

handelt. Beispiel: das durch den Protestanten Max Bruch bekannt gewordene *Kol Nidrei*, welches auf das jüdische *Kol Nidre-Gebet* verweist, das ein »beliebtes Ziel für antisemitische Interpretationen« geboten hat, u.a. mit der Folge, dass Bruchs Stück in der NS-Zeit nicht aufgeführt werden durfte. »Die Ansicht, der jüdische Glaube erlaube mit dem Kol Nidre zum Beispiel einen Meineid vor Gericht oder durch dieses Gebet würden alle Verträge zwischen Juden und Nichtjuden für ungültig erklärt, ist falsch.« de.wikipedia.org/wiki/Kol_Nidre; Ben Rabbi Nathan: *Das Kol Nidre-Gebet und die Antisemitismusbegründung*; www.hagalil.com/judentum/rabbi/fh-0806-3.htm. Zu Poliakov vgl. dessen *Geschichte des Antisemitismus*. VII, 41.

50 Vgl. unter Verweis auf J. Ortega y Gasset: Vf., W. Stegmaier, *Orientierung und Ander(s)heit. Spielräume und Grenzen des Unterscheidens*, Hamburg 2022, Kap. II.

51 Die längst abgenutzte Parole *never again!* besagt keineswegs nur: »we will never be bullied« oder einem neuen Holocaust ausgeliefert werden (TG, 29, 165 f.); P. Farmer, *Never Again? Reflections on Human Values and Human Rights*, in: *The Tanner Lectures on Human Values* (2005), 137–188.

wir über diese Anfänge bisher wissen, liegen sie allerdings keineswegs nur im Nazismus, dieses »phoenix of European passions«, den man direkt »out of the ashes of Auschwitz« meint wiederauferstehen zu sehen (TG, 18). Sie lassen sich auch nicht durch eine beliebte *reductio ad Hitlerum*⁵² oder auf spezielle historische Voraussetzungen erklären, wie sie zur Zeit der Weimarer Republik gegeben waren. Vielmehr liegen sie nicht zuletzt in einer *Normalität* vergesellschafteten Lebens, in der Diskriminierungen immer wieder politisiert und zur Antriebsquelle von Bewegungen werden, die ihre wahren Beweggründe sehr erfolgreich kaschieren und auf diese Weise alle gesetzlichen Verbote der Verleumdung, der Aufhetzung gegen Andere... unterlaufen können. In diesem Sinne handelt es sich bei der Bereitschaft, Andere mit vernichtenden Implikationen zu diskriminieren, um einen »highly adaptable social virus« (TG, 19), der sich keineswegs immer *als* Antisemitismus zu erkennen gibt.

Was Deutschland anbetrifft, so stehen Antisemiten ohnehin vor der Schwierigkeit, dass die Vernichtung der Juden bis 1945 in einem derartigen Ausmaß »gelungen« ist, dass (gemessen an ihrer früheren Zahl) fast keine mehr da sind. So wird er notorisch Mühe haben, sich gegen »reale« Juden zu wenden. Wenn kaum mehr welchen zu begegnen ist⁵³, woher will man dann »Argumente« gegen sie beziehen? Man kann kaum beides haben, sollte man meinen: Juden diskriminieren und schließlich vernichten und sie weiterhin als Quelle aller möglichen Vorurteile wegen angeblicher Verschwörungen, »dämonischer« Intriganz, hinterhältiger Macht etc. etc. gegen sie ausschlachten.⁵⁴ »Der offene Antisemitismus« nehme »mangels exis-

52 Hier buchstäblich als Rückführung auf die Person Hitlers zu verstehen; anders dagegen Leo Strauss, auf den man diesen Ausdruck zurückführt, in: *Naturrecht und Geschichte*, Frankfurt/M. 21989, 45; TG, 14, 89.

53 Gegen Ende der 1980er Jahre lebten nur noch annähernd 10 % der Population von vor 1933 in Deutschland. Siehe die Zahlen bei Schoeps, *Leiden an Deutschland*, 97. Inzwischen ist die statistische Lage wieder eine andere. Abgesehen von Immigranten aus dem Bereich der ehemaligen Sowjetunion (GUS), die die Zahl der in Deutschland lebenden Juden auf etwa 100.000 erhöht haben, wäre die Mitgliederzahl jüdischer Gemeinden bereits bis zum Jahr 2000 auf 17.902 gesunken. Von der Frage, wieviele sich überhaupt als religiöse Juden verstehen, ganz abgesehen. de.wikipedia.org/wiki/Geschichte_der_Juden_in_Deutschland. Offenbar handelt es sich bei 20–50-Jährigen um eine relativ kleine Minderheit von ca. 13 %.

54 Funkenstein, *Jüdische Geschichte*, 242 f.

tierender Juden allmählich ab«, meinte denn auch Julius H. Schoeps, um gleich darauf hinzuzufügen: »Aber man darf sich nichts vormachen, latent ist er vorhanden und bedarf nur eines Anlasses, um aktiviert zu werden.«⁵⁵ Dabei lässt sich der latente, hier wie ein gefährlicher, nur vorübergehend inaktiver Krankheitskeim aufgefasste Antisemitismus offenbar nicht davon irritieren, dass Juden für ihn kaum mehr auszumachen sind, nachdem man mit exzessiver und radikaler Gewalt gegen sie vorgegangen ist. Für den ohnehin ›überzeugten‹ Antisemiten scheint allemal festzustehen, *dass es sie geben muss*. So kann gerade ihre ›Unsichtbarkeit‹ das Vorurteil bestätigen, dass sie *als sich Verbergende* ›da‹ sein müssen.

Wie aber kann ein Antisemitismus ›überleben‹, der derart brutalen ›Erfolg‹ gehabt hat wie der der Nazis? Ist er in Deutschland nicht selbst dazu gezwungen, sich zu maskieren, da er in der Öffentlichkeit als vollkommen delegitimiert gilt? Shulamit Volkov schreibt, er sei längst vor der Nazizeit »tief verwurzelt« gewesen.⁵⁶ Konnte angesichts dessen eine an Verfahren der Desinfektion erinnernde Entnazifizierung nach 1945 überhaupt erfolgreich sein? Wenn nicht, wie man annehmen muss, kann Antisemitismus dann immer wieder neu aus einem fatalerweise nach wie vor fruchtbaren Boden keimen?

Im Gegensatz zu Volkov scheint Poliakov weitgehend ohne die Annahme einer ›Tiefe‹ mehr oder weniger unveränderter und resistenter Präsenz von Antisemitismus auszukommen, wenn er schreibt, »wenn Juden nicht mehr vorhanden sind, erfindet man sie« - und »wenn es den Juden nicht gegeben hätte, hätte man ihn erfinden müssen«.⁵⁷ Den Juden aber gibt es nicht, wie aus fast allen Schriften von Juden, die mir bekannt sind, hervorgeht.⁵⁸ Was ungeachtet dessen oder vielmehr gerade deshalb womöglich ›tief verwurzelt‹ ist und bleibt (wenn auch ganz und gar kontingent in Erscheinung tretend), wäre demnach allenfalls *das ›Juden‹-erfinden-müssen* - und zwar auf eine Weise, die niemals dem eigenen Selbstverständnis von

55 Schoeps, *Leiden an Deutschland*, 206.

56 S. Volkov, *Das jüdische Projekt der Moderne*, München 2001, 69.

57 L. Poliakov, *Geschichte des Antisemitismus II. Das Zeitalter der Verteufelung und des Ghettos. Mit einem Anhang zur Anthropologie der Juden*, Frankfurt/M. 1989, 27, 54.

58 Vgl. aber Schalom Ben-Chorins Beschreibung der jüdischen »Hüter der Wurzeln« in: J. Schultz (Hg.), *Mein Judentum*, 165 ff.

Juden wirklich entspricht, auf das es so gut wie gar keine Rücksicht nimmt.⁵⁹

Die bloße Erfindung, die buchstäblich nichts ›findet‹, hätte allerdings überhaupt keinen ›realen‹ Anhalt, auf dem die Antisemiten ständig bestehen, behaupten sie doch immerfort, Juden gerade auch dort ausfindig zu machen, wo sie sich *nicht* als solche zu erkennen geben, listig, hinterhältig, verschwörerisch, dämonisch eben.⁶⁰ Genau das hat die Vermutung veranlasst, *Antisemitismus sei die Obsession, notfalls Andere zu erfinden, die man unbedingt meint ›finden‹, identifizieren und dingfest machen zu müssen, um sie womöglich endgültig loszuwerden.*⁶¹ Ursprünglich würde es sich demnach darum handeln, die Existenz dieser ›Anderen‹ auf jeden Fall zu *vermuten*, *bevor* man sie überhaupt zu identifizieren versuchen kann – ohne sie allerdings je loszuwerden. »Ihr werdet uns nie los«, denn wir sind »der tiefere Teil eurer selbst«, schleuderte der vermutlich von Anhängern der Nazis ermordete jüdische Historiker Theodor Lessing seinen Feinden denn auch entgegen, als wäre er sich ganz dessen sicher, dass sie die aus Kränkung und Beleidigung, Demütigung und Entwürdigung geborene »Not« jüdischen Lebens keinesfalls gleichgültig lassen könne.⁶² Appellierte er auf diese Weise nicht an das

59 So gesehen müsste die erste Konsequenz aller Auseinandersetzungen mit Antisemitismus die Rücksicht darauf sein, wie Juden sich als Juden verstehen. Daran hätte auch jeder Anti-Antisemitismus Maß zu nehmen, statt sich primär an Antisemiten zu orientieren. Daraus folgt allerdings nicht, dass als Antisemitismus schlicht all das einzustufen ist, was Juden als solchen identifizieren. Antisemitismus auszumachen und zu beklagen, bedeutet nicht, in der Sache in jedem Falle ›Recht zu haben‹, sondern bleibt auf eine öffentliche Deutung, Diskussion und Bestätigung angewiesen.

60 Deswegen genügen ihnen eben Fahrradfahrer zur Diskriminierung nicht (TG, 223).

61 An dieser Stelle kann man nicht umhin, sich daran zu erinnern, wie Carl Schmitt zwischen Finden und Erfinden ins Schleudern kam, als es darum ging, Feindschaft und Judentum ins Verhältnis zu setzen; vgl. Vf., *Zum politischen Potenzial gegenwärtiger Furcht. Auf Hobbes', Nietzsches und Freuds Spuren*, in: *Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen* 70 (2016), Nr. 7, 618–643; O. Bartov, *Defining enemies, making victims*, in: *The American Historical Review* 103, Nr. 3 (1998), 771–816.

62 Zit. n. Schoeps, *Leiden an Deutschland*, 27.

Gewissen, diese einer von Hitlers »Tischreden« zufolge »jüdische Erfindung«?⁶³

Tatsächlich scheint bis heute niemand genau zu wissen, ob es dergleichen wie das Gewissen in uns allen »gibt« – als etwas, woran Opfer antisemitischen Tuns sogar wortlos, stumm und im Augenblick ihrer Vernichtung noch »appellieren« können. Levinas und andere sahen gerade darin jedoch den Kern des Judentums: in der Bestimmung eines jeden zur niemals indifferenten Verantwortung für jeden Anderen als solchen. Dass uns diese Verantwortung »gegeben« bzw. aufgetragen ist, kann man gewiss leugnen, verdrängen oder vergleichgültigen. Aber bestätigen diese »Abwehrmaßnahmen« *als solche* nicht genau das, wogegen sie sich richten? Handelt es sich beim Antisemitismus so gesehen nicht um eine pervertierte Bestätigung des Jüdischen *par excellence*? Und ist letzteres auf einen biblischen, vor-europäischen Ursprung zurückzuführen, der von Anfang an auch das europäisch-politische Denken zur Alterität des Anderen ins Verhältnis gesetzt hat, von der es bis heute nur mit äußerster Mühe Rechenschaft ablegt?⁶⁴

Dass es dazu im Grunde nicht in der Lage war, wurde von Emmanuel Levinas über Philippe Lacoue-Labarthe bis hin zu Jean-François Lyotard immer wieder behauptet. Mehr noch: man hat es dessen verdächtigt, das Jüdische »that was at once at odds with the West and internal to it, and of which the West always wished to rid itself«, vernichten zu wollen (TG, xii) – letztlich zum eigenen, katastrophalen Schaden aber, wie es Poliakov mit seinem Buchtitel *L'Europe suicidaire* andeutete.⁶⁵

63 Vgl. dagegen G.-A. Goldschmidt, *Vom Nachexil*, Göttingen 2020, 15. Hier wird jede(r) implizit zum Juden, insofern sie oder er unter dem der Stimme des Gewissens sich mitteilenden Gebot steht, nicht töten zu sollen. Umgekehrt könnte sich aber diese Stimme auch unabhängig von einem dank eines »Ganz Anderen« erlassenen Gebot Gehör verschaffen, selbst als »überhört«. So gesehen wären Juden in Goldschmidts Sinne ethisch affizierbar wie alle Anderen auch; und nicht nur im Sinne eines Tötungsverbots, sondern im Sinne radikaler Widersetzlichkeit gegen Gewalt auch in anders verübten Formen.

64 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996; *Anders. Eine Lektüre von »Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht« von Emmanuel Levinas*, Wien, Berlin 2015. Mit Marcel Hénaff könnte man in diesem Zusammenhang von einer regelrechten »Alteritätsvergessenheit« sprechen.

65 Poliakov, *Geschichte des Antisemitismus VII*, 9.

5. Jüdische Alterität *versus* Antisemitismus als Definitionsmacht?

So wird, quasi nebenbei, Europa bzw. der Westen zu einer metaphysisch-antisemitischen Entität hochstilisiert, das Jüdische aber zum Inbegriff des ›Anderen‹ – und nicht etwa eine besondere Gestalt der Alterität unter vielen anderen. Bei Enzo Traverso repräsentierten die Juden zeitweise geradezu *die* »figure of otherness« (TG, 180). Und Dan Diner nennt »den« Juden den »eigentliche Andere[n]«. ⁶⁶ So erlangt dieser nicht nur einen paradigmatischen, sondern auch einen für den Westen, Europa und Deutschland vorrangig maßgeblichen Status und kann für alle *anderen* Anderen lehrreich werden, denen es ebenfalls darum geht, als ›Anderer‹ wahrgenommen und anerkannt oder wenigstens am Leben gelassen zu werden. Darauf besteht die Antisemitismus-Kritik. Darauf könnten jedoch auch andere Verteidiger ›Anderer‹ insistieren, die etwa durch gewaltsames ›othering‹ überhaupt erst zu Diskriminierten, Ausgeschlossenen und ›zu Vernichtenden‹ gemacht worden sind.

Doch soll vor allem für die Juden gelten, dass ihre Andersheit als »threatening otherness« oder als »threatening intrusion« erfahren werden musste (TG, 52). Sie seien die »eigentlich Fremden«. Andererseits soll es paradoxerweise gerade ihre eigentümliche, eben darin liegende »Vertrautheit« sein, »die sie zu Fremden macht«. ⁶⁷ Doch Vertrautheit und Fremdheit sind keine Eigenschaften, die jemandem oder gar einer ganzen Gruppe, Ethnie, einem Volk, einer Nation, Religion oder Kultur gleichsam anhaften könnten; und das womöglich noch auf unverlierbare, geschichtlich konstante Art und Weise. Als relationale Begriffe verweisen uns Ander(s)heit, Vertrautheit und Fremdheit auf Erfahrungen der Nähe und Distanz zu Anderen außerhalb und innerhalb menschlicher Lebensformen mit ihren Bedingungen der Zugehörigkeit.

Da es sich nicht um ›ontische‹ Momente oder Eigenschaften von Individuen oder Kollektiven handeln kann, werden wir Probleme des Antisemitismus nur besser verstehen, wenn wir danach fragen,

66 D. Diner, *Der Sarkophag zeigt Risse: Über Israel, Palästina und die Frage eines ›neuen Antisemitismus‹*, in: NA, 459–488, hier: 478.

67 D. Rabinovici, N. Sznajder, *Neuer Antisemitismus: Die Verschärfung einer Debatte*, in: NA, 9–27, hier: 14.

wie mit dieser Nähe und Distanz unter dem Aspekt der (Nicht-)Zugehörigkeit zu Anderen jeweils unter spezifischen Bedingungen *umgegangen* wird. Weder Ander(s)heit noch Vertrautheit oder Fremdheit ›erklärt‹ ohne Weiteres, worauf es dabei ankommt: wie nämlich die Verhältnisse zu Anderen kollektiv politisiert werden in einer aktiven Praxis, die geringschätzige, diskriminierende, verächtliche Rede bereits zum Vorschein möglicher Vernichtung werden lässt, welche grundsätzlich allen ›Anderen‹ widerfahren kann. Insofern *folgen* schließlich Untaten nicht nur vorausgegangenen Worten, wie es sprichwörtlich heißt. Vielmehr liegt in solcher Rede selbst schon, was aus ihr hervorgehen kann – bis hin zu radikaler Verfeindung im Zuge einer sog. Vernichtungspolitik, die das Politische gleich mit zerstört.

Das ist die antipolitische Gefahr, die mit dem Politischen selbst einhergeht. Wo immer Menschen politisch koexistieren, treten unvermeidlich Möglichkeiten solcher Rede zutage. Die Frage ist dann, wie man sich dazu verhält. Heute verstehen wir unter akzeptabler Staatlichkeit allein noch diejenige, die sich, auf zivilgesellschaftlicher Basis, dieser Gefahr ständig bewusst zu bleiben versucht und gegen sie auch vorzugehen bereit ist, indem sie sich *der politischen Ermächtigung diskriminierender Rede* effektiv widersetzt. Dies lehrt historische Erfahrung als grundsätzliche Lektion über den Staat, in dem jeder zum diskriminierten Außenseiter und jede zur Geächteten und Verachteten werden kann. In diese Sinne sind wir alle, nicht nur die vergleichsweise wenigen jüdischen Rückkehrer nach Deutschland, nach 1945 ›heimgekehrt‹ in die Fremde unseres Landes bzw. *als Fremde* in unseren Staat, in dem wir niemals mehr als »Staatswesen« werden einfach aufgehen können, wie man es sich noch im 19. Jahrhundert, nach Hegel, vorgestellt hat.⁶⁸

Das bedeutet nicht, den Staat in Anbetracht seines erinnerten Versagens und seiner rassistisch-antisemitischen Pervertierung fortan gering zu schätzen oder anarchistisch ganz zu verwerfen, sondern ihn nur noch *als nicht-identitären Staat* zu achten, der die Fremden

68 Vgl. Schoeps, *Leiden an Deutschland*, 49, 105; F. C. Dahlmann, *Die Politik, auf den Grund und das Maß der gegebenen Umstände zurückgeführt*. Bd. 1, Leipzig 1835; L. Gumplowicz, *Sozialphilosophie im Umriss* [1910], Aalen 1969, 27, 29 f.; M. Riedel, *Der Staatsbegriff der deutschen Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts in seinem Verhältnis zur klassisch-politischen Philosophie*, in: *Der Staat* 2 (1963), 41–63, hier: 49.

als solche zu schützen verspricht, sei es als Schutzfliehende, die anderswoher kommen, sei es als im Innern sich unzugehörig Fühlende, denen keine restlose Assimilation, Integration oder Inklusion abzuverlangen ist.

So lässt sich möglicherweise doch eine Lehre aus der radikalsten Erfahrung mit Antisemitismus bzw. mit Antisemitismen ziehen, auf die wir zurückblicken – handle es sich nun um uralte oder neue, um seit jeher bekannte und substanziell vorhandene oder um restlos kontingente in höchst wandlungsfähigen Erscheinungsformen, um latente und kaschierte oder um offen zur Schau gestellte, um ›real‹ begründete oder um rein fiktive bzw. phantasmatische, denen *jeder* zum Opfer fallen kann, der von anderen als »Jude« definiert wird, ohne sich je *so*, wie es Antisemiten gerade gefällt, als Jude zu verstehen. Sowohl die *Differenz* zwischen Juden einerseits, die sich wirklich als solche verstehen, und »Juden« andererseits, die von anderen ohne Rücksicht darauf einfach ›definiert‹ werden, *als auch die Tilgung dieser Differenz* in unterschiedsloser Rede von (»Juden«) ist zweifellos eine paradigmatische historische Erfahrung der Juden, mit all jenen furchtbaren Konsequenzen, die die nicht-endenwollende Geschichte der Antisemitismen aufzuweisen hat. Aber diese Geschichte lehrt auch, *was im Grunde jedem Anderen als solchem widerfahren kann*. Jede(r), heißt das, kann der Definitionsmacht Anderer zum Opfer fallen, die selbstherrlich zu bestimmen sich anmaßen, wer (in ihrem Sinne) »Jude« ist und wer nicht, mit vernichtenden Konsequenzen, die in der *allerersten* Diskriminierung bereits anklingen.

6. Radikale Alterität als unanfechtbares Refugium?

Zur Kritik jeglicher Diskriminierung hat jüdisch inspiriertes Denken erheblich beizutragen, nicht zuletzt vor dem Hintergrund einer Jahrhunderte währenden Ausgrenzungs-, Verfolgungs- und Vernichtungsgeschichte. Man muss sich allerdings fragen, ob man radikaler Widersetzlichkeit gegen jegliche Diskriminierung, der überhaupt niemand zum Opfer fallen sollte, einen guten Dienst erweist, wenn man eine Ander(s)heit für sich, für das eigene Volk, die eigene Religionsgemeinschaft oder wie auch immer begründete historische

Identität in Anspruch nimmt. Radikale Ander(s)heit ist nicht als Privileg von irgendjemandem zu begreifen. Deshalb konnte man auch Juden und Arabern attestieren, »[to] partake of the same [!] otherness« (TG, 13). Als radikale entzieht sie – die sogar anders als sie selbst ist und in keiner Selbigkeit oder Selbstheit jemals wird aufgehen können – sich uns allerdings, ohne sich vereinnahmen zu lassen. Insofern ist »niemand der Andere« und zugleich jede eine Andere, jeder ein Anderer, aber anders und sogar anders (als) anders, letztlich Anderen und sich selbst fremd. So gesehen ist eine »Zirkularität« von Alterität festzustellen, wie Sartre das nannte. Sie sei letztlich »immer woanders«, schrieb er in seinen *Entwürfen für eine Moralphilosophie*.⁶⁹ Vermutlich wollte er damit sagen, sie entziehe sich uns jedes Mal.

Obleich der Begriff der Alterität bzw. der *otherness* insofern gleichsam frei zu flottieren scheint, konnte man *die* oder *den* Juden zum Inbegriff des Anderen hochstilisieren – so als wären *alle anderen* keine ›Anderen‹ oder allenfalls noch in zweiter Linie – und nach jüdischem Vorbild, wie es bei Levinas den Anschein hat – ›Anderere‹. Wer das, was für ihn selbst Jude-sein, jüdische Identität oder *judéité* ausmacht, in einer radikalen Alterität sucht, die jeglicher Definitionsmacht entzogen wäre, läuft schließlich jedoch Gefahr, alles Jüdische darin geradezu aufzulösen. Und das könnte sich auf eine subtile Art und Weise ebenfalls als eine Form von Antisemitismus herauszustellen, wie zuletzt Elad Lapidot argumentiert hat.

Schon oft ist verlangt und versucht worden, das, was für wen auch immer, vor allem aber für Juden selbst, in ihrem eigenen Selbstverständnis ›das Jüdische‹ jeweils ausmacht, endlich loszulösen von der einschlägigen Gewaltgeschichte. Doch holt deren Fortsetzung in immer neuen Formen von Antisemitismus diese Diskussion fataerweise immer wieder ein. Infolgedessen bleibt sie bis heute überschattet von der Furcht, das Schlimmste drohe sich durch diese Formen zu wiederholen. Genau das soll vermutlich die inzwischen reichlich abgegriffene Formel *Wehret den Anfängen!* besagen. Man entschärft, ja trivialisiert deren Bedeutung jedoch, wenn man sie auf die ebenfalls abgegriffene Forderung münzt, ›Auschwitz‹ dürfe sich nie wiederholen. Als konkreter Komplex einer Reihe von historischen Ereignissen, die man sehr verkürzt auf diesen Begriff

69 J.-P. Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, Reinbek 2005, 669, 634.

bringt, wird sich ›Auschwitz‹ gewiss niemals wiederholen. Insofern bräuchte man sich gar keine Sorgen zu machen. Nichts historisch Einmaliges kann sich je wiederholen. Und ist nicht *alles*, was sich geschichtlich zuträgt, einmalig? Gemeint sein kann nur: ›etwas dieser Art‹ solle sich nicht wiederholen. Wenn es zur ausschlaggebenden antezedenten Ursachenkonstellation kommt, wird es allerdings bereits zu spät dafür sein, die Folgen noch abzuwenden. Also muss man so weit wie möglich zurückgehen auf ›Anfänge‹, denen vermeintlich alles Weitere entspringt, wenn nicht mit einer fatalen Zwangsläufigkeit, so doch mit einer gewissen Konsequenz kumulativer Verknüpfungen von Bedingungen und Wirkungen...⁷⁰ Wie weit man indessen in regressiver Hinsicht gehen kann, um womöglich auf letzte Ursprünge des ›Schlimmsten‹ zu stoßen, dessen Wiederholung es unbedingt zu verhindern gilt, ist nach wie vor höchst unklar und genauso umstritten wie vorliegende Antworten auf die Frage, ob die Geschichte bzw. die Geschichtswissenschaft in dieser Hinsicht allein und zureichend Auskunft geben kann.

Viel zu einfach macht man es sich gewiss, wenn man davon ausgeht, es handele sich ohnehin nur oder im Wesentlichen um ein »deutsches Problem«. Obgleich bereits Hannah Arendt und Karl Jaspers diesem Standpunkt klar widersprochen hatten⁷¹, konnte noch Daniel J. Goldhagen mit seiner Rede von einem angeblich in der deutschen Geschichte angelegten »eliminatorischen Antisemitismus«⁷² dieses Vorurteil bestätigen. Andere sind wie etwa Zygmunt

70 H. Mommsen, *Der Weg zur Vernichtung der europäischen Juden*, in: M. Dabag, K. Platt (Hg.), *Genozid und Moderne. Bd. 1. Strukturen kollektiver Gewalt im 20. Jahrhundert*, Opladen 1998, 241–253; R. J. van Pelt, *Ex Malo Bono: Does This Latin Proverb Apply to Holocaust Denial? The Cunning of Reason*, in: A. McElligott, J. Herf (eds.), *Antisemitism Before and Since the Holocaust. Altered Contexts and Recent Perspectives*, Cham 2017, 353–390, hier: 359.

71 K. Jaspers, *Die Schuldfrage. Ein Beitrag zur deutschen Frage*, Zürich 1946; H. Arendt, *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*, München 2000, 9–25; Vf., *Verfehlte 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: R. Langthaler, M. Hofer (Hg.), *Existenzerhellung – Grenzbewusstsein – Sinn der Geschichte. Dem Andenken an Karl Jaspers (1883–1969). Wiener Jahrbuch für Philosophie 51 (2020)*, 125–164.

72 Zu verschiedenen Varianten dieses Begriffs vgl. C. Wiese, *The Political Dimensions of Theology: Christianity and Antisemitism*, in: McElligott, Herf (eds.), *Antisemitism Before and Since the Holocaust*, 53–82.

Bauman weiter zurückgegangen und wurden prompt in den Anfängen der westlichen Moderne fündig. Wieder andere landeten mit Philippe Lacoue-Labarthe schließlich bei den Ursprüngen Europas – so als sei ›der‹ Antisemitismus nicht allein in der Geschichte Deutschlands oder des ›modernen‹ Westens, sondern in der Genealogie des Okzidents von Anfang an ›angelegt‹ gewesen und als würde es genügen, die Tür, durch die die Menschen ihn gleichsam betreten haben, rückwärts wieder zu verlassen – in Richtung *Altes Testament*, wie es tatsächlich Levinas suggeriert hat.⁷³

Ob dort wirklich die Spur eines ganz Anderen zu finden ist, dem das Judentum – und womöglich *nur* das Judentum – ursprünglich und letztlich verpflichtet ist, mag hier dahingestellt bleiben. Bedenkenswert ist allerdings, was geschieht, wenn man eine radikalisierte, letztlich jeder und jedem entzogene Alterität für sich, für das eigene Volk, für die eigene Religion oder Nationalität und Identität in Anspruch nimmt – mit womöglich identitären Konsequenzen, die zu konterkarieren drohen, was man Antisemitismen in allen ihren Spielarten mit Recht entgegengehalten hat: wir sind alle auf unaufhebbare und dabei zugleich verschiedene Art und Weise ›anders‹, ohne dass sich über dieser Alterität jemals wieder eine Identität schließen könnte. Paradoxerweise konnte man gerade darauf eine angeblich spezifisch jüdische Identität gründen – mit der Folge, dass sich auch Juden dagegen wehren, ausgerechnet im Zeichen unaufhebbarer Alterität in eine sie gewissermaßen einschließende Identität ›eingemeindet‹ werden zu sollen. Es konnte nicht ausbleiben, dass dabei das, was Identität im Allgemeinen ausmacht, zum Gegenstand radikaler Auseinandersetzungen um die Frage führte, *wer wie wem* und *aufgrund wovon* überhaupt zugehört, sei es aufgrund gemeinsamer, matrilinear Abstammung, sei es aufgrund religiöser, geschichtlicher oder kultureller Ursprünge, sei es allein aufgrund der Tatsache, diskriminiert und verfolgt worden zu sein; und zwar immer wieder und ohne dass ein Ende absehbar wäre. Dass gerade darin eine eminente Gewalterfahrung liegt, ist nicht zu bestreiten. Inwiefern aber, darüber zu befinden ist zunächst die Angelegenheit derer, die die fragliche diskriminierende, verletzende und am Ende

73 Levinas, *Schwierige Freiheit*, 181; vgl. R. Bernasconi, ›Totalität und Unendlichkeit‹ in Hegels ›Glauben und Wissen‹, in: B. Keintzel, Vf. (Hg.), *Hegel und Levinas*, Freiburg i. Br., München 2010, 299–313, hier: 302, 314.

vernichtende Gewalt trifft, nicht das Vorrecht derer, die sie nicht selten mit anmaßender ›Definitions-macht‹ ausüben.

Die Problematik dieser Macht zeigt sich allerdings auch auf Seiten derer, die als ›Betroffene‹ bestimmen wollen, wer Antisemit ist und wer nicht. Wenn *sie* es nun sein sollen, die allein bestimmen, wer Antisemit ist (sei es auch ein Anti-Antisemit), droht eine inflationäre Ausweitung entsprechender Vorwürfe mit der Ironie der Konsequenz, dass alle des Antisemitismus verdächtig werden. Wenn aber alle potenzielle Antisemiten sind, ist es niemand, so dass Antisemitismuskritik ins Leere laufen muss. Beides – dass alle potenzielle Antisemiten sein könnten und dass die entsprechende Kritik jeglichen konkreten Anhalt verliert – würde, wie gesagt ›wirklichen‹ Antisemiten direkt in die Hände spielen. Gemeinsam mit ihnen fänden wir uns schließlich in einer Welt wieder, in der man Andere willkürlich nach eigenem Gutdünken ›definieren‹ könnte, mit tödlichen Konsequenzen. So zeichnet sich am Schluss der vorangegangenen Überlegungen die Frage ab, ob nicht gerade in der Widersetzlichkeit genau dagegen das liegt, was diejenigen miteinander verbindet, die jede Form der Diskriminierung wie auch die der Antisemiten nach einschlägiger historischer Erfahrung ein für allemal für vollkommen delegitimiert halten.

Resümee: Ich bin ausgegangen von einer in der Nachfolge des programmatisch radikalsten Antisemitismus sich ergebenden Frage nach dessen aktueller Virulenz. Diesen Antisemitismus begreife ich als Manifestation einer willkürlichen Definitionsmacht, die infolge einer langen, zunehmend radikalisierten Diskriminierungsgeschichte zu massenhaft vernichtenden Konsequenzen geführt hat. Daraus ergibt sich für den nachfolgenden Staat und für die ihn tragende politische Kultur die zentrale Herausforderung, die Schwächsten konsequent gegen derartige Gewalt in Schutz zu nehmen.⁷⁴ Insofern muss er ein für allemal unter anti-antisemitischen Vorzeichen existieren – und das heißt: mit Rücksicht darauf, als wer sich Juden und als »Juden« bloß Titulierte *anders* verstehen. Als Form von diskriminierender Gewalt hat deren Verständnis sich nach denen vorrangig zu richten, die sie diskriminierend trifft und die auf dieser

74 Vgl. die aktuelle Bestandsaufnahme d. Vf., *Anti-antisemitische ›Staatsraison‹? Eine Antwort auf Igor Levits Beschwerde über fatales Schweigen angesichts der jüngsten islamistischen Demonstrationen in Deutschland*, in: *praefaktisch* (2023); www.praefaktisch.de/002e/anti-antisemitische-staatsraison/.

Andersheit bestehen. Doch Juden sind nicht ›die Anderen‹, sondern Andere unter anderen Anderen, denen unter anderen Umständen das Gleiche widerfahren kann: die Reduktion ihrer Alterität auf eine verachtete Identität, die man der Vernichtung preisgibt. Dass dies möglich ist, verbindet uns unumgänglich; mehr noch aber, und willentlich, wenn wir uns dieser abgründigen Möglichkeit gemeinsam widersetzen, wer auch immer die ›Anderen‹ im Einzelfall sind, wen auch immer man zu ›Anderen‹ erklärt hat, mit denen man als Diskriminierten keinerlei Gemeinsamkeit mehr einräumen will. Abschließend muss offen bleiben, ob nicht gerade darin ein laterales Solidarisierungspotenzial zwischen allen liegen könnte, die im Zeichen unaufhebbarer Alterität zusammenleben müssen.

Kapitel XIX

Das Politische, das Volk und der Krieg Eine ›friedenspolitische‹ Perspektive

1. Zur politischen Lage des Politischen (653) | 2. Das ›Volk‹ in seiner irreduziblen Vieldeutigkeit (660) | 3. Öffentliche Umgänglichkeit, Ansprechbarkeit und das In-Erscheinen-treten des Anderen (664) | 4. Vom Anderen zurück zur Frage nach dem Politischen (668) | 5. Zurück zu einem ›friedenspolitischen‹ Begriff des Politischen? (673)

*verfluchtes volk! kaum bist du frei,
so brichst du dich in dir selbst entzwei.¹*

Brutally altered by [...] Otherness.²

Purification is unending.³

Zahllose politische Probleme sind inhaltlich permanent Gegenstand politischer Auseinandersetzungen; aber auch das, was sie und den Umgang mit ihnen in politischer Hinsicht überhaupt ausmacht und was dabei unter Politik zu verstehen ist, ist nicht selten umstritten – nicht zuletzt in der Politischen Philosophie, die zwischen Politik und diversen Politiken einerseits und dem Politischen als solchem andererseits unterscheidet und dem Verdacht nachgeht, bei diversen Politiken habe man es im Grunde nur noch mit einer paradoxerweise geradezu depolitisierten Politik zu tun, die keine Spur vom Politischen (griech. *ta politiká*; frz. *le politique*) mehr verrät. So sieht sich die Politische Philosophie ihrerseits dazu gezwungen, anzugeben, was das Politische im Gegensatz zu irgendwelcher Politik eigentlich ausmacht bzw. ausmachen müsste und was davon abhängt, dass es nicht zu einer Depolitisierung politischer Verhältnisse kommt. Die anhaltende Diskussion um den Begriff des Politischen führt dabei vor Augen, wie umstritten das Politische (und nicht nur die eine

1 J. W. Goethe, *Zahme Xenien IX*; odysseetheater.org/goethe/texte/gedichte_zahme_xenien9.htm.

2 M. Lange, *Killing Others. A Natural History of Ethnic Violence*, Ithaca, London 2017, 2.

3 R. Sennett, *The Fall of Public Man*, New York, London 1976, 223.

oder andere Art von ›Politik‹) ist, zumal es sich keineswegs von sich aus als solches ›zeigt‹, wie manche Phänomenologen anzunehmen scheinen.⁴

So gesehen befindet sich auch das Politische selbst in einer strittigen politischen Lage und wird zum Gegenstand von diskursiven Auseinandersetzungen, in denen es kaum überzeugen wird, das Politische eindeutig als ontologisches Fundament allen politischen Verhaltens zu begreifen. Stattdessen zeigt sich in politischen Auseinandersetzungen ein *re-entry* des Politischen, das dazu veranlasst, letzteres hermeneutisch neu zu bestimmen. Und zwar *negativistisch*; nicht etwa unter Berufung auf eine Phänomenologie des Politischen, die glauben macht, letzteres könne sich ohne Weiteres von sich aus und interpretationsfrei zeigen als das, was es ist. Vielmehr werden wir durch Politisierungen, die wir für inakzeptabel halten, zu Einsprüchen nicht nur gegen bestimmte Politiken, sondern gegen ein in diesen sich abzeichnendes Verständnis des Politischen selbst herausgefordert, das wir aber wiederum zur politischen Diskussion stellen müssen.

Wie, das wird im Folgenden im Ausgang von der aktuellen politischen Lage des Politischen (1) speziell mit Blick auf das ›Volk‹ und die ihm eigene untülbare Vieldeutigkeit diskutiert (2). Dabei werden ›identitäre‹ Vorstellungen, die mit dieser Vieldeutigkeit unvereinbar sind, zurückgewiesen und mit einer anti-identitären Konzeption öffentlicher Umgänglichkeit und Ansprechbarkeit im Hinblick auf das lebensweltliche In-Erscheinung-treten des Anderen konfrontiert (3). Wie der Andere in diesem Sinne das Politische herausfordert, wird anschließend zur Sprache gebracht (4). Daraus ergibt sich in einem Ausblick die Frage, ob der skizzierte Ansatz zu einem ›friedenspolitischen‹ Begriff des Politischen zurückzuführen verspricht (5). Im verfügbaren Rahmen kann es nicht etwa darum gehen, eine umfassende Antwort auf die aufgeworfenen Fragen zu liefern. Vielmehr beschränke ich mich darauf, eine Neukonfiguration des durch die Leitbegriffe des Politischen, des Volkes und des Krieges markierten thematischen Feldes vorzuschlagen.

4 Vgl. K. Held, *Phänomenologie der politischen Welt*, Frankfurt/M. 2010, 34 f. Hier wird das behauptete Sich-Zeigen des Politischen auf die politische Welt als solche bezogen, von der man sich allerdings auch einen deutlich anderen Begriff machen kann. Schwierigkeiten umstrittener Interpretation lassen sich so einfach nicht umgehen.

1. Zur politischen Lage des Politischen

Vielerorts hat man sich in den letzten Jahren auf das Politische zurückbesonnen, nachdem es sich aus der Politik im gleichen Maße zurückgezogen zu haben schien, wie sogenannte Realisten erfolgreich glauben machen konnten, zum ökonomischen Realitätsprinzip eines real existierenden Funktionalismus oder zum entfesselten, oft verharmlosend als ›neo-liberal‹ titulierten Finanzkapitalismus gebe es keine Alternative. Zuletzt durch die weltweite Finanzkrise des Jahres 2008 ist aber die Gefährlichkeit dieses Systems offen zu Tage getreten, in dem bereits die Zahlungsunfähigkeit einer großen Bank einen weltweiten Kollaps auslösen kann, der nicht etwa durch gewaltsame »Systemveränderer« auf den Straßen oder durch deren vor Jahren angekündigten Marsch durch die Institutionen bewirkt würde, sondern der eigenen exzessiven Logik des Systems selbst geschuldet wäre. Weit entfernt, ein auf Dauer verlässliches, ökonomisch alternativloses Funktionieren kapitalistischen Wirtschaftens zu verbürgen, hat sich dieses System inzwischen als gefährlich selbstdestruktives herausgestellt. In nicht allzu ferner Zukunft droht es auf den katastrophalen Ruin einer deregulierten Ökonomie hinauszulaufen, vor der jede Politik kapitulieren wird, die sich selbst abschafft, wenn sie glauben macht, es könne im Grunde gar keine Alternative zur Anpassung an eine weitgehend globalisierte und dabei desozialisierte Art der Ökonomie geben, die sowohl jeglichem *oïkos* als auch jeglichem *nómos* spottet.⁵ Unter diesen Bedingungen ist es zu einer Diskussion um das Politische gekommen, in der der Eindruck erweckt wurde, eine in diverse Politiken zerstreute Politik habe seit langem das Politische aus dem Auge verloren, man habe es demzufolge seit geraumer Zeit nur mehr mit im Grunde unpolitischer Politik zu tun und aus dieser verfahrenen Lage werde nur eine Rückbesinnung auf das Politische heraushelfen, die auch wieder echte, jenem System nicht unterworfenen Alternativen aufzeigen müsse,

5 Wie es bereits aus der einschlägigen Kritik Karl Polanyis hervorging: *Ökonomie und Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1979; *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen* [1944], Berlin ¹²2015. Dagegen wollte Martin Albrow in der Globalisierung eine »Wiederentdeckung des Sozialen« erkannt haben (*Das globale Zeitalter*. Erweiterte Neuauflage, Frankfurt/M. 2007, Kap. 8.1).

für die zumal in einer weitgehend normalisierten Politik saturierter Gesellschaften jedes Verständnis abhanden zu kommen drohe.

Dabei war es – noch ohne Bezug auf die erst gegen Ende des letzten Jahrhunderts allgemein auf den Begriff gebrachte Globalisierung und deren finanzkapitalistische Zuspitzung – bereits seit den 1980er Jahren zunächst angeregt von einer Reihe französischer Theoretiker wie Miguel Abensour, Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe und Jacques Rancière⁶, dann aber auch im englisch- und deutschsprachigen Raum, zu einer regelrechten Renaissance des Politischen – bzw. der Rede davon – gekommen, sei es unter Rückgriff auf Antonio Gramscis Gefängnishefte, sei es auf Hannah Arendts politische Theorie, sei es mit Bezug auf Carl Schmitt. Vor allem Apologeten des Antagonistischen und des Agonalen haben Schmitt wieder für sich entdeckt; und zwar als Theoretiker des in mehr oder weniger normalisierter Politik niemals aufgehenden Politischen, das sie gerade in einer unaufhebbaren, zu Gegnerschaft oder Feindschaft herausfordernden Konflikthaftigkeit sehen. Dabei hatte schon die politische Theorie der Antike die Aufmerksamkeit auf unaufhebbaren Widerstreit gelenkt, der nur agonal oder antagonistisch auszutragen ist, wie besonders Nicole Loraux gezeigt hat.⁷ Und in Kants geschichtsphilosophischen Schriften kommt bekanntlich eine zentrale Bedeutung antagonistischer Ungeselligkeit zu, die innerhalb von Staaten von deren rechtlicher Verfassung mehr in Schach zu halten als wirklich zu versöhnen ist und zwischen Staaten unmittelbar polemogen virulent werden kann. Deshalb war die ganze Generation der deutschen Idealisten, allen voran Kant, Fichte und Hegel, mehr oder weniger von der Unvermeidlichkeit von Krieg zwischen den Nationen überzeugt und hat ihn sogar geschichtsphilosophisch affirmiert.⁸

6 Vgl. G. Raulet, *Gehemmte Zukunft. Zur gegenwärtigen Krise der Emanzipation*, Darmstadt, Neuwied 1986, 88 ff.; L. Ferry et al., *Rejouer le politique*, Paris 1981; J. Rogozinski et al., *Le retrait du politique*, Paris 1983; P. Lacoue-Labarthe, *Die Fiktion des Politischen*, Stuttgart 1990; M. Abensour, *Demokratie gegen den Staat*, Berlin 2012.

7 N. Loraux, *L'invention d'athènes*, Paris 1993; *Das Band der Teilung*, in: J. Vogl (Hg.), *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt/M. 1994, 31–64.

8 M. Mori, *Krieg und Frieden in der klassischen deutschen Philosophie*, in: H. Joas, H. Steiner (Hg.), *Machtpolitischer Realismus und pazifistische Utopie*, Frankfurt/M. 1989, 49–91.

Das hat Chantal Mouffe nicht daran gehindert, den politischen Theoretikern der Gegenwart, die auf den Spuren Kants und Hegels unterwegs sind, eine fatale, das Bewusstsein für unaufhebbaren Widerstreit und Antagonismen vernebelnde Konsensorientierung zu unterstellen – wobei nicht ganz klar wird, ob sich diese Unterstellung nur auf binnenstaatliche oder auch auf transnationale Politik bezieht.⁹ Mit ihrer programmatischen Agonistik hat sich besonders Mouffe polemisch gegen eine angeblich allgemein vorherrschende, aber besonders der Politischen Theorie der Gegenwart zur Last gelegte *Konfliktvergessenheit* gewandt, die eminent gewaltträchtige Folgen haben müsse, wo man buchstäblich keinen Sinn mehr für unaufhebbare praktische Gegensätze in Gesellschaften hat, in denen Klassengegensätze weitgehend verwischt zu sein scheinen¹⁰, so dass sich mit ihnen einhergehende Konflikte nicht mehr unverkennbar dramatisch zuspitzen.¹¹

Ironischerweise ist diese Polemik nun aber ihrerseits wiederum u.a. von einer populistischen Rhetorik eingeholt worden, die auf jeglichen Konsens pfeift, ihre Gegner denunziert und mit *fake news* zu verwirren versucht, ohne sich dabei von sich abzeichnenden tiefgreifenden und möglicherweise irreparablen Spaltungen der betreffenden Gesellschaften irritieren zu lassen. Ob von ›rechts‹ oder von ›links‹, wo man nun ebenfalls mit Populismen liebäugelt (wofür Mouffe selbst ein markantes Beispiel ist¹²): an agonalen und antagonistischen Zuspitzungen mangelt es weithin nicht. Und doch drängt sich der Eindruck auf, so komme man der lange vermissten

9 C. Mouffe, *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt/M. 2007.

10 Zuletzt wurde das deutlich in Didier Eribons viel beachteter Diagnose der französischen Gesellschaft (*Gesellschaft als Urteil. Klassen, Identitäten, Wege*, Berlin 2017).

11 C. Mouffe, *Agonistik. Die Welt politisch denken*, Berlin 2014.

12 Ungeachtet des intellektuellen Anspruchs der Autorin scheint mir ihr Vorschlag kein sehr geeigneter zu sein, weil er immer wieder auf dualistische Konfrontationen und auf ein weder ethisch noch im Hinblick auf Zivilität kritisch bedachtes Gegeneinander von Mächtigen und *underdogs* hinausläuft; vgl. C. Mouffe, *The populist moment*, in: *Democracia Abierta* (2016); www.opendemocracy.net/democraciaabierta/chantal-mouffe/populist-moment. Zu Populismusvarianten von links und rechts vgl. P. Anderson, *The H-Word. The Peripeteia of Hegemony*, London, New York 2017; D. v. Reybrouck, *Für einen anderen Populismus*, Göttingen 2017.

Wahrheit des Politischen keineswegs näher.¹³ Im Gegenteil: es gerate in dem Maße aus dem Blick, wie den jeweiligen politischen Gegnern

- 13 Wie es zwischenzeitlich den Anschein hatte, v.a. nach dem Amtsantritt Barack Obamas, der gleich am Tag seiner Inauguration im Januar des Jahres 2009 mit der Ankündigung, sich für eine Reform des transnationalen Finanzsystems einsetzen und das Gefangenen- und Folterlager Guantánamo binnen Jahresfrist schließen zu wollen, ›Politik‹ zu machen begann. Wie unverhofftes Erwachen aus einem langen, tiefen Schlaf depolitisierte Politik nahm sich aus, dass er den längst angemahnten Primat wirkliche Alternativen aufzeigender Politik hinsichtlich der nicht bloß Amerikaner, sondern Menschen weltweit betreffenden gemeinsamen Angelegenheiten einforderte, ohne damit etwa revolutionäre Ausichten verknüpfen zu wollen. Im Gegenteil berief er sich in konservativster Form auf die »Väter« der amerikanischen Verfassung und mahnte die Erinnerung an deren kollektiv verpflichtendes Erbe an (*Full Transcript: President Barack Obama's Inaugural Address*; abcnews.go.com/print?id=6689022). Der schlechte Befund, dass Obama in diesem Sinne politisch zu handeln beabsichtigte (wie auch immer die Historiker schließlich sein weitgehendes Scheitern, angefangen bei Guantánamo, beurteilen werden), erweckte den nachträglichen Eindruck, als hätte man im Westen nach langer Durststrecke eine Wüste nicht bloß falscher, sondern geradezu *unpolitischer Politik* durchquert, als ob sich nun endlich wieder *das Politische* vor aller Augen ereignen würde. Dieser Eindruck fügte sich nahtlos in Diskussionen um den Begriff des Politischen, die glauben machten, die in zahlreichen Politiken zerstreute Politik habe seit langem das Politische aus dem Auge verloren, wir hätten es demzufolge seit geraumer Zeit nur mehr mit geradezu unpolitischer Politik zu tun und aus dieser verfahrenen Lage werde nur eine Rückbesinnung auf das Politische heraushelfen, die ›die Politik‹ wieder an ihren eigentlichen Sinn erinnern sollte. Dass dieser ›Sinn‹ einfach aus gewissen Ankündigungen, Versprechen (bzw. in politischer Hinsicht notorisch als ›leer‹ bezeichneten Versprechungen) oder mehr oder weniger spektakulären Ereignissen als solchen hervorgehen könnte, ist allerdings nicht anzunehmen. Zuletzt hat der vom Wahlverlierer Donald Trump, der seine Niederlage von vornherein nicht akzeptieren wollte, angefeuerte Sturm auf das Kapitol in Washington im Januar des Jahres 2021 die tiefgreifende Ambivalenz der Interpretation der fraglichen Ereignisse deutlich gemacht. Für die Anhänger des führenden Populisten verhießen sie die Rückkehr zu wirklicher Politik in ihrem Sinne, für die demokratischen Gegner nichts anderes als die Zerstörung des politischen Systems selbst. So sollten die Ereignisse vom Januar 2001 mitsamt ihren Folgen für die amerikanische Demokratie den Verfechtern ›agonistischer‹ oder ›antagonistischer‹ Politik eine Warnung sein, kommt es für eine nicht bloß destruktive ›Vitalisierung‹ der jeweiligen politischen Kultur doch offenbar auch darauf an, wie Konflikte ausgetragen werden. Es genügt auch nicht, Andere statt als ›Feinde‹ nur als ›Gegner‹ zu behandeln (wie es auch Mouffe vorschlägt). Respekt vor dem ›gegnerischen‹ Anderen und echtes Interesse an dessen abweichender Erwidern von eigenen Positionen ist für eine demokratische Kultur schlechterdings unersetzbar. Beides haben die Republikaner der USA

weder wirklich Gehör geschenkt noch auch im Zeichen gegenseitiger Achtung füreinander eine echte Auseinandersetzung umwillen der sogenannten gemeinsamen Angelegenheiten angesonnen wird.

Populisten genügt es offenbar vollkommen, die Angelegenheiten ihrer eigenen jeweiligen Anhänger verbal zu befeuern und zugleich zu behaupten, sie *repräsentierten* nicht nur, sondern *seien* geradezu ›das Volk‹ – im Gegensatz zu Anderen, die man als dessen Verräter und Feinde denunziert. So verliert der Begriff des Volkes seinen Status als Legitimationsgrundlage allgemein zu akzeptierenden Regierungshandeln und politischer Herrschaft (Volkssouveränität) und schrumpft zu einem identitären Schlagwort, das den *Ausschluss* aller ankündigt, die sich nicht von denjenigen vereinnahmen lassen, welche erklärtermaßen ›unter sich‹ bleiben wollen. Darin liegt nachweislich sowohl eine kulturelle Absurdität, als auch eine höchst gewaltträchtige Vorstellung.¹⁴ Auf homogene Art und Weise ganz ›unter sich‹ wäre man erst, wenn man sich jegliche Alterität und Fremdheit durch Ausschluss vom Leib halten könnte – was in Wahrheit unmöglich ist, wenn es stimmt, dass jede(r) selbst ein(e) Andere(r) und sich selbst Fremde(r) ist.¹⁵ Alles, was als befremdlich ›heterogen‹ erscheint, drohte dann der Exklusion zu verfallen. Wer dessen ungeachtet identitäre Propaganda betreibt, belebt vielleicht vorübergehend die Politik, die durch immer neue Provokationen mit gewissem Unterhaltungswert zu energischem Widerspruch herausgefordert wird. Doch dabei steht keineswegs nur eine *andere Politik* zur Diskussion, sondern *das Politische selbst* mit auf dem Spiel.

Löst endlich – ausgerechnet – diese Propaganda die von Mouffe und ihren Anhängern so lange vermisste Vitalisierung des Politischen durch populistische Polarisierung ein, ohne im Geringsten auf Verständigung oder gar auf Versöhnung mit den jeweiligen Gegnern abzielen? Wäre die von ›links‹ lancierte Aufforderung zu einer auf jeglichen Konsens verzichtenden Vitalisierung des Politischen nun endlich, wiederum ironischerweise, von ›rechts‹ eingelöst? Wä-

unter Trumps Einfluss mit Füßen getreten, mit unabsehbaren Folgen für die politische Kultur ihres Landes.

14 M. Howard, *The Lessons of History*, Oxford 1991, 32–39.

15 J. Kristeva, *Fremde sind wir uns selbst*, Frankfurt/M. 1990; P. Ricoeur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996.

re die Politische Theorie so gesehen also am Ziel ihrer Wünsche? Oder verspricht identitäres Denken im Gegenteil mit jeglicher Politik Schluss zu machen, die sich zu einem von unaufhebbarer Widerstreit, agonalen und antagonistischen Konflikten geprägten Zusammenleben bekennt und es nicht etwa gewaltsam homogenisieren, sondern als solches bewähren will¹⁶ – und zwar durch eine responsive, wirklich ›zuhörende‹ und dialogische Art und Weise der Auseinandersetzung, wie sie u.a. bei Benjamin Barber, Nick Couldry, Susan Bickford und Leah Bassel konzipiert wird?¹⁷ Läuft identitäres Denken demgegenüber darauf hinaus, Andere nicht länger als anerkannte politische Gegner, die es anzuhören gilt, sondern als Feinde des VOLKES¹⁸ einzustufen – von welcher politischen Seite auch immer? Ist das noch als politisches Verhalten zu begreifen, oder impliziert identitäres Denken mit solchen Konsequenzen im Grunde *anti-politisches* Verhalten? Wollen ›Identitäre‹ nicht letztlich die unabdingbare Heterogenität jedes Volkes beseitigen bzw. ihrer eigenen Vorstellung davon unterwerfen, was und wer das VOLK ›ist‹?¹⁹ Haben sie ihren politischen Gegnern, die sich mit einem nur gewaltsam (wenn überhaupt) zu homogenisierenden VOLK niemals werden abfinden können, noch etwas anderes in Aussicht zu stellen als unveröhnliche Exklusion und Feindschaft? Ist die von anderen kopierte Parole »*Wir sind das Volk!*« nicht tatsächlich eine manifeste, letztlich tödliche Drohung an die Adresse all derer, die nicht (zumindest

16 Man vergleiche nur die klassische Darstellung von D. Sternberger, *Drei Wurzeln der Politik*, Frankfurt/M. 1984, mit aktuellen Revisionen der praktischen Relevanz von Widerstreit, agonalen und antagonistischen Konflikten, bspw. Vf., J. Straub (Hg.), *Lebensformen im Widerstreit. Integrations- und Identitätskonflikte in pluralen Gesellschaften*, Frankfurt/M. 2003.

17 Benjamin Barber spricht in diesem Zusammenhang von einer »listening citizenry« in: *Strong Democracy – Participatory Politics for a New Age*, Berkeley 2004, 207; vgl. 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.

18 Fortan in Kapitälchen geschrieben, da sich herausstellen wird, dass der so markierte identitäre Begriff des VOLKES genau das negiert, was man sich politisch angemessen unter dem ›Volk‹ vorstellen muss.

19 Vgl. D. Gosewinkel, *Schutz und Freiheit? Staatsbürgerschaft in Europa im 20. und 21. Jahrhundert*, Berlin 2016.

nicht ›restlos‹, zumal nicht zu den gewaltträchtigen Bedingungen Anderer) dazugehören können, wollen oder sollen?

Von *unabdingbarer Heterogenität* ist hier nicht zuletzt deshalb zu sprechen, weil die Rede, die den Begriff des Volkes im Munde führt, eine komplexe Etymologie und Semantik nicht loswird, die nicht etwa eine zu überwindende Misslichkeit darstellt, sondern *zum Phänomen dessen selbst gehört*, was wir gemeinhin ›Volk‹ nennen. Dabei setze ich gerade nicht voraus, dieses ›Phänomen‹ könne quasi von sich aus eindeutig erweisen, um was es sich dabei handelt. Im Gegenteil: gerade Vieldeutigkeit des ›Volkes‹ macht aus, wie es in Erscheinung tritt. Die Rede vom ›Volk‹ kann gar nicht anders, als sich an eine weit zurückreichende Etymologie und Semantik anzulehnen, die die irreduzible Vieldeutigkeit des ›Volkes‹ ins Spiel bringt – auch und gerade dann, wenn man sich der daraus erwachsenden politischen Gefahren bewusst ist und den Begriff des Volkes nur kritisch und – als angeblich leeren Signifikanten etwa – mit Bedacht verwendet. Erinnerung an diese Vieldeutigkeit ist angebracht, denn identitäres Reden vom VOLK zeichnet sich gerade dadurch aus, dass es Altbekanntes in Vergessenheit fallen lässt, um polemisch zu verdeutlichen, was vieldeutig ist und bleiben wird, solange es identitärem Denken nicht gelingt, alle glauben zu machen, es könne nur das eine, exklusiv in Anspruch genommene VOLK geben, alle Anderen seien dagegen von ihm ausgeschlossen und damit potenzielle Feinde oder Verräter.²⁰

20 Einen ›starken‹ Begriff des Anderen vermisst man bezeichnenderweise auch bei Autoren wie dem eingangs zitierten M. Lange, der ein ›ethnisierendes‹ und national politisiertes Denken (pseudo-)gemeinschaftlicher Zugehörigkeit, wie es sich auch im Volksbegriff ausdrückt, als Gewalt *gegen Andere als solche* zu begreifen nahelegt. Opfer solcher Gewalt »suffered at the hands of others because they were ›Others‹«, schreibt er (*Killing Others*, 3), ohne aber zu fragen, was denn dazu veranlasst, diese Gewalt als gegen die Ander(s)heit Anderer gerichtete zu verstehen (und zu kritisieren). Hier öffnet sich ein weites Forschungsfeld zwischen Ethnografie, Politik und Ethik, in dem binäre Kategorisierungen, auf ihnen aufbauende reifizierte Ethnisierungen und Diskriminierungen Anderer bis hin zu rassistischen und genozidalen Konsequenzen deutlich zu unterscheiden wären – um nicht etwa zu suggerieren, aus ersteren gingen letztere mehr oder weniger zwangsläufig hervor. Dies gilt auch *nicht* für jede populistische Berufung auf ›das VOLK‹, um deren identitäre Variante es im Folgenden allein geht. Vgl. andere Varianten bei P. Manow, *Die Politische Ökonomie des Populismus*, Berlin 2018, 35.

2. Das ›Volk‹ in seiner irreduziblen Vieldeutigkeit

Abgesehen von historischer Semantik begegnet ›Volk‹ zunächst so, wie es bereits die Gebrüder Grimm in ihrem *Deutschen Wörterbuch* beschrieben haben, demzufolge »eine jede an einem orte beysammen befindliche menge [...]« als ›Volk‹ erscheint. Diese »sinnliche vorstellung« könne allerdings »im gebrauch zurücktreten, das wort braucht sich nicht auf eine wirklich an einem orte versammelte menge zu beziehen, sondern bezeichnet einfach eine unbestimmte mehrheit von personen, so dasz es den sinn von ›leute‹ annimmt«,²¹ Warum man überhaupt von ›Volk‹ bzw. ›Völkern‹ spricht und nicht einfach von »Leuten«, fragte noch vor wenigen Jahren Hans Magnus Enzensberger.²² Betritt man beispielsweise einen öffentlichen Platz, so stellt man tatsächlich zunächst ja nur fest, dass sich u. U. eine ›Menge Leute‹ und in diesem Sinne ›Volk‹ auf ihm befindet. Die Freizügigkeit speziell städtischen Lebens steht und fällt damit, dass man normalerweise jederzeit damit rechnen kann, sich ungehindert durch eine solche Menge bewegen zu können. Das ist ein wesentliches Moment moderner Zivilität, wie sie von Helmuth Plessner bis hin zu Richard Sennett und vielen anderen herausgearbeitet worden ist.²³ Bei diesem Volk als einer bloßen Menge (*multitudo*, wie sie bei Spinoza und noch bei den an ihn anknüpfenden Neo-Marxisten genannt wird²⁴) setzt niemand voraus, dass man gleicher Herkunft ist, die gleiche Sprache spricht und irgendwie miteinander bekannt ist. Im Gegenteil. Die Stadt erlaubt es idealiter jeder und jedem, sich ohne jegliche Rücksicht auf solche Fragen frei in ihr zu bewegen.²⁵

21 *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 26, Sp. 453–505; Woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WB-Netz/wbgui_py?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GV09940#XGV09940.

22 H. M. Enzensberger, Rede zur Verleihung des Büchner-Preises 1963, in: *Büchner-Preis-Reden*, Stuttgart 1987, 123–134, hier: 125.

23 H. Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, Bonn 1924; Sennett, *The Fall of Public Man*.

24 M. Hardt, A. Negri, *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, New York 2004; P. Virno, *Grammatik der Multitude. Die Engel und der General Intellect*, Wien 2014.

25 Zur hier nicht weiter zu verfolgenden Frage, wie weit Städte der Gegenwart tatsächlich von solcher Freizügigkeit entfernt sind, vgl. die Bestandsaufnahme bei E. Boehmer, D. Davies (eds.), *Planned Violence. Post/Colonial Urban Infrastructure, Literature, and Culture*, Cham 2018.

In diesem Sinne handelt es sich um eine an Ort und Stelle kultivierte *Form ziviler Anonymität*.

Hat diese einen territorialen Aspekt, spricht man von ansässiger *Bevölkerung*. Was sie über ihr räumliches Vorkommen hinaus und abgesehen von dieser mehr oder weniger stabilen Form eint, steht dahin. Geben sich diejenigen, die der Bevölkerung zugehören, einen Namen, identifizieren sie sich als die ihr Zugehörenden, als Assyrer, Zimbern, Karaime²⁶ oder wie auch immer, so geschieht das durch Zuschreibung, die Teile der Bevölkerung mit Rücksicht auf sie als Ganzes vornehmen, mit dem sie niemals zusammenfallen können. Deshalb steht von Anfang an in Frage, wer, wie, bei welcher Gelegenheit und mit welchem Recht *aus* dem Volk *für* das Volk bzw. *in dessen Namen* spricht; denn ein VOLK, das sich gleichsam selbst ausspricht, gibt es nicht und kann es nicht geben. Der jüdische Philologe Victor Klemperer drückte das kurz und knapp so aus: »Es gibt keine *vox populi*, sondern nur *voces populi* [...]«. ²⁷

Infolgedessen zerteilt sich das Volk unvermeidlich bei jeder Gelegenheit in die Menge derer, von denen in Anbetracht der unaufheb-
baren Polysemie des Volksbegriffs die Rede ist, einerseits und diejenigen, die den Begriff im Munde führen, andererseits. Vielfach so, dass sie im gleichen Zug zu erkennen geben, dem *gemeinen Volk nur als nicht mit ihm Gleiche* zuzugehören. Nicht umsonst wimmelt es in der Volks-Rhetorik seit jeher von pejorativen, diskriminierenden und verächtlich machenden Begriffen.²⁸ Der altgriechische *demos* konnte wie auch das römische *populus* von Anfang an auch das

26 K.-M. Gauß, *Die fröhlichen Untergeher von Roana. Unterwegs zu den Assyrenn, Zimbern und Karaimen*, Wien 2009. Diesen Hinweis verdanke ich Donald Goodwin.

27 V. Klemperer, *LTI. Notizbuch eines Philologen*, Stuttgart ²⁶2015, 250.

28 Dazu die Gebrüder Grimm: »besonders häufig werden leute gleicher art mit volk bezeichnet, entweder durch den zusammenhang charakterisiert oder in zahlreichen zusammensetzungen und verbindungen anderer art (z. b. bettel-, lumpen-, diebs-, komödianten-, fabriksvolk u. ä., liederliches, fahrendes, junges volk, das volk der weiber, der kenner, der dichter u. ä.); es kann die gesammte art oder auch eine besondere schar von vertretern der art gemeint sein. sehr leicht nimmt volk in dieser verwendung einen absprechenden oder verächtlichen sinn an« (Bd. 26, Sp. 459). Dabei ist es bis heute geblieben: »Desavouierung des eigenen Menschenschlags, sobald man als Volk zum Vorschein kommt...«; M. Frisch, Rede zur Verleihung des Büchner-Preises 1958, in: *Büchner-Preis-Reden*, 57-72, hier: 67 f.

gemeine Volk der Vielen (*hoi polloi*), der Geringen (*cheirones*), der Schurken (*poneroi*) oder des Pöbels (*ochlos*) sein, zu dem man nicht gezählt werden möchte. Genauso verhält es sich im Lateinischen mit der *plebs*, der *multitudo* und den *improbi* – im Gegensatz zu den *boni* und *optimi*, die bei den Griechen Nützliche oder Ehrenwerte (*chreistoi*), Mächtige (*dynatoi*), Vornehme (*gnorimoi*) oder Wohlgeborene (*gennatoi*) genannt wurden.²⁹ Alle gehören zum Volk – oder müssen, wenn nicht zweifelsfrei feststeht, wie das eigentlich zu verstehen ist, jederzeit damit rechnen, zu ihm gezählt zu werden, auch wenn sie nicht akzeptieren können, dass sie *auf gleiche Weise* dazugehören sollen. *Vulgus, plebs*, das ist die allgemeine Gemeinheit, von der sich die Anständigen, die Aristokraten und die vermeintlich Edlen oder ganz einfach »die Besserverdienenden« (wie sie sich lt. ehemaligem Programm einer deutschen, »liberalen« Partei selbst nennen) ausgenommen wissen wollen – wobei sie nicht immer wissen, wie »gemein« das Volk sein kann und ob sich die Gemeinheit nicht gerade bei jenen findet, die sich über sie erhaben wähnen.³⁰

Dabei bleibt es im Wesentlichen, bis in der Moderne der Plebejer als Proletarier wie der *tiers état*, der Dritte Stand (Emmanuel J. Graf Sieyès), zu einem Ehrentitel wird³¹ – im Gegensatz zum wiederum abgewerteten »Lumpenproletariat«, was nur beweist, dass unbedingte Gleichheit für viele noch immer eine Provokation darstellt, obgleich der mittelalterliche Ständestaat mit seiner vertikalen Ordnung spätestens seit Hegel in eine komplexe soziale Struktur, Gesellschaft genannt, transformiert worden ist, aus der sich nicht mehr ohne Weiteres Privilegien ableiten lassen.³²

29 M. I. Finley, *Das politische Leben in der antiken Welt*, München 1991.

30 Vgl. É. Balibar, *Der Schauplatz des Anderen. Formen der Gewalt und Grenzen der Zivilität*, Hamburg 2006, 58. In einschlägigen Verbrechen, an die wir uns zu erinnern haben, war die ausgesuchteste Gemeinheit vielfach eine Angelegenheit der Gewalteliten; man denke nur an Reinhard Heydrich, den ehemaligen »Reichsprotector von Böhmen und Mähren«, wegen seiner brutalen Verfolgung des lokalen Widerstands auch »Schlächter von Prag« genannt. Eine der ganz wenigen, die die Gemeinheit als solche würdigen, ist K. Berner, *Theorie des Bösen. Zur Hermeneutik destruktiver Verknüpfungen*, Neukirchen-Vluyn 2004.

31 R. Saage, *Demokratiethorien*, Wiesbaden 2005, Kap. IV, §2.

32 Vgl. die Bestandsaufnahmen bei S. Ellmers, S. Herrmann (Hg.), *Korporation und Sittlichkeit. Zur Aktualität von Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Paderborn 2017.

So verstehen wir noch heute das Volk der Bürger, deren legalisierter Status es ihnen als Gleichen gestattet, sich als Momente der Volkssouveränität zu begreifen, die im Rechtsstaat institutionelle Gestalt annimmt.³³ Jetzt erst formiert sich das Volk im Zuge einer öffentlichen Rhetorik, die es für sich in Anspruch nimmt und dabei keineswegs nur auf ein *vorhandenes* verweist. Zwar konnte nach Montesquieus *Esprit de lois* (1748) und Johann G. Herder, Ernst M. Arndt, Johann G. Fichte, Wilhelm H. Riehls »Anthropogeografie« und Wilhelm Wundts »Völkerpsychologie« der Eindruck entstehen, ein *esprit général*, ein *esprit de la société*, ein Volksgeist, eine Volkseele oder -Gemeinschaft sei wie eine Sache *gegeben*.³⁴ (All das quasi als ein gegebenes bzw. vorhandenes ›Ding‹ einzustufen, legten Émile Durkheims *Regeln der soziologischen Methode* tatsächlich nahe.³⁵) Aber spätestens die »völkisch«-identitäre Inanspruchnahme des VOLKES für tödliche Zwecke hat unmissverständlich deutlich gemacht, wie es durch diejenigen neu hervorgebracht, formiert und deformiert werden kann, die es am Ende niemandem mehr gestatten wollen, sich als *nicht* oder *nicht ganz* zugehörig zu erklären – abgesehen von ohnehin Ausgeschlossenen, versteht sich.³⁶ Dem entsprechend tritt das Regime des Nationalsozialismus, der eine identitäre Pseudo-Biologie der VOLKsgemeinschaft propagiert³⁷, im Jahre 1933 aus dem *Völkerbund* aus und verabschiedet sich vom Völkerrecht, vom *droit des gens* oder *law of nations*, das nach weit bis ins 16. Jahrhundert und in die spanische Scholastik zurückreichenden Vorläufern im *jus gentium* bzw. *jus inter gentes* im 20. Jahrhundert bereits auf dem Weg zu seiner Konstitutionalisierung als eines gemein-

33 M. Riedel, *Bürger, Staatsbürger, Bürgertum*, in: O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 1, Stuttgart 1979, 672–725.

34 E. Beuchelt, *Ideengeschichte der Völkerpsychologie*, Meisenheim a. Glan 1974.

35 R. König, *Einleitung*, in: E. Durkheim, *Die Regeln der soziologischen Methode*, Frankfurt/M. 1984, 21–84.

36 Vgl. W. Oberkrome, *Volksgeschichte. Methodische Innovation und völkische Ideologisierung in der deutschen Geschichtswissenschaft 1918–1945*, Göttingen 1993; I. Kershaw, »Volksgemeinschaft«. Potenzial und Grenzen eines neuen Forschungskonzepts, in: *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte* 59, Nr. 1 (2011), 1–17. Mit Recht warnt Ian Kershaw davor, den ideologischen Begriff der Volksgemeinschaft heute ohne Weiteres für explanative Zwecke in Anspruch zu nehmen.

37 Was keineswegs bedeutete, dass diese Propaganda wirklich Erfolg gehabt hat, um aus dem Volk letztlich auch eine identitäre »Tätergemeinschaft« zu fabrizieren.

samen Rechts der Völker war, die eine weltweite Gemeinschaft nur bilden können, insofern sie gerade nicht gegeneinander scharf abgegrenzte Volksgemeinschaften darstellen. Die heterogene Gemeinschaft der heterogenen Völker bildet sich, wenn überhaupt, niemals aus VOLKSGemeinschaften.

3. Öffentliche Umgänglichkeit, Ansprechbarkeit und das In-Erscheinung-treten des Anderen

Keineswegs hat sich nun aber ein verrechtlichter Begriff des Volkes allein durchgesetzt.³⁸ Nach wie vor konfliktieren ethnische und »völkische« Begriffe, die auf eine identitäre Substanz eines VOLKES abstellen, nicht nur mit rechtsstaatlichen, sondern auch mit einem »zivilen« Begriff des Volkes, der lebensweltlicher Erfahrung am ehesten entspricht: überall dort nämlich, wo man private Räume verlässt und sich ungefährdet unter Fremde begibt, wie es die Anonymität öffentlicher Sphären und von Städten *par excellence* möglich macht, in der man anscheinend »gleichgültig« aneinander vorbeigehen kann, ohne behelligt zu werden, aber auch Andere – bei Bedarf auch auf dem Weg der »Demonstration« – ansprechen kann, ohne anderes dabei in Anspruch zu nehmen als *die Ansprechbarkeit durch und für Fremde* selbst.

Auf dieser Ebene sind wir nicht mit dem Volk als Souverän und ebensowenig mit dessen »Geist«, »Seele« oder »Gemeinschaft«, vielmehr mit der Umgänglichkeit und Aufgeschlossenheit einer Menge von Leuten konfrontiert, die, ganz gleich, wer sie sind, woher sie kommen, wohin sie gehen und was sie vorhaben, freien Umgang miteinander möglich machen; nur dem ersten Anschein nach aber in vollkommener Gleichgültigkeit, denn es kann sich jederzeit herausstellen, dass es notwendig wird, eine(n) Fremde(n) anzusprechen; sei es, um sich nach dem Weg zu erkundigen, sei es, weil man

38 Dem ich auch nicht ohne Vorbehalte das Wort reden möchte. Allzu sehr neigt eine am Recht orientierte Vorstellung vom »Volk« dazu, die nicht zu verrechtlichenden Bedingungen kollektiver Umgangsformen geringzuschätzen. Früher stand dafür der Begriff der Sitte bzw. der Sittlichkeit; heute neigt man eher zu einer zivilisatorischen Begrifflichkeit mit praktisch-kultureller Fundierung in Lebensformen als mehr oder weniger »eingespielten«, aber nie ganz normalisierbaren und juristisch regelbaren Arten und Weisen des Umgangs mit Anderen.

um Hilfe und Schutz bitten muss, ob vor Unbilden des Wetters oder vor der Zudringlichkeit oder Gewalttätigkeit Anderer. Wer sich in diesem Sinne als ansprechbar erweist, ist keineswegs in vollkommener Gleichgültigkeit unterwegs, wie es dem ersten Anschein nach bei Passanten der Fall sein mag; vielmehr wird er bzw. sie sich im Fall der Inanspruchnahme *nicht indifferent* zum Begehren des Anderen verhalten. Nur dort, wo man das erwarten kann, wird die Stadt nicht zu einer finsternen *no-go-area*; und nur eine Bevölkerung, die mindestens diese Erwartung praktisch nach wiederholter Erfahrung rechtfertigt, wird man als ›Volk‹ in einem engeren Sinne des Wortes einstufen.

Dazu ist gerade keine identitäre Zugehörigkeit, eine neurotische Fixierung auf die Frage, als wer man sich in ›nationaler‹ Hinsicht verstehen soll, oder eine integrale, niemanden ›draußen‹ lassende Gemeinschaftlichkeit erforderlich, sondern, im Gegenteil, bewährte Umgänglichkeit und Aufgeschlossenheit für jede(n), die bzw. der sich, ob fremd oder nicht, an Andere wendet und sie in Anspruch nimmt. Um mehr als nur eine Menge Leute (*vulgus*), von der man befürchten müsste, dass sie gefährlich wird, wenn sie sich vor nichts und niemandem fürchtet (wie Spinoza meinte³⁹), handelt es sich, wenn man von anonymen Zeitgenossen verlässlich erwarten kann, sich in diesem Sinne als ansprechbar und umgänglich zu erweisen. Von dieser Verlässlichkeit erwarten wir, dass sie sich mehr oder weniger deutlich ›an Ort und Stelle‹, vorzugsweise in der modernen Stadt, verbürgt durch deren lokale Bevölkerung, ausprägt, ohne dabei aber die Form eines ›gemeinschaftlichen‹ Ethos im tradierten Sinne des Wortes annehmen zu müssen, das mehr oder weniger eng umschriebene Grenzen aufweisen müsste.

Gewiss: Umgänglichkeit und Aufgeschlossenheit sind in diesem Sinne auch privatem Leben nicht unbekannt; und man muss das Private nicht (wie Hannah Arendt) für einen ganz und gar unpolitischen (im altgriechischen Sinne des Wortes ›idiotischen‹) Raum halten.⁴⁰ Beginnt das Politische nicht schon, wo man zu dritt ist,

39 B. de Spinoza, *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt* [1677], Hamburg 1976, 235, Lehrsatz 53, Anm.

40 H. Arendt, *Was ist Politik?, Fragmente aus dem Nachlaß*, München 2003, 67.

wie man im Anschluss an Emmanuel Levinas argumentiert hat?⁴¹ Aber klar ist doch, dass man in dem Moment, wo man sich in der Öffentlichkeit bewegt, mit besonderen politischen Herausforderungen konfrontiert ist. Allen voran diejenige, die durch normales Leben weitgehend unkenntlich gemacht wird, weil man sie für selbstverständlich hält: Dass man sich überhaupt frei bewegen kann. Nicht zufällig hat der durch NS-Gesetze und mehr als 250 spezielle ›Maßnahmen‹⁴² inszenierte Verrat an den jüdischen Mitbürgerinnen und Mitbürgern nach und nach zuerst deren Freizügigkeit massiv beschränkt, bevor er ihnen direkt ans Leben ging. Die Verantwortlichen wussten seinerzeit sehr genau, wie die von den antijüdischen Gesetzen und Verordnungen Betroffenen in ihrer bürgerlichen Existenz verkümmern mussten und schließlich in dem Maße einen sozialen Tod zu erleiden drohten, wie es ihnen verwehrt wurde, überhaupt jemand anderen anzusprechen und in Anspruch zu nehmen.

Diejenigen politischen Theoretiker:innen, die von Hannah Arendt bis hin zu Jacques Rancière bis heute an die elementare Bedeutung des In-Erscheinung-treten-könnens erinnern, haben in Anbetracht nicht nur dieses einschlägigen historischen Hintergrundes gewiss Recht: Wer daran gehindert ist oder wird, Andere überhaupt anzusprechen und in Anspruch zu nehmen, hört am Ende auf, überhaupt (sozial und politisch) zu existieren.⁴³ Die erste Sorge politischer Theorie müsste so gesehen der Phänomenologie des In-Erscheinung-tretens und den ›zivilen‹ Bedingungen gelten, die es sicherstellen oder gefährden. Es kann ja keine Rede davon sein, hierbei handle es sich lediglich um ein ›zwischenmenschliches‹ Phänomen, wie es bei manchen Dialogisten gelegentlich den Anschein hat, denen es genügt, dass eine *face-to-face*-Situation eintritt, um das Soziale und das Politische sich ereignen zu sehen. Unter bestimmten

41 E. Levinas, *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, Zürich, Berlin 2007; P. Delhom, A. Hirsch (Hg.), *Im Angesicht der Anderen. Emmanuel Levinas' Philosophie des Politischen*, Berlin, Zürich 2005.

42 W. Hofer (Hg.), *Der Nationalsozialismus. Dokumente 1933-1945*, Frankfurt/M. 1957, 271; D. Majer, »Fremdvölkische« im Dritten Reich – Ein Beitrag zur nationalsozialistischen Rechtssetzung und Rechtspraxis. Unter Berücksichtigung der eingegliederten Ostgebiete und des Generalgouvernements, Boppard/Rhein 1981; M. Bazyler, *Holocaust, Genocide, and the Law*, Oxford 2016, 7 ff.

43 Vf., *Perspektivität, Pluralität, geteilte Welt: Ästhetik, Politik und menschliche Sensibilisierbarkeit in der Philosophie Jacques Rancières*, in: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 61, Nr. 1 (2016), 11-38.

politischen Bedingungen kann offenbar sehr wirksam, wenn auch vielleicht nicht absolut, verhindert werden, dass das Gesicht oder die Stimme des Anderen einen Adressaten findet und gesehen wird bzw. Gehör findet. *Politische Gewalt reicht*, wenn das zutrifft, *demnach bis in die Bedingungen der Möglichkeit des In-Erscheinung-tretens selbst hinein*. Und keine noch so imperativisch gedachte und scheinbar von »jenseits des Seins« her kommende ethische Autorität, wie sie bei Levinas dem »sprechenden« Gesicht des Anderen zugeschrieben wird, kann verhindern, dass es unter Umständen nichts mehr »zu sagen« hat und nicht mehr »zählt«.

Wenn das aber der Fall ist, fällt der bzw. die Betreffende dann nicht aus jeglicher politischen Zugehörigkeit zum Leben mit und unter Anderen heraus? Ist insofern nicht Arendts Rede von einer »Weltlosigkeit«⁴⁴, der man nicht nur unter totalitären Bedingungen anheimfallen kann, gerechtfertigt? Es mag sein, wie Levinas argumentiert, dass das Gesicht des Anderen innerweltlich gar nicht fassbar ist (um es mit Paul Klees Epitaph auszudrücken) und dass es *gerade als solches* in die politische Welt hineinwirkt. Aber das kann Dritte nicht daran hindern, es zum Schweigen zu bringen und wenigstens so zu tun, als existiere es als ethisch Maßgebliches überhaupt nicht. Zur Nicht-Indifferenz mögen wir »immer schon« bestimmt sein, wie wiederum Levinas behauptet⁴⁵; aber eine *nachträgliche Vergleichgültigung* dieser Nicht-Indifferenz bleibt dennoch möglich, könnten diejenigen behaupten, denen alles daran liegt, bestimmte »Andere« vom VOLK bzw. davon, was sie darunter verstehen, ganz und gar auszuschließen, so dass letztere in keiner Weise mehr »zählen«.

Levinas würde dem entgegen, dass überhaupt *nur in letzter Instanz nicht Zählbare »zählen« können* und dass diejenigen, die das vergessen, die radikale Alterität jeder/s Anderen auf die bloß comparative Verschiedenheit reduzieren, wie sie Anderen in der Perspektive Dritter zukommen mag. Schon darin läge eminente, im Grunde *anti-ethische Gewalt*; eine Gewalt, die dem ethischen, in Wahrheit singulären und unvergleichlichen, aber typischerweise zur bloßen

44 H. Arendt, *Die Gefahr der Weltlosigkeit*, in: Vf., M. Staudigl, P. Stoellger (Hg.), *Perspektiven europäischer Gastlichkeit. Geschichte – Kulturelle Praktiken – Kritik*, Weilerswist 2016, 69–114.

45 E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br., München 1992.

Verschiedenheit nivellierten Anspruch des Anderen widerfährt, der allerdings seinerseits eine *Gewalt des Ethischen* heraufbeschwört, wenn sich ein singulärer Anspruch eines einzigen Anderen ohne Weiteres gegen alle Anderen durchsetzt.

Mit Levinas wäre darauf zu insistieren, dass es im In-Erscheinung-treten nicht allein darum gehen kann, ob jemand *überhaupt* für Andere ›sichtbar‹ und ›hörbar‹ wird (sei es auch im Zuge einer rigorosen Unterwerfung unter partikuläre Bedingungen einer bestimmten Lebensform, Öffentlichkeit und Politik). Vielmehr geht es in ethischer Perspektive darum, ob jemand dabei zugleich *als seiner Sichtbarkeit und Hörbarkeit entzogen ›zum Vorschein kommt‹*. Wo Andere solchen Bedingungen bedingungslos unterworfen werden, muss schließlich jegliche Spur einer unaufhebbaren Alterität getilgt werden. Auch im Politischen und in jeder konkreten Politik muss, wenn das als unannehmbar erscheint, die Spur Anderer als unaufhebbar Anderer im Spiel bleiben.

4. Vom Anderen zurück zur Frage nach dem Politischen

Die Frage der ›richtigen‹ Zuordnung von Ethik und Politik bzw. des derart radikal aufgefassten Ethischen einerseits und des Politischen andererseits ist in der einschlägigen Literatur bereits vielfach zur Diskussion gestellt worden. Nach wie vor wirft sie aber die ungelöste Schwierigkeit auf, wie das Politische als solches zu begreifen ist. Setzt es bereits mit dem Dritten ein, wie Levinas suggeriert? Oder erst mit dem Überschreiten der Schwelle der Öffentlichkeit, wo man einer Vielzahl von ›Dritten‹, auch Namenlosen begegnet, die miteinander höchst strittige ›gemeinsame Angelegenheiten‹ zu verhandeln haben, wie es Arendt und viele andere annehmen?

In dieser Frage müssten eigentlich diejenigen, die seit Jahren das Verkümmern oder Verschwinden des Politischen diagnostizieren, Auskunft geben können. Denn wie sollte man behaupten dürfen, das Politische verkümmere, verschwinde und drohe geradezu post-politischen Zeiten zu weichen, in denen sich seine Spur gänzlich verlieren könnte, wenn man gar nicht angeben kann, worum es sich

im Politischen handelt? Manche machen wie Colin Crouch⁴⁶ ihre Leser glauben, solche Zeiten seien im Grunde längst angebrochen und verweisen auf die Propheten des *posthistoire* oder der Regression zu einer untätigen, sei es animalischen (Alexandre Kojève), sei es sabbatischen (Giorgio Agamben) Existenz; andere sehen sie erst heraufziehen in einer bereits von Friedrich Nietzsche antizipierten Zukunft »blinzelter« letzter Menschen, die sich einem gleichgültigen Glück ohne Geschichte überlassen (Peter Sloterdijk)⁴⁷; und wieder andere sehen das Politische »wiederkehren«, als ob nichts gewesen wäre, oder wie auch immer reformiert⁴⁸; und schließlich gibt es diejenigen, die förmlich für eine Rehabilitierung des Politischen oder für dessen »revolutionäre« Erneuerung⁴⁹ plädieren. All das kann kaum gleichzeitig auf die Gegenwart des Politischen zutreffen. So liegt der Schluss nahe, was als »das Politische« jeweils ausgegeben wird, stelle gar keinen gemeinsamen Nenner in diesen weitläufigen Diskussionen dar; es sei vielmehr nur ein weitgehend seines Inhalts entleertes Wort, das mit der Absicht spezifischer Politisierungen der menschlichen Verhältnisse zum Einsatz kommt; das Politische sei also jedes Mal die abhängige Variable einer bestimmten Politik, die mit anderen Politiken gegebenenfalls nur den Namen gemeinsam hat.⁵⁰

In dieser Kakophonie miteinander kaum zu vereinbarender Stimmen sind nun auch einige wenige Phänomenologen zu vernehmen, die unverdrossen behaupten, das Politische »zeige« sich – und zwar

46 C. Crouch, *Post-Democracy*, Cambridge 2004; *Die bezifferte Welt. Wie die Logik der Finanzmärkte das Wissen bedroht. Postdemokratie III*, Berlin 2015.

47 F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra I*, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Bd. 4* (Hg. G. Colli, M. Montinari), München 1980, 9–102, hier: 19; A. Kojève, *Hegel. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M. 1975; G. Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung (Homo sacer II.2)*, Berlin 2010; P. Sloterdijk, *Was geschah im 20. Jahrhundert?*, Berlin 2016.

48 O. Flügel, R. Heil, A. Hetzel (Hg.), *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*, Darmstadt 2004.

49 C. Menke, F. Raimondi (Hg.), *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*, Frankfurt/M. 2011.

50 Dieser Eindruck bestätigt sich nach der Lektüre sehr verschiedener Antworten auf die Frage nach dem Demokratischen als solchen in dem von Giorgio Agamben, Alain Badiou, David Bensaid, Wendy Brown u.a. gestalteten Band *Demokratie? Eine Debatte*, Frankfurt/M. 2012.

im Grunde wie seit jeher. Insofern bedürfte es, könnte man daraus folgern, keiner neuartigen Definition, keiner Wiederherstellung und erst recht keiner revolutionären Neubestimmung. Kann sich aber das Politische quasi von sich aus ›zeigen‹, und zwar ohne eigens aufzuwendende hermeneutische Anstrengung, welche immerhin die signifikative Differenz herausarbeiten könnte, die darin liegt, etwas *als* politisch zu verstehen? Diesen Eindruck erwecken tatsächlich speziell Phänomenologen des Politischen, wobei allerdings vielfach unklar bleibt, was es in diesem Zusammenhang überhaupt heißen kann, etwas ›zeige sich‹, und zwar von sich aus (wie es Edmund Husserl ›Phänomenen‹ grundsätzlich abverlangt hatte). Wenn damit gemeint sein soll, das Politische zeige sich *derart*, dass es im Grunde politisch-hermeneutischen Auseinandersetzungen um jene Differenz entzogen zu denken ist, insofern jede politische Auseinandersetzung als solche bereits das ›Phänomen‹ des Politischen voraussetzt und ins Spiel bringt, so kann das kaum überzeugen. Denn gerade die in den letzten Jahrzehnten verschärfte Auseinandersetzung um den Begriff des Politischen führt unverkennbar vor Augen, dass dieser Begriff seinerseits politisch verhandelt wird – und so verhandelt werden muss, unvermeidlich. Auch mit ihm ›wird Politik gemacht‹; und die Auseinandersetzung selbst macht deutlich, was man unter dem verhandelten Politischen versteht. Sie inszeniert es dabei praktisch und stellt es im gleichen Zug in Frage, setzt es also dem politischen Dissens aus, dem das Politische so gesehen nicht einfach als Bedingung seiner Möglichkeit vorausliegen kann.⁵¹

Doch inwiefern ist Dissens dabei überhaupt als ›politischer‹ zu verstehen? Macht etwa die Möglichkeit des Dissenses und dessen konkrete Austragung das Politische ›formell‹ aus, d.h. so, dass es in jedem Streit um das Politische und um konkrete Politik(en) unvermeidlich vorauszusetzen ist? Ist wenigstens dies nicht zu bestreiten: dass man sich in einen auszutragenden Dissens verstrickt, wo immer man sich miteinander auseinandersetzt und sich insofern politisch

51 Das hätte zweifellos auch ein Carl Schmitt so gesehen: jeder Begriff des Politischen hat seinerseits einen politischen Sinn. Jedoch muss es nicht notwendigerweise um einen polemogenen Sinn gehen, wie Schmitt glauben machte, um genau dies im Grunde der politischen Diskussion zu entziehen. Aus jedem Begriff des Politischen musste sich aus seiner Sicht eine spezifische politische Gegnerschaft ergeben; und genau darin sah er sich in seiner metapolitischen Auffassung des Politischen bestätigt.

verhält? Für klassische Theoretiker:innen des Politischen wie Ernst Vollrath, Dolf Sternberger oder Hannah Arendt konnte das niemals genügen. In ihren Augen kommt kein Begriff des Politischen ohne das teleonome Worumwillen aus, das angibt, wozu und in welchem Rahmen man sich überhaupt mit Anderen auseinandersetzt.⁵² Muss nicht jede politische Auseinandersetzung, an deren vorläufigem Ende *nicht* die Erfahrung stehen soll, scheinbar überhaupt nichts mit Anderen gemeinsam zu haben, wenigstens ein *Miteinander* selbst *im Gegeneinander* realisieren? Muss dieses insofern nicht unvermeidlich auch die Frage nach dem *Wie* der Auseinandersetzung aufwerfen? Und muss sich dieses Miteinander – statt sich in einem Heidegger'schen formalen Existenzial zu erschöpfen – nicht darin bewähren, wie es davor bewahrt wird, in schiere Feindschaft umzu-

52 Als teleologisch in ›menschlicher Natur‹ angelegt wird man dieses Worumwillen allerdings nicht mehr verstehen können, zumal es durch ein mehr oder weniger normalisiertes Zusammenleben selbst regelmäßig ›vergessen‹ wird. Selbst der Wille, zusammenzuleben (worumwillen auch immer), gerät so in Vergessenheit und wird erst wieder zum Problem, wenn die *convivialité culturelle* bedroht erscheint. Auch für den »wish to live together« gilt lt. P. Ricœur: »one does not remark its existence until it falls apart«. Vgl. seinen Aufsatz *Tolérance, intolérable*, in: *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* (1903–2015). *Actes des Journées d'étude sur l'Édit de 1787*, 134 (1988), 435–452, hier: 443; repr. in: *Lectures 1. Autour du politique* [1991], Paris 1999, 295–312 [dort mit der Jahreszahl 1990]; sowie *Critique & Conviction*. Conversations with F. Azouvi, M. de Launay, New York 1998, 99. In weitgehend saturierten Gesellschaften kann sogar jede schmerzhaft Negative, die Anderen unter die Haut geht, aus dem Blick geraten, obwohl man seit jeher – von Platon über Kant bis hin zu John Rawls – davon überzeugt war, nichts zersetze derart den inneren Zusammenhalt politischer Lebensformen wie anhaltende Ungerechtigkeit. (Vgl. J. N. Shklar, *Über Ungerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1997, 130, sowie Vf., *Sinn für Ungerechtigkeit und das (gebrochene) Versprechen der Gerechtigkeit in der globalen Krise der Ökonomie*. Kritisches zum Vertrauen in transnationale Gerechtigkeit im Anschluss an J. D. Sachs und M. U. Walker, in: G. Hartung, S. Schade [Hg.], *Internationale Gerechtigkeit: Theorie und Praxis*, Darmstadt 2009, 47–72.) In saturierten Gesellschaften kann dennoch der Wille, wenigstens nicht systematische Ungerechtigkeit hinzunehmen und sich in diesem – unverzichtbaren – Sinne politisch zu verhalten, weitgehend schwinden. So kann auch generell das Verständnis dafür abhandenkommen, dass das Politische Antwort auf die Negativität vor allem des nicht zu Ertragenden, nicht zu Duldenden, Intolerablen geben müsste, insofern es ›alle‹ angeht. Vgl. in diesem, ebenfalls umstrittenen, Sinne auch P. Ricœur, *L'usure de la tolérance et la résistance de l'intolérable*, in: *Diogenes*, no. 176, oct.-déc. (1996), 166–176; repr. in: *Politique, Économie et Société. Écrits et conférences 4*, Paris 2019, 219–235.

schlagen, die die Feinde am Ende von jeglichem ›verbindlichen‹ Bezug zueinander zu entbinden scheint? Oder sollte der Begriff des Politischen so weit gefasst werden, dass er auch die radikalste Feindschaft noch umfasst, um jegliche (den Begriff des Politischen pervertierende) ›Vernichtungspolitik‹ auszuschließen, die den jeweiligen Feinden überhaupt kein Recht auf Existenz und politisches Dasein mehr zubilligt? Müsste ein derart weit gespannter Begriff des Politischen insofern diejenigen mit einbeziehen, die sich ihm radikal widersetzen? Zwischen diesen Extremen bewegt sich die Diskussion des Politischen gegenwärtig; und zwar so, dass es aussichtslos zu sein scheint, das Politische je wieder dem Dissens in diesem ›Zwischen‹ entziehen zu können.

Das aber bedeutet bis auf Weiteres, dass kein Begriff des Politischen in Aussicht ist, der sich nicht als strittig erweisen würde. Zwar kann man argumentieren, dass jede Auseinandersetzung, die mit Anderen öffentlich geführt wird, als solche schon ›politischer Natur‹ ist, aber in ihr steht eben auch zur Disposition, was man *darunter* verstehen will. Mit Niklas Luhmann wäre von einem immer neuen *re-entry*⁵³ des Politischen in politische Auseinandersetzungen zu sprechen, die ihrerseits die Frage aufwerfen, inwiefern es sich überhaupt um politische Auseinandersetzungen handelt. Oft genug führen sie die Beteiligten an Grenzen des Erträglichen in der Art, wie sie geführt werden, mit oder ohne Respekt für den politischen Gegner, der nicht zum Feind werden soll, der aber bereits durch seinen polemischen Sprachgebrauch genau das nicht selten heraufbeschwört, so dass man jede weitere Auseinandersetzung mit ihm meidet oder ihm jegliche Artikulationsmöglichkeit nehmen will.

Das aktuell brisanteste Beispiel dafür sind diverse Populismen im Zeichen eines identitären Denkens, das von Anfang an mit Feindschaften heraufbeschwörenden Exklusionen arbeitet. Ihnen lässt sich entnehmen, dass es die politische Hauptsache *par excellence* sein soll, als eindeutig (nicht zuletzt territorial) abgegrenztes ›Wir‹ zu existieren – heiße es nun VOLK, Nation oder anders –, aus dessen Existenz man auch schon das Recht ableitet, sie als solche mit allen Mitteln zu behaupten; zuerst durch innere und äußere Exklusion, dann mit manifester, am Ende auch kriegerischer oder genozidaler

53 N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt/M. 1985.

Gewalt. Gewaltsame Selbstbehauptung ist insofern von Anfang an in der Struktur identitären Denkens vorgezeichnet, das sich insofern grundsätzlich polemogen zu allen verhalten muss, die es nicht teilen.

Deshalb stellt sich dessen Gegnern die Frage, ob sich Anhänger identitärer Parteien noch politisch verhalten oder ob sie bereits auf dem besten Wege sind, das Politische als solches zu verraten. Bis zu welchem Punkt sollte man ihnen Artikulationsspielräume einräumen, sie lediglich unter Beobachtung stellen, im Übrigen aber gewähren lassen? Wann spätestens sollte man schließlich ihre Organisationen verbieten, wie es eine »wehrhafte Demokratie« angeblich verlangt, die auf der Hut sein muss vor denjenigen, die ihre Spielräume nur parasitär nutzen wollen, um sie zu zerstören? Wie sollen sich die Verteidiger der Demokratie zu den Feinden der Demokratie verhalten, ohne *ihrerseits* zu Feinden der Demokratie zu werden, indem sie politische Artikulation, Versammlungsfreiheit und Organisation unterbinden oder ganz verbieten? Offensichtlich stellt sich somit die Frage, ob der Begriff des Politischen auch die Feinde des eigenen Verständnisses dieses Begriffs einbeziehen soll.

5. Zurück zu einem ›friedenspolitischen‹ Begriff des Politischen?

Folgt man Carl Schmitt, so wäre das Kriterium des Politischen immerhin solange erfüllt, wie es eine politische Einheit gibt, die ihre Feinde zu »bestimmen« und entsprechend praktisch gegen sie vorgehen weiß, notfalls auch durch Krieg.⁵⁴ Eine politische Einheit, die darauf verzichtete, hörte demnach auf, politisch zu existieren und lieferte sich von vornherein ihren Feinden aus. Schmitt hat dieses Feinddenken selbst der »völkischen« Ideologie der NS-Zeit anzudienen versucht, letztlich erfolglos. Doch hätte er es nicht auch auf die viel beschworene ›Einheit der Demokraten‹ anwenden können, die sich ihrer Feinde – etwa unter Berufung auf Karl R. Popper⁵⁵ – meinen erwehren zu müssen?

54 C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Berlin 1963/⁶1996.

55 K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 1, 2 [1944], München ⁶1980.

Mit Dolf Sternberger wäre dagegen einzuwenden, dass eine Politik, die im Verhältnis zu Feinden (gleich welcher Art) zu kriegerischen Mitteln greift, ihren Namen im Grunde nicht mehr verdient, wenn es denn stimmt, dass ihr eigentlicher Sinn kein anderer als Friedenspolitik sein kann – wobei Sternberger nicht an eine »dämonologisch« vorgestellte Unterdrückung von Dissens, Streit und Konflikt oder an deren »eschatologische« Aufhebung, sondern an deren maßvolle Austragung denkt, die es möglich machen soll, »im Widerstreit des Unvereinbaren fortzudenken und fortzuexistieren«.⁵⁶ Wer zu Mitteln des Krieges greift und den derart charakterisierten, paradox anmutenden *modus vivendi* eines von unaufhebbaren Konflikten geprägten Zusammenlebens verlässt, müsste in den Augen dieses politischen Theoretikers das Politische verraten; und zwar auch dann, wenn es sich um Feinde handelt, die ihrerseits an einem »friedenspolitischen« Verständnis des Politischen überhaupt kein Interesse zeigen oder es negieren.⁵⁷

So weit mochte Schmitt nicht gehen, für den es durchaus in Betracht kam, wenigstens im Rahmen des alten *Jus Publicum Europaeum* zu Mitteln des Krieges zu greifen – das in seinen Augen verlässlich zu verhindern wusste, dass es zum Äußersten der Dehumanisierung des Feindes kommt.⁵⁸ So gesehen entfernte sich Schmitt nicht allzu weit von der klassischen Kriegstheorie Carl v. Clausewitz', die zwar weder zu diesem Recht noch auch zur Frage der Dehumanisierung des Feindes Stellung nahm, aber angab, wie Politik und Krieg einander begrifflich zuzuordnen sind; nämlich so, dass – ganz

56 Womit wir nicht weit von Mouffes Position entfernt wären; vgl. Sternberger, *Drei Wurzeln*, 445.

57 Genau damit aber haben wir es im Grunde seit der Annexion der Krim seitens Putins Russland und erst recht infolge des Angriffskrieges gegen die Ukraine seit 2022 zu tun. Ein bedingungsloser Pazifismus würde von den Ukrainern erwarten müssen, dass sie sich einseitig, ohne Gegenwehr, zusammenschließen lassen, bis sie sich ergeben und ihr ganzes Land der Annexion ausliefern müssen – mit allen absehbaren Folgen brutalster Repression und erneuter Aggression gegen andere Nachbarstaaten Russlands, von Moldawien bis zum Baltikum. Die Frage ist, ob sich eine grundsätzlich zwar »friedenspolitische«, aber zur notfallmäßigen Gegenwehr berechtigte Alternative dazu denken lässt, die gleichwohl nicht darauf hinausläuft, die »Feinde«, in diesem Fall: die russischen Angreifer, aus dem Politischen gleichsam zu exkommunizieren.

58 C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* [1950], Berlin ³1988.

im Gegensatz zu Sternberger – eine »Fortsetzung« von Politik *mit anderen* Mitteln durchaus in Betracht kommt.

Aus Clausewitz' Theorie des Krieges ergibt sich jedoch die Schlussfolgerung, dass Politik so praktiziert werden muss, dass sie die Absicht ausschließt, zu kriegerischen Mitteln zu greifen, die das Äußerste mit der Konsequenz radikaler Vernichtung Anderer und der Zerstörung des Politischen selbst heraufbeschwören. Würde Politik nicht dafür bürgen und würde sie weiterhin mit einer *uneingeschränkt instrumentellen* Kriegsauffassung à la Clausewitz liebäugeln, riskierte sie schließlich ihren eigenen Ruin. Mehr noch: ihr absehbarer Ruin würde ihr von vornherein innewohnen. Eine Politik, die sich vor dieser Gefahr in Acht nimmt, müsste größtes Interesse daran haben, dass ihr keine radikal zu vernichtenden Feinde zum Opfer fallen; sie müsste sich als Politik nicht nur *gegen diese*, sondern so bewähren, dass sie mit deren Überleben rechnet und es letztlich bejaht. Wo Politik in radikale Vernichtung umschlägt, zerstört sie als sogenannte ›Vernichtungspolitik‹, die dem hier verteidigten Begriff des Politischen ganz und gar zuwiderläuft, sich selbst und lässt keinerlei Gedanken an eine wie auch immer geartete Koexistenz mit Feinden mehr zu.

Wollen wir indessen einen solchen Politikbegriff angesichts der in ihm angelegten Konsequenzen zurückweisen – was wiederum nur im öffentlich ausgetragenen Dissens möglich sein wird, der sich vor allem mit der Zumutung auseinanderzusetzen hätte, es mit radikalen Feinden in einer geteilten politischen Welt aushalten zu sollen⁵⁹ –, dann, so scheint es, kommen wir wieder einer ›friedenspolitischen‹ Auffassung vom Politischen nahe, die keineswegs Politik ohne Weiteres »mit *anderen* Mitteln« fortsetzen und dabei die bei Clausewitz herausgearbeiteten Gefahren in Kauf nehmen dürfte. Allerdings würde es sich hierbei um einen so weit wie nur möglich deflationierten Begriff von Frieden handeln, der keinen positiv auszumalenden arkadischen oder gar paradiesischen Zustand, sondern zunächst wenig mehr als die Suche nach Koexistenzmöglichkeiten mit radikalen Feinden meint.⁶⁰ Wem das auf den ersten Blick als zu wenig oder als

59 Vgl. J. K. Roth, *The Failures of Ethics. Confronting the Holocaust, Genocide & Other Mass Atrocities*, Oxford 2018, 139, 142, zu Sarah Kofman und Raul Hilberg.

60 ›Koexistenz‹ kann unter Bedingungen der Gewalt, wie wir sie aktuell im Osten Europas vor Augen haben, gewiss kein indifferentes Nebeneinanderherleben

abwegig erscheint, sei an das Diktum des französischen Philosophen Alain Finkielkraut erinnert, das den Nagel der Herausforderung, vor der wir hier stehen, auf den Kopf getroffen hat. Es besagt, »daß die Menschheit aufhört, menschlich zu sein, sobald es für die Vorstellung des Feindes in dem Bild, das sie sich von sich selbst und ihrer Bestimmung macht, keinen Platz mehr gibt«. ⁶¹

Eine Politik, die sich in einem fahrlässigen Liebäugeln mit einer instrumentellen Kriegstheorie glaubt auf das Äußerste einlassen zu dürfen, in dem sie am Ende selbst untergehen müsste, sollte statt dessen eine Vorstellung davon entwickeln, was es bedeutet, selbst radikale Feinde zu schonen und ihnen keine Vernichtung ›für immer‹ anzudrohen. Vor dieser Schwierigkeit steht mitnichten nur die internationale Politik bzw. die sogenannte Außenpolitik, auf die das Kriegsdenken des 19. und 20. Jahrhunderts weitgehend zugeschnitten war. Bereits Clausewitz wusste, dass der Krieg seinen wichtigsten Nährboden in kollektiver Feindschaft hat, die man erst propagandistisch anfeuern und organisieren muss, damit sie als nachhaltige Quelle kriegerischer Handlungen in Betracht kommen kann. Dennoch spricht er von der Feindschaft wie auch vom Hass als einem »blinden Naturtrieb«. ⁶² Weder Feindschaft noch auch Hass aber sind je einfach vorhanden; schon gar nicht als zielsicher orientierte Dynamiken, die man umstandslos für den Krieg in Dienst nehmen könnte. Man muss Andere erst ›verhasst‹ *machen* und kontingent aufkommende Feindseligkeit durch *nachhaltige* Verfeindung auf Dauer stellen ⁶³ – wie es nur die politische Propaganda und nach einschlägiger Erfahrung gerade die identitäre Propaganda im Namen des VOLKES vermag, die bereits in Clausewitz' ›existenzieller‹ Kriegsauffassung anklingt.

Gewiss würde es zu weit führen, die Entstehung von Kriegen generell auf kollektiven Hass und auf gegenseitige Verfeindung zurück-

meinen. Wer etwa wie Vladimir Putin für einen völkerrechtswidrigen, verbrecherischen Angriffskrieg verantwortlich ist, kann am Ende allenfalls noch damit rechnen, nur inhaftiert, darüber hinaus aber verschont zu werden.

61 A. Finkielkraut, *Die vergebliche Erinnerung. Vom Verbrechen gegen die Menschheit*, Berlin 1989, 84 f.

62 C. v. Clausewitz, *Vom Kriege* [1832], Frankfurt/M., Berlin ⁴1994, 36.

63 Vgl. M. Jeismann, *Das Vaterland der Feinde: Studien zum nationalen Feindbegriff und Selbstverständnis in Deutschland und Frankreich 1792–1918*, Stuttgart 1992.

führen zu wollen. Damit es zu manifesten Kriegen über den von Hobbes und Kant so genannten »Kriegszustand« hinaus kommen kann, müssen schließlich mindestens effektive Organisation der Gewaltmittel, entsprechende Technologien und eine gewisse strategische Intelligenz zusammenkommen, ohne die Hass und Feindschaft auf Dauer nichts ausrichten. Ebenso gewiss ist aber, dass Hass und Feindschaft wichtige Katalysatoren auf dem Weg in den Krieg darstellen und dass polemisch politisierte Gefühle eine zu gewaltsamer Selbstbehauptung und letztlich zum Krieg bereite Pseudo-Homogenität überhaupt erst erzeugen können, die von Anfang an auch ›innenpolitisch‹ gefährlich ist. Denn ›restlos‹ zu homogenisieren sind die Binnenverhältnisse zwischen denjenigen, an deren gefühlsmäßige Zugehörigkeit zu einem VOLK appelliert wird, gar nicht. Deshalb machen sie in der Perspektive identitären Denkens endlose und gewaltträchtige Anstrengungen innerer Homogenisierung und ›Reinigung‹ von allem Fremden nötig, durch die überhaupt erst ein notorisch vieldeutiges ›Volk‹ zum VOLK *wird* bzw. *glauben gemacht wird*, sei es kein ›Volk‹ von umgänglichen und für anonyme und fremde Andere aufgeschlossenen ›Leuten‹, sondern ein identitäres VOLK.⁶⁴

»Communal purification is unending«, schreibt mit Recht Richard Sennett in seiner Kritik »destruktiver Gemeinschaft«, wie eingangs zitiert.⁶⁵ Schon bevor eine identitäre Vergemeinschaftung nach außen zur Gefahr für Andere wird, ist sie auf eine innere, nur mit Gewalt zu bewerkstelligende, aber nie zum Ende kommende ›Verbrüderung‹ angelegt. Je näher sich die Pseudo-Verbrüderten *auf diese Weise* kommen, »the less sociable they are, the more painful, the more fratricidal their relations«.⁶⁶ Die Rede ist von einem »emotional housekeeping, purifying the community of those who really don't belong because they don't feel as the others do«.⁶⁷ Dabei ›fühlt‹ unvermeidlich jede(r) anders. Insofern kann überhaupt niemand

64 Wie tief die Versuchung des Identitären reicht, ist zu erkennen, wo selbst Autoren, die wie Karl Jaspers eindeutig behaupten, ein Volk als Ganzes könne es gar nicht geben, immer wieder auf ein kollektives Wesen oder auf eine kollektive Seele rekurrieren, die genau das eben doch nahe legt (K. Jaspers, *Die Schuldfrage. Ein Beitrag zur deutschen Frage*, Zürich ²1946, 8, 19).

65 Sennett, *The Fall of Public Man*, 223.

66 Ebd., 338.

67 Ebd., 311.

ohne Wenn und Aber bzw. ›restlos‹, d.h. unter Preisgabe seiner Ander(s)heit, dazugehören.

Innere Homogenisierung einer Gemeinschaft, einer Ethnie, eines Volkes oder einer Nation ist nur insoweit möglich, als man ständig vor inneren Abweichungen auf der Hut ist und sie zu sanktionieren, am Ende auch zu liquidieren bereit ist. Nach einschlägiger historischer Erfahrung mündet identitäre Vergemeinschaftung stets in die kollektive Einbildung, man *sei* ein ›ursprüngliches‹ und ›einiges‹ VOLK, eine ›essentielle‹ Ethnie, eine ›authochthone‹ Nation, und von diesem Sein hänge politisch alles ab. Wenn es Wortführern gelingt, ihre Landsleute das glauben zu machen und so das Wasser derart gespeister Identifikationen auf ihre Mühlen zu leiten, dann scharen sie Gefolgschaft hinter sich, von der sie kaum noch Kritik zu erwarten haben, denn diese lässt sich unter solchen Voraussetzungen ausgezeichnet auf Feinde ablenken, denen man schließlich ihre Vertreibung, Eliminierung, Liquidierung und Vernichtung androht, so als könnte man unter keinen Umständen koexistieren. Nur Feinde können ja jenes Sein bedrohen; und *dieses gibt es überhaupt nur als derart bedrohtes*. Das macht es für identitäres Denken so unwiderstehlich attraktiv, Feinde zu haben, sind sie doch das probateste Mittel, sich eines homogenen Bei-sich-Seins wenigstens imaginativ bzw. phantasmatisch zu versichern.

VÖLKER treffen insofern nicht bloß zufällig und so auf ›fremde‹ Nationen, dass erst aus der Existenz einfach ›vorhandener‹ und identifizierbarer Feinde ein kriegerisches Potenzial entstehen müsste. Eine politisch gewollte und für die jeweiligen Machthaber opportune identitäre Vergemeinschaftung birgt von Anfang an solches Potenzial in sich. Sie braucht förmlich Feinde und wird notfalls welche »erzeugen« (wie schon Carl Schmitt schrieb⁶⁸), wenn sich gerade keine passenden finden lassen. Diese Gefahr lässt sich nicht ein für alle Mal aus der Welt schaffen. Wir können nur versuchen, andere, nicht-identitäre Formen der Vergemeinschaftung denkbar werden zu lassen und für sie zu werben – ohne allerdings darauf bauen zu

68 C. Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*, Berlin 1991, 115. Zuletzt hat auch Wendy Brown in diesem Sinne auf Schmitt verwiesen, ohne dass dabei ganz deutlich würde, inwiefern sie seinen Ansatz für falsch hält, was eher suggeriert als begründet wird; vgl. W. Brown, *Mauern. Die neue Abschotung und der Niedergang der Souveränität*, Berlin 2018.

können, es werde sich ohne Weiteres, d.h. ohne fällige politisch-hermeneutische Auseinandersetzung ›zeigen‹, wir seien allenfalls ein heterogenes Volk, aber kein identitärer kollektiver Zustand namens VOLK.⁶⁹

Für eine Rhetorik der Vergemeinschaftung wird man immer empfänglich bleiben; und zwar umso mehr, wie man sich als existenziell, wirtschaftlich und politisch gefährdet erlebt und infolge dessen für Populismen anfällig wird.⁷⁰ Deshalb müssen diejenigen, für die

69 Wie es offensichtlich Adolf Hitler meinte, als er mit Blick auf die Amerikaner erklärte: »Das ist kein Volk, das ist nur eine Mischung«, ohne zu begreifen, dass sie ihre kulturelle Stärke gerade ihrem Eklektizismus und ihrer *hospitality* verdankten. So sieht es jedenfalls der Historiker Michael Howard in: *The Lessons of History*, 38.

70 Auf diesen Zusammenhang hat neben vielen anderen Judith Butler die Aufmerksamkeit gelenkt. Zwar weist sie dabei darauf hin, das jeweils in Erscheinung tretende Volk könne niemals mit ›dem‹ VOLK zusammenfallen (so dass man daraus folgern muss, *im Grunde könne ›das Volk‹ überhaupt nicht erscheinen*). Indessen traut sie bestimmten kollektiven Manifestationen dann doch zu, den Volkswillen zu offenbaren, so dass sich zu zeigen scheint, »wer [...] denn nun wirklich das Volk« *ist* (J. Butler, *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, Berlin 2016, 204). Zumal wenn das stets auf einen »Griff nach der Hegemonie« hinausläuft (10), hat eine solche Manifestation immer eine »exklusive« Kehrseite (12f., 21); und zwar umso mehr, wie sie nicht an diejenigen appelliert, die jeweils nicht mit in Erscheinung treten, sich aber mit gemeint wissen sollten, wenn etwa »allgemeine« Missstände öffentlich beklagt werden. Dieser Aspekt der wie auch immer performativ intendierten Adressierung, ohne die das anwesende Volk sich nur selbst manifestieren würde, fehlt in Butlers Analyse fast vollständig. Dadurch mutet sie über weite Strecken geradezu sentimental an. Erst spät kommt der Gedanke ins Spiel, dass das Inerscheintreten als verkörpert, verletzbares Wesen auch von ›rechts‹, bedrohlich, gewaltsam (112) und vom »Pöbel« (208) in Anspruch genommen werden kann. Infolgedessen sieht sich Butler letztlich dazu gezwungen, das Inerscheintreten als »weder gut noch schlecht« (164) einzustufen. Hinzu kommen muss, soll es nicht in anti-politisch-identitäres Verhalten umschlagen, nicht nur, *wofür* man sich versammelt (164) – nämlich für allen mehr oder weniger gemeinsame Angelegenheiten –, sondern auch eine *offene Adressierung an Andere*, nicht zum jeweils anwesenden Volk Zählende, auch wenn man es u. U. in »unfreiwilliger Nähe« mit ihnen nur gerade so »aushalten« kann (40, 199, 279). Zu letzteren zählen auch Andere, die die Räume des Erscheinens okkupieren oder für Andere nahezu unbetretbar machen, ebenso wie wieder Andere, von denen man hofft, dass sie weniger oder besser gar nicht erscheinen sollten (vgl. 51). Sentimental wäre es, zu erwarten, jedermann bräuchte nur das (m. E. juristisch gar nicht fassbare) ›Recht‹ auf Erscheinen in Anspruch zu nehmen und sich dadurch Gehör zu verschaffen, um zu verhindern, dass die Be-

die Populisten zu sprechen behaupten, über die fatale Attraktivität einer Pseudo-Vergemeinschaftung immer wieder aufgeklärt werden, die mit einer identitären und zugleich exklusiven Inanspruchnahme des VOLKES für eigene Interessen steht und fällt. Wer jedoch frühzeitig – d.h. von Kindheit an – gelernt hat, nicht unbedingt ›dazugehören‹ zu müssen und die Kraft hat, Distanz zu wahren, ohne sich durch fragwürdiges Wir-Sagen vereinnahmen zu lassen, wird jeglicher identitären Rede gegenüber misstrauisch sein, ohne die keine Kriegspropaganda auskommt.

Wird das Volk zum identitären VOLK, wie es die gegenwärtige politische Lage des Politischen deutlich macht, so beginnt es sich bereits dem Krieg auszuliefern. Wenn wir das nicht wollen können (und davon bin ich überzeugt), ist es angesichts dieser Lage geboten, das Politische entsprechend zu revidieren. So steht ein erneutes hermeneutisches *re-entry* des Politischen in die politische Diskussion an – diesmal mit Blick auf die Frage, wie es sich zur polemogenen Formation eines jeden VOLKES kritisch verhält bzw. verhalten muss, ohne dabei das Problem aus dem Auge zu verlieren, ob möglicher-

treffenden zu einem weiterhin ›unlebbaren‹ Leben verurteilt bleiben. Letzteres behaupten (implizit) auch bedrohliche Rhetoriker und lautstarke Gewalttäter, die schreien, sie seien das VOLK, ohne dabei im Geringsten noch Offenheit denjenigen gegenüber beweisen zu wollen, für die sie nicht sprechen (können, sollten usw.). Butler hat in diesem Punkt gewiss recht: Bereits »im Moment des Erscheinens« ist jedes ›Volk‹ anfechtbar (213, 223), zumal wenn es nicht zugleich deutlich macht, *nicht das VOLK zu sein*, das sich durch sie allein aussprechen müsste, wenn es nach Identitären geht. Geht es zu weit, zu behaupten, dass jede nicht-identitäre performative Manifestation einer gewissen Menge von Leuten auch eine offene Einladung zur immerhin vorstellbaren Zustimmung Anderer beinhalten muss – also eine *Selbstzurücknahme* des Anspruchs, mit dem VOLK identifiziert zu werden? Wenn dies aber zutrifft, dann gibt es keine performative Macht, das Volk dadurch ins Leben zu rufen, dass man es in Erscheinung treten lässt (220). Man stellt es auch so nicht her. Denn das wäre eine Selbstermächtigung, die vergäße, dass sie auf Andere angewiesen ist, deren Zuhören und Beipflichten ›technisch‹ überhaupt nicht zu bewerkstelligen ist (226). All das muss man m. E. in Rechnung stellen, um zu verhindern, dass das »Wir«, das Butler durchgängig in Anspruch nimmt, letztlich doch wieder auf identitäre Rhetorik oder auf eine »selbstgefällige humanistische Redeweise« hinausläuft (177). Es sollte jedenfalls zu denken geben, dass die emphatische Rede vom Inerscheinungtreten verletzter Wesen, die ihr Recht auf politische Existenz in Anspruch nehmen, gewissermaßen nicht mehr recht funktioniert, sobald es andere von der ›falschen politischen Sorte‹ praktizieren.

weise nicht-identitäre Formen der Vergemeinschaftung denkbar und lebbar sind⁷¹, ohne die gerade der Widerstand gegen Populismus und identitäres Denken nicht auskommt.

71 Für die *nicht* gelten müsste, dass »der Zusammenstoß, der Krieg aller gegen alle [...] in der [...] Sinnbildungsoperation der Identitätsbildung logisch angelegt ist«, wie Jörn Rüsen schreibt in: *Einleitung. Für eine interkulturelle Kommunikation in der Geschichte. Die Herausforderungen des Ethnozentrismus in der Moderne und die Antwort der Kulturwissenschaften*, in: ders., M. Gottlob, A. Mittag (Hg.), *Die Vielfalt der Kulturen. Erinnerung, Geschichte, Identität 4*, Frankfurt/M. 1998, 12–36, hier: 17.

Kapitel XX

Gewalt und Legitimation

Grundzüge unaufhebbarer Missverhältnisse

1. Gewalt und Legitimation in der politischen Gegenwart (683) | 2. Ordnung, Legitimation, Gewalt (693) | 3. Legitimität und (De-)Legitimierung – im Ausgang von der Negativität des Legitimierungsbedürftigen (698) | 4. In vielfältige Gewalt verstrickt – trotz und durch Legitimation (713) | 5. Zur notorisch unzureichenden Legitimation von Gewalt (721) | 6. Legitimation von nicht zu Legitimierendem? (726)

*Gewalt kennt, so scheint es fast, keine Parteien mehr,
nur noch Gegner.¹*

1. Gewalt und Legitimation in der politischen Gegenwart

Legitimation gilt heute *primär als politischer Begriff*² und bezieht sich auf das nach vorherrschender Überzeugung *vorrangig Legitimationsbedürftige*: auf die Ordnung politisch strukturierten und staatlich verfassten Zusammenlebens, soweit sie von denjenigen abhängt, die ihr zugehören. Diese Abhängigkeit soll sich vor allem darin manifestieren, ob und wie diejenigen, die einer politischen Lebensform zugehören, ihre *Zustimmung* dazu erteilen (oder erteilen könnten), wie die zur Gestaltung dieser Lebensform erforderliche *Macht* Gestalt annimmt.³ Sofern die entsprechende – möglicherweise nicht ganz freiwillige bzw. ungezwungene – Zustimmung (wenn auch unter Vorbehalten und befristet) vorliegt, vorausgesetzt werden oder

1 W.-D. Narr, *Gewalt und Legitimität*, in: K. Horn et al., *Gewaltverhältnisse und die Ohnmacht der Kritik*, Frankfurt/M. 1974, 9–58, hier: 46.

2 Wie wenig selbstverständlich das ist, macht rückblickend Moses I. Finley deutlich in: *Das politische Leben in der antiken Welt*, München 1991, Kap. VI. Das Gleiche gilt für die Frage, was überhaupt als ›politisch‹ einzustufen ist oder als ›politisch‹ gilt – was gegenwärtig selbst intimste Verhältnisse betreffen kann, wenn es so etwas wie »sexuelle Legitimität« gibt (J. Butler, *Die Macht der Geschlechternormen*, Frankfurt/M. 2009, 47 ff., 317).

3 Vgl. P. Imbusch, *Macht und Herrschaft in der wissenschaftlichen Kontroverse*, in: ders. (Hg.), *Macht und Herrschaft. Sozialwissenschaftliche Theorien und Konzeptionen*, Wiesbaden ²2012, 9–36.

grundsätzlich eingeholt und erneuert werden kann, gilt diese Macht als zumindest bis auf Weiteres legitimiert. Das bedeutet allerdings, dass der Fall, dass sie *erneut* legitimationsbedürftig erscheint, im Prinzip jederzeit eintreten kann, unter Umständen auch mit der Konsequenz, dass ihr jegliche Legitimation endgültig entzogen wird. Bis es dazu kommt, herrscht eine mehr oder weniger offensichtliche und erkennbare Legitimationskrise mit vorläufig offenem Ausgang. Als die *einzigste Grundlage*, die ungeachtet einer solchen Krise Bestand haben und gewährleisten sollte, dass es zu einer wie auch immer erneuerten Legitimation kommen kann, gilt von Jean-Jacques Rousseau bis hin zu Jürgen Habermas die »republikanische« Selbstregierung bzw. die mit ihr schlicht identifizierte »Idee der Demokratie«⁴. Diese Idee fällt nicht mit der wie auch immer empirisch vorliegenden Gestalt einer republikanischen oder demokratischen Lebensform zusammen, sondern gibt an, woran diese sinngemäß bzw. normativ zu messen ist, daran nämlich, ob die politisch, rechtlich und staatlich verfasste Ordnung einer solchen Lebensform – insbesondere aber die sogenannte »Staatsgewalt« – »vom freien und ausdrücklichen Consensus aller Bürger getragen ist«.

So steht es in einem Text (*Zum Begriff der politischen Beteiligung*) aus dem Jahre 1958 zu lesen⁵; also wenige Jahre, nachdem das soge-

4 J.-J. Rousseau, *Politische Schriften*. Bd. I, Paderborn 1977, 98; J. Habermas, *Kultur und Kritik*, Frankfurt/M. 1977, 13. Dolf Sternberger übersetzt Rousseaus Behauptung, »[que] tout Gouvernement légitime est républicain«, direkt mit dem Begriff der »demokratischen Selbstregierung« (D. Sternberger, »Ich wünschte ein Bürger zu sein.« *Neun Versuche über den Staat*, Frankfurt/M. 1967, 52). Gemeint ist damit eine »bürgerliche Legitimität«, von der auch dieser Autor sagt, eine (demokratisch verfasste) politische Lebensform sei »auf keine andere« Art der Legitimität zu gründen – im Gegensatz zu Max Webers Herausarbeitung mehrerer Quellen von Legitimität, die gleichwohl das Entscheidende verfehlen: die Erkenntnis und Würdigung nicht in »vertikalen« Herrschaftsbeziehungen sich manifestierender Legitimität, wie sie zwischen einander vertrauenden *singuli subjecti* allein möglich wird (ebd., 61f.). Für Sternberger hängt politische Legitimität letztlich überhaupt nicht an Herrschaftsbeziehungen (vgl. ebd., 67).

5 Habermas, *Kultur und Kritik*, 13. Aus dem Fehlen eines solchen Konsenses (im Sinne »innerer Anerkennung der Verfassungsordnung«) wurde auch das Scheitern der Weimarer Republik erklärt (W. Frotzcher, B. Pieroth, *Verfassungsgeschichte*, München 2007, 286). Damit es überhaupt zu einem Konsens kommen kann, müssen diejenigen, die es jeweils angeht, einander bereits wahrnehmen, in Betracht ziehen und politisch ernst nehmen. Andernfalls hat eine produktive Auseinandersetzung um Dissens und möglichen Konsens gar keinen

nannte Dritte Reich mit der Folge zusammengebrochen war, dass alle Grundbegriffe des Politischen zu radikaler Revision anstehen mussten.⁶ Weder das, was unter dem Politischen überhaupt zu verstehen ist, noch Begriffe wie der Staat, das Recht oder die jeweils in Anspruch genommene Legalität und Legitimität konnte fortan noch im Rückgriff auf vorherige Begriffsbestimmungen unbefragt durchgehen. Das gilt insbesondere für die einschlägigen Anregungen Carl Schmitts, der sich dazu verstiegen hatte, in der *Deutschen Juristen-Zeitung* vom 1. August 1934 zu erklären: »Der Führer schützt das Recht.«⁷ Wenn dessen dezisionistische Willkür definieren konnte,

Ansatzpunkt. Dabei ergeben sich vordiskursive Probleme der Legitimität, die allzu leicht übersehen werden, wenn man, wie heute weit überwiegend üblich, allein auf diskursiv strittige oder etablierte Legitimität abstellt. Darauf hat insbesondere Jacques Rancière des öfteren hingewiesen; v.a. unter Hinweis auf das politisch »irreguläre« In-Erscheinung-treten jener Plebejer, die von Rechts wegen eigentlich nichts »zu sagen hatten«, aber dennoch Gehör fanden, um auf diese Weise ihre doppelsinnige politische Subjektivierung zu erleben. Rancière geht es darum, wie auch der »Erstbeste in der Position des legitimen Urhebers oder Adressaten einer Rede«, die politisch ernst zu nehmen ist, originär in Betracht kommen kann, so dass eine Auseinandersetzung über das, was er jeweils vorzubringen hat, überhaupt erst eine Chance bekommt (J. Rancière, *Die Namen der Geschichte. Versuch einer Poetik des Wissens*, Frankfurt/M. 1994, 35). In dieser, Fragen der Geltung unterlaufenden Perspektive diskutiert er auch das Verhältnis zwischen Plebejern, ihren Fürsprechern wie Menenius und Patriziern (J. Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt/M. 2002). Auf die komplexe, sich an diese Perspektive anschließende Debatte, die radikal die Frage betrifft, wer überhaupt politisch existiert und Gehör findet, um auf diese Weise an diskursiv zu verhandelnden Legitimitätsfragen wenigstens Anteil haben zu können, kann hier nur *en passant* hingewiesen werden. Siehe bspw. A. Oberprantacher, A. Siclodi (eds.), *Subjectivation in Political Theory and Contemporary Practices*, London 2016.

6 Vgl. Max Horkheimer, der 1951 in seinem programmatischen Aufsatz *Zum Begriff der Vernunft* von dem Befund ausgeht, dass nunmehr »alle Grundbegriffe ihrer Substantialität beraubt« seien (vgl. *Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt/M. 1972, 47–58, hier: 52). Gleich darauf ist von »zertrümmerten Begriffsgötzen« die Rede. Ähnlich kritisch hat sich auch Hannah Arendt nach 1945 auf die philosophische Begriffs- und Ideengeschichte bezogen. Vgl. im Gegensatz dazu Gerhard Ritter (*Vom sittlichen Problem der Macht*, Bern, München 1961) und Hermann Lübbe (*Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte*, München 1974), beides Autoren, die sich weitgehend ohne derart radikale Beunruhigung an die tradierte Geistesgeschichte anlehnen.

7 C. Schmitt, *Der Führer schützt das Recht*, in: *Deutsche Juristen-Zeitung* 39, Nr. 15 (1934), 945–950.

was als Recht oder Unrecht, als legal oder legitim zu gelten hatte, war all das von totalitärer Gewalt nicht mehr zu unterscheiden. Infolgedessen war der Zusammenbruch *dieses* Legitimitätsdenkens unvermeidbar. Es bedurfte allerdings eines tatsächlich befreienden Zusammenbruchs der politischen Ordnung, der es sich opportunistisch angedient hatte, um einen Neuanfang möglich zu machen, in dem sich auch die politische Theorie selbst vor das Problem der Rechtfertigung ihres Legitimationsverständnisses gestellt sah, das später auf den Begriff der *Legitimationswürdigkeit* gebracht werden sollte. Nach 1945 konnte es keinesfalls mehr genügen, etwa faktisch in Anspruch genommene Legitimität, deren Grundlagen, Rahmen- und Geltungsbedingungen zu untersuchen⁸, wie es paradigmatisch Max Weber als Soziologe getan hatte. Vielmehr musste die normative Frage aufgeworfen werden, was überhaupt legitimiert zu werden *verdient* und dem entsprechend auch anzuerkennen ist. Habermas wird in diesem Sinne von *Anerkennungswürdigkeit* sprechen⁹ und damit eine meta-normative Problematik aufwerfen: was auch immer man sich normativ als legitim vorstellt oder als illegitim kritisiert, muss demnach selbst noch einmal daraufhin beurteilt werden, ob es der jeweilige Anspruch auf Legitimität seinerseits verdient, respektiert zu werden.¹⁰ Letztlich dreht sich jene normative »Idee der Demokratie« im Kern genau darum – und nur darum¹¹; allerdings

8 Das »ganze sehr schwierige Problem der Legitimität« wird auch für Michel Foucault hier erkennbar (wenn man einmal von seinen Äußerungen zum Markt absieht, der Erfolg an die Stelle von Legitimität gesetzt haben soll). M. Foucault, *Geschichte der Gouvernementalität II. Die Geburt der Biopolitik. Vorlesung am Collège de France 1978–1979*, Frankfurt/M. 2004, 121, 138, 34.

9 J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt/M. 1976, 271–303.

10 Ulrich K. Preuß spricht in diesem Zusammenhang und in diesem Verständnis von der »Superlegalität oder Legitimität« der Verfassung. Zum auf Carl Schmitt zurückgeführten Gegensatz von Legalität und Legitimität, die von Preuß von der Gleichheit aller Menschen hergeleitet wird, sowie kritisch zum Verdacht, Berufung auf letztere öffne einer am Ende terroristischen, für den Staat ruinösen Willkürlichkeit eigenen Ermessens Tür und Tor, vgl. U. K. Preuß, *Legalität und Pluralismus. Beiträge zum Verfassungsrecht der Bundesrepublik Deutschland*, Frankfurt/M. 1973, 9, 16 ff., 84 ff.

11 Unanfechtbar ist es gewiss nicht, Legitimität in der skizzierten Art und Weise nur politisch aufzufassen, sie auf »Zugehörige« zu beziehen (oder gar zu beschränken) und Zustimmung im Sinne ganz und gar rationaler Akzeptanz für möglich zu halten. Dennoch gehe ich im Folgenden von dieser Leitvorstellung

unter kontingenten Umständen einer Faktizität, in die eine Fülle von Legitimationsbedingungen wie etwa partikulare Lebenslagen mit der ihnen eigenen kulturellen Historizität eingehen, die sich nicht im Ganzen transparent machen und rational durchdringen lassen.¹²

-
- aus, da sie den philosophischen Legitimitätsdiskurs weitgehend bestimmt. Auf mögliche Einwände wird allerdings mehrfach hinzuweisen sein.
- 12 Heute dreht sich ein Gutteil des Streits um den Begriff der Legitimität darum, ob sich jene Lebenslagen *überhaupt* dafür eignen, sich etwa für eine Legitimation transnationaler Machtstrukturen und Institutionen aufgeschlossen zu erweisen. Unter Hinweis auf den »Partikularismus der kleinen Leute«, die in neoliberalen, zu globaler Entdemokratisierung neigenden Zeiten ein »tiefes Misstrauen gegen ›Öffnungen‹ jeder Art« entwickelt hätten, bestreitet Wolfgang Streeck das grundsätzlich (in: *Zwischen Globalismus und Demokratie. Politische Ökonomie im ausgehenden Neoliberalismus*, Berlin ²2021, 314, 123). Er spricht von einem endgültigen Verfall der politischen Legitimität eines neoliberalen Wirtschaftsregimes (ebd., 23, 79, 100, 328), der nach einer Wiederherstellung demokratischer Selbstregierung auf nationaler Grundlage verlange (ebd., 30). Nur so könne sie auch in die Lage versetzt werden, ihre Autonomie durch ökonomischen Protektionismus auf mehr oder weniger kommunitaristischer Grundlage nach außen zu verteidigen (ebd., 58, 165). Diese Diagnose konfundiert allerdings ständig eine »kosmopolitische Linke« (ebd., 53, 236), die nicht dazu bereit ist, politischen Institutionen jenseits des Staates Legitimitätsansprüche (v.a. menschenrechtlicher, von Streeck als rein »rhetorisch« abgetaner Art) zu ersparen, mit einer liberalistischen Ideologie auf den Spuren Adam Smiths, der keine Nationen mehr, sondern nur noch wirtschaftende Individuen kenne (ebd., 130). So wird diese fiktive Linke mit der den USA bescheinigten Scheinlegitimität einer regelgebundenen Ordnung auf den gleichen Nenner gebracht, die in Wahrheit nur »Wirtschaft ohne Gesellschaft« zulasse (ebd., 28. 34, 54). Das sich auf Karl Polanyi berufende Plädoyer für einen »demokratischen Nationalismus« und Pluralismus partikularer Ordnungen im Sinne eines »repatriierten Kapitalismus« unterschätzt allerdings entschieden dessen radikal grenzüberschreitende Potenz, der mit protektionistischen Maßnahmen allein gewiss nicht mehr zu begegnen sein wird, so berechtigt auch immer das Ansinnen ist, lokale »Globalisierungsverlierer« vor einem desozialisierten Weltmarkt schützen u wollen (vgl. ebd., 222, 233). Sollten davon nicht auch grenzüberschreitend Fremde anderswo profitieren? Und wenn ja, auf welcher legitimatorischen Grundlage dann, wenn nicht auf der Basis von Ansprüchen, die man ihnen als im Grunde unverzichtbare zuerkennt – sei es von »links«, sei es von »rechts«?

Auf der Basis jener – in der Zwischenzeit vielfach angefochtenen¹³, aber auch weiterentwickelten und bis heute revisionsbedürftigen¹⁴

- 13 Zuletzt u.a. von Chantal Mouffe (*Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt/M. 2007), deren Kritik »konsensorientierter« politischer Theorien allerdings primär polemisch ausfällt und den Kontrahenten kaum gerecht wird. Das betrifft auch die Unterstellung eines Versöhnungsdenkens, das die Autorin generell verwirft (vgl. Vf., *Unaufhebbare Gewalt. Umrisse einer Anti-Geschichte des Politischen. Leipziger Vorlesungen zur Politischen Theorie und Sozialphilosophie*, Weilerswist 2015, Kap. XII).
- 14 Abgesehen von der bereits angeschnittenen Beschränkung des Legitimitätsbegriffs auf die mit guten Gründen zu verteidigende Anerkennungswürdigkeit einer politischen Ordnung wird letztere auch auf die (staatlicher »Definitions-gewalt« [!] nicht zu unterwerfende) Identität eines Gemeinwesens bezogen, dessen Sozialintegration sich in politischer »Massenloyalität« bewähren soll (Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, 273). Diese aber gerät an Grenzen, wenn die auch systemintegrativ zu gewährleistende Stabilität des jeweiligen Gemeinwesens prekär erscheint (ebd., 291). Dann, so Habermas Mitte der 1970er Jahre, kommt es zu folgenreichen Delegitimationen. So wird der Anschein erweckt, als sei dafür nur der *mangelhaft befriedigende* Zustand eines »spätkapitalistischen« Systems verantwortlich, das als solches aber nicht radikaler Kritik ausgesetzt und primär nur von innen beleuchtet wird. (Wie es auch der Buchtitel *Legitimationsprobleme im [nicht: des] Spätkapitalismus* andeutet.) Wie sehr solche Systeme heute, in Zeiten der Globalisierung, weltweiter Finanzkrisen und der sich ankündigenden, auf exzessiven Energieverbrauch nicht zuletzt des Westens zurückzuführenden Klimakatastrophe, ihrerseits der Kritik ausgesetzt sind, braucht kaum eigens betont zu werden. (Zur Aktualisierung dieser Überlegungen im Rückgriff auf das Theorem der Legitimationskrise vgl. W. Streeck, *Gekaufte Zeit. Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus*. Erweiterte Ausgabe, Berlin 2015, 78–88; *Zwischen Globalismus und Demokratie*, 23.) Antworten auf diese überdeterminierte Krisenlage erfordern gewiss weit mehr als nur eine *formal*-prozedural gefasste, noch dazu vor allem durch *Wahlen* gegründete Legitimität (Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, 287), von der allein Habermas auch die *Kraft* von Legitimationen ableiten wollte (ebd., 276). Seine Kernfrage: »Wer bürgt dafür, daß die Grammatik« spätkapitalistischer »Lebensformen nicht nur Gewohnheiten regelt, sondern *Vernunft* zum Ausdruck bringt?« (297) wäre neu aufzuwerfen. Nicht zuletzt auch deshalb, weil das, was hier *Lebensform* genannt wird, als eine Form menschlichen Zusammenlebens im »weltweiten« Horizont vielfach grenzüberschreitender Problemlagen ganz neu zu bestimmen ist. (Man denke nur an Fragen der Hospitalität bzw. der Gastlichkeit im Kontext einer »Menschheitsgeschichte der Flucht« [A. Kossert, *Flucht. Eine Menschheitsgeschichte*, München 2020].) Rekurse auf die einschlägige Begriffsgeschichte reichen dafür nicht aus, zumal wenn sie an Vorstellungen einer lokalen bzw. partikularen Sittlichkeit im Sinne Hegels oder an die in der Antike geläufigen Begriffe *ethos* und *bios* anknüpfen. In diesen Fällen spielt der fragliche Horizont gar keine Rolle.

– Idee glaubte man an die weitgehende Beständigkeit von (demokratischen und rechtsstaatlich verfassten) Gemeinwesen, deren Legitimität engstens mit ihrer *rationalen Akzeptanz* in den Augen derer zusammenhängen sollte, die ihnen zugehören. Auf diese Akzeptanz, so nimmt man unter Berufung auf Kant an, haben die Betroffenen einen elementaren Anspruch, der auf dem (seinerseits nicht weiter begründungsfähigen) *Faktum der Vernunft* ihres praktischen Daseins beruhen soll.¹⁵ Darin liegt demnach letztlich, dass sie Anspruch darauf haben, nur dasjenige als für sich und andere verbindlich zu betrachten, was sie selbst auch einsehen können. Diese Akzeptanz stellte man sich so vor, dass sie jegliche (inakzeptable) Gewalt in legitimerter Macht sollte aufheben können. Man sprach von staatlich monopolisierter Gewalt und meinte damit offenbar zweierlei: erstens dass sie idealiter vollständig legitimerter Macht unterworfen werden kann; und zweitens, dass sie im Übrigen als nicht legitimierte so gut wie ganz verschwinden muss.¹⁶ Das mag erklären, warum Fragen nach der Legitimation von Gewalt im Grunde – zumindest ›innenpolitisch‹, im Hinblick auf das Innere einer demokratischen Lebensform und eines rechtsstaatlich verfassten Gemeinwesens – lange Zeit kein Thema mehr sein konnten. Stattdessen wurden diese Fragen ganz überwiegend in ›außenpolitischer‹ Hinsicht aufgeworfen, im Verhältnis zu fremden Staaten, die ihrerseits weder in ihrem Innern noch in ihren äußeren Beziehungen ein derart ›abgeklärtes‹ Gewaltverständnis aufwiesen. Genau das schien unter Umständen Gewalt *gegen sie* aufs Neue zu rechtfertigen; auch das freilich wiederum nur umwillen einer früher oder später anzustrebenden Überführung von Gewalt in legitimierte Macht, sei es im Rahmen eines Welt-Staates, sei es einer globalen Föderation von Staaten, die endlich ihr eigenes Gewaltmonopol wenn nicht ganz und gar aufgeben, so doch einer unparteilich über ihnen stehenden Instanz unterordnen sollten. In dieser vorläufig utopisch bleibenden Perspektive bleibt es dabei, *dass Gewalt, sofern sie überhaupt noch zu legitimieren ist, nur umwillen einer finalen Delegitimierung jegli-*

15 Wie das aus ihm sich ergebende moralische Gesetz ist dieses Faktum auch »keiner rechtfertigenden Gründe« *bedürftig* (I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg 1974, 56).

16 T. K. Beck, (Staats-)Gewalt und moderne Gesellschaft. Der Mythos vom Verschwinden der Gewalt, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 67, Nr. 4 (2017), 16–21.

cher Gewalt zu rechtfertigen wäre.¹⁷ Insofern könnte man meinen, die Gewalt sei in legitimatorischer Hinsicht geradezu »am Ende«, d.h. sie habe keine Zukunft mehr, bis auf Restbestände, die quasi darauf warten, entweder in legitimierte Macht überführt oder aber liquidiert zu werden. Beides liefe darauf hinaus, die Gewalt als Gewalt abzuschaffen, und Gewalt-Legitimation wäre überhaupt kein ernsthaft diskutables Thema mehr – auf die Gefahr hin, dass Gewalt »den Schein der Gewaltlosigkeit erhält«.¹⁸

Tatsächlich drängt sich jedoch der Eindruck auf, von der Abschaffung jeglicher Gewalt seien wir weiter entfernt denn je. Wir haben es sogar mit einer weitgehenden *Erosion dieses Gegensatzes von Gewalt und Legitimation selbst* zu tun. Unter dem Druck neo-imperialer Projekte rückt die Realisierbarkeit einer globalen Gewaltmonopolisierung (durch einen Welt-Staat, durch eine Föderation oder Konföderation) scheinbar in immer weitere Ferne. Russland hat eben erst gegen das seit dem Briand-Kellogg-Pakt von 1928 geltende und durch die Charta der Vereinten Nationen bekräftigte Verbot eines Angriffskrieges eklatant verstoßen. China, derzeit allein vertreten durch den Autokraten Xi Jinping, hat mehrfach ausdrücklich erklärt, im Verhältnis zu Taiwan keinesfalls auf seine Gewaltoptionen verzichten zu wollen. Und selbst innerhalb bislang am Gewaltmonopol des Staates orientierter Gemeinwesen wie der USA wird unverholen die Legitimität selbst verfassungsgemäß abgewickelter Prozesse kollektiver Willensbildung in Frage gestellt, das

17 Vgl. Narr, *Gewalt und Legitimität*, in: K. Horn et al., *Gewaltverhältnisse*, 22. Narr scheint von einer weitgehenden Depolitisierung der Gewalt auszugehen, wohingegen diese für einen Autor wie Georges Bataille auf eine völlige Verken- nung ihrer anthropologischen Tiefendimensionen hinauslaufen müsste (vgl. M. Riekenberg [Hg.], *Zur Gewaltsoziologie von Georges Bataille*, Leipzig 2012). Aus deren seines Erachtens unaufhebbaren und unabdingbar existenziellen Bedeutung hat jedoch auch Bataille keineswegs umstandslos eine pauschale Gewaltrechtfertigung oder -legitimation ableiten wollen. Was die Gewalt unver- gleichlich attraktiv macht, ist in den Augen Batailles ihre Art der Grenzüber- schreitung, der, wie er meint, im Grunde nur die menschliche Feigheit im Wege stehe, die davor zurückschrecke, bis zur letzten Konsequenz zu wissen, wie es um uns Menschen bestellt ist. Doch vor der nur mehr arbeitenden Gewalt seriellen Mordens scheute auch dieser Autor zurück. Vgl. G. Bataille, *Henker und Opfer*, Berlin 2008, 11–20.

18 Vgl. Preuß, *Legalität und Pluralismus*, der in der Folge auch auf Spuren untill- garer Gewalt im vorherrschenden Gewaltmonopolisierungsdiskurs hinweist (33, 40).

Akzeptieren von Wahlniederlagen von willkürlichen privaten Vorbehalten abhängig gemacht und auf diese Weise angesichts aufgewiegelter Anhänger die Möglichkeit eines neuen Bürgerkrieges offenbar billigend in Kauf genommen (den gewisse rechte Gruppierungen bereits zu führen behaupten). In anderen Ländern beginnt dieses fatale Vorbild bereits so weitgehend Schule zu machen, dass man sich fragen muss, ob nicht die enge Koppelung politischer Legitimität an faire, auch im Fall eigener Niederlagen zu akzeptierende Prozesse allgemeiner Willensbildung selbst erodiert und in naher Zukunft womöglich nur noch von Minderheiten aufrechterhalten wird, die auch in dem Fall, dass sie ›an die Macht kommen‹, diese niemals bloß um ihrer Macht und um deren unaufhörlicher Steigerung willen ausüben wollen. Der Kern dieses Machtverständnisses ist die Bereitschaft zur geregelten und ›anständigen‹ *Abgabe von Macht*. In ihr erst bewährt sich praktisch, wie man die Entschärfung von Gewalt zu legitimer Macht institutionalisiert hat. Was auch immer verschriftlichte oder wie in Großbritannien mündlich überlieferte Verfassungen über die entsprechenden institutionellen Prozesse lehren mögen, sie müssen scheitern, wenn sich die Bürger im Ernstfall, d.h. im Fall ihrer eigenen Niederlagen, nicht ohne Wenn und Aber auch im Geist dieser Verfassungen verhalten – und das heißt vor allem: wenn sie ihnen zunächst zugestandene Macht nicht wieder *abzugeben* und *Anderen anzuvertrauen* bereit sind.

So stehen wir im Hinblick auf den fraglichen Zusammenhang von Gewalt und Legitimation gegenwärtig vor einer zutiefst zwiespältigen Situation: während politische Theorien (auch solche, die sich als Apologien der Agonalität und des Antagonistischen auffassen lassen) weitestgehend ›innenpolitisch‹ und auch im globalen Horizont einer Weltgesellschaft *in statu nascendi* zur *generellen Delegitimation von Gewalt* tendieren, kommt es im Innern vieler, gerade auch bislang weitgehend demokratisch verfasster Gesellschaften zu einer massiven *Renaissance von Gewaltlegitimationen* ausgerechnet gegen politische Systeme, die für sich in Anspruch nehmen, praktisch allen bislang bewusst gewordenen Erscheinungsformen von Gewalt jegliche Legitimation entzogen zu haben.¹⁹

19 Gerade dieser Anspruch nährt freilich den ›ideologiekritischen‹ Verdacht, daran, dass bestimmte Formen von Gewalt unbewusst, latent und hintergründig bleiben, bestehe im Rahmen solcher Systeme ein uneingestandenes Interesse.

Anstelle entsprechender Gegenwartsdiagnosen, die an dieser Stelle nicht ausführlich darzulegen sind, nehme ich diese einleitende allgemeine Beleuchtung des Verhältnisses von Gewalt und Legitimation zum Anlass, *zunächst phänomenologisch nach der Genealogie des Zusammenhangs von Gewalt und Legitimation selbst zu fragen*, sofern er politische Ordnungen menschlichen Zusammenlebens betrifft. In dieser Perspektive wird es darum gehen, *wie sich Legitimationsfragen ausgehend von der Negativität des zuvor als legitimationsbedürftig Erfahrenen stellen*, wie sie sich speziell auf Gewaltprobleme beziehen und *ob sie sich dabei ihrerseits in Formen von Gewalt verstricken*, die gewissermaßen hinterrücks in Legitimationsversuchen wieder auftauchen, nachdem man versucht hat, sie gegenständlich handhabbar zu machen.

Im Lichte der entsprechenden Vorklärungen zu diesen genealogischen, das Auftauchen von Legitimationsfragen selbst betreffenden Zusammenhängen gehe ich erst im zweiten Schritt auf einschlägige Theorien der Legitimation ein, um sie schließlich daraufhin zu befragen, ob und wie sie sich ihrerseits in eine Gewalt zu verstricken drohen, mit der sie nicht nur gegenständlich (als zu Legitimierendem oder auch zu Delegitimierendem) zu tun haben. Dabei wird sich zeigen, dass Gewalt zwar gegebenenfalls als *legitimationsbedürftig* und *-fähig* erscheinen, aber niemals einfach in ihrer Legitimation *aufgehen* kann; vielmehr beschwört die Legitimation von Gewalt ihrerseits Gewalt herauf, so dass diese gewissermaßen im Rücken ihrer Legitimation wieder festzustellen ist.

So gesehen ist nicht zu erwarten, dass Gewalt in einer »synthèse de la légitimité et de la violence«²⁰ ihren Gewaltcharakter jemals einfach einbüßen wird. Auch legitimierte Gewalt ist Gewalt. Das ist auch durch das in jüngster Zeit meisdiskutierte Paradigma der Gewalt-Legitimation (die Legitimation »gerechter« und wie im Fall einer *responsibility to protect* anscheinend gebotener bewaffneter Konflikte) und zuvor auch schon in der Diskussion um »humanitäre Interventionen« deutlich geworden.²¹ Tatsächlich wird durch

20 P. Ricoeur, *Histoire et vérité* [1955], Paris ³1967, 279; dt.: *Geschichte und Wahrheit*, München 1974, 233.

21 Vgl. R. Merkel (Hg.), *Der Kosovo-Krieg und das Völkerrecht*, Frankfurt/M. 2000; D. Fassin, *Das Leben. Eine kritische Gebrauchsanweisung*, Berlin 2017, 117.

Gewalt-Legitimation stets *Gewalt* legitimiert²², die sich auf diese Weise nicht einfach in etwas anderem, etwa in anerkannter Macht, zur Zufriedenheit aller auflöst.²³ Indem ich dagegen auf *unaufhebbarer Gewalt* insistiere, rede ich allerdings keinem leichtfertigen Defaitismus das Wort, sondern trage im Gegenteil einer radikalen Widersetzlichkeit gegen jegliche Gewalt Rechnung, die unter dem Anschein ihrer – nicht rundweg abzustreitenden – Legitimierbarkeit nicht kaschiert werden sollte.

2. Ordnung, Legitimation, Gewalt

Legitimität zeichnet nach dem eingangs Gesagten politische *Ordnungen* aus, in denen sich Menschen aneinander orientieren und

22 So befindet denn auch Volker Sellin: »Die Gewalt wird hingenommen, wenn sie legitimiert ist«; und zwar im Rahmen einer Herrschaft, die »ein Gewaltverhältnis [ist]« und bleibt, selbst wenn sie durch die »Legitimität der Verfassung« (von der man erst im Kontext der Französischen Revolution spricht) gedeckt erscheint. Allerdings kann die durch sie legitimierte Gewalt infolge tyrannischen, despotischen oder oligarchischen Missbrauchs delegitimiert werden. Aus Arendts Sicht würde es sich erst dann um eine Regression von (legitimierter) Macht zu (nicht zu legitimierender) Gewalt handeln. Vgl. V. Sellin, *Gewalt und Legitimität. Die europäische Monarchie im Zeitalter der Revolutionen*, München 2011, 3 f., 15. Hier werden Legitimierungsstrategien grundsätzlich als »Strategien des Machterhalts« (»eine unabschließbare Aufgabe«) aufgefasst. Es fragt sich aber, mit welchem anerkennenswerten Recht (wenn nicht durch »nackte Gewalt«); zumal seitdem Legalität und Legitimität nicht mehr zusammenfallen können (ebd., 8 f.). Eine besondere Schwierigkeit liegt hier darin, dass weder Gewalt noch Macht, weder Herrschaft noch Recht, weder Legalität noch Legitimität ganz unabhängig voneinander, »substanziell« zu verwendende Begriffe sind. Selbst wenn im Zeichen anerkannter Herrschaft Gewalt im Spiel bleibt und nicht einfach in etwas anderes (wie Macht) verwandelt wird, wie es bei Arendt den Anschein hat, muss sie doch in gewisser Weise ihren Charakter ändern, kann sie doch nicht mehr »bloße«, sich um ihre legalen oder legitimen Gründe gar nicht scherende Gewalt bleiben; vgl. J. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie. Bd. 1/2*, Berlin 2019, 881.

23 »Le problème crucial [...] est celui de la légitimité du pouvoir exercé par l'homme sur l'homme«, behauptet Emmanuel Mounier (*Le Personnalisme*, in: *Œuvres de Mounier, T. III, 1944–1950*, Paris 1962, 427–530, hier: 519), auf den Ricœur aufbaut, wenn er feststellt, »l'adjectif »légitime« empêche de confondre la force détenue par l'État avec la violence« (P. Ricœur, *Politique, Économie et Société. Écrits et conférences 4*, Paris 2019, 109).

in denen sie ihr Verhalten auf Erwidierung hin miteinander abstimmen.²⁴ Das gelingt u.a. dadurch, dass sie beachten, was in der jeweiligen Ordnung gilt. Auf diese *Geltung* bezieht sich in der Regel die Rede von *Legitimität*, die sich auf Unterschiedliches stützen und berufen kann: auf das, was man so oder so seit je her, üblicherweise oder normalerweise tut, aber auch auf das, was man so oder so tun oder unterlassen sollte. So kann es sich bei der *Basis* der fraglichen Legitimität um eine bloße Regelmäßigkeit, aber auch um eine Normativität handeln, deren Spektrum von Empfehlungen bis hin zu strikt Verpflichtendem reicht. Entsprechend unterschiedlich kann es zugehen, wenn diese Basis zweifelhaft erscheint und es zu Korrekturen, Missbilligungen oder harten Sanktionen kommt, durch die man die jeweilige Ordnung zu restabilisieren sucht.

So lehrt es die klassische, vor allem auf Max Weber zurückgehende Analytik der Legitimität, auf die weiter unten noch im Einzelnen zurückzukommen sein wird.²⁵ An dieser Stelle geht es zunächst um die weitgehend unbefragte Voraussetzung dieser Analytik, dass Ordnungen in irgendeiner Art und Weise zunächst ›tatsächlich‹ vorhanden sind. Dieses mehr oder weniger institutionalisierte *Vorhandensein* manifestiert sich im Modus der *Geltung*. Was jeweils ›gilt‹, ist im Rahmen von sozialen Ordnungen, *in denen* oder *kraft derer* etwas legitim ist oder als legitim erscheint, als tatsächliche Gegebenheit aufzufassen, die *ihrerseits* unter dem Aspekt der Legitimität zu befragen ist. Zwar kann die fragliche Geltung zunächst als Tatsache festgestellt werden, doch als solche ist sie nicht ohne Weiteres auch als legitim zu *affirmieren*. Geltende Legitimität festzustellen ist eines, ihr beizupflichten etwas anderes. Selbst bei einem auf den ersten Blick unüberbietbar ›realistischen‹ Befund wie dem, dass all das wirklich *ist*²⁶, *was der Fall* und *als Tatsache aufzufassen* ist, handelt es sich noch um eine Feststellung, die *fest-stellt*, was keineswegs einfach *von sich aus feststehen* kann. Bei fraglicher Geltung erst handelt es sich immer um ein Gelten *für* jemanden, in den Augen *von* jemandem oder vieler, die etwas als so oder so ›geltend‹ wahrnehmen, erfahren, werten usw. So reicht der Phänomenbereich der Legitimität von

24 Zum Zusammenhang von Legitimität und Orientierung vgl. W. Stegmaier, *Philosophie der Orientierung*, Berlin, Boston 2008, 124 f., 370 f.

25 Vgl. M. Weber, *Soziologische Grundbegriffe*, Tübingen 1981, §§5–7.

26 J. Benoist, *Von der Phänomenologie zum Realismus. Die Grenzen des Sinns. Reality and Hermeneutics*, Tübingen 2022, 36.

dem, was jemandem *als legitim erscheint*, bis hin zu allem, was *als legitim beurteilt* wird.

Sowohl auf der Ebene des Erscheinens als auch auf der Ebene diskursiver Artikulation legitimer Geltung kommt unvermeidlich eine *signifikative Differenz* ins Spiel, die durch jenes ›als‹ angezeigt wird. Was *als etwas* wahrgenommen oder als ›geltend‹ erfahren, begriffen und beurteilt wird, kann grundsätzlich *auch anders* wahrgenommen, erfahren, begriffen und beurteilt werden. In einer bestimmten Ordnung mag etwas als *wie selbstverständlich geltend* erfahren werden²⁷, dadurch wird es für Andere jedoch keineswegs zu einer bloßen, interpretationsfreien Tatsache, aus der gewisse ›Realisten‹ glauben jegliches Auffassen-als tilgen zu können. Das gelingt umso weniger, wie sich signifikative Differenzen in der Frage, was *als was* ›gilt‹ oder ›gelten‹ soll, in der jeweiligen Ordnung selbst bemerkbar machen, nicht zuletzt auch dadurch, dass sich unterschiedliche, widersprüchliche oder einander widerstreitende Ordnungen in der gleichen sozialen Wirklichkeit überlagern, so dass von einem ein-deutigen Passungsverhältnis von Geltung und Ordnung kaum auszugehen ist. Auf diese Weise ist eine *interne Anfechtbarkeit* dieses Verhältnisses bereits *in jeder* Ordnung und in jedem Verhältnis einer Ordnung *zu anderen* Ordnungen angelegt.

Dass völlig ›klar‹ ist, in welchen Hinsichten was für wen, wann, unter welchen Umständen, für welche Zeit und unter welchen Rahmenbedingungen als legitim erscheint oder gilt bzw. gelten muss, kann nur als Grenzfall angenommen werden, in dem jene Differenz scheinbar zum Verschwinden gebracht wird. Dann hat es den Anschein, als *sei* etwas legitim, ohne dass es überhaupt einer ›Auffassung‹ *als* legitim bedürfte. Alle jene Hinsichten können grundsätzlich jederzeit zu Legitimitätsstrittigkeiten Anlass geben; sei es innerhalb einer bislang unstrittigen Ordnung, sei es gleichsam an deren Rand, wo die Kraft ihrer Geltung schwach ist, sei es im Konflikt mit einer anderen Ordnung, wo unverkennbar wird, dass in keiner Weise mehr ›klar‹ ist, *was, wie etwas für jemanden* und *in welcher Hinsicht* gelten soll. Mit Phrasen wie diesen: »Alles ist erlaubt« oder

27 Man denke nur an Formen der Rücksichtnahme oder auch der Höflichkeit, aber auch der Vermeidung beschämenden Verhaltens.

»Nichts ist verboten«²⁸ hat man ›nihilistisch«²⁹ anmutende Schlussfolgerungen daraus gezogen, die es nahelegen, aus der grundsätzlichen *Anfechtbarkeit* legitimer Geltung zu schließen, Legitimität sei *niemals* auf zureichende Gründe zurückzuführen bzw. auf der Basis einer ›letztlich« garantierten Ordnung zu begründen.

Schon Robert Musil hielt überhaupt nur noch *unzureichende* Gründe für glaubhaft und zeitgemäß.³⁰ Sein Zeitgenosse Max Weber war in dieser Frage ebenfalls sehr zurückhaltend, ging es ihm doch zunächst vor allem um die soziologische *Beobachtung*, wie mit *Chancen der Orientierung* an jeweils geltenden Ordnungen bzw. an in einer Ordnung Geltendem umgegangen wird.³¹ Für ihn war das in erster Linie eine Frage der tatsächlichen Orientierung aus der Perspektive derer, die eine gewisse *Vorstellung vom Bestehen einer legitimen Ordnung* haben. Darüber, wie diese Vorstellung ihrerseits zu bewerten ist, lässt sich Weber zunächst gar nicht aus.³² Infolgedessen erscheint der Zusammenhang zwischen Legitimität und Ordnung selbst verlässlicher bzw. weniger fraglich, als er es wirklich sein kann, wenn in die soziale Orientierung an diesem Zusammenhang auch einfließt, *was man von ihm selbst hält*.

In diesem Punkt sind extrem gegensätzliche Positionen vertreten worden. Während für einen konsequenten Anarchisten jegliche (politische bzw. staatliche) Ordnung bereits Gewalt bedeutet und

28 Vgl. T. Martin (Hg.), *Alles ist erlaubt. Das Karamasow-Gesetz*, Berlin 2015; Vf., *Freiheit im Widerstand gegen sich selbst – zwischen Enttabuisierung und Re-Sakralisierung*, in: *Philosophische Rundschau* 64, Heft 3 (2017), 203–219.

29 Vgl. zur Verteidigung dieses hier nicht sogleich pejorativ aufzufassenden Attributs W. Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der ›Fröhlichen Wissenschaft‹*, Berlin, Boston 2012.

30 Siehe dazu die daraus gezogenen philosophischen Konsequenzen bei Bernhard Waldenfels (*Ordnung im Zwielicht*, Frankfurt/M. 1987, 108), der einen »Satz vom unzureichenden Grunde« statuiert; und zwar im Kontext einer phänomenologischen Revision des Ordnungsbegriffs, der auf die Spur von unvermeidlichen »Legitimationslücken« führt (vgl. B. Waldenfels, *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*, Berlin 2015, 309; *Schattenrisse der Moral*, Frankfurt/M. 2006, 116).

31 Weber, *Soziologische Grundbegriffe*, §5.

32 Vgl. D. Beetham, *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, London 1974, 115, 265 f., sowie J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*, Frankfurt/M. 1998, 98, 552.

insofern als illegitim zurückzuweisen ist³³, insistieren bestimmte ›konservative‹ Positionen³⁴ im Gegenteil darauf, dass *jede* Ordnung besser sei als gar keine. Ihnen erscheint nicht die jeweilige politische Ordnung oder gar *Ordnung als solche*, sondern gerade deren grundsätzliche Zurückweisung als Inbegriff der Gewalt und aller politischen und antipolitischen Schrecken, die sie heraufbeschwören kann. Insofern kann keine Rede davon sein, der Zusammenhang der drei Grundbegriffe Legitimität, Gewalt und Ordnung könne neutral rekonstruiert werden, ohne sich von Anfang an in einen politisch folgenreichen Streit darüber verstricken zu müssen, wie sie zu konfigurieren sind. Dieser Streit betrifft bereits die *Frage, ob sich Legitimität und Ordnung zunächst ›gewaltneutral‹ zueinander verhalten oder ob dieser Zusammenhang von Anfang an als gewaltträchtiger zu begreifen ist*. In der Perspektive eines radikalen Anarchismus steht jede (politische, speziell staatlich verfasste) Ordnung unter Gewaltverdacht. Letztlich dürfte demzufolge *überhaupt keine* derartige Ordnung als uneingeschränkt legitim gelten. Die ›konservative‹ Gegenposition legt dagegen nahe, *jede derartige Ordnung* zunächst als legitime gelten zu lassen. Die vor allem von Max Weber angestoßene Erforschung faktischer Zusammenhänge zwischen Ordnung, Legitimation und Gewalt hat es allerdings mit höchst unterschiedlichen sozialen Realitäten zu tun, sowohl mit solchen, in denen die jeweilige Konfiguration dieser Begriffe weitgehend unproblematisch zu sein scheint, als auch mit solchen, in denen sie nach heftigen Disputen, Revolten, Bürgerkriegen oder Revolutionen geradezu auseinanderbricht, bis es zu einer Neujustierung kommt, die nicht umhin kann, Fragen nach dem Zusammenhang von Gewalt, Legitimität und Ordnung erneut aufzuwerfen.³⁵

33 Vgl. M. Bakunin, *An Alexander Herzen* [1896], in: *Gott und der Staat und andere Schriften*, Reinbek 1969, 28 ff., hier: 29.

34 Damit ist hier lediglich ein Strukturkonservatismus gemeint, keine bestimmte, etwa eher ›rechts‹ zu verortende politische Richtung. Dieser Konservatismus liegt auch einem Machiavellismus zugrunde, der erklärt, umwillen der Aufrechterhaltung einer politischen Ordnung sei nahezu jedes Mittel erlaubt. Vgl. H. Münkler, *Im Namen des Staates. Die Begründung der Staatsraison in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt/M. 1987, Kap. IV.

35 B. Moore, *Zur Geschichte der politischen Gewalt*, Frankfurt/M. 2¹⁹⁶⁸.

3. Legitimität und (De-)Legitimierung – im Ausgang von der Negativität des Legitimierungsbedürftigen

So wird deutlich, dass dieser Zusammenhang nicht einfach ›gegeben‹ ist bzw. besteht. Eine Gesellschaftsanalyse, die das auf den Spuren der frühen Soziologen bis heute gleichwohl unterstellt, muss an einem konservativen Bias leiden, auf dessen Grundlage man der *Dynamik von Legitimierungen und Entlegitimierungen* nicht angemessen Rechnung tragen kann. So, wie Weber bereits transitiv von Prozessen der Vergemeinschaftung und der Vergesellschaftung handelt³⁶, so wäre auch von *Legitimität stets als Resultante von Legitimierungen* zu sprechen, die *originär legitimieren*, was nicht von ohne Weiteres von sich aus, seit je her, aufgrund von Herkommen und Tradition oder aufgrund bloßer Üblichkeiten legitim *sein* kann. Das bedeutet, dass uns der Begriff der Legitimität auf eine vorgängige Legitimierung zurückverweist, zu der es überhaupt nur kommt, weil etwas als legitimierungsbedürftig und legitimierungsfähig wahrgenommen wurde; und zwar zwischen mehreren, zwischen Angehörigen von Gemeinschaften, Gruppen, Gesellschaften oder auch transnationalen Systemen, denen man auf irgendeine Weise *so* zugehört, dass im Verhältnis zu Anderen ein Legitimationsbedarf entstehen kann, den man durch einen Prozess der Legitimation in *akzeptierte Legitimität* hofft überführen zu können.

Von Legitimation zu sprechen bedeutet also, es zunächst mit Legitimationsbedürftigem zu tun zu haben, auf das man mit Legitimationsversuchen Antwort gibt, die misslingen können. Als legitimationsbedürftig gilt normalerweise etwas, was Anderen in *prima facie* für sie unzumutbarer Art und Weise seitens praktischer Subjekte *zugemutet* wird, die sich grundsätzlich anders verhalten könnten. Infolgedessen stellt sich die Frage, warum letztere dies *nicht* tun; und die Antwort schuldet man im Fall eines Legitimationsbedarfs denjenigen, die die fragliche Zumutung hinnehmen, akzeptieren und sogar bejahen sollen. Von einer solchen ›Zumutung‹ kann an dieser Stelle vorerst nur in einem sehr weiten Sinne die Rede sein. Was als derartige ›Zumutung‹ erfahren wird, steht zumindest gewissermaßen unter dem Anfangsverdacht, Gewalt heraufzubeschwören.

36 Weber, *Soziologische Grundbegriffe*, § 9.

Ob es sich aber ›wirklich‹ so verhält, bedarf vielfach der Klärung. Keineswegs kann bzw. sollte man für alles, was sich zunächst als gewaltsame ›Zumutung‹ darstellt, eine Art Evidenz in Anspruch nehmen und entsprechend der Auseinandersetzung mit Anderen entziehen wollen.

Auch für das Verlangen nach Legitimation trifft zu, dass es keineswegs sicher ist, dass die Legitimation in den Augen von denjenigen auch verfängt, denen sie zugebracht wird. Denn was überhaupt Gewalt ›ist‹ bzw. als solche zählt, zählen muss oder sollte, ist nach aller Erfahrung derart strittig, dass sich niemand ernsthaft auf ein ganz eindeutiges Vorverständnis davon berufen kann, was der Legitimation *bedarf* und *fähig* ist, insoweit es sich um Gewalt handelt. Nicht nur die Frage, ob und inwieweit Gewalt *überhaupt* legitimierbar ist, ist umstritten. Auch in der Frage, ob und inwiefern jeweils Gewalt als Legitimierungsbedürftiges *vorliegt*, besteht keine ohne Weiteres voraussetzende Einigkeit. So wird Gewalt erfahren, wo erst gar keine Legitimation seitens derer versucht wird, denen sie zuzurechnen ist; und umgekehrt wird Gewalt legitimiert, wo Andere das von vornherein für unzumutbar halten, so dass sich ihnen gegenüber die Gewaltlegitimation ihrerseits gewaltsam manifestiert.³⁷

Als legitimationsbedürftig kommt auch ein Zustand, eine institutionelle Struktur oder eine Verfassung in Betracht, solange die Zurechenbarkeit Anderer dabei im Spiel ist, die dafür, was im Einzelnen als ›Zumutung‹ empfunden wird (aber nach dem Gesagten hinsichtlich seiner Gewaltsamkeit zunächst problematisch sein muss), mindestens mitverantwortlich erscheinen. Dem daraus entspringenden Legitimationsbedarf kann ganz unterschiedlich Rechnung getragen werden: vor allem indem man das jeweils Legitimationsbedürftige als vertretbar, begründet, berechtigt, rechtmäßig, allgemein anerkannt oder verdient etc. einstuft. So gesehen entsteht der fragliche Legitimationsbedarf stets von denjenigen her, die das Verhalten Anderer in der einen oder anderen Weise gewaltsam betrifft; und die daran sich anschließende Legitimation ist stets die Antwort auf

37 Als hervorstechendes Beispiel sei nur die Verkehrung »legitimen Revolutionsgeistes zur revolutionären Legalität« erwähnt, wie sie Vladimir I. Lenin für seine Partei in Anspruch nahm, die schließlich in die von Alexander Solschenizyn beschriebenen totalitären, scheinbar vor jeglicher Legitimationszumutung absolvierten Verhältnisse mündete; vgl. A. Solschenizyn, *Der Archipel GULAG*, Bern 1974, 309.

einen artikulierten Legitimationsbedarf (der befriedigt, aber auch verfehlt werden kann). Wenn jemand einem anderen gegenüber etwas legitimiert, so kann es sich um eine *einzelne* (etwa erzieherische oder polizeiliche) Verhaltensweise, aber auch um eine Art des Tuns (etwa um pädagogische oder polizeiliche Maßnahmen *als solche*) und schließlich um eine *Institution* (wie eine Ausbildungsstätte oder um ein Organ der Exekutive) handeln, die solches Tun und spezifische Verhaltensweisen regelmäßig vorsieht und dabei auf entsprechende, nicht zuletzt symbolische Ressourcen zurückgreift.

Als vorrangig legitimationsbedürftige Aspekte von Verhaltensweisen, Maßnahmen und Institutionen wurden seit jeher besonders solche aufgefasst, in denen sich asymmetrische Formen der Macht und der Herrschaft über Andere manifestieren, ohne deren Glauben an die Legitimität oder Überzeugtsein von der fraglichen Legitimität weder Macht noch Herrschaft ›wirklich‹ vorliegen kann. Das jedenfalls lehrt die klassische Theorie der Legitimität, wie sie Weber in der empirischen Einstellung eines Soziologen formuliert hat, den primär das faktische Vorliegen eines sog. *Legitimitätsglaubens* interessierte, weniger dagegen die normative Verbindlichkeit bzw. die intersubjektiver Kritik mehr oder weniger standhaltenden *Gründe*, die gegebenenfalls für das als legitim Geltende angeführt werden könnten.³⁸ Legitimierung kann auch unter Berufung auf das erfolgen, was ›man‹ angeblich ›immer schon‹ so oder so getan hat oder ›sich gehört‹ und ›sich von selbst verstehen‹ müsste³⁹, ohne

38 Noch bei Niklas Luhmann (*Legitimation durch Verfahren*, Neuwied 1969, 27) liest man (wenn auch kritisch), man verstehe heute unter Legitimität »die rein faktisch verbreitete Überzeugung von der Gültigkeit des Rechts« – so als ob es, zumal nach ›1945‹, nicht seinerseits Legitimationsfragen unterworfen werden könnte. Worauf aber rekurriert man dabei, sei es im Einzelfall, sei es im Zuge einer Infragestellung des Rechts als solchen? Wer an dieser Stelle auf die Gerechtigkeit als eigentliche Quelle der Legitimation des Rechts verweist (R. Forst, *Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen*, Berlin ²2018, 194 f.), zieht neue Fragen auf sich. Denn es ist in keiner Weise klar, was für eine Gerechtigkeit hier gemeint sein kann. Längst zerstreut sie sich in eine Pluralität von Gerechtigkeiten, die sämtlich ihre fragwürdigen Kehrseiten aufweisen, so dass sich der Schluss aufdrängt: ›die‹ Gerechtigkeit, welche alle Ungerechtigkeit aufheben würde, gebe es nicht und könne es nicht geben.

39 Man denke wiederum an Formen der Höflichkeit, der Rücksichtnahme, der Umgänglichkeit usw. – lauter Begriffe, die neu zu bedenken wären angesichts der rezenten populistischen Missachtung so gut wie aller Fragen ›zivilen‹

dass dabei klar werden müsste, ob dafür auch nachvollziehbare und triftige Gründe anzugeben sind. So kann auch der Glaube an die Legalität einer gesatzten Ordnung Legitimität erzeugen, ohne dass überhaupt gefragt würde, was denn diese Ordnung selbst zu einer legitimen macht. Eine darüber hinaus kritische Legitimitätsfrage kommt dagegen zum Vorschein, wo sie nicht im Bezug auf eine Ordnung aufgeht, sondern diesen Bezug selbst infrage stellt⁴⁰ – sei es mit Blick auf deren gewaltsame Ursprünge⁴¹, sei es unter Berufung auf sie transzendierende Maßstäbe wie für universal gehaltene Werte und Normen, sei es im Rekurs auf diskursive, öffentliche Verfahren der Auseinandersetzung selbst, aus denen normativ-kritische Orientierungen erst zu gewinnen wären. Als legitim sollen sich solche Verfahren gerade insofern erweisen, als sie es im Prinzip jedem ermöglichen, die Frage der Legitimationsbedürftigkeit allererst aufzuwerfen und möglichst herrschafts- und gewaltfrei zu behandeln.⁴² Erst so wäre demnach dem kritischen *Anspruch auf vernünftige Legitimation Rechnung zu tragen, der bereits im Widerfahrnis des Legitimationsbedürftigen selbst schon keimt.*

Das ist jedenfalls zu unterstellen, wenn sich diejenigen, die das Verhalten Anderer so erfahren, dass es hinsichtlich seiner Berechtigung, Begründung, Vertretbarkeit, Rechtmäßigkeit, Anerkennbarkeit etc. zumindest als fraglich und anfechtbar erscheint, nicht mit jeder Art der Begründung, Rechtfertigung usw. zufrieden geben werden. Damit die Legitimation, nach der verlangt wird, ›Erfolg‹ hat und nicht nur zum Schein besteht, muss sie offenbar von ihren Adressa-

Umgangs mit Anderen. Ob man diese Begriffe im Sinne eines traditionellen Tugenddiskurses reaktualisieren könnte, wie es von Alasdair MacIntyre (*After Virtue*, Notre Dame 1984) und Gertrude Himmelfarb (*The Demoralization of Society*, New York 1995) her naheliegen würde, steht allerdings dahin. Vgl. R. Crisp, M. Slote (eds.), *Virtue Ethics*, Oxford, New York 1997.

40 Vgl. paradigmatisch L.-A. Blanqui, *Schriften zur Revolution, Nationalökonomie und Sozialkritik*, Reinbek 1971, 51, 53.

41 Die wesentlich von Walter Benjamin (*Zur Kritik der Gewalt*, Frankfurt/M. 1981) angeregte und von Jacques Derrida (*Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, Frankfurt/M. 1991) reaktualisierte Diskussion muss im verfügbaren Rahmen außer Betracht bleiben.

42 Vgl. J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt/M. 1979, Kap. III, 1–3.

ten⁴³ auch nachvollzogen und am Ende darüber hinaus akzeptiert werden können.⁴⁴ Andernfalls kommt es ausgehend vom artikulierten Legitimationsbedarf durch den darauf antwortenden Versuch der Legitimierung nicht zur *effektiven Legitimität* des fraglichen Verhaltens, des Handlungstyps oder der entsprechenden Institution. Das hatte auch Weber im Sinn, als er von einem »Legitimitäts-Einverständnis« sprach, »wo nicht nackte Furcht vor direkt drohender Gewalt [...] Fügsamkeit bedingt«.⁴⁵ Dieses Einverständnis bezieht sich zunächst nur auf die Tatsache, dass eine bestimmte Form der Herrschaft vorliegt, dann aber auch auf deren Ausübung in der Form eines Gehorsam – heute würden wir sagen: *compliance* – verlangenden Befehls, dessen Befolgung »durch Rechtsgründe [...] innerlich gestützt« wird. Letztere sind bekanntlich Weber zufolge von dreierlei Art: »legale« Gründe stützen sich auf geltende Regeln; »traditionelle« Gründe beziehen sich auf »von jeher vorhandene Ordnungen und Herrengewalten«; »charismatische« Gründe stützen sich auf Weisen »affektueller Hingabe« an eine Person und auf das Vertrauen einer Art Gemeinde zu ihr.⁴⁶

Bis heute knüpfen Analysen des Begriffs der Legitimität meist an eine vorgängige Ordnung an, typischerweise an das Recht, woran sich alles Legale gesetzmäßig ausrichtet⁴⁷; und zwar auf der Basis einer vorgängigen Legalisierung, die die Legalität bzw. die dem Legalen entsprechende Rechtmäßigkeit stiftet. In diesen Analysen

43 Und, in universalistischer Perspektive, potenziell von jedermann. Andernfalls würde man in einer solchen Perspektive von Scheinlegitimität sprechen (Habermas, *Kultur und Kritik*, 391). Demnach ist Legitimation *allgemeine* und insofern auch *aner kennenswerte* Legitimation oder besteht nur zum Schein (und muss das kaschieren). Die Frage ist allerdings, wer die entsprechende Legitimität behauptet und ggf. für sich in Anspruch nimmt. Durch niemandes Stimme kann sich ja das Allgemeine unmittelbar aussprechen. Wer das Gegenteil behauptet, leistet womöglich einer »Monopolisierung des Universellen« mit der Kehrseite einer regelrechten Enteignung Anderer Vorschub (P. Bourdieu, *Über den Staat*, Berlin 2014, 285, 404), die ihrerseits nicht legitim sein kann.

44 Die entscheidende weitergehende Frage ist allerdings, *wie und auf welcher Grundlage*.

45 M. Weber, *Soziologie*, Stuttgart 1968, 146.

46 Ebd., 151–159.

47 So auch bei Weber: »Die ›rationale‹ Legitimität ist nach Weber durch das allgemeine ›rule of law‹ gekennzeichnet, das heißt [!] – mit seinen Begriffen zu reden – durch die Legalität gesetzter Ordnungen« (Sternberger, »*Ich wünschte ein Bürger zu sein*«, 95).

geht das Legale der Legitimation voraus, die das Recht und das als legal Geltende nachträglich rechtfertigen und begründen kann. So kommt es leicht zu einer legalistischen oder juridistischen Verengung⁴⁸ der Diskussion um die Problematik der Legitimation, die die entscheidende Prämisse verdeckt: dass ein vorgängiger, als solcher aber unbefragter Ordnungsbezug bereits vorausgesetzt wird – als ob sich Legitimitätsfragen stets an einer irgendwie gegebenen bzw. vorhandenen Ordnung auszurichten hätten, die es (wenn auch bei Bedarf modifiziert) aufrechtzuerhalten gelte.⁴⁹

Anders stellt sich die Problematik der Legitimation dar, wenn man letztere in genealogischer Perspektive als Antwort auf das begreift, was nach Rechtfertigung oder Begründung allererst verlangt. So öffnet sich ein außerordentlich weites Feld des *Legitimationsbedürftigen*, als das *prima facie* alles in Betracht kommt, was zunächst subjektiv nicht ohne Rechtfertigung oder Begründung hinzunehmen ist (wenn überhaupt): von Übeln und Schmerzen aller Art und Leid(en) über Ungerechtigkeit und Repression bis hin zur Furcht vor sozialer, kultureller, politischer und physischer Vernichtung.⁵⁰ Ohne dialektisches Vorurteil kann man all dies unter den Oberbegriff einer *Negativität* fassen⁵¹, die sich in der Wirkung negativer Widerfahrnisse auf leiblich Existierende so abzeichnet, dass sie Grund zu der Frage haben, warum ihnen dieses oder jenes widerfährt, ob es zumutbar, erträglich und hinzunehmen ist oder ob dies zurückzuweisen ist. Dass *Grund zu einer solchen Frage* besteht, bedeutet weder, dass man bereits ein *Recht* darauf hätte, auch eine Antwort zu erhalten, noch auch, dass man stets *Adressaten* finden wird, die sie geben und *zureichend* begründen könnten. Zunächst muss

48 J. N. Shklar, *Legalism. Law, Morals, and Political Trials*, Cambridge, London 1986; D. Loick, *Juridismus. Konturen einer kritischen Theorie des Rechts*, Berlin 2017; L. de Sutter, *Nach dem Gesetz*, Berlin 2020.

49 Genau darauf zielt denn auch Sternbergers (»Ich wünschte ein Bürger zu sein«, 96 f.) Kritik ab: Was stiftet denn überhaupt die Legitimität des Legalen? Wenn diese Frage nicht gestellt wird, wird auch außer Acht gelassen, was denn das »Ziel und der Sinn« der Legalität als solcher darstellt. Wer so fragt, kehrt das Verhältnis von Legalität und Legitimität (im Vergleich zu Weber) geradezu um und weigert sich, die Theorie beider Begriffe »gewaltsam [zu] beschneide[n]« (ebd., 99).

50 R.-M. E. Jacobi, B. Marx (Hg.), *Schmerz als Grenzerfahrung*, Leipzig 2011.

51 Vgl. E. Angehrn, J. Küchenhoff (Hg.), *Die Arbeit des Negativen. Negativität als philosophisch-psychoanalytisches Problem*, Weilerswist 2014.

man sich an Andere wenden und zusehen, ob sie als (die passenden bzw. ›richtigen‹) Adressaten überhaupt in Betracht kommen. Und man muss bei ihnen Gehör finden – worauf es genau genommen kein verbrieftes Recht geben kann⁵² –, damit es überhaupt zu einer Auseinandersetzung in diesen Fragen mit ihnen kommen kann. Dann erst wird sich zeigen, ob negative Widerfahrnisse als Legitimationsfragen aufzuwerfen sind, die Legitimationsbedürftiges zumindest teilweise in Legitimationsfähiges transformieren.

Erst wenn die Negativität dessen, was einem widerfahren ist, im Einzelfall *artikuliert* und an Andere *adressiert* wird, kann es zu *Formen der Auseinandersetzung* kommen, bei denen Legitimität auf dem Spiel steht; und zwar spezifisch *politisch* in erster Linie dann, wenn sie *institutionelle Strukturen* des Zusammenlebens betrifft, von denen zumindest zu vermuten ist, dass sie mit der Negativität des als legitimierungsbedürftig Erfahrenen in Verbindung stehen. Diese Vermutung nimmt immer dann konkrete Gestalt an, wenn der Verdacht im Spiel ist, diese Negativität hänge entscheidend mit der *Macht* und mit der *Gewalt* Anderer zusammen, ihrer Dominanz,

52 Auch wenn man in den Genuss eines Rechtes kommt, *angehört* zu werden, ist allein damit niemals zu erreichen, worauf es eigentlich ankommt: dass wirklich ›zugehört‹ wird. Ein Recht auf Zuhören kann es m. E. nicht geben, allenfalls einen *Anspruch* darauf, mit dem man sich an jemanden wenden kann. Diesen Anspruch wie bei Rainer Forst (*Zwei Bilder der Gerechtigkeit*, in: ders. et al. [Hg.], *Sozialphilosophie und Kritik*, Berlin, 205–228, hier: 209) als ein *Recht* auf Erwiderung oder Rechtfertigung zu fassen, läuft auf einen Regress des Rechtes hinaus, das dieses Recht wiederum soll begründen können. Auf den festen Boden eines ›letztbegründeten‹ Rechts stößt man auf diese Weise freilich nicht. An anderer Stelle geht Forst allerdings auf den vor-diskursiven »Entstehungskontext« von Rechtfertigungsfragen ein – und zwar im Rekurs auf verletzende Erfahrungen von Ungerechtigkeit, die nicht ›immer schon‹ in Schemata moralischer oder menschenrechtlicher Ansprüche passen. Vgl. R. Forst, *Das grundlegende Recht auf Rechtfertigung. Zu einer konstruktivistischen Konzeption von Menschenrechten*, in: H. Brunkhorst, W. R. Köhler, M. Lutz-Bachmann (Hg.), *Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik*, Frankfurt/M. 1999, 66–105, hier: 69, 76, 83. Häufig wird (wie u.a. Judith N. Shklar deutlich gemacht hat) Ungerechtigkeit beklagt, ohne dass klar wäre, was, im Gegensatz zu ihr, gerecht wäre (vgl. J. N. Shklar, *Über Ungerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1997). Die systematische Frage, wie der ›genealogische‹ Rückgang auf die Phänomenologie und Hermeneutik derartiger Erfahrungen und auf die aus ihnen hervorgehende Negativität mit der diskursiven Ebene der Rechtfertigung und Legitimation von positiverbaren Ansprüchen zu verknüpfen wäre, kann an dieser Stelle nicht weiter vertieft werden.

Herrschaft, Regierungsweise, Strafpraxis, Ausbeutung, Rücksichtslosigkeit oder Repression (mit ihren verletzenden und vernichtenden Auswirkungen) usw. sei sie also zu verdanken.

In der Tat kann es sich hierbei zunächst nur um eine Vermutung, für die es gewisse Anhaltspunkte geben mag, oder um einen mehr oder weniger erhärteten Verdacht handeln. Weder lässt sich die Deutung verteidigen, bestimmte Erscheinungsweisen jener Negativität *entbehrten von vornherein* jeglicher politisch-institutionellen Dimension. (Das gilt nicht einmal generell für ›existenzielle‹ Erfahrungen von Krankheit, Einsamkeit und Sterblichkeit.) Noch auch ist die gegenteilige Position plausibel, *jegliche Negativität*, die wir am eigenen Leib erfahren, sei im Grunde auf politische, macht- und gewaltimprägnierte Strukturen, Verhaltensweisen und Entscheidungen zurückzuführen und müsse insofern *unvermeidlich* Legitimitätsfragen aufwerfen.

Unübersehbar vieles kann uns widerfahren, unter die Haut gehen, krank machen, isolieren, einschränken, behindern, unterdrücken und schließlich dem Tod ausliefern – unter spezifischen Bedingungen, die nach Maßgabe konkreter politischer Ordnungen höchst unterschiedlich ausfallen. Ob es eine leidlich zureichende Gesundheits- und Altersversorgung nur für Reiche, für sogenannte Besserverdienende oder für alle gleichermaßen gibt, macht für die Erfahrung von Krankheit und Sterblichkeit in politischer Hinsicht einen erheblichen Unterschied. Auch die beste Gesundheitsversorgung wird aber nicht völlig verhindern können, dass Kranke sich im Stich gelassen, verlassen oder bis in ihr Sterben hinein vereinsamt fühlen.⁵³ So sehr daraus, wie uns all das leibhaftig widerfahren kann, Legitimitätsfragen hervorgehen mögen, wenn zumindest die Vermutung im Spiel ist, zwischen der Negativität leibhaftiger Erfahrung und politisch-institutionellen Strukturen bestehe ein mehr oder weniger enger Zusammenhang, so wenig ist von vornherein anzunehmen, der jeweilige Legitimitätsbedarf lasse sich auch politisch abgelden. Selbst das beste vorstellbare Gesundheitssystem wird Kranke wie auch vorläufig Gesunde, allesamt Sterbliche, früher oder später mit der Frage konfrontieren, was sie von sozialen, politischen und rechtlichen Strukturen *nicht* erwarten können und womit sie

53 N. Elias, *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*, Frankfurt/M. 1986.

anscheinend ›leben müssen‹⁵⁴, ohne dass diese Strukturen deshalb als delegitimiert gelten müssten.

In der skizzierten genealogischen Perspektive ist nicht einfach von einer empirisch vorzufindenden Legitimität dessen, was im Rahmen einer bestimmten politischen Ordnung jeweils gilt, auszugehen, um dann zu untersuchen, wie letztere durch Legitimierungsanstrengungen möglichst gestützt wird. Unter den Vorzeichen jenes konservativen Bias kommt Legitimität als fragliche nur nachträglich und als möglichst bald wieder zu gewährleistende in Betracht. In genealogischer Perspektiv dagegen steht die Negativität dessen, was uns als legitimierungs*bedürftig* erscheint, am Anfang, so aber, dass rückhaltlos fraglich erscheint, was denn wie (und wem gegenüber) legitimations*fähig* ist. Legitimation ist in dieser Sicht die Antwort auf ein Verlangen danach. Und durch entsprechende Versuche der Legitimierung dessen, was niemals von sich aus ohne Weiteres legitim sein kann, wird eine Legitimität etabliert, die weiterhin problematisch *bleiben* muss. Denn jede einmal gesicherte Legitimität ist unter unvorhergesehenen Umständen wieder in Frage zu stellen; und das *muss* auch geschehen können, wenn sie nicht zu etwas quasi Vorhandenem gleichsam gerinnen soll, dessen empirische Gegebenheit weitgehend vergessen lassen kann, in welchem Verhältnis sie zur Frage des jeweils als legitimierungsbedürftig und -fähig Wahrgenommenen steht.

Bei Weber erscheint dieses ›Vergessen‹ geradezu in die soziologische Methodologie eingebaut, sofern sie gleich mit dem jeweils als legitim Geltenden anfängt und dann erst einer Legitimierungsbedürftigkeit auf die Spur kommt, ohne die der Begriff der Legitimität nicht im Sinne einer Resultante von Legitimierungsbemühungen verständlich wird. Tatsächlich können diese allerdings weitgehend in Vergessenheit fallen, wenn das jeweils als legitim Aufgefasste im Modus einer eingespielten lebensweltlichen Normalität als geradezu

54 Ob ›trostlos‹ oder nicht, bleibe dahingestellt. Bei Jürgen Habermas bspw. figuriert all das, womit man mehr oder weniger trostlos ›leben muss‹, unter dem Oberbegriff Kontingenz. Die jüngere Diskussion um den Begriff des Trostes von Hans Blumenberg bis hin zu Michael Ignatieff beweist indessen, wie unklar und durchlässig Grenzen zwischen politisch bedeutsamen und unpolitischen Widerfahrnissen verlaufen.

selbstverständlich erscheint.⁵⁵ Das rechtfertigt es jedoch nicht, die genealogische Dimension der Legitimitätsproblematik als solche zu unterschlagen. Ohnehin muss sie immer dann wieder unverkennbar ins Spiel kommen, wenn *Vorwürfe der Illegitimität* erhoben werden, wie sie sich im Politischen typischerweise auf Fragen der Machtausübung und der mit ihr einhergehenden Gewalt beziehen.

Dass sich solche Vorwürfe seit jeher nicht auf einzelne Akte der Machtausübung beschränken, sondern sich auf die Positionen der jeweils Mächtigen selbst und schließlich auf das ganze System der Macht, der Regierung und der Herrschaft erstrecken können, auf

55 Mit Blick auf das lebensweltlich Selbstverständliche, das u. U. nicht ›immer schon‹ selbstverständlich gewesen sein muss, sich vielmehr Sedimentierungsprozessen verdanken kann, durch die es überhaupt erst selbstverständlich geworden ist, spricht Hans Blumenberg von »Begründungsunbedürftigkeit«, die nicht als bloße »Begründungsunfähigkeit« missverstanden werden solle. (Vgl. seine *Theorie der Lebenswelt*, Frankfurt/M. 2010, 83.) Dabei schreibt er der »Begründungslosigkeit« einer (Lebens-)Welt, die als solche gar keiner Begründungen bedürfe, eine eigene »Rationalität« insofern zu (ebd., 235; Hervorhbg. BL), als es nur auf der Basis einer Welt, in der und zu der man sich verhalten kann, überhaupt Begründungsversuche geben kann. Parallel wäre von Legitimationsunfähigkeit und -unbedürftigkeit auszugehen, wo jeder Legitimationsversuch bereits unvermeidlich an Voraussetzungen anknüpfen muss, die ihm selbst nicht unterworfen werden können. Davon ausgehend kann man in der Tat dagegen argumentieren, Legitimität sei allein im Modus argumentativ gewonnener Verbindlichkeit zu etablieren. Aber daraus folgt in keiner Weise, diskursive Legitimationsbemühungen welcher konkreten Art auch immer müssten ihrerseits »autorisierte Personen und Institutionen« sowie »überlieferte Grundsätze traditionell geltender Sittlichkeit« fraglos in Anspruch nehmen. Lübbe beruft sich hierbei auf die »Evidenz der Unmöglichkeit, ohne sie auszukommen«. Diese Unmöglichkeit bedeutet jedoch nur Unumgänglichkeit irgendeines Anknüpfens, sei es auch im Modus der Verwerfung (H. Lübbe, *Dezisionismus – eine kompromittierte politische Theorie*, in: ders., *Praxis der Philosophie. Praktische Philosophie. Geschichtstheorie*, Stuttgart 1978, 61–77, hier: 67, 69). Auch einer lebensweltlich ›sedimentierten‹ Überlieferung, von der man sich mehr oder weniger radikal distanziert, wie es nach ›1945‹ geschehen ist, gehört man an bzw. zu. Daraus ergibt sich für kritische Legitimationsfragen die Herausforderung, wie sie im Zuge der *Distanzierung in und von dieser Zugehörigkeit* Gestalt annehmen können. Auf dieses begriffliche Gegensatzpaar hat bspw. Ricoeur seinen Vermittlungsversuch zwischen einer Hermeneutik der Zugehörigkeit (wie sie Hans-Georg Gadamer zuzuschreiben ist) und kritischer Distanzierung (wie sie Jürgen Habermas legitimationstheoretisch eingefordert hat) gemünzt. Vgl. H.-G. Gadamer, P. Ricoeur, *The Conflict of Interpretations*, in: R. Bruzina, B. Wilshire (eds.), *Phenomenology. Dialogues and Bridges*, New York 1982, 299–320.

dem sie beruhen und das sie für sich in Anspruch nehmen, ist bekannt genug. Einschlägige Beispiele wie der Aufstand der römischen Plebejer, die reformatorische Gewalt der Protestanten des 16. Jahrhunderts und die von 1791 bis 1804 erfolgte Revolution der Sklaven von Santo Domingo (heute Haiti) sind Legion. Weniger bekannt ist, wie sehr sich bis heute auch die Interpreten solcher Prozesse darin uneinig sind, wie die Grundbegriffe Gewalt, Macht und Legitimation überhaupt zu konfigurieren sind. Ist grundsätzlich *nur Macht legitimierbar, nicht aber Gewalt*? Muss dann nicht jegliche Form von Gewalt *eo ipso* als illegitim und verwerflich gelten? Müsste unter dieser Voraussetzung dann nicht jede politische oder sozialphilosophische Theorie der Legitimität parteiisch werden; und zwar von vornherein zu Ungunsten aller, die gegen ihnen als unzumutbar und unerträglich erscheinende Negativität aufbegehren, sei es vorerst stumm, sei es verbal in lautstarkem Widerstand, sei es mit Waffen, wenn gar nichts anderes mehr zu helfen scheint?

Oder kann gewaltsames Tun Legitimität für sich in Anspruch nehmen – wenn nicht vollkommen selbstgerecht, indem es ganz allein darüber befindet, was (inwiefern und bis wohin, möglicherweise bis hin zum Terror) als legitim gelten darf, dann doch mit Blick auf eine wenigstens denkbare Zustimmung Anderer, selbst der Opfer aufständischer oder revolutionärer Gewalt, zu den jeweiligen Beweggründen? Hat man in diesem Sinne nicht vielfach eine geradezu »fortschrittliche« und sogar »gute« Gewalt gerechtfertigt, die auf lange Sicht angeblich auch im wohlverstandenen Interesse derer ausgeübt werden sollte, die zunächst unter ihr zu leiden haben würden? Sind derartige, vielfach »geschichtsphilosophisch« untermauerte Gewaltrechtfertigungsstrategien aber nicht auf die brutalste Art und Weise missbraucht worden? Werden nicht deshalb heute die Opfer solcher Gewalt als die Zeugen *par excellence*⁵⁶ gegen jeden Versuch in Anspruch genommen, auf der Basis vermeintlich unanfechtbarer Einsicht in den Verlauf künftiger Geschichte angeblich »progressive« Gewalt in die eigenen Hände zu nehmen und souverän über sie verfügen zu wollen?⁵⁷

56 Vgl. P. Ricoeur, *Zeit und Erzählung*. Bd. III: *Die erzählte Zeit* [1985], München 1991, 350.

57 Vor allem in Frankreich sind die entsprechenden Diskussionen nach dem Zweiten Weltkrieg besonders von Maurice Merleau-Ponty (in *Humanismus und*

Im Folgenden kann es im verfügbaren Rahmen nicht um die Geschichte dieser Auseinandersetzungen gehen. Vielmehr wird im Fokus stehen, wie umstritten die grundbegriffliche Konfiguration von Macht, Gewalt und Legitimation ihrerseits nach wie vor ist – selbst bei jenen, die nicht mit anarchistischen Ambitionen jegliche Macht über Andere für illegitim, Gewalt gegen herrschende und repressive Macht dagegen für grundsätzlich legitim halten. Dabei wird sich zeigen, wie weitgehend jener konservative Bias bis heute in die Diskussion um Macht, Gewalt und Legitimität hineinwirkt; und zwar umso mehr, wie man politische Macht, die sich vorrangig (aber gewiss nicht ausschließlich) in Formen von Regierung und Herrschaft manifestiert, für grundsätzlich derart legitimierbar hält, dass Macht ganz ohne Gewalt auskommen können sollte.

Während gewisse anarchistische Positionen Gewalt und Legitimität derart miteinander verknüpfen, dass jede Macht, die über Andere ausgeübt wird, als völlig delegitimiert erscheinen und infolgedessen selbst zum Objekt von Gewalt werden kann, gehen in der strukturkonservativen Gegenposition Macht und Legitimität auf Kosten vollständig delegitimierter Gewalt die engste Verbindung ein. Obgleich im Lichte der neueren Gewaltforschung kaum mehr plausibel zu machen ist, dass Macht völlig *gewaltlos* auszuüben wäre, hat zumindest im westeuropäischen kulturellen Umfeld diese Position bis auf Weiteres eindeutig den Sieg davongetragen. Abgesehen von staatlicherseits monopolisierter und legalisierter Gewalt soll jegliche Gewalt als illegitim gelten. Man hält allen Ernstes gänzlich »gewaltfreie« Erziehung im Privaten ebenso wie in pädagogischen Institutionen für möglich und verlangt im öffentlichen Auftreten einer/s jeden weitestgehenden Gewaltverzicht. (Ein Begriff, der bezeichnenderweise die Deutung nahelegt, man »verzichte« auf eine Option, die einem weiter zur Verfügung steht. Insofern kann es nicht weit her sein mit dem angestrebten Verschwinden von Gewalt. Wo

Terror [1947] sowie in *Die Abenteuer der Dialektik* [1955]), von Albert Camus (in *Der Mensch in der Revolte* [1951]), von Paul Ricœur (in *Geschichte und Wahrheit* [1955]) und Jean-Paul Sartre (in der *Kritik der dialektischen Vernunft* [1960]) geführt worden. Diese Diskussionen sind hier ebensowenig *en détail* nachzuvollziehen wie die für jede zeitgemäße Geschichtsphilosophie kritischen Konsequenzen, die man aus ihnen gezogen hat. Vgl. dazu die aktuelle Bestandsaufnahme d. Vf. (Hg.), *Geschichtskritik nach ›1945‹. Aktualität und Stimmenvielfalt*, Hamburg 2023.

sie weniger sichtbar und nicht ohne Weiteres etwa als direkt auf Unterwerfung abzielende »nackte Gewalt« erkennbar wird⁵⁸, kann sie umso subtiler wirken.)

In jenem Geiste gelten überdies Diskriminierungsverbote und Gleichstellungsgebote sowie Inklusionsforderungen, deren konsequente Beherzigung niemanden mehr ›draußen‹ und ›zurücklassen‹ soll. Je genauer man indessen der fraglichen Gewalt auf die Spur kommt, desto abwegiger muss es erscheinen, strikte Gewaltlosigkeit sei je erreichbar. Eine politische Programmatik, die das genaue Gegenteil zumindest suggeriert, entbehrt jeglicher Glaubwürdigkeit. Sie droht zur Ideologie zu verkommen, die ein besseres Verständnis ausgerechnet ihres Hauptanliegens, der Reduktion und Aufhebung von Gewalt, erschwert wenn nicht unmöglich macht. Umgekehrt erfährt nun aber Gewalt nicht allein dadurch, dass sie als ›unaufhebbar‹ gelten muss, auch schon Legitimation. Das zu unterstellen, würde ihr am Ende gewissermaßen einen Freibrief ausstellen – was nicht einmal dann überzeugen kann, wenn sie sich gegen brutal repressive Herrschaft und extrem ungerechtes Regieren wendet. Nur *selbstgerechte Gewalt*, die sich dagegen zu militanter, ›rücksichtsloser‹ Gegengewalt berechtigt glaubt, kann die Legitimitätsfrage ignorieren, die sie sich jedoch so oder so zuzieht. Diese liegt in der – stets offenen, in der Auseinandersetzung mit Anderen klärungsbedürftigen – Frage, was wem wie und in welcher Hinsicht als bis auf Weiteres oder langfristig hinnehmbar, erträglich, zumutbar usw. erscheint.⁵⁹ Wer sich dem entsprechenden Klärungsprozess gar nicht aussetzen will, handelt nicht politisch, sondern auf der Basis seiner eigenen Selbstgerechtigkeit im Grunde anti-politisch, indem er sich auch

58 Vgl. G. Frankenberg, *Die Verfassung der Republik. Autorität und Solidarität in der Zivilgesellschaft*, Frankfurt/M. 1997, 36. Im Gegensatz zu auf Gleichberechtigung und gegenseitige Anerkennung angelegter Macht wird Gewalt hier als »besonders intensive Form der Mißachtung der physischen und geistigen Integrität anderer« begriffen. Doch Missachtung kann sich auch als »stille Ächtung« (Theodor Geiger) in der Form des Übersehens und der Vergleichgültigung manifestieren, ohne überhaupt aufzufallen.

59 Wie im Fall der gewaltsamen Missverhältnisse zwischen Israelis und Palästinensern schließt diese Frage auch künftige Generationen mit ein; sie läuft nicht zuletzt darauf hinaus, ob es beide Seiten überhaupt wollen können, dass auch ihre Kinder und Kindeskiner an schier endloser Gewalt gegeneinander zu leiden haben werden. (Längst gibt es offenbar auf beiden Seiten viele, die das im Blick haben und auf gegenseitige Befriedung hinwirken.)

dann noch selbst genug zu sein scheint, wenn das eigene Tun verletzende, verwundende und vernichtende Implikationen für Andere hat.⁶⁰

Ausgehend von diesen phänomenologisch-analytischen Vorklä-
rungen des problematischen Zusammenhangs von Ordnung und
Legitimation sowie zwischen der Negativität des Legitimationsbe-
dürftigen einerseits und Legitimationsfähigem andererseits gehen
die nachfolgenden Überlegungen nun darauf ein, was gegenwärtig,
zumindest im Rahmen der sich als liberal verstehenden demokra-
tisch und rechtsstaatlich verfassten Gesellschaften des Westens, ge-
nerell als am allerwenigsten legitimationsfähig gilt: die Gewalt. Wo-
hin man auch sieht: Gewalt wird öffentlich abgelehnt, allenfalls
entschuldigt. Von als ›primitiv‹, ›rücksichtslos‹, ›brutal‹ oder ›infam‹
titulierten Subjekten abgesehen möchte scheinbar niemand mehr
weiterhin ernsthaft Gewalt noch für gutheißten und billigen – bis
auf die Gegen-Gewalt, zu der man sich gegebenenfalls berechtigt
glaubt, sei es auch nur zum Zweck der Notwehr. In dieser Perspekti-
ve, könnte man meinen, stellt die Gewalt überhaupt keine wirkliche
Herausforderung mehr dar, wenn es denn stimmt, dass sie, mit den
genannten Einschränkungen, allseits abgelehnt wird. Demnach wäre
sie nur noch praktisch zu bewältigen. Ohne recht zu wissen, womit
wir man unter dem Sammelbegriff Gewalt wirklich zu tun hat, ergibt
man sich einer Selbstgerechtigkeit, welche ›die‹ im Allgemeinen ab-
gelehnte Gewalt stets der Gewalt der Anderen zuschreibt und über-
dies das Vorurteil nährt, ›bei uns‹ sei sie bis auf kümmerliche Reste,
die allenfalls zu entschuldigen sind, wenn nicht tatsächlich bereits
weitgehend obsolet, so doch letztlich dazu verdammt, zu verschwin-
den. Als gerechtfertigt oder gar legitimierbar erscheint sie höchstens
noch unter ganz speziellen Voraussetzungen. So dispensiert man
sich selbst von aller Gewalt, hält sich aber Optionen selbstgerechter
Gegengewalt offen. Alle ›sind gegen Gewalt‹, vor allem natürlich
gegen die *Gewalt der Anderen*, die allein es erforderlich zu machen
scheint, dass man sich mit Gegen-Gewalt gegen sie zur Wehr setzt
– ohne freilich genau zu wissen (oder auch nur wissen zu wollen),
was sich unter diesem Sammelbegriff im Einzelnen verbirgt. Das

60 Vgl. M. Coors (Hg.), *Moralische Dimensionen der Verletzlichkeit des Menschen. Interdisziplinäre Perspektiven auf einen anthropologischen Grundbegriff und seine Relevanz für die Medizinethik*, Berlin, Boston 2022.

braucht man scheinbar auch gar nicht im Einzelnen zu wissen, wenn ohnehin feststeht, dass die eigene Gewalt stets nur als Gegen-Gewalt gegen die Gewalt Anderer in Betracht kommt, um die es ›eigentlich‹ gehen müsste. Wirklich abzulehnende Gewalt ist aus dieser selbstgerechten Sicht grundsätzlich diejenige, die zur Gegen-Gewalt überhaupt erst Anlass gibt; und das ist stets die Gewalt der Anderen. Was *sie* sich zuschulden kommen lassen, davon glaubt man angesichts gewisser ›skandalöser‹ Bilder und aufgrund scheinbar eindeutiger Worte oder Berichte (über Körperverletzung und Beleidigung, Totschlag und Mord, Genozid und Krieg) eine hinreichende Vorstellung zu haben. Im Übrigen weist man regelmäßig eigene Schuld an fortgesetzter Gewalt weit von sich – ungeachtet längst vorliegender Hinweise auf subtil und strukturell weitgehend unerkannt *a tergo* in unserem Zusammenleben sich reproduzierende Gewalt, die man keineswegs selbst ›ausüben‹ muss, um an ihr mitschuldig zu werden oder anders in ihren Bann zu geraten. Etwa dadurch, dass sie Anderen auf schwer zu lokalisierende Art und Weise ›droht‹ – unter Umständen allein schon aufgrund der normalen Reproduktion unseres Lebens.

Apologien der Gewalt sind allerdings kaum noch anzutreffen; umso mehr dagegen generelle Forderungen, auf jegliche Gewalt zu verzichten, sich (bei Demonstrationen etwa) tatsächlich auch »gewaltfrei« zu verhalten, und schon gar nicht zu Gewalt aufzurufen. ›Die‹ Gewalt gibt es jedoch gar nicht; vielmehr haben wir es mit höchst unterschiedlichen, nicht nur ›eklatanten‹, sondern auch subtilen und subkutanen Formen von Gewalt zu tun, die sich strukturell und hinterrücks in unserem Leben durchsetzen, so dass es geradezu aussichtslos erscheint, sie alle bewusst zu machen⁶¹, als Formen von Gewalt hermeneutisch auf einen Nenner zu bringen und ihnen auf dieser Basis dann auch praktisch entgegenzutreten.

61 »Nebenbei« legt Pierre Bourdieu (*Sozialer Sinn*, Frankfurt/M. 1993, 244) deshalb nahe, dass jeder Legitimationsdiskurs in dieser Perspektive ideologieverdächtig erscheinen muss. Und Niklas Luhmann (*Macht*, Stuttgart ²1988, 68) betont mit Recht, dass es mit einer »eindimensionalen Polarität« von Gewalt und Legitimation nicht weit her sein kann, wenn sich schwerliche Legitimationsprozesse vorstellen lassen, die sicherstellen könnten, dass ihnen selbst keinerlei Gewalt innewohnt.

4. In vielfältige Gewalt verstrickt – trotz und durch Legitimation

Die Forschung hat in den letzten Jahrzehnten ganz unterschiedliche Formen von Gewalt zur Sprache gebracht: nicht nur bewaffnete Konflikte, Aufstände und Kriege in seit alters bekannten und neuen Formen, sondern auch schwer zu erkennende Erscheinungsweisen wie die stille Ächtung, das Verschweigen und Übersehen Anderer, die dadurch, dass sie nicht einmal mehr ›gesehen‹ und insofern ausgeschlossen werden, geradezu aufhören, sozial oder politisch zu existieren. Nicht umsonst spricht man in Anlehnung an Orlando Patterson denn auch vielfach von »sozialem Tod«. Wird man auf derartige Erscheinungsweisen ungeachtet ihrer eventuell für die Betroffenen existenziell einschneidenden Folgen nicht aufmerksam, kann es den Anschein haben, als herrsche nur weitestgehend gewaltfreie Macht, die als solche auch schon Legitimität für sich in Anspruch nehmen dürfte – wenn wir etwa Hannah Arendt folgen. Statt wie sie allgemein Gewalt und Macht unterscheiden und voneinander trennen zu wollen, empfiehlt es sich, darauf zu achten, wie diese Differenz überhaupt ins Spiel kommt oder auch nicht erkennbar wird – wie im Fall einer nur dem ersten Anschein nach gewaltlosen Macht, die bei genauerem Hinsehen sehr wohl mit existenziell einschneidender Gewalt einhergehen kann. Das aber wird gegebenenfalls nicht ohne Weiteres auch politisch und als Legitimierungsbedürftiges sichtbar. Dazu bedarf es eines originären Artikulationsprozesses, in dem Macht sich dann doch als gewaltsam und umgekehrt beklagte Gewalt sich dann doch als legitime Machtausübung herausstellen kann, vorausgesetzt, man nimmt das, was jeweils als Macht oder Gewalt ›zählt‹, nicht einfach für bare Münze, sondern setzt diese Frage selbst der politischen Auseinandersetzung aus.

Was Gewalt in jeder Hinsicht negativ auszuzeichnen scheint, ist indessen zumindest der erste Eindruck, gewissermaßen ein Anfangsverdacht oder sogar, im Extremfall, eine Art Evidenz, die sich kaum bestreiten lässt: Wenigstens dies scheint alle jene Erscheinungsweisen *prima facie* miteinander zu verbinden, dass *sie Andere verletzen, verwunden oder vernichten* oder damit wenigstens drohen.⁶² Dabei

62 Zur vorangegangenen, hier nicht zu rekapitulierenden Diskussion, die zu diesem Ergebnis geführt hat, vgl. u.a. M. Staudigl (Hg.), *Gesichter der Gewalt*.

ist, von pathologischen Ausnahmen abgesehen, vorauszusetzen, dass sich *niemand*, der Gewalt erleidet oder sich entsprechend bedroht erfährt, dazu je gänzlich *indifferent* verhalten kann. Wer von Gewalt getroffen wird, muss sich im Gegenteil *nicht-indifferent* dazu verhalten – sei es durch Rückzug (wozu jeder verletzte Körperteil im Zurückzucken und ein verletzter Leib als Ganzer instantan neigt; s.u.), sei es durch Gegenwehr oder im Verlangen nach einer Erklärung der fraglichen Gewalt, nach deren Entschuldigung, Rechtfertigung oder Legitimation.⁶³ Letztere nimmt typischerweise »gute Gründe« für sich in Anspruch, die die fragliche Gewalt als für Andere zumutbar, als angemessen, verdient, berechtigt usw. affirmieren, also gerade nicht »zurücknehmen«. Dabei geht die Legitimation über eine bloß nachträgliche, einzelne Rechtfertigung noch hinaus, insofern sie auch für die Zukunft im Rekurs auf ein Recht oder eine Befugnis Geltung beansprucht, die zugleich für die institutionelle Position des Gewalt ausübenden Subjekts selbst in Anspruch genommen wird. Am deutlichsten wird dies dort, wo Gewalt kraft Amtes ausgeübt wird, so dass sie als legitimierte das sie ausübende Subjekt und ihr Verhalten zugleich betrifft. Infolgedessen kann das im Namen einer Institution handelnde Subjekt dabei auf eine Gewalt-Legitimation zurückgreifen, die es nicht erst nachträglich zu erfinden braucht, wenn sie mit der Existenz der jeweiligen Institution selbst schon einhergeht.

Tatsächlich ist aber nach wie vor umstritten, ob Gewalt und Legitimation je so nahtlos zusammengehen können. Während Max Weber ohne Umschweife von institutionell »legitimierter Gewalt« sprach, stellten Ernst Bloch und Hannah Arendt die Legitimierbarkeit von Gewalt als solche in Abrede. Nichts sei derart »des Menschen [...] unwürdig, als Gewalt zu erleiden, denn Gewalt hebt ihn auf. Wer sie uns antut, macht uns nichts Geringeres als die Menschheit streitig; wer sie feigerweise erleidet, wirft seine Menschheit weg«, so Bloch.⁶⁴ Beides ist so gesehen schlechterdings nicht legi-

Beiträge aus phänomenologischer Sicht, München 2014; C. Ciocan, P. Marinescu (eds.), *Conflict and Violence. Studia Phänomenologica XIX* (2019).

63 A. Hirsch, *Recht auf Gewalt? Spuren philosophischer Gewaltrechtfertigung nach Hobbes*, München 2004, 17.

64 Ernst Bloch (*Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt/M. 1985, 14) sah sich freilich frühzeitig dazu gezwungen, existenzieller und politischer, berechtigter Empörung Rechnung zu tragen, die seines Erachtens eine »gute«, fort-

timierbar. Gewalt könne allenfalls gerechtfertigt, aber niemals legitimiert werden, schrieb Arendt.⁶⁵ Wo man von Gewalt-Legitimation redet, müsste demnach eigentlich die Legitimation von Macht gemeint sein, durch deren Anerkennung Gewalt gerade beendet wird, wenn es nach Arendt geht. Haben wir es hier nur mit einem Streit um Worte zu tun, der von einer verwirrenden etymologischen Vorgeschichte herrühren könnte? Das deutsche Wort Gewalt geht aus den Begriffen *vis/violentia* ebenso hervor wie aus *potentia/potestas*, ohne dass sich aber diese Begriffe eindeutig mit ›Legitimität‹ korrelieren ließen. Es verhält sich also nicht so, dass nur Gewalt im Sinne von Macht als *potentia* oder *potestas* legitim sein könnte, Gewalt als *vis* oder *violentia* dagegen grundsätzlich illegitim sein müsste. Auch Macht kann delegitimiert werden und als ihrerseits gewaltsame Übermacht eine Gegen-Gewalt auf sich ziehen, die eigens legitimiert

schrittliche Gewalt sollte rechtfertigen können. So wird im Namen eines »neuen Seins« doch wieder Gewalt legitimiert – aber auch eine weniger auffällige Gewalt übersehen, die keineswegs immer gleich die Axt an die Wurzel der Menschheit legen muss; vgl. E. Bloch *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches*, Frankfurt/M. 1977, 133; *Widerstand und Friede*, Frankfurt/M. 1968, 85 f.

- 65 H. Arendt, *Macht und Gewalt*, München¹⁰1995, 53. Arendt arbeitet so mit einem unüblichen und nur schwer nachvollziehbaren terminologischen Gegensatz zwischen Rechtfertigung und Legitimation, der sich m. E. nicht durchgesetzt hat. Ohnehin ist es um die Aussicht, mittels terminologischer Klärungen und Unterscheidungen (auch von Macht und Gewalt) gewissermaßen auch den normalen Sprachgebrauch ›verbessern‹ zu können, nicht zum Besten bestellt. Für Arendt wäre bspw. die sogenannte Staatsgewalt gar keine Erscheinungsform von Gewalt, sondern von Macht. Ob sie (von wem und unter welchen Umständen) gleichwohl als Form von Gewalt erfahren wird, bleibt davon allerdings unbenommen. In ihrer Antwort auf diese Frage können sich auch direkt Betroffene nicht überzeugend auf eine Art Evidenz stützen. Allemal bedarf das Anderen nahezubringende Verständnis von Gewalt als Macht wie auch das Verständnis von Macht als Gewalt einer sozialen und politischen Artikulation, in der allein sich die Tragweite der hier einfließenden signifikativen Differenzen wird erweisen können. Das aber bedeutet, dass die vielfach beklagte ›Unschärfe‹ im Gebrauch von Begriffen wie Macht und Gewalt konstitutiv zum hier diskutierten Phänomenbereich gehört. Das realisiert zunehmend auch die sich auf Walter B. Gallies Rede von *essentially contested concepts* (in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 56 [1956], 167–220) berufende aktuelle Debatte.

wird, sei es auch nur umwillen einer ›besseren‹, *aner kennenswerten* Ausübung von Macht, die wiederum als legitimiert gelten dürfte.⁶⁶

Wie auch immer nun im Einzelfall Legitimität begründet und auf welcher Basis auch immer an sie geglaubt wird, *sie beschwört als Legitimierung von Macht und Herrschaft unvermeidlich Gewalt herauf*. Letztere ist zwar in Webers Sicht »weder das einzige noch auch nur das normale« Mittel politischer Instanzen, die den »Bestand und die Geltung« ihrer Ordnungen innerhalb eines bestimmten Gebietes durch »Androhung physischen Zwangs« garantieren. Aber sie kommt stets als *ultima ratio* in Betracht, »wenn andere Mittel versagen«.⁶⁷ Dann gilt sie als *legitimes* Mittel (wie schon früher in Lebensformen wie der Sippe, im Ganzen Haus, vor allem aber im Kontext monarchischer, bis ins 19. Jahrhundert hinein legitimistisch unter Berufung auf angeblich Gottgewolltes begründeter Herrschaftsverhältnisse) *zur Aufrechterhaltung* dieser Ordnungen. *So fundiert der Glaube an die Legitimität dieser Ordnungen indirekt auch die Legitimität der Mittel*, mit deren Hilfe sie gegebenenfalls gewaltsam vor Anomie, interner Unordnung, vor Anarchie oder Zerfall bewahrt werden soll. Auf diese Weise geht der Begriff der Gewalt nahezu vollständig in dem der Legitimität auf bzw. wird von diesem gleichsam gedeckt. Gewalt kommt laut Weber nur noch insoweit als *legitime* in Betracht, »als die staatliche Ordnung sie zulässt oder vorschreibt«. Wo dies geschieht, handelt es sich um »›legitime‹ Gewaltsamkeit«⁶⁸, auf die der Staat das Monopol haben soll – kaum anders als auf Salz und Tabak, wie Freud ironisch meinte. Ist ein Staat vorhanden, so ist auch diese Gewalt(samkeit) gegeben – und das Problem ihrer ursprünglichen Legitimationsbedürftigkeit, von der her der Begriff der Legitimation überhaupt erst verständlich wird, wird quasi restlos von der Legitimität des Staates absorbiert. Erst wenn dieser ›zu weit geht‹, indem er den Untertanen oder Bürgern gegenüber – oder auch zwischen ihnen – Gewalt von einer Art und in einem Ausmaß zulässt, vorschreibt oder auch ignoriert und über-

66 In phänomenologisch-negativistischer Perspektive würde es sich anbieten, ein delegitimierendes Bestreiten der Anerkennungswürdigkeit als den eigentlichen Einsatzzpunkt der Frage nach einer Gewalt aufzufassen, die man nicht hinzunehmen bereit ist; vgl. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, 271, 291, 298, 317, 329.

67 Weber, *Soziologische Grundbegriffe*, § 17.

68 Ebd., 93.

sieht, das ihnen nicht zumutbar, nicht begründbar, inakzeptabel usw. erscheint, bricht die Legitimitätsfrage wieder auf, die sich schließlich auch auf die Existenz des Staates selbst wie auch *aller Staatlichkeit als solcher* ausweiten kann. So hat Franz Rosenzweig den Staat, der Hegel als »die Wirklichkeit der konkreten Freiheit« schlechthin galt⁶⁹, als vermeintlich obersten weltlichen Garanten *politischer* Legitimität in Zweifel gezogen – und wandte sich im Zuge einer radikalen *ethischen* Kritik im Namen des Einzelnen dabei keineswegs nur gegen den deutschen Staat seiner Zeit, sondern gegen jegliche Staatlichkeit und deren Gewaltpotenziale als solche.⁷⁰ Spätestens *seitdem kann die Frage nach der Legitimation von Gewalt nicht mehr in der staatlicherseits legitimierten Gewalt aufgehen*. Indem der Staat Gewalt zulässt und vorschreibt, kann er nicht mehr für sich in Anspruch nehmen, die Frage nach der Legitimität von Gewalt im Zuge ihrer Monopolisierung zu absorbieren. Weit entfernt, jegliche Legitimationsbedürftigkeit in sich aufzuheben, hat sich staatliche Gewalt ihrerseits, *als solche*, als legitimationsbedürftig erwiesen. Das gilt erst recht, seit im Innern wie auch in ihren äußeren Verhältnissen verbrecherische Gewaltstaaten wie etwa (u.a.) das sogenannte Dritte Reich Hitlers und die Sowjetunion Stalins aufgetreten sind, die es erforderlich gemacht haben, *jegliche Staatlichkeit an Bedingungen ihrer – ethischen bzw. menschenrechtlichen – Legitimität zu knüpfen, ohne deren Erfüllung sie keinen Anspruch auf Achtung und Anerkennung*

69 G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Werke 7 (Hg. E. Moldenhauer K. M. Michel), Frankfurt/M. 1986, § 260.

70 Jene Kritik klingt bereits bei Franz Rosenzweig (*Hegel und der Staat* [1920], Frankfurt/M. 2010, 47 f., 111, 177) an, wo der »Einzelmensch« als »Maß des Staates« gegen dessen »antwortlose Gewalt« in Stellung gebracht wird. Macht und Gewalt unterscheidet der Autor hier noch nicht (vgl. 344); und die Gewalt des Staates, dieser »Löwenhöhle, in die Spuren hinein, aus der aber für das Individuum keine herausführen«, wird erst im *Stern der Erlösung* (1921) radikal gegen den singulären, »abgeschiedenen« Einzelnen ausgespielt, der in keiner staatlichen oder sittlichen Totalität aufgehen kann; F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt/M. 1996, 59, 6, 10, 49, 76. Daran hat Levinas, mehrfach unter Berufung auf Rosenzweig, seine ethische Kritik des Politischen angeschlossen. Dabei konnte er allerdings nicht so weit gehen, diese ethische Kritik jeglicher staatlichen Legalität und Legitimität vorzuordnen, so als ob sie völlig über letztere erhaben wäre.

hat.⁷¹ Das bedeutet: ein Staat verdient seinen Titel nicht, wenn er die elementarsten, menschenrechtlich positivierten Ansprüche vor allem der Schwächsten nicht effektiv schützt. Das ist die entscheidende Lehre, die man aus der Erfahrung totalitärer Gewalt gezogen hat, die jede(n) Missliebige(n) zum ›Schwächsten‹ machen und anscheinend beliebig mit ihm bzw. ihr verfahren konnte.⁷²

Seitdem legitime Ansprüche zur Geltung gekommen und anerkannt worden sind, die von innen und außen an jeden Staat, der seinen Namen verdienen soll, gestellt werden müssen, ist die Weber'sche *Synthese* von Gewalt und Legitimität genauso endgültig zerbrochen wie Carl Schmitts *Auflösung* jeglicher politischen Legitimität in der Legalität eines letztlich dezisionistisch ›begründeten‹ Staates (der letztlich auch die Legalität in Brutalität münden lässt und so *ad absurdum* führt).⁷³ Statt Gewalt in Legitimität aufgehen zu lassen oder Legitimität auf Legalität zu reduzieren, sehen wir nun, (a) wie der Staat selbst Gewalt heraufbeschwört, für die er keinen

71 I. L. Horowitz, *Taking Lives*, New Brunswick 1976; E. Krippendorff, *Staat und Krieg. Die historische Logik politischer Unvernunft*, Frankfurt/M. 1985; C. Tilly, *Coercion, Capital and European States, A. D. 990 – 1992*, Cambridge 1995; *The Politics of Collective Violence*, Cambridge 2003; W. Knöbl, *State Building in Western Europe and the Americas in the Long Nineteenth Century*, in: M. A. Centeno, A. E. Ferraro (eds.), *State and Nation Making in Latin America and Spain*, Cambridge 2013, 56–75. Mindestens implizit wird die angesprochene Konsequenz überall dort sichtbar, wo eine Scheinlegalität und -legitimität entlarvt wird, wie sie im sog. Dritten Reich gleich zu Anfang mit der »Schutzhaft« einherging, die die Betroffenen tatsächlich einem radikalen Ausnahmezustand aussetzte, in dem schließlich ihre bloße Existenz schon ›illegal‹ zu sein schien. Vgl. M. Broszat, *Der Staat Hitlers. Grundlegung und Entwicklung seiner inneren Verfassung*, München ¹⁴1995, 402 ff., 407–422.

72 Deshalb (wie etwa Wolfgang Sofsky, *Die Ordnung des Terrors: Das Konzentrationslager*, Frankfurt/M. 1997, Kap. I/2) von »absoluter«, ohne jeglichen Legitimationsbedarf auskommender Gewalt oder Macht zu sprechen, scheint jedoch verfehlt. Keineswegs trifft bspw. zu, dass totalitäre Macht und Gewalt jeglichen Widerstand, auf den sie trifft, zu ›liquidieren‹ vermag. Das gilt im Besonderen nicht für den ethischen Widerstand, den man wie Levinas mit dem ›Gesicht‹ (*visage*) des Anderen verknüpft gesehen hat. Dieser Widerstand widerspricht auch der Gewalt einer Reduktion auf ›bloßes‹ bzw. ›nacktes‹ Leben, wie sie Giorgio Agamben (*Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M. 2002) beschrieben hat. Kritisch dazu: Vf., *Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur*, Weilerswist 2005, 359, 367.

73 Wie noch in der *Theorie des Partisanen* erkennbar ist (C. Schmitt, *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Berlin 1963, 83 ff.).

Legitimitätsglauben in Anspruch nehmen kann (den er vielmehr im Grenzfall ganz zerstört), (b) wie er nicht einmal die Gewalt, die er zu monopolisieren trachtet, im Griff hat, so dass er mehr und andere Gewalt hervorbringt und in sich birgt, als ihm legitimerweise zugestanden wurde, und (c) wie er zudem Gewalt übersieht, die staatlicher Aufmerksamkeit entgeht.

Das vor allem seit Hobbes mit der Existenz neuzeitlicher Staaten einhergehende Versprechen interner Pazifizierung der politischen Verhältnisse setzte allemal voraus, dass der Staat auch die Gewalt *feststellen kann*, die er durch Monopolisierung aufheben sollte, um sie sodann zu begrenzen, zu untersagen, unter Strafe zu stellen, usw. Heute sehen wir deutlicher, dass der Staat und die Vielzahl staatlicher Instanzen, mit denen wir es mittlerweile zu tun haben, ständiger, aufmerksamer Kontrolle bedürfen, die uns insbesondere vor der Illusion bewahren muss, er hebe alle Gewalt, als legitimierte, in sich auf und *delegitimiere* im gleichen Zug jegliche andere Gewalt, um sie zu untersagen, zu sanktionieren und strafrechtlich zu verfolgen. Nicht nur ist der Staat selbst als Urheber illegitim erscheinender Gewalt in Verdacht geraten und permanent Gegenstand entsprechender Kritik in seinen äußeren und inneren Verhältnissen.⁷⁴ Ihm wird auch vorgehalten, jene ›andere Gewalt‹ nicht einmal adäquat als solche zu erkennen und deshalb auch nicht für Abhilfe sorgen zu können. Von Rechts wegen mag er offenkundige Verleumdung, üble Nachrede, Rufmord usw. unter Strafe stellen. Sowohl *strukturelle*, den gesellschaftlichen Verhältnissen vielfach innewohnende Gewalt, als auch *subtil* ausgeübte Gewalt entgeht jedoch weitgehend seiner Aufmerksamkeit – nicht aber, oder doch weit weniger, der

74 Wobei sich diese Kritik vielfach gegen jegliches ›ideologische‹ Verkennen staatlich bedingter Gewalt wendet und dabei ins Utopische ausgreift. Auch wo sie das nicht tut, arbeitet sie aber mit imaginären Entwürfen von *anders Möglichem* bzw. mit einem »Möglichkeitssinn« (R. Musil), der sich jeglicher Reduktion auf das politisch Wirkliche widersetzt. Wo es zu einer solchen Reduktion kommt, spricht Ricœur in seinen Vorlesungen über das ideologiekritische und utopische Denken von Ludwig Feuerbach und Karl Marx über Karl Mannheim bis hin zu Jürgen Habermas von einer politischen Pathologie, die geradezu auf den Tod einer Gesellschaft hinauslaufen kann; P. Ricœur, *Lectures on Ideology and Utopia*, New York 1986, 179 f.

Aufmerksamkeit kritischer Bürger, die in sie verstrickt sind.⁷⁵ Wo etwa Diskriminierung in geschlechtlicher, ethnischer oder konfessioneller Hinsicht geschieht, wie sie sich, nicht selten »verklauusiert« und sprachlich kaschiert, zeigt, wo schlichte Nichteinbeziehung und stille Ächtung zu radikaler Exklusion führen, gegen die keine Menschen- und Bürgerrechte etwas ausrichten, wenn sie nicht zivilgesellschaftlich zum Vorschein gebracht wird, all das muss der Aufmerksamkeit jedes Staates entgehen, der Gewalt nach dem Schema Webers allein als von ihm einerseits zu monopolisierende, andererseits unter Strafe zu stellende kennt.

Inzwischen hat die erst seit einigen Jahren differenziert entfaltete Gewaltforschung eine Vielzahl von Gewaltphänomenen zur Sprache gebracht und näher untersucht, die es erforderlich machen, den Zusammenhang von Gewalt und Legitimität nicht mehr von vornherein nach Maßgabe letzterer, sondern umgekehrt die Frage der Legitimierbarkeit von Gewalt ausgehend von der Erfahrung aufzuwerfen, Gewalt in unterschiedlichster Weise ausgesetzt und womöglich ausgeliefert zu sein.⁷⁶ Während die von Weber her entfaltete Perspektive mit dem soziologischen Befund doxisch *gegebener Legitimität* einsetzt und die Gewalt quasi zu deren abhängiger Variablen macht, ohne sie überhaupt eigens zu untersuchen, geht die neuere Gewaltforschung genau umgekehrt vor, indem sie aufweist, wie diverse, höchst unterschiedliche Formen von Gewalt allererst die Frage nach deren Legitimierbarkeit aufwerfen.⁷⁷ Dabei kommt Gewalt wie auch Schmerz *prima facie* immer schon als subjektiv

75 Allerdings sind diese Bürger ihrerseits in Gewaltverhältnisse verstrickt, die sie sich nicht im Ganzen transparent machen können. Wohl auch deshalb spricht Bourdieu von einer unbewussten Ratifizierung inkorporierter Zwänge, die zu »doxischer Unterwerfung« auch unter diese Verhältnisse beiträgt und jeder schlichten Gleichsetzung von Legitimität und »Unterwerfung ohne Zwang« widerspricht (Bourdieu, *Über den Staat*, 263, 308). Weitgehende Verstrickung in diese vielfach *normalisierten* Verhältnisse hat im Übrigen zur Folge, dass man sie kaum je *im Ganzen* delegitimieren kann; vgl. P. Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris 2001, 311.

76 Entsprechende theoretische Weichenstellungen wurden allerdings bereits früher verlangt; vgl. K. Horn et al., *Gewaltverhältnisse und die Ohnmacht der Kritik*, Frankfurt/M. 1974.

77 Noch für Hegel war dies offenbar keineswegs »klar« bzw. selbstverständlich, wenn man bedenkt, wie er im *Anhang zur Jenaer Realphilosophie* (1803/4) zu der Einsicht gelangte, Individuen *müssten unvermeidlich* einander verletzen,

Übles, als *malum*, und insofern als wenn nicht schlechterdings ›böses‹, so doch Widriges und vielfach Widerwärtiges in den Blick.⁷⁸ Schließlich widerfährt sie pathisch bzw. pathologisch Subjekten, die, so scheint es, *nicht wollen können*, von ihr getroffen zu werden, und sie eben deshalb immer schon als mindestens verletzende oder als verwundende, wenn nicht gar als vernichtende erfahren, wenn auch vorerst nur als entsprechend bedrohliche.⁷⁹ Wäre Gewalt als solche allerdings unvermeidlich als subjektiv ›böse‹ einzustufen, wäre sie überhaupt nicht zu rechtfertigen, wenn es denn stimmt, dass das Böse das Nichtzurechtfertigende *par excellence* darstellt, wie Jean Nabert und Paul Ricœur übereinstimmend angenommen haben⁸⁰ – und erst recht nicht zu legitimieren. So einfach verhält es sich allerdings keineswegs.

5. Zur notorisch unzureichenden Legitimation von Gewalt

Unbestreitbar vorliegende Formen von Gewalt-Legitimation – vom Recht auf Widerstand gegen ungerechte, despotische oder totalitäre Herrschaft und anarchistische Kritik am Staat als solchem über Apologien revolutionärer Gewalt bis hin zu anti-imperialistischen, anti-kolonialistischen und anti-rassistischen Behauptungen eines Rechts zu gewaltsamer Befreiung aller Menschen von jeglicher Gewalt – zeigen hinlänglich, dass Gewalt (in höchst unterschiedlichen Erscheinungsformen) mitnichten längst allgemein als ›böse‹ bzw. als unbedingt zu Vermeidendes, zu Unterdrückendes oder zu Überwindendes gilt.⁸¹

Ohne jene Formen von den Bürgerkriegen der Antike und den Aufständen der frühen Neuzeit über die beiden großen Revolutionen des 18. Jahrhunderts, Karl Marx' und Friedrich Engels' Apologie

ohne dass er daran sogleich ein Legitimationsproblem knüpfte (G. W. F. Hegel, *Frühe politische Systeme*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1974, 322).

78 G. Canghulhem, *Das Normale und das Pathologische*, München 1974.

79 B. Marx (Hg.), *Widerfahrnis und Erkenntnis. Zur Wahrheit menschlicher Erfahrung*, Leipzig 2010.

80 Ricœur, *Histoire et vérité*, 292; *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 707 f., 718.

81 Einschlägig dazu immer noch: F. Fanon, *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt/M. 1968, sowie J.-P. Sartre, *Brüderlichkeit und Gewalt*, Berlin 1993.

proletarischer Gewalt als Movens fortschrittlicher Geschichte bis hin zu Georges Sorels Ruf nach dem Generalstreik und Frantz Fanons Appell an die Adresse der »Verdammten dieser Erde«, sich endlich zu erheben, hier im Einzelnen diskutieren zu können, ist jedoch festzuhalten, dass die jeweils legitimierte Gewalt ihren zwischen Widrigem, Üblem, Widerwärtigem und Bösem changierenden Charakter stets behalten hat und nicht etwa einfach ablegen konnte. *Wo Gewalt legitimiert wird, wird stets und unvermeidlich Verletzendes, Verwundendes und möglicherweise Vernichtendes gebilligt; und zwar nicht nur nachträglich, sondern auch für eine mehr oder weniger ungewisse Zukunft.* Damit verdoppelt sich gewissermaßen die Schwierigkeit: wird es schon für höchst problematisch (wenn nicht gar, wie im Fall Arendts, für gänzlich ausgeschlossen) gehalten, bereits vorgefallene Gewalt zu legitimieren, so muss es erst recht bedenklich erscheinen, *künftige* Gewalt im gleichen Zug *mit* zu legitimieren. Wenn die gegenwärtig legitimierte Gewalt legitim sein soll, wird es künftig wiederholte Gewalt von der gleichen Art auch sein. *Weitere* Verletzung, Verwundung, ja sogar Vernichtung wird also im Vorhinein gleich mit legitimiert. Und das, obgleich die unvermeidliche Nicht-Indifferenz, mit der wir widerfahrener bzw. erlittener Gewalt immer schon leibhaftig abwehrend begegnen, sie *prima facie* als nicht zuzumutende (weil verletzende...) einzustufen zwingt. Das auf den ersten Blick *nicht* Zuzumutende wird also legitimiert; und zwar als *erneut* Zuzumutendes.

Dass Gewalt, als Verletzendes, Verwundendes oder Vernichtendes, zunächst als Nichtzuzumutendes *par excellence* erfahren wird, legt wie gesagt bereits die physische Reaktion auf sie nahe: Der von ihr getroffene Körperteil sucht sich ihr augenblicklich zu entziehen, wie auch der ganze Leib eines Menschen, der sich ihr (normalerweise) keinen Moment länger ausgesetzt sehen will, als es unvermeidlich erscheint. Insofern liegt im Gewalterleiden selbst ein spontanes »Nein« dazu, ihr überhaupt oder gar länger und wiederholt ausgesetzt zu sein oder ausgeliefert zu werden.⁸² Warum sonst sollte überhaupt nach Erklärungen, nach Entschuldigungen, nach Rechtfertigungen oder Legitimationen der fraglichen Gewalt verlangt werden? Letztere antworten nicht nur auf einen zuvor gegebenen Legitimationsbedarf; sie haben auch Adressaten: diejenigen

82 Vgl. dazu das Kap. IX in diesem Bd.

nämlich, die als ›Objekte‹ wiederholter Gewalt in Betracht kommen; und zwar im Rahmen einer gewissen institutionellen Ordnung, für die die fragliche Legitimation gilt. Nach diesem Verständnis erfolgt überhaupt keine Legitimation je ohne einen gewissen Ordnungsbezug. Und keine Gewalt-Legitimation lässt sich ohne Weiteres auf eine andere Ordnung übertragen.⁸³ Jede Art der Legitimation muss bestimmte Verhaltensweisen, Zuständigkeiten, Befugnisse usw. in gewissen Grenzen, für relevante Fälle, mit Bezug auf Berechtigte usw. auszeichnen und kann dann nur denjenigen gegenüber gelten, die an der jeweiligen Ordnung partizipieren, sei es als Schüler:innen, sei es als Beamte, Soldat:innen etc., die unter bestimmten Umständen bspw. mit Sanktionen zu rechnen haben. Das berechtigt diejenigen, die sie zur Anwendung bringen, dazu aber nur innerhalb der jeweiligen Ordnung – wobei die fragliche Legitimation niemals exakt vorzugeben vermag, wie ihr praktisch Rechnung zu tragen ist.

So, wie kein Gesetz der Welt seine eigene Anwendung regelt, so lässt sich überhaupt keine Legitimation denken, die *erschöpfend* das Verhalten zu lizensieren vermöchte, zu dem sie berechtigt. Infolgedessen erweist sich *jedes* legitimierte Verhalten unter dem Aspekt als anfechtbar, ob es sich überhaupt (noch) im Rahmen einer gegebenen Legitimation bewegt oder bereits illegitim ist. Das gilt – beispielsweise – für die ›Strenge‹ des Lehrers, der seine Schüler:innen zur Ordnung ruft und dabei seine ihm im Rahmen der Schule legitimerweise zustehende Rolle womöglich bereits missversteht, ebenso wie für die Sach- und Amtsautorität einer weisungsbefugten,

83 Das hier nur zu streifende Problem der Pluralität sozialer, unterschiedlich zu ›rahmender‹ Ordnungen wird regelmäßig unterbelichtet, wo von *einer* »Legitimation der sozialen Ordnung« im Ganzen die Rede ist, die man vielfach allein durch den Staat verbürgt sieht (Bourdieu, *Über den Staat*, 285, 325). So nahtlos können Ordnung, Herrschaft und Legitimation keinesfalls mehr zusammengehen. Schließlich gibt es viele soziale Ordnungen, deren Struktur gar nicht durch ›vertikalen‹, in der Form von geltenden und anerkannten Gesetzen legitimierten Zwang, durch vertragliche Übereinkunft sowie durch darauf sich gründende Herrschaft zu bewerkstelligen ist. Infolgedessen werfen sie auch andere Legitimationsfragen auf, die sich nicht im »law-bound character of political obligation« erschöpfen, der sich auf »legitimate government« bezieht, das herrschen bzw. regieren *sollte*, wie es in der überwiegend vertragstheoretischen Literatur von Epikur über Rousseau bis hin zu Rawls gedacht wurde. Vgl. J. N. Shklar, *Political Thought and Political Thinkers*, Chicago 1998, 58 f., 219; Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, 23; J. Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt/M. 2003, 317, 327.

insofern legitimierte Vorgesetzten, die ihre ›Untergebenen‹ anleitet, und die Befehlsmacht eines Offiziers, der seine Mannschaft diszipliniert und dabei seine innerhalb des Militärs legitimierte Befugnisse überschreitet. In jedem Fall liegt normalerweise eine Legitimation zur Ausübung von Befugnissen, Zuständigkeiten, Bevollmächtigungen usw. vor; und in jedem Fall hat diese Legitimation gewisse Grenzen. Andernfalls hätte man es mit einer Art Freibrief zu tun, d.h. mit gar keiner Legitimation. Wo diese Grenzen aber genau und im Einzelfall liegen bzw. zu ziehen sind, wo sie bereits auf eine Weise übertreten werden, die für die davon Betroffenen Gewalt heraufbeschwört, wird sich in praktischer Hinsicht stets und unvermeidlich als anfechtbar erweisen können. *Streng genommen kann es so gesehen überhaupt keine praktisch zureichende Legitimation geben.* Keine Gewaltlizenz kann bzw. darf eine Art Persilschein oder Blankovollmacht ausstellen oder, alternativ, ihre jeweiligen Grenzen in unanfechtbarer Art und Weise bestimmen. Das Ansehen derjenigen, deren Stellung sich auf legitimierte Befugnisse etwa stützt, beginnt bereits in dem Moment zu zerfallen, wo sie diese ausüben, ohne ihre unvermeidlich *problematischen* Grenzen im Blick zu haben.

Zugespißt gesagt: *Legitime* Legitimität weiß um ihre Grenzen und deren Unbestimmtheit; d.h. sie realisiert, dass sie diese niemals durch Legitimierung im Vorhinein exakt zu bestimmenden Grenzen der Legitimität in der Auseinandersetzung mit Anderen ausloten muss; und das wiederum bedeutet, dass auch jede ›selbstkritisch‹ in Anspruch genommene Legitimität darum wissen muss, gegebenenfalls ihre Grenzen zu verletzen. *Nicht* derart ›selbstkritisch‹ aufgefasste und insofern als illegitim erscheinende, gleichwohl beanspruchte Legitimität – dieses Oxymoron ist an dieser Stelle nicht zu umgehen⁸⁴ – steht von vornherein im Verdacht, zum Problem ihrer Delegation kein rechtes Verhältnis zu haben, über die sie sich nur mit Bezug auf Andere Klarheit verschaffen können. Mit anderen Worten: ›Wirklich‹ legitime Legitimität nimmt diese

84 Vgl. Wilfried Hinsch, der feststellt, dass bspw. eine Regel »im normativen Sinne legitim sein« kann, »obwohl sie mehrheitlich für illegitim gehalten wird und umgekehrt«. So kommt es zu illegitimer (bzw. als illegitim erscheinender oder geltender) Legitimität und zu legitimer (bzw. als legitim erscheinender oder geltender) Illegitimität. Vgl. W. Hinsch, *Legitimität*, in: S. Gosepath, W. Hinsch, B. Rössler (Hg.), *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie*. Bd. 2, Berlin 2008, 704–711, hier: 708.

gerade nicht einfach für sich in Anspruch, sondern öffnet sich für ihre Anfechtbarkeit durch diejenigen, denen gegenüber sie legitimerweise beansprucht werden soll. *Legitimität ist unabdingbar Anderen gegenüber in Anspruch genommene und durch sie auch anfechtbare Legitimität, die realisiert, sich als solche niemals selbst genügen zu können.*⁸⁵ Das gilt grundsätzlich; allerdings erst recht, wenn das zu Legitimierende die ›Adressaten‹ der Legitimität derart radikal betrifft wie eine Gewalt, die sie verletzen, verwunden und vernichten kann.

Sollte das aber überhaupt (nachträglich) zu rechtfertigen und darüber hinaus (für die Zukunft) zu legitimieren sein? Oder ist Gewalt allenfalls zu entschuldigen, zu erklären⁸⁶, aber niemals wirklich zu legitimieren? Ist womöglich jeder Versuch, besonders staatliche Gewalt zu rechtfertigen oder zu legitimieren, der Anfang aller Unmoral, wie Levinas argwöhnte?⁸⁷ Sollte man, wenn es sich so verhält, jeden Versuch unterlassen, besonders staatliche Gewalt – von polizeilicher Repression über die Inhaftierung bis hin zur Todesstrafe – zu rechtfertigen und zu legitimieren? Ist das aber überhaupt aussichtsreich?

Die weit zurückreichende Geschichte der Auseinandersetzung mit Gewalt legt auf diese Frage eine entwaffnende negative Antwort nahe; und das sogar für die extremsten bzw. zum Äußersten tendierenden Formen der Gewalt, die wir unter den Oberbegriff des Krieges fassen. Bis heute ist nicht einmal diese Form der Gewalt vollständig delegitimiert worden. Im Gegenteil: *just war theories* und *new theories of just war* feiern fröhliche Urständ.⁸⁸ Dennoch hat die Geschichte der Auseinandersetzung mit moralischen, politi-

85 So wird der Begriff der Legitimität ethisch vor einer juridistischen Verengung bewahrt, die darauf hinauslaufen würde, die diskutierte Legitimitätsfrage im System des Rechts zu absorbieren. Es würde den verfügbaren Rahmen allerdings bei weitem sprengen, zu untersuchen, wo eine ethisch-selbstkritische Legitimitätsfrage, die um ihre Anfechtbarkeit seitens Anderer weiß, ihren Ort hat und wie sie konkret im Sinne einer Ethik der Demokratie auszutragen wäre (vgl. Ricœur, *Politique, Économie et Société. Écrits et conférences* 4, 25).

86 S. Cotta, *Why Violence?*, Gainesville 1985.

87 E. Levinas, *Zwischen uns*, München 1995, 126.

88 B. Paskins, M. Dockrill, *The Ethics of War*, London 1979; M. Walzer, *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations* [1977], New York 42006; W. Hinsch, *Die Moral des Krieges*, München 2017; C. T. Schneider, »Krieg?«, Münster 2017; L. May (ed.), *The Cambridge Handbook of The Just War*, Cambridge 2018.

schen und rechtlichen Ansprüchen, die an ›legitime‹ kriegerische Gewalt zu stellen sind, inzwischen bis zu einem Punkt geführt, wo deren so außerordentlich hartnäckig verfolgte und immer wieder begründete Legitimierbarkeit vollständig zusammenzubrechen scheint. Abschließend möchte ich anzugeben versuchen, wohin uns dieser Zusammenbruch nunmehr führt, um dann auf die Legitimierbarkeit anderer (nicht-kriegerischer) Gewalt zurückzukommen.

6. Legitimation von nicht zu Legitimierendem?

Rückblickend auf die Geschichte der Gewalt muss man feststellen, dass es nicht immer schon ›klar‹ war, dass Gewalt *überhaupt* der Rechtfertigung oder der Legitimation bedarf. Archaische Formen der Menschenjagd, der Verteidigung gegen feindliche Nachbarn und des Angriffs bis hin zur Ausrottung haben sich vermutlich lange Zeit außerhalb eines ›moralischen‹ Horizonts abgespielt, in dem wir heute jegliche Form der Gewalt ansiedeln – sogar dann, wenn sie als virtuelle niemandem direkt Schaden zuzufügen scheint. In diesem Fall fürchtet man mediale Rückwirkungen von weitgehender Desensibilisierung bis hin zur Verrohung und Nachahmung offenbar höchst attraktiver Gewalt, der man sich auf digitalen Wegen hingibt – um sich wenigstens so noch jeglicher Rechtfertigungszumutung zu entziehen. In den digitalen Medien lyncht, ›kilt‹ und liquidiert man offenbar nach Herzenslust. Man kann das Blut Anderer möglichst ›realitätsnah‹ vergießen, wie es heißt, und sie Bestien zum Fraß vorwerfen. Allerdings nicht mehr so, wie man es im alten Rom getan hat, wo man grausame Gewalt auf spektakuläre Art zur Schau gestellt und gefeiert hat.⁸⁹ Derartige Untaten können heute selbst Diktatoren nicht mehr ohne Weiteres zur öffentlichen Demonstration ihrer Macht dienen. Sobald sie bekannt werden – wie im pathologischen Fall Saddam Husseins –, rufen sie weltweit Abscheu hervor. Dabei hat die Zeit, der er noch angehörte, die Moderne, ihrerseits unerhörte Gewaltpotenziale hervorgebracht und dann entfesselt – von massenhaftem willkürlichem ›Verschwindenlassen‹ bis hin zum genozidalen Vernichtungskrieg.

89 P. Veyne, *Der Eisberg der Geschichte*, Berlin 1981, 8 f.

Was immer man jeweils vor dem ›Ausbruch‹ kriegerischer Gewalt zu ihrer Legitimation gesagt haben mag⁹⁰, sie entglitt regelmäßig denjenigen, die Krieg ›führen‹ wollten und gestattete allenfalls noch eine nachträgliche Rechtfertigung, dann aber vielfach derart wohlfeil, dass das nicht gerade zum Ansehen von Gewaltrechtfertigungen beitragen konnte. Darüber konnten auch aufwändige Versuche der Legitimation von Gewalt nicht hinwegtäuschen, in denen die Rechtfertigung nicht mehr *ad hoc* und nachträglich, sondern systematisch und für die Zukunft erfolgte. Während die Rechtfertigung von Gewalt ihr überwiegend hinterherhinkt, eilt ihr die Legitimation teils weit voraus – und steht eben deshalb ihrerseits im Verdacht, nicht etwa nur eine bereits vorliegende Gewalt mit allerlei ›guten Gründen‹ zu versehen, sondern in Zukunft neue Gewalt freizusetzen. So weist möglicherweise jede *Legitimation von Gewalt* eine *Gewalt der Legitimation* selbst als Kehrseite auf. Problematisch erscheint das aber nur deswegen, weil inzwischen jede Form von Gewalt als rechtfertigungs- und legitimationsbedürftig gilt.⁹¹ Und das gilt weithin als ein Fortschritt von gattungsgeschichtlicher Signifikanz. Befinden wir uns etwa nicht auf dem Weg der Überwindung einer hunderttausende von Jahren währenden Naturgeschichte der Gewalt, in der sie die längste Zeit überhaupt keiner Rechtfertigung und Legitimation zu bedürfen schien, zumal Fremden gegenüber nicht, denen man gar nichts schuldig zu sein glaubte?⁹² Stehen uns nicht goldene Zeiten weitgehender Gewaltlosigkeit bevor, zu der man Kinder und

90 Siehe dazu den Exkurs in Kap. IV, 5 in diesem Bd.

91 Auch dann, wenn sie vermeintlich bloß privat und ohne direkte Gewalteinwirkung auf Andere virtuell ›genossen‹ wird wie im Fall jener Terrabyte von Bildern, die man auf Computern von ›Pädophilen‹ gefunden hat. (Von der Frage einmal ganz abgesehen, wie es zur Proliferation solchen Materials kommen konnte.)

92 Wie im Krieg (*pólemos*) gegen Barbaren in der Antike – woran sich erst im Laufe von Jahrhunderten etwas zu ändern begann, wie es die Geschichte kosmopolitischen Denkens beweist, das sich noch zur Zeit der spanischen Spätscholastik schwer damit tut, auch der indigenen Bevölkerung Südamerikas und Afrikas Rechte zuzuerkennen, die es erforderlich machen, alles eigens zu legitimieren, was letztere zu verletzen droht. Dass bspw. auch Indianer davon überzeugt sein konnten, Fremden und vor allem ihren Feinden seien sie nichts schuldig, was auch immer ihre eigene Kriegerehre sie gelehrt haben mag, zeigt eindrücklich Jonathan Lear, *Radikale Hoffnung. Ethik im Angesicht kultureller Zerstörung*, Berlin ³2021, 32–48.

Jugendliche in den Schulen ja tatsächlich bereits erzieht? Wenn aber Gewaltlosigkeit tatsächlich praktikierbar sein sollte (was als höchst umstritten gelten muss⁹³), wie sollte dann überhaupt noch weiterhin irgendeine Form der Gewalt zu rechtfertigen oder zu legitimieren sein? Kämen dann nicht allenfalls noch *Entschuldigungen* für bereits begangene Gewalt in Betracht⁹⁴, niemals mehr aber Formen ihrer Begründung, die sie im Vorhinein für die Zukunft legitimieren könnten?

Wäre Gewaltlosigkeit möglich, könnte *prima facie* überhaupt keine Legitimation von Gewalt gelingen⁹⁵; *Gewalt wäre niemals zu legitimieren* – wie das Böse, gegen das Nabert und Ricœur argumentiert haben (s.o.). Ist die Frage nach Gewalt-Legitimation am Ende nichts als Ideologie, die, weit entfernt, sich nur auf Gewalt als ihr Objekt zu beziehen, ihrerseits neue Formen der Gewalt zeitigt, gerade weil sie den irreführenden Eindruck erweckt, im Grunde nicht zu Legitimierendes doch einer Legitimation zuführen zu können?

Wenn Gewalt für diejenigen, die sie trifft, allemal ein Übel darstellt, verlangt bereits eingetretene Gewalt nach Rechtfertigung; und zwar vonseiten derjenigen, denen sie widerfahren ist. In der Erfahrung von Gewalt und im Begriff ›Gewalt‹ selbst liegt schon deren Rechtfertigungsbedürftigkeit⁹⁶; insofern ist anzunehmen, dass es gar

93 Erinnert sei nur *en passant* an die weitläufige Diskussion um Arthur Koestlers Gegenüberstellung des »Yogis« und des »Kommissars«.

94 Wenigstens versucht die Praxis der Entschuldigung die fragliche Gewalt moralisch zu limitieren und ihr nicht noch weitere Gewalt hinzuzufügen. Abgesehen davon, ob man ›sich entschuldigt‹ (so als ob damit die eigentlich erst vom Anderen her mögliche Entbindung von der fraglichen Schuld dem ›Schuldigen‹ selbst zur Disposition stehen könnte) oder ob man um Entschuldigung bittet: nur in relativ harmlosen Fällen erscheint das jedoch als unverfänglich. Sehr schnell nimmt Gewalt Formen an, die bereits beim ersten Vorfall als geradezu ›unentschuldigbar‹ erscheinen und im Wiederholungsfall praktisch jede einfach entschuldigende Weise der Entschuldigung unmöglich zu machen drohen.

95 Es sei denn man unterstellt mit Nietzsche, wir hätten zwischen einem Leben ohne Gewalt und einem gerade durch Gewalt sich intensivierenden und steigernden Leben zu wählen. Wer sich für die zweite ›Option‹ entscheiden würde, könnte sich auf diese Weise allerdings nicht einfach der Legitimationsbedürftigkeit ausgeübter Gewalt in den Augen Anderer entziehen.

96 An dieser Stelle berufe ich mich gerade nicht sogleich auf das Kantische Faktum der Vernunft, sondern zunächst auf die leibhaftige Verfassung derer, die der Gewalt ausgesetzt sind und sie unmöglich indifferent einfach hinnehmen können. Daraus entspringt der Rechtfertigungsbedarf, auf dem man dann auch

keine Gewalt gibt, jedenfalls keine, die sich zwischen Menschen abspielt, welche nicht der Rechtfertigung bedürfte – vorausgesetzt, sie ist dessen überhaupt fähig bzw. würdig. Es ist keineswegs klar, dass das, was als Gewalt nach Rechtfertigung verlangt, auch gerechtfertigt werden *kann*. Jedoch müssen diejenigen, die für Gewalt verantwortlich gemacht werden, deren Rechtfertigung *versuchen* – es sei denn, sie entziehen sich der Rechtfertigungszumutung selbst, vergleichgültigen, überhören oder negieren sie auf andere Weise (was wiederum auf Gewalt hinauslaufen würde). Nicht nur *nicht gerechtfertigte* Gewalt ist, als solche, d.h. gerade *insofern sie nicht gerechtfertigt wird oder erscheint*, Gewalt; auch die *Verweigerung jeglicher Rechtfertigung* ist als solche Gewalt (insofern sie Andere verletzt).⁹⁷ Wer die ihm zugeschriebene Gewalt überhaupt zu rechtfertigen versucht, macht sich immerhin nicht *weiterer Gewalt* dadurch schuldig, dass er sich dem Rechtfertigungsanspruch entzieht, ihn ignoriert oder mit Füßen tritt. Er scheint zu akzeptieren, dass er Anderen eine Rechtfertigung *schuldet*; und zwar auch dann, wenn nicht von einem *Recht* auf Rechtfertigung im engeren, juristischen Sinn, sondern nur von einem *Anspruch* auf Rechtfertigung auszugehen ist.⁹⁸

Ob die Rechtfertigung gelingt und von denjenigen, an die sie adressiert wird, akzeptiert wird, ist wie gesagt eine andere Frage. Und wieder eine andere Frage ist, was dann erreicht wäre. *Die Dramatik von Gewalt-Legitimationen liegt darin, dass sie es nicht mit einer nachträglichen Rechtfertigung bewenden lassen, sondern die fragliche Gewalt für die Zukunft affirmieren*. So soll die legitimierte, in womöglich ›exemplarischer‹ Form vollstreckte Strafe, die vielleicht ›übertrieben‹ erscheinen mag, ihren abschreckenden Zweck nicht zuletzt in der Zukunft erfüllen können. Insofern hat sie einen zweischneidigen Sinn: Als ›berechtigterweise‹ verhängte lässt sie bereits an ihre gegebenenfalls sogar verschärfte Wiederholung für den Fall denken, dass der entsprechende Anlass erneut vorliegt.

›vernünftigerweise‹ bestehen kann. Insofern gehören Leibhaftigkeit und Rationalität zusammen. Doch wir sind weit davon entfernt, diesen Zusammenhang bereits genau genug zu verstehen.

97 Das Gleiche gilt *prima facie* für verweigernde Legitimationsversuche.

98 Worauf sich ein solches Recht im engeren Sinne gründen soll, bleibt in einer juristischen Interpretation des Arendt'schen Ausdrucks ›Recht auf Rechte‹ rätselhaft, die entweder auf eine Art Naturrecht setzen muss oder in einen Regress zu geraten droht.

In diesem doppelten Sinne befinden sich die Adressaten der Gewalt-Rechtfertigung in der Rolle, nicht nur hinnehmen zu müssen, dass ihnen Gewalt widerfahren ist und dass diese gerechtfertigt wird (ob auf für sie akzeptable oder nicht hinnehmbare Art und Weise); sie wird ihnen allein durch Legitimation darüber hinaus als künftig wiederholbare vorgezeichnet. Dabei stützt sich die Gewalt-Legitimation typischerweise auf *institutionelle Formen*, mit denen unvermeidliche Asymmetrien zwischen Subjekten und Adressaten der Rechtfertigung einhergehen. Wer *Gewalt als wiederholbare rechtfertigt und legitimiert*, hat eine *dazu ermächtigte Position* (oder maßt sie sich an). Ob Eltern, Pädagog:innen in öffentlichen Einrichtungen oder Amtsträger wie Polizist:innen und Richter:innen: Ihnen steht, wenn sie Gewalt rechtfertigen, die mit ihrer Position einhergeht und sich wiederholen kann, eine *institutionalisierte Macht* zu, die als solche ihrerseits gerechtfertigt werden kann; sei es in der Form bloßer *Legalität*, wenn sie bereits etablierten Normen entspricht, sei es in der Form einer *Legitimierung*, die auch dort noch Bestand haben kann, wo man an Grenzen der Legalität gerät. Idealerweise gilt legale Machtausübung als grundsätzlich auch legitime (wenn sie Teil eines allseits akzeptierten Gemeinwesens ist) – was allerdings *nicht* besagt, Legalität stelle eine Art Freibrief zu jeglicher, auch gewaltsamer Ausübung entsprechender Befugnisse dar. Im Gegenteil steht in einem idealiter allseits als legitim erachteten Gemeinwesen auch jede legale Machtausübung, die mit Gewalt einhergeht, grundsätzlich unter dem kritischen Anspruch, als legitime erscheinen zu sollen. Warum ist das so? Weil ein solches Gemeinwesen *jeden Einzelnen* als jemanden achtet, dessen gewaltsame Verletzung, Verwundung (von der Vernichtung nicht zu reden) *niemals* ›selbstverständlich‹ (im Sinne von: nicht der Rechtfertigung und Legitimation bedürftig) sein kann bzw. darf – um das Mindeste zu sagen. Das gilt auch dann, wenn es zutreffen sollte, dass überhaupt keine Aussicht auf wirklich ›gewaltfreies‹ Zusammenleben besteht, wie wir heute annehmen müssen – nach allem, was wir inzwischen über strukturelle, subtile und kaschierte Formen der Gewalt wissen, deren Allgegenwärtigkeit die Forschung zu belegen scheint, so dass sich nur schwer ausmachen lässt, wo Gewalt wenigstens nicht ›herrscht‹.

Ob und inwiefern Gewalt vorliegt, darüber befinden zunächst allerdings stets diejenigen, die sie trifft, ob man ihrem Verständnis von Gewalt, ihren Gewalt-Deutungen und -Interpretationen nun zu-

stimmen mag oder nicht.⁹⁹ Auseinandersetzungen um diese Fragen müssen stets an diejenigen anknüpfen, denen Gewalt widerfährt, ob auf subtile oder eklatante, strukturelle und kaschierte oder unverhüllt brutale Art und Weise. Doch Gewalt kann nicht in jedem Fall als ›evidente‹ Gegebenheit aufgefasst werden und verlangt deshalb vielfach nach einer dissensuellen Austragung miteinander konfligierender Deutungen und Interpretationen.¹⁰⁰ Das gilt sowohl für unangemessen erscheinende Klagen über Gewalt seitens derer, die im Wohlstand leben, wo sie ihrem Misanthropismus, ihrem Negativismus, Narzissmus oder selbstgerechten Populismus frönen, als auch für die radikale Gewalt, welche gerade den Wehrlosesten widerfährt, die sie aus eigener Kraft nicht einmal artikulieren können, wie die aktuelle Diskussion um Fragen sogenannten Kindes»missbrauchs« beweist, der in ungezählten Fällen nichts anderes als *Folter* bedeutet, die als solche überhaupt nur *durch Dritte* zum Vorschein zu bringen ist. Auch in diesen Fällen ist die Frage, ob und inwiefern Gewalt vorliegt, zunächst stets von denjenigen her (gegebenenfalls stellvertretend in deren Namen) aufzuwerfen, denen sie widerfährt. Denn Gewalt verletzt, verwundet und vernichtet Andere. In deren leibhaftiger Existenz liegt allererst die Wirklichkeit dessen vor, was wir mit dem Hyperonym ›Gewalt‹ bezeichnen.

Darin liegt eine für jede Rechtfertigung und Legitimation von Gewalt unüberwindliche Asymmetrie. Denn Rechtfertigung und Le-

99 Dem geht allemal ein vom durch Gewalt affizierten Subjekt zu beklagendes Geschehen voraus, das *als zu rechtfertigendes* überhaupt erst einmal ›gelten gelassen‹ werden muss, damit es zu einer wie auch immer gearteten Rechtfertigung kommen kann. Worum es sich dabei genau handelt, kann sich schon auf der Ebene eines einfachen Beschreibungsversuchs, der vorläufig jegliches Beklagen und Rechtfertigen suspendiert, als strittig erweisen. Der ›einfache‹ Schlag ins Gesicht verletzt nicht nur physisch und demütigt; ihm kann zusätzlich besondere symbolische Gewalt zukommen, wenn er in der Öffentlichkeit unter den Augen Dritter erfolgt, um den Betroffenen ggf. moralisch zu vernichten, ohne dass das aber offen zutage treten müsste. Der zu rechtfertigende Sachverhalt stellt sich keineswegs wie von selbst als solcher eindeutig und so dar, dass die erfahrene Gewalt und der Gegenstand der nachfolgenden Rechtfertigung ohne Weiteres zusammenfallen könnten. Offensichtlich kommt es entscheidend auf die spezifische Form und den Kontext der Gewalt an, wenn es um darum geht, was jeweils überhaupt das zu Rechtfertigende ist, dem die Rechtfertigung Genüge tun soll.

100 Vgl. die Kap. IX und X in diesem Bd.

gitimation können sich zunächst nur nachträglich zu dieser oder jener Form von Gewalt verhalten, die Andere bereits getroffen hat; sei es auch nur im Modus der Drohung.¹⁰¹ Typischerweise verhält es sich so, dass die Zumutung, Gewalt zu rechtfertigen und zu legitimieren, von jenen ausgeht, denen die fragliche Gewalt widerfahren ist und sie Anderen zurechnen müssen. Dabei geht es jedoch niemals um Gewalt im Allgemeinen. Es kann keine pauschale Gewalt-Legitimation geben. Denn der Begriff der Legitimation verlangt nach der Angabe von *etwas* zu Legitimierendem, in bestimmter Hinsicht, unter gewissen Bedingungen, und mit Rücksicht auf bestimmte Adressaten. *Jemandem gegenüber* kann man oder muss man versuchen, etwas *Bestimmtes* zu rechtfertigen; und zwar in mehrfach spezifizierter Form; sei es in Bezug auf bereits Geschehenes, sei es mit Blick auf vorläufig Zukünftiges, wie es bei Legitimationen geschieht.

Statt zu versprechen, uns ganz und gar vor der Wiederholung von Gewalt zu bewahren, bestätigt deren Legitimation sie noch – ohne aber im Vorhinein Kontrolle über die zu legitimierende Gewalt haben zu können. Selbst wenn die legitimierte Gewalt von denjenigen, die sie akzeptieren sollen, hingenommen wird, ist niemals im Vorhinein klar, ob sich die legitimierte Gewalt an die Grenzen ihrer Legitimation halten wird. Darüber entscheiden zudem niemals die Gewalt Ausübenden allein, sondern wesentlich die Adressaten ihres Tuns¹⁰² mit – und zwar sogar primär, wenn wir daran festhalten, dass sich das Vorliegen von Gewalt zunächst immer an denjenigen bemessen muss, die sie trifft.

So gesehen liegt im Zukunftsbezug jeder Gewalt-Legitimation *unvermeidlich* der Verdacht begründet, *sie legitimierte zuviel*, insofern sie die Grenzen ihrer Legitimation nicht kennt, die stets auch von denjenigen abhängen, welche als erste deren Überschreitung erfah-

101 Ich gehe nicht so weit, zu behaupten, dass Gewalt gar keiner Rechtfertigung bedürfte, wenn Andere nicht nach ihr verlangen würden. (Es kann sehr wohl sein, dass wir, als Gewalttäter, auch uns selbst mit einer Rechtfertigungszumutung konfrontiert sehen, ohne dass es dazu Anderer bedürfte. Dass hier das Gewissen als Stimme des Anderen bzw. stellvertretend für diese ins Spiel kommen kann und vielleicht muss, sei nur *en passant* vermerkt.).

102 Von Dritten wie Mittätern, Mitläufern, Augen- und Ohrenzeugen sowie von der (grenzüberschreitenden) Öffentlichkeit einmal ganz abgesehen.

ren werden.¹⁰³ Abgesehen davon, ob nicht *jede Form der Gewalt »zuviel« ist*, wenn es zutrifft, dass jegliche Gewalt von vornherein subjektiv als rechtfertigungsbedürftiges »Übel« erfahren wird, muss man sich fragen, ob nicht *jede Legitimation von Gewalt ein »Zuviel« an Gewalt legitimiert und so ihrerseits unter Gewaltverdacht geraten muss*.

Es mag ein gewisser Fortschritt darin liegen, dass wir das kritisch sehen, weil Gewalt in keiner Hinsicht mehr als etwas schlicht Hinzunehmendes gelten kann. Doch der Fortschritt wird nicht darauf hinauslaufen können, *Gewaltfreiheit* in Aussicht zu stellen. Vorläufig liegt er vielleicht nur darin, der Gewalt in ihren vielfältigen Erscheinungsformen, darunter nicht zuletzt strukturelle, subtile und selbst im Recht, das sie befrieden sollte, kaschierte¹⁰⁴, auch dort auf die

103 In diese Richtung zielt auch ein jüngerer Versuch, die »Legitimationsschwelle für »gerechte« Gewalt« in Anlehnung an das Modell des gerechten Krieges definitorisch durch eine Reihe konkreter Kriterien festzulegen. Dieser Versuch muss am Ende eingestehen, dass man so über eine *Prima-facie*-Rechtfertigung (die von Legitimation hier nicht unterschieden wird) nicht hinauskommt, die sich im Konkreten in jeder Hinsicht jederzeit als anfechtbar erweisen kann. Zu diesen Kriterien zählt, dass eine Verletzung eines grundlegenden Rechtes vorliegen muss, gegen die man sich nur verteidigt; und zwar mit Hilfe einer öffentlichen Erklärung, die Gewalt nur als letztes, angemessenes Mittel in Betracht zieht, aber niemals zu *mala in se* greift, usw. All das läuft auf eine Art Notwehr-Paradigma hinaus, das man auch im Fall »interpersonaler« (öffentlich vielfach gar nicht sichtbarer) Gewalt in Formen nachträglicher Rechtfertigung anerkennen wird. Legitimationen von Gewalt gehen im Hinblick auf die Zukunft darüber allerdings weit hinaus. Vgl. D. Meßelken, *Gerechte Gewalt?*, Paderborn 2012, 233 f.

104 Spätestens seit Rousseau wissen wir, dass die rechtsstaatliche Legitimation von Gewalt nicht zu einer für alle Betroffenen gleichen Rechtllichkeit geführt hat. Der sogenannte (fiktive) Gesellschaftsvertrag muss seitdem im Zeichen des Verdachts verstanden werden, die Reichen gelangten durch ihn auf betrügerische Weise in den Besitz der Macht des Eigentums und des Rechts, wohingegen den Armen nur die Ohnmacht ihres Rechts bleibt. Habermas spricht zuletzt ziemlich unbestimmt von einem bleibenden »Gewaltkern« keineswegs immer bewusster »nackter Abhängigkeit«, der vergesellschaftetes Leben selbst unter Bedingungen seiner weitgehenden Verrechtlichung bis heute präge; Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, 580. Es ist ein Desiderat, angesichts solcher Einsichten die von Habermas immer wieder favorisierte Perspektive »postkonventioneller« Verrechtlichung darauf hin prüfen, inwieweit sie tatsächlich dem Anspruch der Minimierung von Gewalt gerecht werden kann. (Vgl. Habermas, *Faktizität und Geltung*, 98, 552.) Immerhin ist sich Habermas in diesem Anspruch mit einem Kontrahenten wie Derrida offenbar

Spur zu kommen, wo sie durch Rechtfertigungen und Legitimationen, die in großer Zahl vorliegen, geradezu unsichtbar und am Ende renaturalisiert zu werden droht. So münden die hier angestellten Überlegungen in die abschließende Frage, ob wir dies vermeiden und mit einer offenbar unaufhebbaren Gewalt leben können, der keine Legitimation je gänzlich Herr zu werden verspricht.¹⁰⁵ Das Gegenteil glauben zu machen, hieße, jegliche Gewalt-Legitimation mit der unerkannten Hypothek einer Schein-Legitimation zu belasten. Eine sozialphilosophische Diskussion, die sich – für manche (wie etwa Ernst Bloch und Hannah Arendt) skandalöserweise – *überhaupt* darauf einlässt, Praktiken der Gewalt-Legitimation in Betracht zu ziehen, sollte jedoch keinesfalls dazu führen, tatsächlich fortbestehende Gewalt unkenntlich zu machen. Nur unter dieser Voraussetzung kann Gewalt weiterhin als das gelten, als was sie auch erfahren wird: als Zumutung des im Grunde Unzumutbaren, als Stachel im Fleisch des Sozialen.

einig, der freilich von einem viel weiteren, letztlich jegliches Erscheinen und Verhalten betreffenden Gewaltverständnis ausgeht, wie der in dieser Hinsicht höchst folgenreiche Levinas-Aufsatz (J. Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1976, 121–235) beweist.

- 105 Vgl. P. Ricœur, *Pouvoir et violence*, in: M. Abensour (éd.), *Ontologie et politique*, Paris 1989, 141–153, zum im ›normalen‹ Leben weitgehend vergessenen Grundmotiv, trotz aller Widrigkeiten und Gewaltsamkeiten, die keine Lösung (*dialysis*) zulassen, zusammen leben zu wollen. Dieses Motiv klingt auch bei Loraux (*L'invention d'athènes*, Paris 1993; *Das Band der Teilung*, in: J. Vogl [Hg.], *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt/M. 1994, 31–64) und bei Arendt an, an die Ricœur anknüpft.

Epilog

Aus politischer Verzweiflung (neue) Hoffnung?

1. Kriegerische Gewalt als Anachronismus und anscheinend unabwendbare Bedrohung (738) | 2. Zur Zukunft der Zukunft als solcher – im Durchgang durch Hoffnung und Verzweiflung (752)

*Verzweiflung ist besser als die Hoffnung.*¹

Weder die im negativen Sinne herausragenden Gewalttäter noch die in der Moderne eher im Hintergrund wirkenden Organisatoren systematischer Gewalt, ihre zahlreichen Mitläufer und *bystander* sind je als solche ›fertig‹ zur Welt gekommen. Selbst die in diesen Hinsichten ›Begabten‹ mussten vielfach erst eine regelrechte »Schule der Gewalt« durchlaufen – wie im Fall des bereits kurz nach der Machtübernahme Hitlers im März 1933 eingerichteten KZ Dachau, das der Leiterin der heutigen Gedenkstätte zufolge geradezu als Modell für die SS fungiert hat.² Auch systematisches Quälen und Umbringen ›in großem Stil‹ will offenbar gelernt sein. Dabei konnten ganz unterschiedliche Motive, Umstände und Charaktere von Tätern zum Zuge kommen, vom bloß willfährigen, ja gleichgültigen Gefolgsmann und Vollstrecker bis hin zum Willkür- und Exzesstäter aus rassistischer oder totalitärer Überzeugung, wie schon Herbert Jäger gezeigt hat.³ Doch in der einen oder anderen Weise scheinen diejenigen, die sich Gewalt zuschulden kommen lassen, in der Tat ein ›Problem‹ mit der Existenz der Anderen als solchen zu haben, die ihre Gewalt erleiden müssen. So oder so, sei es in der systematischen

1 W. Weyrauch, *Die Davidsbündler*, in: B. Schmidt, H. Schwenger (Hg.), *Die Stunde Eins. Erzählungen, Reportagen, Essays aus der Nachkriegszeit*, München 1982, 140–175, hier: 173.

2 Gabriele Hammermann wird hier zitiert nach: www.welt.de/regionales/muenchen/article114642324/In-Dachau-lernten-die-KZ-Funktionaere-zu-quaelen.html; vgl. J. Balthasar, *In Dachau lernten die KZ-Funktionäre zu quälen*, in: *Welt* (21.03.2013).

3 H. Jäger, *Verbrechen unter totalitärer Herrschaft. Studien zur nationalsozialistischen Gewaltkriminalität*, Frankfurt/M. 1982; *Makrokriminalität. Studien zur Kriminologie kollektiver Gewalt*, Frankfurt/M. 1989.

Misshandlung, sei es im Modus weitgehender Vergleichsgültigung des Lebens und Sterbens Anderer, muss sich die Gewalt auf Andere als solche beziehen. Daran kann sie nichts ändern: die Alterität der Anderen ist unumgänglich im Spiel, selbst wenn die Gewalt es förmlich darauf anlegt, zu beweisen, dass davon keine Rede sein kann. So hat es schon Sartre in seiner noch während des Zweiten Weltkriegs verfassten, 1943 im besetzten Paris veröffentlichten »phänomenologischen Ontologie« gesehen. Dabei konzentrierte er sich seinerzeit allerdings auf Phänomene des Hasses. Hass richtet sich demnach nicht einfach auf irgendetwas ›Hassenswertes‹ an Anderen, sondern auf sie selbst, ja auf die »Existenz schlechthin« des Anderen⁴, mit dessen Freiheit die Hassenden scheinbar nicht leben können. Dabei kann der Hass nicht umhin, implizit die radikale, unverfügbare Freiheit des und der Anderen, letztlich aller Anderen »anzuerkennen«, wie Sartre meinte. Und selbst wenn es gelingt, diese(n) eine(n) Andere(n) zu beseitigen, nichts lässt sich daran ändern, dass sie bzw. er »gewesen ist«. Für immer, so scheint es, werden diejenigen, die Anderen wie auch immer konkret Gewalt angetan haben, von deren Existenz »kontaminiert« bleiben.⁵ Insofern erweist sich der Hass als geradezu ausweglos. Er verspricht scheinbar – wie auch nicht in ›heißen‹ Hass, sondern scheinbar ganz gleichgültig oder ›kaltblütig‹ vollstreckte Untaten – radikale *Befreiung vom Anderen als solchen* und insofern eine Art Frieden: Wenn nur »die anderen verschwunden sind – so lautet die Botschaft – wird Friede herrschen; Friede wird sein, wenn die anderen – so die Konsequenz – ausgesondert, verbannt, unschädlich gemacht, über die Grenzen expediert, als ›Unruheherd‹ liquidiert sind«, wie der Historiker Karl Schlögel in seinem Buch *Die Mitte liegt ostwärts. Europa im Übergang* formuliert und damit andeutet, auch rezente andere, nicht geradewegs tödliche Formen von Gewalt könnten auf die gleiche Spur führen: auf die Spur des Ansinnens nämlich, sich auf die eine oder andere Weise Anderer als solcher zu entledigen.⁶ Der phänomenologischen Onto-

4 Vgl. J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek 1993, 716.

5 Ebd., 719; vgl. Vf., *Andere hassen – Im Horizont weltweiter Vergesellschaftung*, in: *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale. Bd. II: Elemente einer Topografie des Zusammenlebens*, Freiburg i. Br., München 2018, Kap. XXIX.

6 K. Schlögel, *Die Mitte liegt ostwärts. Europa im Übergang*, München, Wien 2002, 86.

logie Sartres zufolge ist es jedoch vollkommen unmöglich, den oder die Andere(n) ›restlos‹ und endgültig loszuwerden. Insofern gibt es keine »Endlösung«. Und doch sind wir mit Endlösungen ohne Ende konfrontiert.

Immer von neuem geht man gegen Andere erst diskriminierend, früher oder später dann mit eskalierender, exzessiver und radikaler Gewalt vor, wenn es vollkommen unmöglich erscheint bzw. infolge entsprechender Propaganda überhaupt erst unmöglich gemacht wurde, noch weiter mit ihnen zu leben bzw. zu ko-existieren, wo- zu man aber dieser Ontologie zufolge auf Gedeih und Verderb verdammt ist. Besser wäre es demnach, sich damit endlich zu arrangieren und alle Versuche ganz und gar aufzugeben, die Existenz des bzw. der Anderen als solchen (ganz gleich, wie man ihn bzw. sie im Einzelfall ›bestimmt‹, ›definiert‹ und ›kategorisiert‹ hat) beseitigen zu wollen. Aber wie sollte das je möglich sein, wenn es immer wieder Einzelne, von vielen Anderen Ermächtigte gibt, die weit über individuellen Hass hinaus dazu in die Lage versetzt werden, ganze Ethnien, Völker, Länder und sogar Staatensysteme gegeneinander aufzubringen, wie es auch die jüngsten neo-imperialen Autokraten tun? Muss ihnen nicht unter allen Umständen das Handwerk gelegt werden, bevor sie größeren Schaden anrichten können – aber ohne selbst in die Logik des Eliminierens hineinzugeraten? Müsste nicht in alle politischen Lebensformen Sicherungsmaßnahmen dagegen eingebaut werden, dass es überhaupt erst zur Ermächtigung einiger Weniger kommt, die nach einschlägiger Erfahrung dann als »Führer« die Gewalt in großem Stile entfesseln oder überhaupt erst hervorbringen? Wie wenig man auf diesem Wege bislang erreicht hat, wird in der politischen Gegenwart offenkundig. Nicht zu beschönigen ist daher die selten offen ausgesprochene, aber nicht zu leugnende Drohung radikaler Enttäuschung aller Erwartungen, die menschlichen Verhältnisse nachhaltig befrieden zu können – eine Enttäuschung, die in Verzweiflung am Politischen selbst münden könnte. Wird man »trotz allem«, wie es Paul Ricœur mehrfach formuliert hat, weiterhin auf eine politisch-rechtliche, demokratische Pazifizierung der menschlichen Lebensverhältnisse bauen bzw. unweigerlich zählen müssen, weil gar nichts anderes übrig bleibt, als darauf zu hoffen, oder ist diese Verzweiflung längst bei vielen eingetreten und erfasst schonungslos auch diese Hoffnung? Und wird sie derart um sich greifen, dass sie in anti-politischen Defaitismus

umschlägt, der auf seine Weise zum Andauern der herrschenden unfriedlichen Verhältnisse beiträgt? Oder ist vielmehr gerade der Verzweiflung zuzutrauen, dem Verlangen nach dauerhafter Befriedung globaler menschlicher Ko-Existenz neue Energie zuzuführen? Beides, die Verzweiflung und eine vielleicht gerade aus ihr hervorgehende und ihr standhaltende Hoffnung, möchte ich in dem folgenden abschließenden Ausblick zur Sprache bringen.⁷

1. Kriegerische Gewalt als Anachronismus und anscheinend unabwendbare Bedrohung

Bis zu dem Tag im Februar des Jahres 2022, als Vladimir Putins Russland die Ukraine zu überfallen begann⁸, begriff man sich im europäischen Westen international weitestgehend entfremdet und allenfalls noch »von Freunden umzingelt«.⁹ Und man erwartete, dass sich eine pazifizierte europäische Nachbarschaft auch jenseits der eigenen Grenzen als unwiderstehlich attraktiv erweisen würde. Zwar war man weiterhin bis an die Zähne bewaffnet geblieben, beklagte

-
- 7 Dabei geht es allerdings nicht schlicht darum, etwa Hoffnung »zu machen«, wie es manche versuchen, die Anderen auch ungefragt »gut zureden« wie philosophische Priester, sondern um eine *Untersuchung* der fraglichen Begriffe und der Erfahrungen, für die sie stehen. Das »ermutigende« Predigen bleibe anderen überlassen.
- 8 Bekanntlich nach längerem Vorlauf. Die russische Aggression hat in militärischer Form spätestens 2014 eingesetzt. Es kann abgesehen davon keine Philosophie der Gewalt im Allgemeinen und des Krieges im Besonderen geben, die grundsätzlich über gewaltsamen und kriegerischen Ereignissen stünde oder sie adäquat vorwegzunehmen vermöchte. So wissen wir auch nach bereits über zwei Jahre andauernder russischer Aggression nicht, wohin dieser Krieg demnächst führen wird. Vom Sturz des Moskauer Potentaten – sei es auf dem Weg eines Tyrannenmords, sei es auf dem Weg eines von Oligarchen, die um ihre Profite fürchten, initiierten Putsches – bis hin zum Atomkrieg erscheint vielen alles möglich. Unter dem Vorbehalt unvermeidlicher Vorläufigkeit steht denn auch weiterhin alles, was im Folgenden, in aller gebotenen Kürze, vor dem Hintergrund des Teils A dennoch zur Frage beizutragen ist, ob die Abschaffung des Krieges als eines monströsen Anachronismus auf der politischen Agenda steht oder ob sich diejenigen, die uns das glauben machen, über den Krieg geradezu täuschen, wenn wir ihn als permanente und unabwendbare Bedrohung aufzufassen haben.
- 9 Nach einem dem ehemaligen Bundespräsidenten Johannes Rau, aber auch anderen zugeschriebenem Diktum.

noch am gleichen Tag aber die angebliche ›Rückkehr‹ des Krieges nach Europa – offenbar in dem Glauben, er habe sich längst endgültig anderswohin, in den Mittleren Osten, nach Afrika und Asien zurückgezogen. Sollten nicht zwei Weltkriege genügt haben, um wenigstens die europäischen Staaten angesichts der unvergessenen Folgen endgültig davon abzuhalten, je wieder etwas Ähnliches heraufzubeschwören? Erscheint uns dieser Krieg nicht als krasser Anachronismus, der uns dazu zwingt, frustrationsresistent am normativ als richtig Erkannten festzuhalten – d.h. *wenigstens* am seit 1928 geltenden Verbot des Angriffskrieges (Briand-Kellogg-Pakt)? Oder haben wir uns etwa irenischen Illusionen einer nachhaltigen europäischen Pazifizierung hingegeben und nicht begriffen, dass Krieg weiterhin auf diesem Kontinent und überall auf der Welt eine permanente Bedrohung darstellt – nicht nur dank der unseligen, die Ost-West-Verhältnisse im Kalten Krieg prägenden und bis heute keineswegs obsoleten Doktrin der *mutually assured destruction* (MAD), sondern auch aus ethnischen und machstrategischen Gründen, die angeblich aus den sogenannten ›Interessen‹ von Staaten und Imperien selbst hervorgehen? Werden deren konfligierende Interessen nicht auch in Zukunft immer wieder drohenden Krieg heraufbeschwören müssen? Ist es nur klug und realistischerweise politisch geboten, sich darauf im Vorhinein einzustellen? Wer das wie zahllose ›Realisten‹ behauptet, hat der aber nicht die Unabwendbarkeit unseres Bedrohtseins durch Krieg bereits affirmiert und radikalen Widerstand gegen den Krieg aufgegeben?

Doch was kann und muss es heute bedeuten, radikalen Widerstand gegen ›den‹ Krieg aufzubieten? Genügt es, sich im Geiste Kants weiterhin auf »Ewigen Frieden« zu verpflichten, dessen Früchte allenfalls erst viel später Lebende werden genießen können, wenn überhaupt je jemand? Wie sollte man sich in der Zwischenzeit mit unzähligen weiteren Opfern kriegerischer Gewalt und mit der andauernden Bedrohung durch Krieg abfinden, noch lange ohne jede Aussicht darauf, ihn gänzlich abschaffen zu können? Mit einer Vielzahl inzwischen unter dem Oberbegriff *armed conflicts* subsumierter und im gleichen Zug semantisch normalisierter sogenannter *Neuer Kriege*, die anderswo geführt werden, hatten sich viele arrangiert. Und darin konnten sich all jene bestätigt sehen, die immer schon gewusst haben wollen, dass die Menschen seit jeher im Zeichen des Krieges leben mussten und dass die Staaten der

Neuzeit sowie die Imperien der Moderne gar nicht anders konnten, als die ihnen zur Verfügung stehenden Gewaltpotenziale ins schier Unermessliche zu steigern, da sie von ihren Gegnern auch nichts anderes zu erwarten hatten. Bestätigen das nicht bis heute auch alle Mächte, die über den prestigeträchtigen Besitz der Atombombe verfügen oder in ihn zu gelangen versuchen?

Vor dieser Lage stehen wir nach wie vor; daran hat der Krieg gegen die Ukraine grundsätzlich anscheinend nichts geändert. Nur muss er uns in den Augen der Realisten jetzt die letzten Illusionen über eine wenigstens innerhalb von Europa ›endgültig‹ gelungene Befriedung austreiben. Das könnte auch die gefährlich resignative Konsequenz zur Folge haben, dass wir glauben, es sei so gut wie nichts erreicht worden, wenn es keine pazifizierende Pädagogik, keine rechtliche Befriedung und kein internationales Institutionengeflecht (angefangen bei der UNO) effektiv zu verhindern vermag, dass *einer* kraft souveräner Entscheidung mit der Unterstützung einer zuvor gleichgeschalteten Presse und einer willfährigen Armee wie jüngst in Russland *alles* zu ruinieren drohen kann. Insofern scheinen wir nach wie vor dem Krieg als einer permanenten Bedrohung ausgeliefert und ihm geradezu »verfallen« zu sein (wie es der tschechische Philosoph Jan Patočka ausgedrückt hat¹⁰), zumal wenn sich auch unser Denken ganz und gar dieser Bedrohung unterwirft. Handelt es sich um ein seit jeher und bis heute dem Krieg verfallenes Denken?

Seit alters lebten die Menschen in Konflikten, im Kampf miteinander und im Krieg gegeneinander. Und bis heute verteidigen diverse Autoren die Auffassung, das sei, wenn nicht bellizistisch geradezu zu bejahen, dann doch schlicht unvermeidbar. Demnach wäre es ganz unrealistisch, kriegerische Gewalt ›endgültig‹ überwinden zu wollen – statt Krieg nur immer wieder aufzuschieben, d.h. ›auf später zu vertagen‹. Mehr steht uns ohnehin gar nicht zu Gebote, behaupten die Realisten. Nachweislich hat allerdings erst die Moderne einen Militarismus hervorgebracht, der es darauf anlegte, das politische Leben »in jeder Minute«¹¹ rückhaltlos auf künftige Kriege hin auszurichten – sogar nach dem Desaster des Ersten Weltkriegs,

10 Siehe Kap. II, Anm. 47 in diesem Bd.

11 S. Zweig, *Ein Wort von Deutschland* [1914], in: *Die schlaflose Welt. Aufsätze und Vorträge aus den Jahren 1909–1941*, Frankfurt/M. 1990, 30–33, hier: 30.

in dessen Ausgang der nächste bereits angelegt war.¹² In seinem aufrüttelnden Text *Die Kriege des 20. Jahrhunderts und das zwanzigste Jahrhundert als Krieg* beschränkte sich Patočka jedoch nicht auf Fragen der Gegenwartsdiagnostik; vielmehr schien er sagen zu wollen, dass seinerzeit keineswegs nur Deutschland oder Europa, sondern *das Denken im Allgemeinen* weitgehend dem Krieg verfallen war, auch das der Philosophen. Und dabei signalisierte seine eigene Kritik daran *zugleich* eine Distanz, die mit dieser Diagnose nicht leicht zu vereinbaren ist. Einerseits berief sich Patočka auf Heraklit, der bekanntlich behauptet hatte, der Krieg (*pólemos*) beherrsche als *König* alle Dinge oder bringe sie als deren *Vater* selbst hervor.¹³ Andererseits wollte er offenbar ein gänzlich *entwaffnetes Denken* entfalten – ausgehend von der Solidarität der *im* und *durch* den Krieg »Erschütterten«, die, wie er meinte, »nein« sagen müssten »zu allen Mobilisierungsmaßnahmen, die den Kriegszustand verewigen« – sei es auch nur dadurch, dass sie den ›Ausbruch‹ neuer Kriege lediglich vertagen.¹⁴

Patočka affirmierte keineswegs eine *Herrschaft* des Krieges, um sich mit unabänderlicher Unterwerfung unter sie einfach abzufinden. Tatsächlich kann es ohne solche Maßnahmen nicht zu länger anhaltendem Krieg oder gar zu einer Polemokratie kommen. Dazu bedarf es nicht zuletzt einer lügnerischen Propaganda, die ein Publikum, dem man die Wahrheit gezielt vorenthält, glauben macht, in der Vernichtung von Feinden liege die Lösung aller dringendsten Probleme; und es bedarf dazu immer neu angefachten Hasses, effektiver Waffenproduktion in großem Stil und nachhaltiger Logistik etc. Krieg, heißt das, *herrscht* niemals bloß von sich aus, ohne unser eigenes Zutun.

Seit ›1945‹, im Zeichen der Atombombe, scheint es kein Denken mehr geben zu können, das sich nicht wenigstens im Schatten permanent drohenden Krieges befinden und sich nicht *auch* dazu verhalten müsste. Seitdem umfasst die Bedrohung durch Krieg tatsächlich die ganze Welt, so dass insofern Distanz *zum Krieg*, wie sie

12 S. Zweig, *Das Feuer* [1917], in: *Die schlaflose Welt*, 90–111, hier: 101.

13 Vf. (Hg.), *Radikalität und Zukunft des Krieges*. Bernhard H. F. Taurecks *Theorie des Krieges in interdisziplinärer Diskussion*, Baden-Baden 2021; ders. (ed.), *Philosophical Theories of War*, in: *Labyrinth* 23, Nr. 2 (2021).

14 J. Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Berlin 2010, 158.

Patočka verlangt, nur noch *im Krieg* bzw. *im Schatten permanenten Drohens von Krieg* möglich ist. Diesen Begriff müsste man demnach in der Tat so weit fassen, wie es Kant getan hat, als er den *Kriegszustand* als einen Status der »Läsion« durch *ständiges Bedrohtsein mit Krieg* beschrieben hat.¹⁵ Doch dieses Bedrohtsein setzen wir als so oder so zum Krieg Mobilisierte selbst ins Werk. Insofern fällt die Herrschaft des Krieges auf uns selbst zurück – auf uns, die wir uns ihr unterwerfen, indem wir uns für Krieg mobilisieren lassen, so dass Andere (wenn nicht wir selbst) Krieg überhaupt erst führen können – einen Krieg, der allerdings früher oder später jede Illusion zerstören muss, er sei wie ein bloßes Mittel führbar, ohne dabei die Gefahr heraufzubeschwören, jeglicher Kontrolle zu entgleiten und dabei dem jeweiligen Angreifer zunehmend ähnlicher zu werden, wenn man immer massiveren, exzessiveren und radikaleren Einsatz militärischer Gewalt gegen ihn in Betracht zieht.

Gegenwärtig stellt man die Zukunft der westlichen Gesellschaften, in denen sich eine anachronistisch anmutende Remilitarisierung auch des politischen Denkens abspielt, weitestgehend auf diese Gefahr ab. Deutliche Hinweise darauf sind unschwer der öffentlichen Diskussion um Fragen der Resilienz demokratischer Lebensformen, um allgemeinen Zivilschutz nach dem Vorbild Finnlands und um milliarden schwere Rüstungsinvestitionen zu entnehmen. Dabei geht es offenbar um die Ertüchtigung eines tatsächlich »allgemeingefährlichen Zustand[s] der Wehrhaftigkeit«¹⁶ – mit der Aussicht auf völlige gegenseitige Vernichtbarkeit, wie sie Stefan Zweig, den ich hier zitiere, in den 1930er Jahren allerdings noch nicht voraussehen konnte.

Zweig, im Jahre 1942 freiwillig aus dem Leben geschieden, hat die Abwürfe der Atombomben über Hiroshima und Nagasaki im Jahre 1945 nicht mehr erlebt. Bis heute, nach deutlich über 70 Jahren, sind wir immer noch mit der Frage beschäftigt, was diese Jahreszahl abgesehen von der formellen Kapitulation der Achsenmächte bedeutet¹⁷, die das Ende des Zweiten Weltkriegs besiegelte. Dessen ungeachtet beschwört die politische Rhetorik bei unzähligen Anläs-

15 I. Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* [1795], in: *Werkausgabe Bd. XI* (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1977, 191–251, hier: 203.

16 S. Zweig, *Nehmt allen die Waffen weg, allen...* [1932], in: *Die schlaflose Welt*, 181–184, hier: 183. Inzwischen ist deutlicher von »Kriegsfähigkeit« die Rede.

17 Vgl. Vf. (Hg.), *Geschichtskritik nach »1945«. Aktualität und Stimmenvielfalt*, Hamburg 2023.

sen eine durch Putins Krieg eingetretene »Zeitenwende«, ohne dass schon klar wäre, wohin uns diese Wende ›wendet‹. Etwa *zurück* in Zeiten einer Militarisierung, die das politische Denken ganz und gar in eine kollektive polemogene Dynamik zwischen politischen Mächten verstrickt hat, welche auf Kosten anderer immer mehr Macht anstreben und schließlich keine andere ›Lösung‹ mehr erkennen lassen als ›finalen‹ Sieg oder endgültige Niederlage?

Tatsächlich schien die Europäische Gemeinschaft wenigstens in ihren inneren Verhältnissen diese Logik überwunden zu haben – während alle Europäer zugleich wissen mussten, dass ihre außenpolitischen Verhältnisse weiterhin von der abschreckenden Aussicht auf gegenseitige Vernichtbarkeit bestimmt blieben. An dieser Konstellation der nuklearen Supermächte hat sich ungeachtet diverser zwischenzeitlicher Abrüstungsabkommen bislang nichts geändert. Vor diesem Hintergrund bedeutet der auf Geheiß Putins erfolgte Angriff auf die Ukraine ein dramatisches politisches, ökonomisches, rechtliches, aber auch europäisch-nachbarschaftliches Versagen. Den keineswegs ganz überraschend vom Zaun gebrochenen, vielmehr nach den Vorgängen in Tschetschenien, Georgien und Syrien sich bereits abzeichnenden Krieg hat nichts verhindern können, keine Wirtschaftspolitik zum gegenseitigen Vorteil mit der Aussicht auf pazifizierende Abhängigkeiten voneinander und kein verbindliches Memorandum wie das von Budapest (1994), in dem Russland die territoriale Integrität der Ukraine zu achten versprochen hat, die im gleichen Zug ihrerseits bereit war, die nach dem Zerfall der Sowjetunion im Land verbliebenen Atomwaffen ins östliche Nachbarland abtransportieren zu lassen. Während sich die Ukraine von dem mit diesen Waffen verbundenen apokalyptischen Vernichtungspotenzial loszusagen vermochte, hat Russland es als Mittel ultimativer Einschüchterung in der Hand behalten, um imperiales Machtkapital daraus zu schlagen.

Eine Folge dieses Versagens ist die gegenwärtig zu beobachtende Remilitarisierung – nicht nur in der Form von bereits erfolgten Waffenlieferungen und längerfristigen, extrem kostspieligen Aufrüstungsplänen, sondern auch des politischen Denkens selbst. Drohen wir infolgedessen auf längst überwunden geglaubte Gewalt- und Machtpolitik zurückzufallen, von der kein noch so besonnenes Denken Distanz zu wahren versteht? Gewiss: die Ukraine wurde durch den russischen Angriff zunächst in eine Notwehrsituation versetzt,

die nach allgemeinem, auch völkerrechtlich kodifiziertem Verständnis dazu berechtigt, sich mit aller Kraft gegen fortgesetzten Beschuss, Bombardierungen und Verwüstungen aller möglichen Lebensgrundlagen wie auch der zivilen Infrastruktur zu wehren. Von niemandem ist zu verlangen, dergleichen wehrlos über sich und andere ergehen zu lassen.¹⁸ Doch wer sich wehrt, läuft auch Gefahr, sich in eine Dynamik gegenseitiger Gewalteskalation zu verstricken, die schließlich *das Äußerste* heraufbeschwört, wie es schon die Kriegstheorie von Clausewitz beschrieben und analytisch differenziert hat. Allerdings konnte Clausewitz nicht ahnen, welche Zukunft der Bedrohung durch neue Formen von Gewalt noch beschieden sein würde.

Im Zeichen der MAD-Doktrin, deren fatale Aussichten der jüngste Krieg auf europäischem Boden reaktualisiert¹⁹, erscheint uns diese Bedrohung nunmehr – nicht zum ersten Male – als vollkommen ausweglos. Zu befürchten ist, dass auch in diesem Falle sogenannte Weltmächte von einem bestimmten, im Vorhinein allerdings nicht absehbaren Punkt an nur noch eskalieren können auf dem fatalen Weg eines Machtstrebens, das sich endlos steigern muss, um paranoid der Gefahr zuvorzukommen, von einer fremden Macht unterworfen und schließlich vernichtet zu werden. Zwischen solchen Weltmächten sucht das unsanft aus seinen Pazifizierungsträumen geweckte Europa seine Rolle – zerrissen zwischen regressiven Partikularismen einerseits und neo-imperialen Phantasien andererseits, die hoffentlich niemals die Oberhand gewinnen werden. Nichts brauchen wir weniger als eine weitere Weltmacht, die andere dadurch in Schach hält, dass sie glaubhaft damit drohen kann, ›bei Bedarf‹ zu extremsten Gewaltmitteln zu greifen, um sich gegen jeden Widerstand durchzusetzen. In dieser unübersichtlichen Zwischenlage glaubt man sich im westlichen Europa

18 Schon gar nicht, muss man hinzufügen, in einer jahrelang anhaltenden Asymmetrie, in der es einem Land zugemutet wird, sich längerfristig beschießen zu lassen, ohne auch nur die Grenzregion der Angreifenden ernsthaft tangieren zu sollen. Wenn aber den Ukrainern erlaubt wird, auch die im Hinterland gelegenen Orte wirksam zu treffen, von denen die russischen Angriffe ausgehen, riskieren sie eine Eskalation, vor der sich der Westen fürchtet. So kann Putins Regime ungerührt weitermachen und die Ukraine mittelfristig in eine fatale Hoffnungslosigkeit hineintreiben. ›Die Zeit‹, sagen manche, ›spielt für ihn‹.

19 Von militärischen Einzelheiten wie der geplanten Dislozierung von Hyperschall-Raketen und Marschflugkörpern mittlerer Reichweite, die im Grunde die Problematik des NATO-Doppelbeschlusses der späten 1970er Jahre wieder auf die Tagesordnung setzen, ist hier ganz abzusehen.

gegen diverse Imperialismen mit Resilienz und ökonomischer Unabhängigkeit, mit Panzern, Drohnen, Raketen und gegebenenfalls zu reaktivierenden Bunkern im Dienste des Zivilschutzes für den Fall wappnen zu können, dass es gar nichts mehr zu schützen gibt, weil draußen bereits alles zerbombt, bio-chemisch verseucht und atomar verstrahlt ist.

Für welchen Krieg will man sich im Ernst präventiv rüsten? Vergisst man, wie verwundbar gerade technisch hoch entwickelte Gesellschaften wie die westeuropäischen sind, die bereits durch wenige gezielte Schläge gegen ihre elektronische Infrastruktur weitestgehend schachmatt zu setzen sind, so dass kein Lebensmittelmarkt mehr öffnen, keine Bank mehr auszahlen kann und keine administrative Funktion weiter auszuüben ist? Sind Kriege in immer mehr digitalisierten Gesellschaften überhaupt noch führbar, ohne dass diese binnen kurzem auf ein primitives Niveau reduziert zu werden drohen, auf dem weder sauberes Trinkwasser noch ausreichende Nahrung noch auch beheizbares Obdach oder ausreichende medizinische Versorgung verfügbar wäre? Statt *nur* einer furchtbaren, auf jeden Fall unberechenbaren Zukunft vorzugreifen, um sich nach Kräften gegen sie zu schützen und die Angriffe des jeweiligen Feindes überleben zu können, müsste man sich viel mehr fragen, was bereits jetzt mit uns selbst geschieht auf der Suche nach Antworten auf die Herausforderung durch neo-imperiale Feindschaft, wie sie uns gegenwärtig angetragen wird.

Wird man sich im gefährlichen Sog von Gewalt und Gegengewalt vom jeweiligen Feind »das Gesetz geben« lassen (Clausewitz), d.h. sich vorgeben lassen, dass man sich symmetrisch gegen ihn zur Wehr setzen muss, mehr oder weniger mit den gleichen Mitteln, am Ende auch mit biologischen, chemischen und nuklearen? Drohte man auf diesem Wege nicht dem Angreifer immer ähnlicher zu werden, ohne sich in der Anwendung jeder verfügbaren Gewalt schließlich noch von ihm unterscheiden zu können? Müssen von russischer Seite ausgestoßene atomare Drohungen, die uns einschüchtern und politisch lähmen sollen, am Ende darauf hinauslaufen?

Dagegen mag vorläufig helfen, sich so weitgehend wie nur möglich auf eine militärische Defensive zu beschränken (wie es ethisch geboten erscheint) und dafür im Rahmen des Möglichen Sorge zu tragen, dass Dritte sich aus dem jeweiligen Konflikt heraushalten, um ihn an unkontrollierbarer Ausweitung zu hindern – was

ebenfalls ethisch das Richtige ist, einmal abgesehen von der Frage, ob Beihilfe nur zur Selbstverteidigung unter Notwehrbedingungen nicht auch dann geboten ist, wenn es aussichtslos erscheint, sich konsequent auf defensive Aktionen zu beschränken, und wenn man hinnehmen muss, dass der Gegner die Mittel der Eskalationsdominanz in der Hand behält.²⁰

Nicht zu vergessen ist unabhängig von allen taktischen und strategischen Überlegungen, die nun landauf, landab in militarisiertem Ton angestellt werden, allerdings die *Aussicht auf eine Nachkriegszukunft*, in der mit verfeindeten Ethnien, mit einem fremden Staat und dessen Bevölkerung wieder *nachbarschaftlich zusammenzuleben* wäre, wenn auch nicht mehr mit den aktuell Kriegführenden, denen ihr eigener Tod früher oder später ihr destruktives Handwerk legen wird. Diese Zukunft gerät völlig aus dem Blick, wenn man jegliche Verbindung mit dem Feind abbrechen will – was zur Konsequenz haben kann, dass sich die Vorgeschichte gegenseitiger Verfeindung auf allen Seiten bis in die künftigen Generationen der Kinder und Kindeskinde hinein fortsetzt, ohne dass diese jemals gefragt werden könnten, ob sie einwilligen würden, ihr Leben unter derart destruktiven Vorzeichen ›geschenkt‹ zu bekommen. Die Unversöhnlichen der Gegenwart nehmen mit anderen Worten zukünftige Generationen in eine Art Geiselhaft.

So wenig Adolf Hitler mit Deutschland, Benito Mussolini mit Italien oder Francisco Franco mit Spanien, so wenig war Josef Stalin mit der Sowjetunion identisch. Das Gleiche gilt für Vladimir Putin: Putin ist nicht Russland – wie es der aus Petersburger Gangs hervorgegangene, vor allem in geheimdienstlichem Denken geschulte Autokrat glauben machen will, indem er behauptet, der Westen sei schlechthin antirussisch gepolt, und suggeriert, wir lehnten selbst die Literatur eines Fjodor Dostojewski oder Leo Tolstoi, die Musik eines Peter Tschaikowski, Alexander Skrjabin, Sergej Rachmaninoff, Sergej Prokofjef oder Dimitri Schostakowitsch wie auch die Malerei eines Wassili Kandinsky, Serge Poliakoff oder Kasimir Sewerinowitsch Malewitsch ab. So will ein in tschekistischer Tradition stehender ehemaliger Angehöriger des FSB, dessen Moskauer

20 Das scheint gegenwärtig, was den neuen Pseudo-Zaren im Kreml angeht, so oder so der Fall zu sein, ganz gleich, auf welche Waffentypen man sich seitens des Westens beschränkt, um ihn nicht übermäßig zu reizen... – in der schwachen Hoffnung, auf diese Weise das Schlimmste verhüten zu können.

Hauptquartier, die berühmte Lubianka, nicht als Institut für die Pflege russischer Kultur, sondern als Folterzentrale bekannt geworden ist, seine Landsleute gegen uns aufbringen, um auf diese Weise das Wasser solcher Polemik auf die Mühlen seiner schäbigen und brutalen Gewaltpolitik zu leiten.

Was auch immer man gegen einen derart bewusst in Kauf genommenen Abbruch aller interkulturellen, internationalen und intertextuellen Beziehungen zwischen Ost und West erfolgreich unternehmen wird, es sollte von der Hoffnung auf ein anderes Russland getragen sein, mit dem man in guter Nachbarschaft leben können, vorausgesetzt, es basiert selbst auf einem demütigen Geschichtsverständnis – vor allem im Verhältnis zur Ukraine, zu Polen und zum Baltikum, wo man wie auch in Russland selbst zig Millionen Opfer kommunistischer und stalinistischer Gewaltherrschaft zu beklagen hatte. In diesem Sinne ist es vielleicht auch und gerade in Zeiten eines bedrohlich eskalierenden Krieges nicht völlig deplatziert, darauf zu hoffen, *dass Russland* eines Tages wieder *leben möge* – ohne sich dabei aber weiterhin fatalen Machtphantasmen hinzugeben, für die andere wie in den Zeiten dieser Herrschaft erneut einen desaströsen Preis bezahlen müssten.

Letzteres schließlich wissen wir in Deutschland aus eigener Erfahrung als die Nachfahren jener, deren sogenanntes Drittes Reich vor allem die Erinnerung an Exzesse der Gemeinheit, an die Zerstörung guter nachbarschaftlicher Europäität und an die rassistische Apologie eines Lebens hinterlassen hat, das nur den Tod zu feiern wusste. Das Ergebnis war ein lang anhaltender und vielleicht niemals mehr ganz zu überwindender Verlust des Vertrauens in dieses Land, aber auch in das Vermögen einer Demokratie wie der Weimarer Republik, aus der es hervorgegangen war, ein derartiges Desaster zu verhindern.

Bis heute sind die entsprechenden Nachwirkungen besonders dort zu spüren, wo sie radikal daran zweifeln lassen, ob sich überhaupt eine politische Lebensform vorstellen lässt, die allein kraft demokratischer Formen politischer Willensbildung²¹ dagegen gefeit wäre, autoritären und diktatorischen Versuchungen nachzugeben. Auch

21 Die in der von Jürgen Habermas dominierten Generation der sog. Kritischen Theorie ganz und gar im Vordergrund des Interesses stehen. Alles andere wird einem anscheinend unvermeidlich »trostlosen« Leben überantwortet. Vgl. J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zu einer Diskurstheorie des Rechts*

das ist weniger gewiss denn je. Zweifellos sind diese Formen kein politisches Allheilmittel – zumal sich überhaupt keine liberale, demokratische oder republikanische Lebensform denken lässt, die sich nicht permanent selbst gefährden würde. Die entsprechenden Lehrstücke haben wir von Washington über Sao Paulo und Budapest bis Tel Aviv gegenwärtig vor Augen.

Was speziell demokratische Lebensformen vor diesem Hintergrund *wenigstens* auszeichnen sollte, ist (wie im Fall von Wahlinderlagen üblich) geregelter Verzicht auf Machtausübung – statt einer Macht, die zu freiwilliger Abgabe von Macht nicht bereit oder fähig ist und nur eines will: mehr Macht – um jeden Preis. Autokraten, Diktatoren und Tyrannen wollen offenbar ewig leben. Ihre eigene Sterblichkeit kommt in ihrem politischen Tun in gewisser Weise gar nicht vor, es sei denn in ihrer Absicht, auch die Erinnerung der später Lebenden für unabsehbare Zeit beherrschen und so ›in die Geschichte eingehen‹ zu wollen.

Genau davon sollten sich Demokratien westlichen Typs definitiv verabschiedet haben. Zwar lassen besonders Vorgänge wie der Sturm aufs Washingtoner Kapitol, der inzwischen einige Nachahmer gefunden hat, entschieden daran zweifeln, ob ihnen dies wirklich durchgreifend gelungen ist. Doch diese Demokratien sollten sich auch unter der Drohung autokratischer, diktatorischer und neo-imperialer Gewalt niemals mehr zur Hybris eines derartigen Machtverständnisses hinreißen lassen. Und sie sollten darüber hinaus dazu beitragen, dass anderswo das Phantasma nur zu steigender, niemals freiwillig abzugebender Macht abgebaut wird, soweit das von ihnen zu beeinflussen ist.

Ein solches Phantasma ist allemal Ausdruck einer Gesellschaft, die sich aus ihrer inneren Schwäche heraus in Machtvorstellungen flüchtet, welche ihnen ein ›Führer‹ leider erfolgreich vorgaukelt. Wohl auch deshalb hat Putin die zivilgesellschaftliche Organisation *Memorial* verboten; erinnerte sie doch an die eigene, russische Vergangenheit bislang kaum eingestandener Verbrechen, um der eigenen Gesellschaft und dem eigenen Staat endlich deren rückhaltlose Anerkennung abzuverlangen. Eine Anerkennung, in der eine

und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt/M. 1998; *Der gesplante Westen*, Frankfurt/M. 2004, 139; Vf., B. H. F. Taureck, *Trostlose Vernunft? Vier Kommentare zu Jürgen Habermas' Konstellation von Philosophie und Geschichte, Glauben und Wissen*, Hamburg 2021.

ganz andere, nicht machtsstaatlich oder imperial zu vereinnahmende Stärke liegt: die Stärke der Demut angesichts dessen nämlich, was man angerichtet hat. Die Arbeit dieser Organisation ist nur so zu verstehen, dass sie davon ausgeht, dass sich ein Staat überhaupt erst im Geist bezeugter Demut angesichts eigener Gewaltgeschichte, für die man historische Verantwortung übernimmt, Achtung verdienen kann. Und nur so kann er möglicherweise davor bewahrt werden, sich Machtphantasmen hinzugeben, die vor allem eines nicht gestatten: die eigene Gewaltgeschichte demütig in Erinnerung zu rufen. Genau das tut bzw. tat *Memorial*. Und deshalb ist das Verbot dieser Organisation konsequent im Geist eines autokratischen Regimes, das nur an der imperialen Steigerung eigener Macht, auch um den beliebig zu erhöhenden Preis massiver Gewalt, interessiert ist und die eigene Bevölkerung glauben macht, genau darin liege womöglich die Lösung auch ihrer ›normalen‹ politischen Probleme.

Vom ersten, an den Nama und Herero ehemals Deutsch-Südwest-Afrikas verübten Genozid des 20. Jahrhunderts über den Völkermord an den Armeniern und das Kambodscha Pol Pots bis hin zum ruandischen Desaster, Srebrenica und Darfur gilt für alle Staaten – angefangen bei dem, dem ich selbst mehr oder weniger zufällig angehöre, aber eben auch für Russland –, dass am Beginn aller Achtung verdienenden Politik das unumwundene Eingeständnis dessen stehen muss, *was Anderen angetan worden ist*; sei es ›im eigenen Namen‹, sei es von Vorgängern, für die man historisch-politische Verantwortung übernimmt. So sind an die Macht und Stärke eines Staates strenge Maßstäbe anzulegen (allerdings nicht in moralistisch-belehrender Art und Weise). Stark ist ein Staat nicht als Machtstaat, dem überlegene Gewaltmittel zur Verfügung stehen, um seine Nachbarn, innere und äußere Gegner, Vasallen und Feinde einzuschüchtern und gegebenenfalls tödlich zu bedrohen. Als in Anbetracht der *jeweils eigenen*, zu verantwortenden Gewaltgeschichte ›stark‹ wird ein Staat niemals mehr gelten dürfen, wenn seine Repräsentanten nicht die Verbrechen eingestehen, die in seinem Namen begangen worden sind.

Nicht zuletzt *Memorial* beweist, dass Russland selbst auf dem Weg in ein solches, von nationalistischen, kolonialistischen und imperialistischen Machtphantasmen sich lösendes Staatsverständnis war, das auch den Krieg um sein bisheriges Prestige bringen musste. In der exzessiven und radikalen Gewalt alter oder neuer Kriege kann

weder eine Ethnie noch auch ein Staat oder ein Imperium eigene, allen anderen überlegene Stärke beweisen. Im Krieg scheitert vielmehr alle Politik; und zwar so, dass sie selbst in einer radikalen Praxis der Vernichtungspolitik dieses Scheitern noch kaschiert.²² Eine solche Politik, die für andere nur Verwundung, Vergewaltigung und schließlich völlige Zerstörung übrig hat, zerstört sich unvermeidlich auch *als Politik* selbst. Sie kann sich als Politik nicht selbst überleben. Vielleicht liegt darin eine gewisse, minimale Hoffnung: dass man sich ›danach‹ auf das unabdingbare Erfordernis aller anerkenntenswerten Staatlichkeit zurückbesinnt: die selbst zu verantwortende Gewalt einzugestehen.

Die Hoffnung darauf, in tiefgreifende Konflikte Verstrickte, die sich für den Krieg so mobilisieren lassen, dass er bis auf Weiteres ›herrschen‹ kann, könnten die ›Absurdität‹ einer geradezu auf Selbstzerstörung angelegten Politik *rechtzeitig* einsehen lernen, mag sehr schwach sein. Sie ist aber in dem Maße nicht gänzlich aussichtslos, wie wir uns auf ein Denken besinnen, das sich auch unter Notwehrbedingungen niemals der *Herrschaft* des Krieges zu unterwerfen bereit ist. Solches Denken wäre insofern *kriegsdienstverweigerndes Denken*²³, statt bloß eine Form der Intelligenz, wie sie in sogenannten *thinktanks* zahlreich vertreten sein mag, die nicht einmal um jene radikale Distanz zur Gewalt des Krieges bemüht ist, nach der die »Solidarität der Erschütterten« längst verlangt. Mangels solcher Distanz wird man es mit dem Krieg als Anachronismus und anscheinend unabwendbarer Bedrohung nicht wirklich aufnehmen können.

Allerdings ist nicht zu bestreiten, dass weder Erschütterung angesichts kriegerischer Gewalt noch gar die – gemäß Patočkas Hoffnung

22 Siehe Kap. IV, 5 in diesem Bd.

23 Vgl. Kap. II, 4 in diesem Bd. ›Kriegsdienstverweigerndes‹ Denkens muss sich auch unter Notwehrbedingungen der *Herrschaft* des Krieges widersetzen – etwa dadurch, dass es auf eine gemeinsame, entfeindete Zukunft baut. In diesem Sinne soll auch ›Russland leben‹. Keineswegs ist aber kriegsdienstverweigerndes Denken ohne Wenn und Aber zu einem extremen Pazifismus verurteilt, der es verbieten würde, sich in Verbindung mit Anderen gegen tödliche Aggression zu wehren. Clausewitz ist im Übrigen nicht darin zuzustimmen, dass erst damit überhaupt der Krieg beginnt – was doch bedeuten würde, die jeweiligen Aggressoren in gewisser Weise zu exkulpieren, d.h. von jeglicher Schuld am Ausbruch von Kriegen freizusprechen.

– aus ihr hervorgehende Solidarität allgemein zu beobachten ist.²⁴ Und um die fragliche Distanz zum Krieg als solchem steht es kaum besser. Sollte der Levinas' erstem Hauptwerk in beinahe lapidarer Art und Weise vorangestellte Befund wirklich zutreffen, dass zum Krieg »niemand Abstand wahren kann«?²⁵ Trifft das erst zu, wenn er »ausgebrochen« ist, oder auch schon für den Fall, dass er bloß »droht«, d.h. eigentlich immer, so wie die Dinge liegen? Oder ist ein unhintergebarer Abstand seit jeher im Spiel, genau genommen von da an, wo wir *dem Anderen als solchen* und für ihn verantwortlichen begegnen, sei es infolge der Empfängnis und der Geburt, sei es angesichts eines Fremden, der ebenfalls *infans* (dt.: sprachlos, unfähig zu reden) in Erscheinung treten mag? Genau dies wird von Emmanuel Levinas, ähnlich aber auch von Philosophen wie Hans Jonas und Paul Ricœur behauptet²⁶, die nicht bestreiten, dass jede(r) Andere als leibhaftig existierendes Wesen konkret in Erscheinung treten muss, um sich in mehr oder weniger unterscheidbarer, aber auch zu diskriminierender Art und Weise mit wieder Anderen geteilten Lebensformen zugehörig zu erweisen, die nicht »versprechen« können, jegliche Gewalt »aufzuheben«. Auch die unter deutlichen Vorbehalten gegen jegliche Gewalt-Rechtfertigung erfolgende Legitimation von Gewalt beschwört neue herauf (s. Kap. XX). Insofern könnte die Lage auch dort als geradezu hoffnungslos erscheinen, wo man sich – im Unterschied zu höchst gewaltträchtigen und explizit mit Gewalt drohenden Systemen – einer möglichst weit gehenden Absage an jegliche Gewalt gegen Andere verpflichtet hat und alle »einzubeziehen« wünscht. Ich nehme das zum Anlass, abschließend auf die Hoffnung selbst und auch auf die drohende Verzweiflung einzugehen, die jede der vorangegangenen Seiten auf ihre Weise bestimmt hat. Anders aber, als man meinen könnte, wenn man sie (wie üblich) nur so versteht, dass sie auf gänzliche Preisgabe von allem und jedem hinauslaufen muss. Im Gegenteil zwingt erst sie, die Frage nach der *Zukunft der Zukunft als solcher* radikal aufzuwerfen, die angesichts dessen, wie Gewalt »unser Los« zu sein scheint (um diese Formulierung Merleau-Pontys noch einmal aufzugreifen), rückhaltlos gefährdet erscheint.

24 Wie schon im Vorwort festgestellt wurde.

25 E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* [1961], Freiburg i. Br., München 1987, 20.

26 Siehe die Anm. 47/48 zu Kap. I in diesem Bd.

2. Zur Zukunft der Zukunft als solcher – im Durchgang durch Hoffnung und Verzweiflung

Für Anhänger von Protestbewegungen wie *Extinction rebellion*, *Die letzte Generation* und *Birth strike* liegt offenbar auf der Hand, dass die Zukunft der Menschheit und insofern die Zukunft der Zukunft selbst auf dem Spiel steht. Daraus ziehen sie – sei es mit Blick auf die anscheinend unabwendbare Drohung atomarer Selbstvernichtung der menschlichen Gattung, sei es wie früher schon mit Blick auf die viel weiter zurückreichenden Ursachen des selbstdestruktiven Anthropozäns²⁷ – allerdings unterschiedliche Schlussfolgerungen: von der Aufforderung zur Flucht aus den kläglichsten Resten einer bereits verdorbenen Zukunft, für die angeblich keinerlei Hoffnung mehr besteht und der manche voller Verachtung ihren baldigen Untergang wünschen, über eine rigorose Haltung der Weigerung, sich weiterhin in Prozesse verstricken zu lassen, die man für diese Hoffnungslosigkeit verantwortlich macht, bis hin zur Exploration neuer Formen politischer Resilienz, die man *jenseits von Hoffnung und Verzweiflung* für nötig hält, um ›trotz allem‹, was dagegen sprechen mag, die Zukunft menschlicher Zukunft zu retten. Dabei kommen Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung nicht bloß als unbedingt Abzuwehrendes, sondern geradezu als Quellen unerwarteten Widerstands sowohl gegen eine »schwindelhafte Hoffnung«, die »zum größten Übeltäter« werden kann²⁸, als auch gegen eine defaitistische, möglicherweise doch voreilige Kapitulation vor einer verdüsterten Zukunft zur Geltung – wie sie sich typischerweise nach wie vor ›Besserlebende‹, viel weniger aber diejenigen ausmalen, die weit mehr Grund dazu hätten, weil man ihnen ihr gegenwärtiges Leben ruiniert hat. Man denke nur an die Ostukraine.

Verfechter eines meist apokalyptisch, katastrophal oder tragisch argumentierenden *unhappy* oder auch *happy endism* haben offenbar

27 O. Mitscherlich-Schönherr, M.-D. Cojocaru, M. Reder (Hg.), *Kann das Anthropozän gelingen? Krisen und Transformationen der menschlichen Naturverhältnisse im interdisziplinären Dialog*, Berlin, Boston 2024.

28 Um Jan Robert Bloch, den Sohn des bekannten Philosophen, zu zitieren (hier nach F. J. Raddatz, *Der Lederstrumpf der Utopie*, in: U. Greiner [Hg.], *Revision. Denker des 20. Jahrhunderts auf dem Prüfstand*, Hildesheim 1993, 26–31, hier: 28).

nicht nur diese, möglicherweise doch wiederzugewinnende, sondern anscheinend jegliche Zukunft bereits aufgegeben. Andere suchen sich den düsteren Prognosen und Prophetien derer, die bereits zu wissen glauben, wie es um diese Zukunft bestellt ist, mit Strategien der Ironisierung zu entziehen, die besagt, die Lage sei *desperate, but not serious*. Auch von »heiterer Hoffnungslosigkeit« (Gregory Fuller) ist die Rede, so als ob die Zukunft der Zukunft nur auf ironische Weise davor zu bewahren wäre, durch mehr oder weniger voreiliges Wissen geradezu defuturisiert zu werden. Dabei ist die wissenschaftliche Befundlage, was das seit der letzten Jahrtausendwende, angeregt von Paul Crutzen und Eugene F. Stoermer breit diskutierte Anthropozän betrifft, kaum zu leugnen. Tatsächlich weist sie klar darauf hin, dass die ökologische Habitabilität der Welt wie nie zuvor gerade durch diejenigen gefährdet wird, die sie bewohnen. Mit welchem in nächster oder übernächster Zukunft zu erwartendem Ausgang, ist jedoch nach wie vor keine mit Sicherheit zu beantwortende Frage. Allzu viele exponentielle Tendenzen sind im Spiel, die sich zum Teil gegenseitig verstärken, aber auch einander zuwiderlaufen können. Die globale Erwärmung könnte für Europa infolge eines zunehmend schwächeren Nordatlantikstroms auch auf eine mehr oder weniger massive Abkühlung hinauslaufen. Abgesehen von extrapolierbaren Trends könnten auch singuläre, nicht prognostizierbare Ereignisse wie eine Eruption der Magmakammern unter dem Yellowstone-Nationalpark, die sich seit geraumer Zeit bedrohlich heben, oder der ebenfalls zunehmend instabilen Phlegräischen Felder westlich des Vesuv klimatologische Berechnungen weitgehend durchkreuzen, ja zunichtemachen.²⁹

Im Übrigen steht speziell die Hoffnung nicht zum ersten Male derart radikal mit in Frage. Mussten Hoffende nicht *seit jeher* darauf gefasst sein, dass sich ihnen ihre jeweilige Lage als vollkommen verfahren, verdüstert und aussichtslos darstellen konnte? Wurde ihre Hoffnung nicht *immer schon gerade dann erst* radikal herausgefordert? Musste aber nicht eben deshalb auch *seit jeher* der Gedanke nahe liegen, dass sich die Hoffnung gerade für Hoffungslose, die ihrer am meisten bedürften, in Nichts aufzulösen droht? Zwar muss-

29 Dessen ungeachtet werden rezente Prognosen häufig wie sicheres Wissen über bereits feststehende Tatsachen ausgegeben, wozu vor allem Soziologen (ungeachtet ihrer sehr beschränkten empirischen Methoden) großzügig Beihilfe leisten. Vgl. die Vorrede in G. Fuller, *Ästhetik in Krisenzeiten*, Hamburg 2023, 11–24.

ten sich die Menschen wohl immer schon mit dieser radikalen Frage konfrontiert sehen, seit sie zu hoffen gelernt hatten; doch als existenzielle und nicht auf einzelne Hoffnungen beschränkte, sondern auf die Hoffnung als solche bezogene Frage taucht sie erst erstaunlich spät auf.

Sollten wir – als »Verlassene«, »Scheiternde«, die ohnehin nirgends eine »Bleibe« scheinen finden zu können, wie Autoren von Friedrich Hölderlin, Karl Jaspers und Georges Bataille bis hin zu Maurice Blanchot mit jeweils unterschiedlichem Akzent behaupten haben³⁰ – auf jegliche Hoffnung »verzichten« oder sie nur noch im Tod suchen, wie letzterer in seinem Kafka-Buch nahegelegt hat?³¹ Besteht keine andere Hoffnung mehr für die Hoffnung? Lässt sie sich überhaupt noch *als nicht im Tod aufgehende* retten?

Diese Frage warf im Jahre 1942 einer der emphatischsten Verteidiger der Hoffnung, Gabriel Marcel, in seinem *Entwurf einer Phänomenologie und Metaphysik der Hoffnung* auf – ohne dabei gleich klar zu machen, was ihn seinerzeit – wohlgernekt im Jahr der Wannseekonferenz, auf der man unter der Leitung von Reinhart Heydrich die Systematisierung der »Endlösung« beschlossen hat³² – zu derart skeptischem Fragen veranlasst hat.³³ Geht es nicht etwa um eine bestimmte Hoffnung für jemanden oder auf etwas, sondern in der Tat darum, dass man »die« Hoffnung als solche rettet – im Gegensatz zu Autoren wie Bataille, die sie förmlich als Zumutung zurückgewiesen haben? Muss man sich, wenn man damit nicht einverstanden sein kann, um Hoffnung für die Hoffnung Gedanken machen, wenn sie nicht für sich selbst sorgen kann? Oder bedarf sie solcher Anstrengung gar nicht, wenn bereits feststeht, dass sie »jegliche mögliche Enttäuschung überwinde[n]« kann (EP, 48)?

30 Vgl. bspw. G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris 1943; M. Blanchot, *Der literarische Raum*, Zürich 2012, 139, 289; *Vergehen*, Zürich 2011, 45; *Das Unzerstörbare. Ein unendliches Gespräch über Sprache, Literatur und Existenz*, München, Wien 1991, 187.

31 M. Blanchot, *Von Kafka zu Kafka*, Frankfurt/M. 1993, 44.

32 Davon konnte Marcel nichts wissen; wohl aber davon, dass dieses Unheil angekündigt worden war.

33 G. Marcel, *Entwurf einer Phänomenologie und Metaphysik der Hoffnung*, in: *Philosophie der Hoffnung. Die Überwindung des Nihilismus*, Paderborn 1964, 29–71, hier: 46 [=EP]; auch in: ders., *Homo viator. Philosophie der Hoffnung*, Düsseldorf 1949, 28–87.

Stünde fest, dass Hoffnung dazu in der Lage ist, dann wäre sie die geringste unserer Sorgen (und sie wäre nicht ihrerseits auf Hoffnung angewiesen) – allerdings zu einem hohen Preis, nämlich der Erfahrungs- und Enttäuschungsindifferenz. Andererseits: Hat man nicht mit der Hoffnung längst genug Erfahrungen gesammelt; mussten nicht die Hoffnungen aller Sterblichen enttäuscht werden und zuletzt mit ihnen sterben, wie es ein abgegriffenes Bonmot wissen will, so dass insofern gar nichts dafür spricht, dass noch Hoffnung für die Hoffnung bestehen könnte? Die Hoffnung stirbt zuletzt, aber sie stirbt (auf jeden Fall), heißt es.

Selbst Gabriel Marcel sah sich dazu veranlasst, zu fragen, ob nicht auch jede scheinbar »unüberwindliche Hoffnung« nur »auf den Ruinen jedes [!] menschlichen Hoffens« erstehen kann (EP, 49). Sie könnte sich als solche allenfalls dann erweisen, wenn man jegliche Hoffnung verloren hat. Erst wenn nicht »endgültig«, so doch zumindest zwischenzeitlich völlig Hoffnungslose könnten dann in der Frage der Hoffnung wirklich mitreden. Als Katholik meinte Marcel allerdings, es sich *verbieten* zu müssen, jegliche Hoffnung zu verlieren, weil das seinen Glauben verraten würde. So ist er von unanfechtbarer Hoffnung ausgegangen, die scheinbar erst gar nicht durch die »Nacht« wirklicher Hoffnungslosigkeit und Verlassenheit hindurchmüsste, statt sich gegen letztere zu behaupten. (Wie es aus der wohl dramatischsten Frage hervorging, um die das Christentum bis heute gravitiert: »...warum hast du mich verlassen«?³⁴)

Menschen *dürfen* jedoch nicht nur hoffen – fragt sich nur wovon bzw. was, wie Kant meinte³⁵ –; sie dürfen ihre Hoffnung auch verlieren, verzweifeln und sich verlassen sehen. Wer dürfte es sich anmaßen, dies jemandem abzusprechen? Einspruch dagegen, gemäß der bekannten infernalischen Devise von Dantes *Göttlicher Komödie* jegliche Hoffnung fahren lassen zu sollen³⁶, erheben allerdings viel-

34 Mk 15,34; Mt 27,46.

35 Wohlgermerkt im Sinne eigener Glückseligkeit – unter der Voraussetzung, dass man tut, was praktisch geboten bzw. Pflicht ist, wie es die klassische Stelle in der *Kritik der reinen Vernunft* nahelegt (B 833). Vgl. J. Greisch, *Die Frage nach dem Menschen. Ricœur in der Nachfolge Kants*, in: Vf. (Hg.), *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Das Werk Paul Ricœurs im historischen Kontext*, Bd. I, Baden-Baden 2024, 333–352.

36 Dante Alighieri, *Die Göttliche Komödie* [1487] (übers. v. H. Gmelin), Stuttgart 2009, 14 (Dritter Gesang, Vers 1–9).

fach Andere mit mehr oder weniger strengen Worten: »Du *darfst* die Hoffnung keinesfalls aufgeben«; »Du darfst nicht verzweifeln«, »niemals kapitulieren« und »dich selbst nicht aufgeben«; »auch dann nicht, wenn du glaubst, ›alles‹ verloren« zu haben; »auch dann nicht, wenn man dir sagt, dein Ende stehe bevor« (was im Grunde immer schon und unabänderlich feststand, wie es eine gewisse philosophische Thanatologie lehrt). Was als Ermutigung oder Trost gemeint sein mag, kann allerdings auf schreckliche Bevormundung hinauslaufen, die im Verdacht steht, durch sie wollten die Mut Spendenden nur sich selbst Hoffnung einreden, weil sie nicht wahrhaben können, was dem Anderen geschieht und dass tatsächlich – etwa in medizinischer Hinsicht – keinerlei Hoffnung mehr für sie besteht.

Sie, die Anderen, möchten dann ›trotz allem‹ die Hoffnung nicht aufgeben; sei es nur für sich selbst, sei es auch umwillen einer auch mit Anderen zu teilenden Zukunft, an der sie nicht verzweifeln *wollen*. So hat der französische Hermeneutiker Paul Ricœur den ihm offenbar teuren, allerdings geradezu maßlos anmutenden Ausdruck »trotz allem« (*malgré tout/en dépit de...*³⁷) ins Spiel gebracht, der auch so verstanden werden könnte, dass man auf Besseres für die Zukunft *ungeachtet aller* widersprechenden Erfahrung und *unabhängig von allem* hofft, was dem zuwiderlaufen mag. Erhofft man sich aber nicht Besseres stets auf der Basis schonungsloser Anerkennung dessen, was der Fall ist? Droht Hoffnung nicht andernfalls auf eine mehr oder weniger weit gehende Beschönigung des Wirklichen hinauszu laufen, ohne ihm effektiv Besseres entgegensetzen zu können?

Diese Anerkennung könnte man auch als eine Form der Akzeptanz so verstehen, dass sie jener »Let's swallow it whole«-Attitüde nahekommt, die George Orwell mit Blick auf Henry Millers *Tropic of Cancer* aufs Korn genommen hat. »To say ›I accept‹ in an age like our own is to say that you accept concentration camps, rubber truncheons, Hitler, Stalin, bombs, aeroplanes, tinned food, machine guns, putches, purges, slogans [...], gas masks, submarines, spies, provocateurs, press censorship, secret prisons, aspirins, Hollywood

37 P. Ricœur, *Une herméneutique philosophique de la religion: Kant* [1992], in: *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* [1994], Paris 2006, 19–40, hier: 20.

films and political murders. Not *only* those things, of course, but those things among others.«³⁸

Marcel und Ricœur aber wollten eine unüberwindliche Widersetzlichkeit der Hoffnung gerade *gegen* jegliches Sichabfinden mit dem Wirklichen ins Spiel bringen. Zwar leitete Ricœur sie letztlich von einer »originären Ur-Bejahung« her, die nach seiner Überzeugung mit menschlicher Existenz von vornherein einhergeht.³⁹ Und man muss sich fragen, ob eine solche Bejahung nicht jener von Orwell sarkastisch kommentierten Akzeptanz gefährlich nahe kommt, die sich scheint gänzlich hoffnungslos mit allem und jedem arrangieren zu können, auch mit ›Bösem‹, das Ricœur ausgehend von Jean Nabert als schlechterdings nicht zu Rechtfertigendes und Intolerables gefasst hat, trete es nun persönlich oder anonymisiert und systemisch auf.⁴⁰ In praktischer Hinsicht konnte für ihn jenes »trotz allem« nur den Willen bekunden, *sich gerade damit keinesfalls abzufinden*, so sehr das auch allem zuwiderlaufen mag, was dagegen spricht.

So gesehen könnte man sagen, als eigentümliche Widersetzlichkeit »trotz allem« bzw. »ungeachtet« all dessen, was ihr zu widersprechen scheint, spotte Hoffnung geradezu aller Erfahrung und sie laufe auf einen hyperbolischen, nicht zu widerlegenden Optimismus hinaus. Tatsächlich hat Marcel zwar die Konfusion von bloßem Optimismus und Hoffnung energisch zurückgewiesen, aber die eigentümliche Erfahrungsresistenz der Hoffnung affirmiert. Hoffnung hat und braucht demnach niemals zureichende Gründe in dem, was aus bisheriger Erfahrung hervorgeht.⁴¹

Doch würde offenbar *grundlose* Hoffnung irgendjemanden überzeugen? Ist Hoffnung nicht rückhaltlos genau darauf auch angewiesen: zu überzeugen? Wenn sie nicht auf eine Art metaphysischen

38 G. Orwell, *Selected Essays*, London 1957, 17.

39 P. Ricœur, *Zum Grundproblem der Gegenwartsphilosophie. Die Philosophie des Nichts und die Ur-Bejahung*, in: R. Wisser (Hg.), *Sinn und Sein*, Tübingen 1960, 47–65.

40 P. Ricœur, *Tolérance, intolérance, intolérable* [1988], in: *Lectures 1. Autour du politique* [1991], Paris 1999, 295–312.

41 Das könnte, nach und trotz Leibniz, der so viel Aufhebens vom Prinzip des zureichenden Grundes gemacht hat, allerdings auch schon für ›normale‹ Erwartungen gelten: dass sie immer nur »unzureichende Gründe« (Robert Musil) haben.

Trotz hinauslaufen soll, der sich über alle innerweltliche Erfahrung einfach hinwegsetzt, müsste Hoffnung sich dann nicht gerade darin als Hoffnung erweisen, dass sie sich, wie auch immer ›überzeugend‹, *gegen das behauptet*, ›was gegen sie spricht‹; und zwar besonders dann, »wenn die Aussichten düster sind« (Terry Eagleton⁴²)? Wie aber sollte ihr das je gelingen, wenn nicht durch leibhaftige Subjekte, die allein zu hoffen in der Lage sind, die aber keineswegs unter allen Umständen hoffen *können* oder *müssen* und nicht einmal unbedingt hoffen *wollen*; mehr noch: *denen es frei steht*, zu verzweifeln, zu kapitulieren und alle Hoffnung aufzugeben, wenn auch nur gemäß der längst in die Jahre gekommenen, vielfach ironisch variierten Devise, der zufolge die Lage »hoffnungslos, aber nicht ernst« ist?

In solchen, mäßig witzigen Aperçus kommt Hoffnung genauso wie die Hoffnungslosigkeit wie auch in zahllosen alltäglichen, scheinbar ›hoffnungsvollen‹ Ausdrucksweisen offenbar nur noch »verwässert« und »entwertet«, fast nichts mehr sagend vor, wie auch Marcel gleich zu Beginn seiner Phänomenologie feststellt (EP, 29). Der Gebrauch des Verbs *hoffen* zeigt ebenso wenig wie der des Nomens Hoffnung hinreichend an, dass dergleichen (und nicht etwa bloß irgendeine Erwartung) wirklich vorliegt. Nicht nur der Optimist, der immerfort nur optimistisch *redet* (wie Marcel meint), auch der Hoffende zieht sich den Verdacht zu, auf seine immerzu ›hoffnungsfrohen‹ Worte könne man gar nichts geben. Ausgerechnet forciertes Reden von Hoffnung erweckt den Anschein, die Hoffnungslosigkeit aus dem Auge zu verlieren, zu kaschieren oder klein zu reden, auf die sie Antwort geben müsste, um nicht als völlig grundlos zu erscheinen.

Spricht aber nicht *alles gegen* Hoffnung und infolgedessen *nichts für sie*? Fallen wir so gesehen, wenn es sich so verhält, wieder auf die – schlechte – Alternative von erfahrungsbedingter Zerstörung und enttäuschungsresistenter Rettung der Hoffnung zurück, der zufolge es entweder gar keine Hoffnung mehr gibt oder aber die Hoffnung gar keiner Rettung bedarf, wenn es denn stimmt, dass sie unanfechtbar über die Hoffnungslosigkeit »triumphiert« und sie im Grunde immer schon »besiegt« hat, wie Marcel schreibt?

42 Zit. bei F. Adloff, *Politiken der Post-Nachhaltigkeit oder der Kampf um eine conviviale Zukunft*, in: Mitscherlich-Schönherr et al. (Hg.), *Kann das Anthropozän gelingen?*, 257–273, hier: 271.

In beiden Fällen meint man offenbar genau zu wissen, wie es um die Hoffnung bestellt ist. Im einen Fall steht offenbar ›objektiv‹ fest, dass das Wirkliche bzw. Reale grausam und hoffnungslos *ist*. Woraus ein Autor wie Clément Rosset meinte den Schluss ziehen zu können, dass dem nur eine »unerbittliche« und »grausame« Theorie gerecht werden könne, die sich *ihrerseits* zur Hoffnungslosigkeit bekennt, um sich ihr schließlich rückhaltlos zu überlassen.⁴³ Auf diese Weise würde eine anscheinend ›objektiv‹ hoffnungslose Wirklichkeit allerdings eigens *als solche gedeutet*, was sich niemals auf einen objektiven Befund reduzieren lässt. Unvermeidlich kommt dabei der Theoretiker als das Wirkliche Interpretierender ins Spiel; in diesem Falle so, dass er die Hoffnungslosigkeit generell affirmiert. (Heißt nicht *das* erst: *sie vollenden*, statt nur ›Tatsachen‹ festzustellen? Und heißt das nicht, inmitten der affirmierten Hoffnungslosigkeit ironischerweise einen erstaunlich sicheren Stand gewinnen?)

Im anderen Fall weist man wie Marcel jegliche Hoffnungslosigkeit zurück und muss sie dabei im Grunde auch Anderen absprechen, um ihnen zu verstehen zu geben, für sie ›gebe‹ es Hoffnung, ganz gleich, wie sie das selbst sehen. Für sie ›gibt es‹ Hoffnung, weil ihnen Hoffnung *gegeben* wurde, behauptet der Christ, um im gleichen Zug zu suggerieren, die wirklich Hoffnungslosen könnten an ihrer eigenen Hoffnungslosigkeit auch ganz allein schuld sein, insofern sie diese Gabe der Hoffnung nicht annehmen wollen.

Beide Ansätze laufen Gefahr, sich zu einer generellen Bevormundung Anderer zu versteigen. Was auch immer jemand im Hinblick auf Hoffnung für sich selbst feststellen und als gültig anerkennen mag, es rechtfertigt jedoch nicht, sie Anderen kategorisch zu- oder abzusprechen; sei es, indem man behauptet, es gebe gar keine Hoffnung und Hoffnungslosigkeit sei unser aller Los; sei es, indem man jegliche wirklich erfahrene Hoffnungslosigkeit mit dem Bescheid zurückweist, sie sei im Grunde gegenstandslos, da uns Hoffnung auch ganz ohne unser Zutun ›gegeben‹ sei. Zwischen diesen Positionen droht jedes bessere Verständnis davon, wie es einerseits Hoffnung

43 C. Rosset, *Das Prinzip Grausamkeit*, Berlin 1994, 7. Selbst ein Autor wie Michel Wieviorka (*Die Gewalt*, Hamburg 2006, 154), dem es um von Anderen zugefügte Grausamkeit geht, beruft sich auf Rosset, der allerdings den Begriff der Grausamkeit derart generalisiert, dass er sich nicht mehr speziell auf menschliches Tun beziehen lässt.

geben kann, ohne andererseits vor jeglichem (und radikalem) Verlust von Hoffnung geschützt zu sein, zerrieben zu werden.

Die Frage, *wie und wodurch es Hoffnung ›gibt‹, und zwar als verlierbare*, stuft Marcel als ›phänomenologische‹ ein. Auf nicht-monologische Art und Weise, in der auch jede(r) für sich selbst über das Hoffen befinden könnte, stellt sich diese Frage aber unvermeidlich *zwischen uns*, für jemanden im Hinblick auf jemand anderen, unter Dritten und im Horizont einer anonymen Zeitgenossenschaft, in der auch einander völlig Unbekannte füreinander eine gewisse Hoffnung *sein* können.

Nicht umsonst heißt es: die werdende Mutter *sei* »guter Hoffnung« – für sich selbst, aber auch für ihr Kind, das sie noch nicht kennen kann. Oder man sagt: »ich *bin* voller Hoffnung für dich«; und: »du *bist* meine ganze Hoffnung«. Darin klingt wohl auch die Gefahr einer gewissen Vereinnahmung an, die aber nicht unvermeidlich damit einhergehen muss, dass Eine(r) für die oder den Anderen eine Hoffnung *ist*, so dass im Verhältnis zueinander *Hoffnung gelebt* wird – auch ohne dass viel verbales Aufheben davon gemacht werden müsste. Im Gegenteil. Dann kann es gerechtfertigt erscheinen, zu sagen: mein Leben *ist* eine Hoffnung für dich; und dein Leben *ist* eine Hoffnung für mich; euer Leben (als Eltern oder anders Versorgende und sich Kümmernde) *ist* eine Hoffnung für Andere (Kinder oder anders Abhängige); und diese *sind* eine Hoffnung für wieder Andere, Dritte, selbst völlig Unbekannte, nicht zuletzt für die, die x Machthaber dieser Welt in ihren Lagern und Verliesen verkommen lassen wollen.

Herrscht nicht dort, in den Gefängnissen Russlands, des Iran, Chinas und vieler anderer autokratischer, diktatorischer und despotischer Regimes, die größte vorstellbare Hoffnungslosigkeit – und zwar *umso mehr*, wie *Andere* sich nicht dazu durchringen können oder wollen, im Rahmen ihrer Möglichkeiten für Abhilfe zu sorgen? Sind so gesehen nicht diejenigen, die *für Andere eine Hoffnung sein* könnten, der wichtigste Anlass, uns selbst Hoffnungslosigkeit zu bescheinigen? Sind wir, die wir von Hoffnung zu reden wagen, insofern nicht selbst ›ein hoffnungsloser Fall‹? Machen wir uns nicht fortgesetzt unterlassener Hilfeleistung schuldig? Und wäre Hilfe nicht das Mindeste, was man von Hoffenden erwarten dürfte, die wie Gabriel Marcel metaphysisch noch viel weiter vorgreifen und sich mit ›innerweltlicher‹ Hoffnung nicht abspesen lassen wollen,

weil sie darauf bestehen, »nichts anderes als [ihre eigene] Erlösung« zu »fordern« und sich mit deutlich weniger niemals zufrieden geben zu wollen (EP, 47)?

Den willkürlich Inhaftierten unserer Tage wäre allerdings mit weit weniger zu helfen, z. B. mit rechtlichem Beistand oder wirksamer politischer Publizität. Die braucht man indessen nicht in Betracht zu ziehen, wenn man wie Hans Blumenberg mit Georg Simmel generell erkannt haben will, dass »dem Menschen [...] im großen und ganzen nicht zu helfen« ist und dass es insofern trost- und hoffnungslos um ihn bestellt zu sein scheint.⁴⁴ Geholfen werden kann vielleicht nicht ›dem‹ Menschen, wohl aber Einzelnen vielfach doch; selbst im Sterben. Selbst wenn der Sterbende anerkennt: »ich bin *unheilbar*« (EP, 37) und »mit mir geht es in Kürze zu Ende«, kann palliativer Trost unter Umständen noch in der Gegenwart des Anderen – und *nur noch* in dessen Präsenz – liegen, der ›dabei bleibt‹, ohne seine eigene Hoffnungslosigkeit zu kaschieren, dabei aber offen lassend, was gerade daraus sich ergeben mag: sei es ein bestimmtes (begnadetes) Sterben, wie es Ricœur zuletzt noch erhofft hat⁴⁵, sei es die Erfüllung der vielleicht elementarsten Aufgabe, die sich im Verhältnis zum Anderen, diesseits und jenseits von Hoffnung, Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung, stellt: ihn wenigstens nicht in seinem Sterben alleine zu lassen. In diesem Sinne hat sich Levinas dem von Heidegger behaupteten Primat des je-meinigen Todes widersetzt und vom Tod des Anderen als »erstem Tod« gesprochen.⁴⁶ Sollte man also wenigstens darauf hoffen, dies zu können: den Anderen nicht in seinem Sterben alleine zu lassen? Rührt dies elementar von daher, was uns der Andere als Sterblicher ›angeht‹?⁴⁷ Hat die Hoffnung insofern im innerweltlichen Leben selbst ihre eigentliche Bewährungsprobe zu bestehen – bevor überhaupt daran zu denken wäre, ihr metaphysische Aussichten abzuverlangen?

44 H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/M. 2006, 626.

45 P. Ricœur, *Lebendig bis in den Tod*. Fragmente aus dem Nachlass (frz./dt.), Hamburg 2011.

46 E. Levinas, *Gott, der Tod und die Zeit*, Wien 1996, 53, 116.

47 ›Der‹ Andere – welcher Andere, unter zahllosen anderen Anderen, wird man fragen; zumal angesichts einer um sich greifenden europäischen Ungastlichkeit, die im *mare nostrum* »sterben lässt« (um es mit Foucault zu sagen), sich aber auf die Menschenrechte viel zugutehält. Zweifellos kann leichtfertig allgemeine Rede vom ›Anderen‹ vor diesem Hintergrund sehr leicht unter Ideologieverdacht geraten.

Ob und wie auch immer sie sich im Einzelfall bewährt oder nicht bewährt, sicher ist, dass sie im kollektiven Maßstab vielfach versagt hat und weiterhin versagt. Die willkürlich und ohne Aussicht auf einen fairen Prozess Inhaftierten bleiben weit überwiegend in ihrer verzweifelten Lage, so wie Millionen vor ihnen – wie auch die von der deutschen Wehrmacht Ausgehungerten Leningrads oder die Juden des Warschauer Gettos, bis auf wenige glückliche und unwahrscheinliche Ausnahmen wie den polnischen Pianisten Władysław Szpilman, der gegen Ende des Zweiten Weltkriegs im verwüsteten Warschau einem deutschen Offizier namens Wilm Hosenfeld sein Leben verdankte, der dann seinerseits verkannt und gebrochen in sowjetischer Kriegsgefangenschaft umgekommen ist. Aber von beiden ist eine quasi-testamentarische Hinterlassenschaft auf uns gekommen, die ihre Leser nachträglich zu Medien der Hoffnung werden lassen muss.⁴⁸ Re-Präsentieren *sie* nicht die Hoffnung darauf, dass das Bezeugte ›nicht umsonst‹ niedergeschrieben worden ist? In genau diesem Verständnis haben uns zahlreiche Opfer Nachrichten aus ihrer Haft hinterlassen⁴⁹: Im Vertrauen darauf, dass sich von den Späteren her, die ihre Notizen, Briefe oder Zeichnungen finden würden, eines mehr oder weniger fernen Tages diese Hoffnung bewahrheiten könnte.⁵⁰

Nach allen, was wir über diese Zusammenhänge wissen, hofften die Opfer auf Überlebende als Zeugen einer Gewalt, der schlechterdings niemand ausgesetzt werden sollte, die aber gerade Staaten des 20. Jahrhunderts zur Last zu legen ist, darunter die mächtigsten, von denen sich einige bis heute entweder gar nicht oder doch nur ›verbal‹, ansonsten aber völlig folgenlos zu den Verbrechen bekennen, auf denen ihre historische Existenz beruht. Gewiss: Nikita Chruschtschow (um nur an ein prominentes Beispiel zu erinnern) hat zuerst auf dem XX. Parteitag der KPdSU (1956) mit Josef Stalin als Massenmörder ›abgerechnet‹. Aber eine kritische russische Erinnerungskultur ist – wenn man von wichtigen, inzwischen verbotenen zivilgesellschaftlichen Initiativen wie *Memorial* einmal absieht – daraus nicht entstanden. Und ein längst wiederauflebender Stalin-

48 Vgl. W. Szpilman, *Das wunderbare Überleben. Warschauer Erinnerungen 1939–1945*, Düsseldorf, München ²1998.

49 Man denke auch an Hans und Sophie Scholl; vgl. I. Scholl, *Die Weiße Rose*. Erweiterte Neuausgabe, Frankfurt/M. 1993.

50 G. Didi-Huberman, *Bilder trotz allem*, München 2007, 19, 160.

kult konnte ebensowenig verhindert werden wie die Renaissance neo-imperialer Brutalität, die sich an Stalin ein Beispiel nimmt und bis heute, nicht zuletzt dank des ehemaligen KGB-Offiziers Putin, zu Mitteln willkürlicher »Liquidierung« beliebiger Feinde aller Couleur durch den russischen FSB zu greifen bereit ist.

Die Opfer der staatlicherseits verübten Großverbrechen des 20. Jahrhunderts hatten auf etwas anderes gehofft: darauf nämlich, dass künftig kein Staat der Welt, der über sie aufgeklärt ist, noch indifferent über Leichen gehen kann; mehr noch: dass sich jeder Staat, der noch Anspruch auf Achtung haben will, schonungslos zur eigenen, rückhaltlos aufzuklärenden Gewaltgeschichte bekennen wird. Auch diese Hoffnung ist grausam enttäuscht worden.

Ist sie damit erledigt? Was würde es bedeuten, fortan davon auszugehen? Offenbar doch, dass das letzte Wort wenn nicht über ›die‹ Hoffnung als solche, so doch zumindest über *diese* Hoffnung bereits gesprochen ist. Infolgedessen würde sich die entsprechend bilanzierte, ›endgültig‹ erscheinende Erfahrung keiner neuerlichen Enttäuschung mehr aussetzen – abgesehen freilich von gerade der, die darin liegt, dass auch in Zukunft nichts anderes mehr zu erwarten wäre als eben die fortwährende Bestätigung der gleichen Erfahrung. In der Zukunft würde sich dann erfahrungs- und erwartungsgemäß nur noch ›mehr Desselben‹ zutragen, nämlich die Wiederholung der gleichen Enttäuschung – die als wiederholte Enttäuschung allerdings immer noch eine Spur enttäuschter Hoffnung verraten würde. Wäre gewiss, dass es nicht anders sein kann, wäre das in der Tat das Ende zumindest dieser einen (sicher besonders wichtigen) Hoffnung: der Hoffnung auf eine Staatlichkeit, die sich nicht nur zu der Gewalt bekennt, auf der sie geschichtlich beruht, sondern daran auch das glaubwürdige Versprechen knüpft, sich ihr künftig zu widersetzen.

Eine derartige Gewissheit aber *kann es nicht geben*; jedenfalls nicht, solange man noch im Horizont einer Zukunft lebt, die sich als solche niemals auf Bisheriges reduzieren lässt, von der man also *nicht wissen kann*, ob es nicht doch ›anders kommt‹ als erwartet. Hoffnung lebt, falls sie überhaupt lebt, in diesem ständigen Zwiespalt und dieser doppelten Versuchung: sich so oder so auf eine Art Pseudo-Wissen zu reduzieren: auf das vermeintliche Wissen, dass diese oder jene oder jegliche Hoffnung nichtig *ist*; oder auf das Wissen, dass sie ›nicht totzukriegen‹ *ist*, weil sie alle denkbaren Enttäuschungen souverän wird überwinden können. Im ersten Fall

würde Hoffnungslosigkeit als ein unverrückbares Faktum affirmiert, im zweiten Fall dagegen dogmatisch zurückgewiesen.⁵¹ In beiden Fällen würde somit die eigentümliche Zwischenlage derer verfehlt, die ungeachtet welcher dem widerstreitenden Erfahrungen auch immer dennoch hoffen. (Und *man hofft immer ›dennoch‹, ›trotzdem‹, ›obwohl‹* manches oder sogar *alles* dagegen zu sprechen scheint; *malgré tout* eben, wie es bei Ricoeur mehrfach heißt.)

Hoffen heißt in dieser Zwischenlage weder Hoffnungslosigkeit als ›Faktum‹ affirmieren zu wollen noch auch sie gänzlich ausschließen zu können. Wer hofft, riskiert wirklich Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung. Genauer: er begibt sich in die *Gefahr*, der Hoffnungslosigkeit und der Verzweiflung rückhaltlos zu verfallen, denn es handelt sich keinesfalls bloß um ein irgendwie kalkulierbares Risiko. Zugleich muss er davon ausgehen, dass es mit Feststellungen wie der (etwa bei Rosset), es ›gebe‹ gar keine Hoffnung, nicht weit her sein kann. Streng genommen kann es sich bei solchen Feststellungen niemals um *bloße Feststellungen* handeln, denn sie zu treffen, ändert bereits die Lage. Erst die Affirmation von Hoffnungslosigkeit läuft auf deren Vollendung hinaus. Erst wer sich selbst geradezu in sie einschließt, um sie wie ein Anachoret oder Eremit ganz allein zu bewohnen, wie sich Octavio Paz ausdrückte, hat am Ende wirklich keine Hoffnung mehr.⁵² Umgekehrt impliziert bereits der erste Ansatz zur Hoffnung, dass eine wie auch immer geartete Faktizität ›nicht alles ist‹, sofern es noch darauf ankommt, wie man sich zu ihr verhält. So spricht Paz in seinen Erinnerungen an den spanischen Bürgerkrieg der 1930er Jahre von »hoffnungsvoller Verzweiflung«.⁵³ Und Ernst Bloch zielt in die gleiche Richtung, wenn er sich für »geprüfte Hoffnung« ausspricht, die »durchs Suchende wie Vernichtende« in dem Bewusstsein hindurch müsse, dass es in jedem Fall

51 Dieser Position kommt Erst Bloch gefährlich nahe, wo er einen »Seinsmodus der Front« beschwört, in dem eine auf finale Erfüllung utopischer Erwartung ausgerichtete Hoffnung realiter produktiv sein soll (vgl. E. Bloch, *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie. Gesamtausgabe Bd. 10*, Frankfurt/M. 1977, 316).

52 O. Paz, *Das Labyrinth der Einsamkeit*, Frankfurt/M. 1982, 69.

53 Ebd., 35.

entscheidend mit darauf ankommt, wie man sich zu durchgemachten Erfahrungen und Enttäuschungen verhält.⁵⁴

Ein solcher Ansatz, der sich grundsätzlich weigert, Faktischem in der Angelegenheit der Hoffnung gewissermaßen das letzte Wort zu überlassen, eröffnet allerdings zunächst nur einen möglichen Weg der Hoffnung, bietet ihr aber nicht schon eine ›berechtigte‹ Aussicht und realisiert sie erst recht nicht schon. Wer eine Hoffnung hegt, um sie schließlich erfüllt zu sehen, verfügt doch über keinerlei Gewissheit in der Frage, ob die Hoffnung ›berechtigt‹, ›aussichts-‹ oder gar ›siegreich‹ sein wird. Sie kann sich im Gegenteil jederzeit in jeder Hinsicht als illusionär erweisen. Hat man nicht deshalb von der »Idiotie der Hoffenden« (Günther Anders) gesprochen, die sich anscheinend durch überhaupt keine Enttäuschung belehren lassen? Umgekehrt könnte man freilich auch von einer »Idiotie der Hoffnungslosen« bzw. der jegliche Hoffnung förmlich Verweigernden sprechen, insofern sie sich durch überhaupt keine Erfahrung von irgendeinem Anlass oder Grund zur Hoffnung überzeugen lassen wollen. Nicht einmal davon, dass mit jedem Neugeborenen ein neuer Anfang zur Welt kommt, wie man so oft unter Berufung auf Hannah Arendt gesagt hat. (Ohne dabei genug zu bedenken, wie rasch, gewaltsam und systematisch gerade die mit jeder Geburt einhergehenden Hoffnungen von denen ruiniert werden, in deren Hände die Geborenen fallen. Wer von einem solchen ›Anfang‹ redet, sollte von Aussetzung und Missbrauch nicht schweigen.)

Wir ›haben‹ ganz einfach keine Hoffnung, verkündet Rosset; wir, d.h. wir alle, jede(r); und niemand dürfte sich davon ausgenommen wissen oder davon eine Ausnahme machen wollen. So wird aber nicht ›objektive‹ Hoffnungslosigkeit beschrieben, sondern Anderen gegenüber Hoffnung, die sie warum auch immer hegen, in Abrede gestellt oder förmlich ausgedet. Wer sagt: »es gibt keine Hoffnung«, muss zugleich sagen, dass auch Andere keine ›haben‹ (bzw. ›haben‹ sollen bzw. dürfen). Wer im Gegenteil die Hoffnung *im Vorhinein als ›siegreich‹ jede Enttäuschung ›überleben‹ könnende* ausgibt, muss Anderen gegenüber die Hoffnungslosigkeit leugnen, in der diese sich subjektiv befinden.

54 Vgl. E. Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches*, Frankfurt/M. 1977, 273.

So gesehen bewegt sich Hoffnung immer und unvermeidlich, solange sie überhaupt ›lebt‹ und nicht dogmatisch *verweigert* oder als letztlich ›siegreiche‹ *festgeschrieben* wird, in einer mehrfachen Zwischenlage: zwischen Hoffnungslosem und Hoffnungsvollem; zwischen angeblich erfahrungsgesättigter Faktizität und vermeintlich absolut enttäuschungsfestem Überschwang; zwischen den Einen, die sich für die eine, und den Anderen, die sich für die andere Option entscheiden: Hoffnung ganz und gar in Abrede zu stellen, auszureden und zu leugnen oder Hoffnung Anderen überzustülpen – selbst um den Preis, wirklich erfahrene Hoffnungslosigkeit zum Schweigen zu bringen.

Wie es scheint, haben die Deutungen von Hoffnung, mit denen wir es hier zu tun haben, erhebliche Schwierigkeiten damit, sich ihrerseits in dieser notorisch instabilen Zwischenlage zu halten, in der sich ihr Objekt, die Hoffnung selbst, unvermeidlich befindet: zwischen uns, die füreinander keine Hoffnung sind oder einander Hoffnung geben; zwischen Resignation in ›faktischer‹ Hoffnungslosigkeit und rhetorischem Überschwang, der sie uns ausreden will; zwischen Erfahrung, die nichts anderes mehr erwarten lässt, und Erwartungen, die an keine Erfahrung anknüpfen oder sich über jegliche ihnen widersprechende Erfahrung hinwegsetzen.

Allerdings ist Hoffnung nicht nur etwas, was man aufgrund irgendwelcher Erfahrungen oder Erwartungen ›hat‹ oder ›hegt‹, sondern offenbar auch eine Frage des Dürfens (Kant) und des Wollens. Wer ›die‹ Hoffnung meint retten zu müssen, will kategorisch nicht, dass sie sich auf irgendeine enttäuschte Erfahrung reduzieren lässt. Wer Hoffnung verweigert oder verwirft, will nicht, dass man sie zum Vorwand einer metaphysischen Flucht nimmt, die am Ende allen ihr zuwiderlaufenden Erfahrungen Hohn spricht. Auf einem solchen Weg der Flucht oder der Ausflucht will man nicht gelten lassen, dass alles in Hoffnungslosigkeit münden *muss* und dass darüber hinaus nicht gehofft werden *darf*. Umgekehrt wollen offenbar diejenigen, die die Hoffnung förmlich verwerfen (sei es auch nur als überstrapaziertes, leeres Reden), nicht hinnehmen, dass man die vielerorts grassierende Hoffnungslosigkeit nicht ernst nimmt, sie überspringt und sogar für im Vorhinein besiegt ausgibt. Läuft das nicht auf einen Verrat an menschlicher Erfahrung hinaus, die der Hoffnungslosigkeit als radikaler Gefahr gerade dann ausgesetzt ist, wenn sie sich auf mehr als nur das nach bisheriger Erfahrung zu Erwartende einlässt?

In beiden Fällen, so scheint es, haben wir es mit gewaltsamen Vereinfachungen zu tun: mit einer Hybris der Hoffnung auf eine Hoffnung, die gegen Hoffnungslosigkeit womöglich immun wäre – jedenfalls dann, wenn sie sich in einen sublunaren unbeirrbareren *will to believe* (William James) flüchten würde; oder mit einer dogmatischen Reduktion der Hoffnung auf deren anscheinend nur realistische Preisgabe. In beiden Fällen wird das intermediäre Phänomen einer Hoffnung im Grunde zum Verschwinden gebracht, die radikaler Hoffnungslosigkeit als einer realen Gefahr *ausgesetzt*, aber nicht ›objektiv‹ *ausgeliefert* ist. Genau in dieser Differenz von Ausgesetzt- und Ausgeliefert-sein hat jenes ›Dürfen‹, das schon Kant als eine der anthropologischen Grundfragen formuliert hat, seinen bis auf Weiteres nicht aus der Welt zu schaffenden Ansatzpunkt.

Noch bevor allerdings Fragen wie die zu beantworten sind: *Was* jemand hoffen darf, sei es nichts, sei es ›alles Mögliche‹, handle es sich um einen selbst, um Andere oder die Menschheit insgesamt, stellt sich die Frage, wie das ›Dürfen‹ überhaupt ins Spiel gekommen ist. Kants Frage setzt das Dürfen bereits ungeprüft voraus. Doch woher rührt es? Handelt es sich nur um etwas, was man sich – auf eigenes Risiko hin und mehr oder weniger fahrlässigerweise – selbst gestattet?

Auf eine ganz andere Spur führt jener ›ontologisch‹ anmutende Ausdruck, dem zufolge Einer die Hoffnung des Anderen *ist*, jedenfalls *par excellence* dann, wenn es sich um eine Asymmetrie der Macht handelt, wie sie am extremsten im Fall des Neugeborenen vorliegt, das wir nicht umsonst als völlig Wehr- und Hilfloses bezeichnen. Vielleicht kann man das verallgemeinern: Für die Schwächsten sind die Anderen, die Stärkeren und die Mächtigeren, eine (und manchmal die einzige und ganze) Hoffnung; so wie es am Anfang des Lebens einer/s jeden diejenigen sind, die Neuankömmlinge in Empfang nehmen. Wenn sich das halbwegs bewährt, dürfen wir, die wir anfangs selbst deren ganze Hoffnung sind, fortan unsererseits auf sie hoffen – allerdings stets auf die niemals ganz auszuräumende Gefahr hin, ›restlos‹ enttäuscht zu werden, wie es all jene erfahren müssen, die wie viele Flüchtlinge den Neugeborenen darin nahekommen, dass sie in eine Lage der weitgehenden Hilf- und Wehrlosigkeit zurückfallen, so dass sie unter Umständen nichts mehr gegen die Hoffnungslosigkeit aufbieten können. Sollte das – zumal in politischer Hinsicht angesichts der dafür Verantwortli-

chen⁵⁵ – »zum Verzweifeln« sein, so steht die Probe darauf noch aus, ob nicht gerade daraus Widerstand dagegen erwachsen kann, dass es einfach so bleibt.⁵⁶

-
- 55 Man denke nur an die russisch-weißrussischen Versuche Putins und Lukashenkos, Flüchtlinge an den östlichen Grenzen Europas zur Destabilisierung des Baltikums, Polens und anderer Nachbarstaaten zu missbrauchen, indem man sie bewusst und in großer Zahl unerträglichen Lebensumständen aussetzt.
- 56 Genau so ist die rigorose Bestandsaufnahme der objektiv drohenden Unwohnbarkeit der Welt aus der Feder von David Wallace-Wells zu verstehen, die den ökologisch fatalen, von ihm wie von vielen anderen entlarvten »myth of our separation from nature« nicht geradewegs in defaitistischen Rückzug vom Politischen münden lassen will, aber die Verzweiflung (*despair*) nicht leugnet, sondern geradezu aus ihr heraus motiviert ist (vgl. sein Buch *The Uninhabitable Earth. A Story of the Future*, London 2019, 210 f., 227) – so als gebe es »bloß ein Kampfmittel«: »alle Kräfte der Verzweiflung zusammen[zunehmen]« (L. Schestow, *Siege und Niederlagen. Für eine Philosophie der Literatur von Shakespeare zu Tschchow*, Berlin 2013, 285). Genau so verstehe ich auch die wichtige aktuelle Bestandsaufnahme Nikolai Epplées zur Lage kollektiver Erinnerung in Russland (*Die unbequeme Vergangenheit, Vom Umgang mit Staatsverbrechen in Russland und anderswo*, Berlin 2023), die Hoffnung aus Verzweiflung, nicht zuletzt russischer Historiker, nährt.

Siglenverzeichnis

AC	R. Rorty, <i>Achieving our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America</i> , Cambridge, London 1998.
Bl	T. Snyder, <i>Bloodlands. Europe between Hitler and Stalin</i> , London 2010.
Bta	G. Didi-Huberman, <i>Bilder trotz allem</i> , München 2011.
DD	R. P. Harrison, <i>The Dominion of the Dead</i> , Chicago, London 2003.
DW	B. H. F. Taureck, <i>Drei Wurzeln des Kriegs, und warum nur eine nicht ins Verderben führt. Philosophische Linien in der Gewaltgeschichte des Abendlandes</i> , Zug 2019.
EP	G. Marcel, <i>Entwurf einer Phänomenologie und Metaphysik der Hoffnung</i> , in: ders., <i>Philosophie der Hoffnung. Die Überwindung des Nihilismus</i> , Paderborn 1964, 29–71.
EsZ	C. Taylor, <i>Ein säkulares Zeitalter</i> [2009], Berlin 2012.
Ex	C. Hentschel, S. Krasmann (Hg.), »Exposure«. <i>Verletzlichkeit und das Politische in Zeiten radikaler Ungewissheit</i> , Bielefeld 2020.
FP	P. Lacoue-Labarthe, <i>Die Fiktion des Politischen</i> , Stuttgart 1990.
G	T. Hoebel, W. Knöbl, <i>Gewalt erklären! Plädoyer für eine entdeckende Prozesssoziologie</i> , Hamburg 2019.
GTZ	E. Levinas, <i>Gott, der Tod und die Zeit</i> , Wien 1996.
GW	P. Ricœur, <i>Geschichte und Wahrheit</i> [1955/ ³ 1967], München 1974.
JS	E. Levinas, <i>Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht</i> , Freiburg i. Br., München 1992.
JuW	M. Walzer, <i>Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations</i> [1977], New York ⁴ 2006.
KEG	E. Schockenhoff, <i>Kein Ende der Gewalt? Friedensethik für eine globalisierte Welt</i> , Freiburg, Basel, Wien 2019.

- KIS R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M. 1991.
- KoZ R. Rorty, *Eine Kultur ohne Zentrum*, Stuttgart 2002.
- KSA F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (Hg. G. Colli, M. Montinari), München 1980.
- NA C. Heilbronn, D. Rabinovici, N. Sznaider (Hg.), *Neuer Antisemitismus?*, Frankfurt/M. ²2019.
- NaK M. Kaldor, *Neue und alte Kriege. Organisierte Gewalt im Zeitalter der Globalisierung*, Frankfurt/M. 2000.
- P&Z R. Rorty, *Philosophie & die Zukunft*, Frankfurt/M. ²2001.
- SD M. Blanchot, *Die Schrift des Desasters*, München 2005.
- SF E. Levinas, *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt/M. 1992.
- SO R. Rorty, *Solidarität oder Objektivität?*, Stuttgart 1988.
- T D. Di Cesare, *Torture*, Cambridge 2018.
- TG B. Chaouat, *Is Theory Good for the Jews? French Thought and the Challenge of the New Antisemitism*, Liverpool 2017.
- U I. Därmann, *Undienlichkeit. Gewaltgeschichte und politische Philosophie*, Berlin 2020.
- ÜK H. Münkler, *Über den Krieg. Stationen der Kriegsgeschichte im Spiegel ihrer theoretischen Reflexion*, Weilerswist ²2004.
- V U. Aktaş (Hg.), *Vulnerabilität. Pädagogisch-ästhetische Beiträge zu Korporalität, Sozialität und Politik*, Bielefeld 2020.
- VG G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Bd. I. Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg 1994.
- VK C. v. Clausewitz, *Vom Kriege* [1832], Frankfurt/M., Berlin ⁴1994.
- VV 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.
- WiG D. Schotte, *Was ist Gewalt? Philosophische Untersuchung zu einem umstrittenen Begriff*, Frankfurt/M. 2020.
- WW D. J. Goldhagen, *Worse than War. Genocide, Eliminationism, and the Ongoing Assault on Humanity*, New York 2009.

Literaturverzeichnis

Abensour, M., *Demokratie gegen den Staat*, Berlin 2012.

Adloff, F., *Politiken der Post-Nachhaltigkeit oder der Kampf um eine konviviale Zukunft*, in: O. Mitscherlich-Schönherr et al. (Hg.), *Kann das Anthropozän gelingen? Krisen und Transformationen der menschlichen Naturverhältnisse im interdisziplinären Dialog*, Berlin, Boston 2024, 257–273.

Adorno, T. W., *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* [1951], Frankfurt/M. 1978.

– *Erziehung zur Mündigkeit*. Vorträge und Gespräche mit H. Becker 1959–1969, Frankfurt/M. 41975.

Agamben, G., *Mittel ohne Zweck*, Freiburg i. Br., Berlin 2001.

– *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M. 2002.

– *Ausnahmezustand (Homo sacer II.1)*, Frankfurt/M. 2004.

– *Kindheit und Geschichte*, Frankfurt/M. 2004.

– *Die Zeit, die bleibt*, Frankfurt/M. 2006.

– *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung (Homo sacer II.2)*, Berlin 2010.

– *Das Sakrament der Sprache*, Berlin 2010.

– Badiou, A., Bensaïd, D., Brown, W. et al., *Demokratie? Eine Debatte*, Frankfurt/M. 2012.

Aischylos, *Orestie*, Stuttgart 1999.

Aktaş, U. (Hg.), *Vulnerabilität. Pädagogisch-ästhetische Beiträge zu Korporalität, Sozialität und Politik*, Bielefeld 2020.

Albrow, M., *Das globale Zeitalter* (Erw. Neuausg.), Frankfurt/M. 2007.

Alloa, E., et al. (Hg.), *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*, Tübingen 2019.

Altwegg, J., *Die langen Schatten von Vichy. Frankreich, Deutschland und die Rückkehr des Verdrängten*, München, Wien 1998.

Aly, G., *»Endlösung«. Völkerverschiebung und der Mord an den europäischen Juden*, Frankfurt/M. 1995.

– Heim, S., *Vordenker der Vernichtung. Auschwitz und die deutschen Pläne für eine neue europäische Ordnung*, Frankfurt/M. 1993.

Améry, J., *Jenseits von Schuld und Sühne*, München 1988.

- Anderson, P., *The H-Word. The Peripeteia of Hegemony*, London, New York 2017.
- Angehrn, E., Küchenhoff, J. (Hg.), *Die Arbeit des Negativen. Negativität als philosophisch-psychoanalytisches Problem*, Weilerswist 2014.
- Fink-Eitel, H., Iber, C., Lohmann, G. (Hg.), *Dialektischer Negativismus*, Frankfurt/M. 1992.
- Antelme, R., *Das Menschengeschlecht*, München 1987.
- Arendt, H., *Wir Flüchtlinge* [1943], in: dies., *Zur Zeit. Politische Essays*, München 1989, 7–21.
- *Vita activa oder Vom tätigen Leben* [1958], München ⁴1985.
- *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik* [1965], München, Zürich ⁴2006.
- *Vom Leben des Geistes. Bd. I. Das Denken*, München, Zürich ²1989.
- *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München, Zürich ³1993.
- *Über die Revolution*, München ⁴1994.
- *Macht und Gewalt*, München ¹⁰1995.
- *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*, München 2000.
- *Menschen in finsternen Zeiten*, München 2001.
- *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, München 2003.
- *Sokrates: Apologie der Pluralität*, Berlin 2016.
- *Die Gefahr der Weltlosigkeit*, in: B. Liebsch, M. Staudigl, P. Stoellger (Hg.), *Perspektiven europäischer Gastlichkeit. Geschichte – Kulturelle Praktiken – Kritik*, Weilerswist 2016, 69–114.
- *Wir Juden. Schriften 1932 bis 1966*, München 2019.
- Ariès, P., *Geschichte der Kindheit*, München 1975.
- *Studien zur Geschichte des Todes im Abendland*, München 1981.
- *Bilder zur Geschichte des Todes*, München, Wien 1984.
- Aristoteles, *Poetik*, Stuttgart 1982.
- *Vom Himmel. Von der Seele. Von der Dichtkunst*, München 1983.
- Aron, R., *Frieden und Krieg. Eine Theorie der Staatenwelt* [1962], Frankfurt/M. 1986.
- Askani, H.-C., *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.
- Assmann, J., *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, München 2019.
- Auersperg, A. Prinz, *Schmerz und Schmerzhaftigkeit*, Berlin, Göttingen, Heidelberg 1963.
- Austin, J. L., *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with words)*, Stuttgart ²2002.
- Baberowski, J., *Räume der Gewalt*, Frankfurt/M. ⁴2017.

- Bachelard, G., *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes. Beitrag zu einer Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis* [1938], Frankfurt/M. 1987.
- *Lautréamont* [1939], Paris 1965.
- Badiou, A., *Ethik*, Wien 2003.
- Baer, U. (Hg.), ›Niemand zeugt für den Zeugen.« *Erinnerungskultur nach der Shoah*, Frankfurt/M. 1980.
- Bajohr, H., Liebsch, B. (Hg.), *Judith N. Shklars politische Philosophie*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62, Nr. 4 (2014), 626–746.
- Bakunin, M., *An Alexander Herzen*, in: *Gott und der Staat und andere Schriften*, Reinbek 1969, 28 ff.
- Balibar, É., *Der Schauplatz des Anderen. Formen der Gewalt und Grenzen der Zivilität*, Hamburg 2006.
- Balthasar, J., *In Dachau lernten die KZ-Funktionäre zu quälen*, www.welt.de/regionales/muenchen/article114642324/In-Dachau-lernten-die-KZ-Funktionaere-zu-quaelen.html.
- Barber, B. R., *Strong Democracy – Participatory Politics for a New Age*, Berkeley 2004.
- Barnavi, E., *Der Krieg. Zehn Thesen zu Psychologie, Kultur, Gesellschaft, Ethik und Recht*, in: *Lettre International* III (2015), 43 ff.
- Bartelson, J., *War in International Thought*, Cambridge 2018.
- Barth, B., *Genozid. Völkermord im 20. Jahrhundert. Geschichte. Theorie, Kontroversen*, München 2006.
- Barthes, R., *Die helle Kammer*, Frankfurt/M. 1989.
- *Zuhören*, in: *Der entgegenkommende und der stumpfe Sinn. Kritische Essays III*, Frankfurt/M. 1990, 249–263.
- Bartov, O., *Defining enemies, making victims*, in: *The American Historical Review* 103, Nr. 3 (1998), 771–816.
- *Genocide and the Holocaust: What are we arguing about? Leo Kuper: Genocide (1981)*, in: U. Jensen et al. (Hg.), *Gewalt und Gesellschaft*, Göttingen 2011, 381–393.
- Bataille, G., *L'expérience intérieure*, Paris 1943.
- *Der heilige Eros (L'Erotisme)*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1979.
- *Die Tränen des Eros*, München 1981.
- *Die Literatur und das Böse*, München 1987.
- *Henker und Opfer*, Berlin 2008.
- Bateson, G., *Ökologie des Geistes*, Frankfurt/M. 41983.
- Bauer, Y., *The Place of the Holocaust in Contemporary History*, in: J. Frankel (ed.), *Studies in Contemporary Jewry, Bd. 1*, Bloomington 1984, 201–224.

- Bauman, Z., *Modernity and the Holocaust*, Ithaca, New York 1991.
 – *Postmoderne Ethik*, Hamburg 1995.
- Baumgartner, H. M., *Kontinuität und Geschichte*, Frankfurt/M. 1972.
- Bazyler, M., *Holocaust, Genocide, and the Law*, Oxford 2016.
- Beauvoir, S. de, *Pyrrhus und Cineas*, in: dies., *Soll man de Sade verbrennen? Drei Essays zur Moral des Existentialismus*, Reinbek 1989, 193–264.
- Beck, T. K., *(Staats-)Gewalt und moderne Gesellschaft. Der Mythos vom Verschwinden der Gewalt*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 67, Nr. 4 (2017), 16–21.
- Beck, U., *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt/M. 1986.
- Becker, A., Mohr, J. (Hg.), *Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren*, Berlin 2012.
- Beebe, S. D., Kaldor, M., *Unsere beste Waffe ist keine Waffe. Konfliktlösungen für das 21. Jahrhundert*, Berlin 2012.
- Beetham, D., *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, London 1974.
- Beierwaltes, W., *Identität und Differenz*, Frankfurt/M. 1980.
- Benhabib, S., *Reclaiming Universalism: Negotiating Republican Self-Determination and Cosmopolitan Norms*. Einsehbar auf der Webseite der Tanner Lectures on Human Values Berkeley (15.-19. 5. 2004).
- Benjamin, W., *Illuminationen*, Frankfurt/M. ¹1980.
 – *Über den Begriff der Geschichte*, ebd., 251–261.
 – *Zentralpark*, ebd., 230–250.
 – *Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt/M. ⁴1981.
- Benn, G., *Pessimismus*, in: ders., *Gesammelte Werke 3. Essays und Aufsätze*, Zürich 1968, 918–923.
- Benoist, J., *Von der Phänomenologie zum Realismus. Die Grenzen des Sinns. Reality and Hermeneutics*, Tübingen 2022.
- Benporath, S. R., *Autonomy and Vulnerability: On Just Relations between Adults and Children*, in: *Journal of Philosophy of Education* 37, Nr. 1 (2003), 127–145.
- Bentham, J., *A Plan for An Universal and Perpetual Peace*, in: *The Works of Jeremy Bentham. Part VIII*, Edinburgh 1839, 546–560.
- Berg, N., *Der Holocaust und die westdeutschen Historiker. Erforschung und Erinnerung*, Göttingen ²2003.
- Berger, J., *Photographs of Agony*, in: *About Looking*, New York 1980, 37–40.
- Bernasconi, R., *›Totalität und Unendlichkeit‹ in Hegels ›Glauben und Wissen‹*, in: B. Keintzel, B. Liebsch (Hg.), *Hegel und Levinas*, Freiburg i. Br., München 2010, 299–313.

- *Critical Philosophy of Race*, in: S. Luft, S. Overgaard (eds.), *Routledge Companion to Phenomenology*, New York 2011, 551–562.
- Berner, K., *Theorie des Bösen. Zur Hermeneutik destruktiver Verknüpfungen*, Neukirchen-Vllyn 2004.
- Beuchelt, E., *Ideengeschichte der Völkerpsychologie*, Meisenheim a. Glan 1974.
- Biasetti, P., Menga, F. G., *Call for Contributions, Thematic Issue on: Human rights: a framework for ethical pluralism or for substantive ethics?* Ms. 2013.
- Bichat, X., *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Paris 1800.
- Biernoff, S., *Portraits of Violence. War and the Aesthetics of Disfigurement*, Ann Arbor 2017.
- Blanchot, M., *L'amié*, Paris 1971.
- *Sade*, Berlin 1986.
- *Das Unzerstörbare. Ein unendliches Gespräch über Sprache, Literatur und Existenz*, München, Wien 1991.
- *Von Kafka zu Kafka*, Frankfurt/M. 1993.
- *Die Schrift des Desasters*, München 2005.
- *Chroniques littéraires. Du Journal des Débats, Avril 1941-Août 1944*, Paris 2007.
- *Die uneingestehbare Gemeinschaft*, Berlin 2007.
- *Das Neutrale. Philosophische Schriften und Fragmente*, Zürich, Berlin 2010.
- *Vergehen*, Zürich 2011.
- *Der literarische Raum*, Zürich 2012.
- *Nachträglich*, Zürich 2012.
- Blanqui, L.-A., *Schriften zur Revolution, Nationalökonomie und Sozialkritik*, Reinbek 1971.
- Bloch, E., *Widerstand und Friede*, Frankfurt/M. 1968.
- *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches*, Frankfurt/M. ²1977.
- *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie. Gesamtausgabe Bd. 10*, Frankfurt/M. 1977.
- *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt/M. 1985.
- Bloch, M., *Apologie der Geschichte oder Der Beruf des Historikers*, München 1985.
- Blume, E., Hürlimann, A., et al. (Hg.), *Schmerz. Kunst + Wissenschaft*, Köln 2007.
- Blumenberg, H., *Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit*, Wiesbaden 1964.
- *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt/M. ²1983.
- *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/M. 2006.
- *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt/M. 2007.

- *Theorie der Lebenswelt*, Frankfurt/M. 2010.
- *Phänomenologische Schriften 1981–1988*, Berlin 2018.
- Böckenförde, E.-W., *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter*, Tübingen 2002.
- Bode, S., *Kriegsenkel. Die Erben der vergessenen Generation*, Stuttgart ¹³2014.
- Bodin, J., *Sechs Bücher über den Staat* [1576], München 1986.
- Boehm, A., *Wo Assad hingehört. Seit zehn Jahren besteht der Internationale Strafgerichtshof. Bislang hat er nur einen Angeklagten aus Afrika verurteilt. Innenansichten eines Gerichts in der Krise*, in: *Die Zeit* 26, (2012), 3.
- Boehmer, E., Davies, D. (eds.), *Planned Violence. Post/Colonial Urban Infrastructure, Literature, and Culture*, Cham 2018.
- Boelderl, A. R., *Von Geburts wegen: Unterwegs zu einer philosophischen Natologie*, Würzburg 2006.
- (Hg.), *Welt der Abgründe. Zu Georges Bataille*, Wien 2015.
- Böhm, A., *Gott und die Krokodile. Eine Reise durch den Kongo*, München ²2011.
- Bohrer, K. H., *Die Ästhetik des Schreckens*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1983.
- Bourdieu, P., *Sozialer Sinn*, Frankfurt/M. 1993.
- *Langage et pouvoir symbolique*, Paris 2001.
- *Über den Staat*, Berlin 2014.
- Bouthoul, G., *Les Guerres. Eléments de polémologie*, Paris 1951.
- Brandom, R., *Expressive Vernunft*, Darmstadt 2000.
- Breyer, T. (Hg.), *Grenzen der Empathie. Philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven*, München 2013.
- Brinkbäumer, K., *Der Traum vom Leben. Eine afrikanische Odyssee*, Frankfurt/M. 2006.
- Broch, H., *Der Tod des Vergil*, München ³1968.
- *Philosophische Schriften I. Kritik*, Frankfurt/M. 1977.
- *Zur Diktatur der Humanität innerhalb einer totalen Demokratie* [1939], ebd., 24–71.
- *Menschenrecht und Demokratie. Politische Schriften*, Frankfurt/M. 1978.
- *Massenwahntheorie*, Frankfurt/M. 1979.
- Bröckling, U., *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt/M. 2007.
- Broszat, M., *Der Staat Hitlers. Grundlegung und Entwicklung seiner inneren Verfassung*, München ¹⁴1995.
- Brown, W., *Mauern. Die neue Abschottung und der Niedergang der Souveränität*, Berlin 2018.
- Browning, C., *Ganz normale Männer. Das Reserve-Polizei-Batallion 101 und die »Endlösung« in Polen*, Reinbek 1996.

- Brücher, G., *Ethik im Drohnenzeitalter. Bd. 1: Tötung und Tabu*, Freiburg, München 2017.
- Brüns, E., *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.
- Buber, M., *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1962.
- *Politische Schriften*, Frankfurt/M. 2010.
- Bubner, R., *Dialektik als Topik. Bausteine zur einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität*, Frankfurt/M. 1990.
- Bude, H., Willisch, A. (Hg.), *Exklusion. Die Debatte über die »Überflüssigen«*, Frankfurt/M. 2007.
- Burckhardt, J., *Weltgeschichtliche Betrachtungen* [1935], Stuttgart 1946.
- Butler, J., *Hass spricht*, Berlin 1998.
- *Antigone's Claim*, New York, Chichester 2000.
- *Kritik der ethischen Gewalt*, Frankfurt/M. 2003.
- *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, London, New York 2006.
- *Die Macht der Geschlechternormen*, Frankfurt/M. 2009.
- *Frames of War. When is Life Grievable?*, London, New York, 2009.
- *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, Berlin 2016.
- *Antisemitismus und Rassismus. Für eine Allianz der sozialen Gerechtigkeit*, in: C. Heilbronn et al. (Hg.), *Neuer Antisemitismus?*, Frankfurt/M. 2019, 73–91.
- Athanasiou, A., *Die Macht der Enteigneten. Das Performative im Politischen*, Zürich, Berlin 2014.
- Buytendijk, F. J. J., *Über den Schmerz*, Bern 1948.
- *Das Menschliche. Wege zu seinem Verständnis*, Stuttgart 1958.
- Camus, A., *Der Mensch in der Revolte* [1951], Reinbek 1969.
- *Tagebücher 1935–1951*, Reinbek 1972.
- Canetti, E., *Masse und Macht*, Frankfurt/M. 1994.
- Canguilhem, G., *Das Normale und das Pathologische* [1943], München 1974.
- Casale, R., Koller, H.-C., Ricken, N. (Hg.), *Die Sozialität der Individualisierung*, Paderborn 2016.
- Casey, E. S., *Strangers at the edge of hospitality*, in: R. Kearney, K. Seamonovitch (eds.), *Phenomenologies of the Stranger. Between Hostility and Hospitality*, New York 2011, 39–48.
- Cassirer, E., *Essay on Man* [1944], New York 1954; dt.: *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, Hamburg 2007.

- Cave, C., *Vulnérabilité de l'enfance chez Jean-Jacques Rousseau*, in: 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, 377–387.
- Celan, P., *Ausgewählte Gedichte*, Frankfurt/M. 1968, 72.
– *Aschenglorie*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Frankfurt/M. 1983.
- Chaouat, B., *Is Theory Good for the Jews? French Thought and the Challenge of the New Antisemitism*, Liverpool 2017.
- Chargaff, E., *Kritik der Zukunft*, Stuttgart 1983.
- Churchill, W., *Genocide: Toward a Functional Definition*, in: *Alternatives XI* (1986), 403–430.
- Cicero, M. T., *De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln* (lat./dt.), Stuttgart 2003.
– *De oratore. Vom Redner* (lat./dt.), Stuttgart 2003.
- Ciocan, C., Marinescu, P. (eds.), *Conflict and Violence. Studia Phaenomenologica XIX* (2019).
- Clastres, P., *Archäologie der Gewalt*, Berlin, Zürich 2008.
- Clausewitz, C. v., *Vom Kriege* [1832], Frankfurt/M., Berlin 1994.
- Cleaver, E., *Seele auf Eis*, München ⁵1973.
- Collingwood, R. G., *The Idea of History*, Oxford 1956.
- Colpe, C., *Religion und Mythos im Altertum*, in: ders., W. Schmidt-Biggemann (Hg.), *Das Böse: eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*, Frankfurt/M. 1993, 13–89.
– Schmidt-Biggemann, W. (Hg.), *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*, Frankfurt/M. 1993.
- Cooper, D. G., Laing, R. D., *Vernunft und Gewalt. Drei Kommentare zu Sartres Philosophie 1950–1960*, Frankfurt/M. 1973.
- Coors M. (Hg.), *Moralische Dimensionen der Verletzlichkeit des Menschen. Interdisziplinäre Perspektiven auf einen anthropologischen Grundbegriff und seine Relevanz für die Medizinethik*, Berlin, Boston 2022.
- Cotta, S., *Why Violence?*, Gainesville 1985.
- Courtois, S., Werth, N., Panné, J.-L., Paczkowski, A., Bartosek, K., Margolin, J.-L., *Schwarzbuch des Kommunismus. Unterdrückung, Verbrechen und Terror*, München, Zürich 1998.
- Crary, J., *Aufmerksamkeit. Wahrnehmung und moderne Kultur*, Frankfurt/M. 2002.
- Crépon, M., Rauen, V. (Hg.), *Aporien des Verzeihens*, Wien, Berlin 2015.
- Crisp, R., Slote, M. (eds.), *Virtue Ethics*, Oxford, New York 1997.

- Crouch, C., *Post-Democracy*, Cambridge 2004.
- *Die bezifferte Welt. Wie die Logik der Finanzmärkte das Wissen bedroht. Postdemokratie III*, Berlin 2015.
- D'Aguiar, F., *Die längste Erinnerung*, Frankfurt/M. 1997.
- Dabag, M., et al. (Hg.), *Gewalt. Strukturen. Formen. Repräsentationen*, München 2000.
- Dahlmann, F. C., *Die Politik, auf den Grund und das Maß der gegebenen Umstände zurückgeführt. Bd. 1*, Leipzig 1835.
- Dante Alighieri, *Die Göttliche Komödie* [1487], Stuttgart 2009.
- Danto, A. C., *Analytische Philosophie der Geschichte*, Frankfurt/M. 1980.
- Därmann, I., *Undienlichkeit. Gewaltgeschichte und politische Philosophie*, Berlin 2020.
- Däumer, M., Kalisky, A., Schlie H. (Hg.), *Über Zeugen. Szenarien von Zeugenschaft und ihre Akteure*, München 2017.
- Defoe, D., *A Journal of the Plague Year*, London 1665.
- Delbrück, H., *Geschichte der Kriegskunst. Das Mittelalter. Von Karl dem Großen bis zum späten Mittelalter. Die Neuzeit. Vom Kriegswesen der Renaissance bis zu Napoleon*, Hamburg 2006.
- Delhom, P., Hirsch, A. (Hg.), *Im Angesicht der Anderen. Emmanuel Levinas' Philosophie des Politischen*, Berlin, Zürich 2005.
- Delumeau, J., *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts*, Reinbek 1989.
- Derrida, J., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1976.
- *Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken von Emmanuel Levinas*, ebd., 121-235.
 - *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988.
 - *Chōra*, Wien 1990.
 - *Gesetzeskraft. Der ›mystische Grund der Autorität‹*, Frankfurt/M. 1991.
 - *Marx' Gespenster*, Frankfurt/M. 1995.
 - *Aufzeichnungen eines Blinden. Das Selbstportrait und andere Ruinen*, München 1997.
 - *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.
 - *Le principe d'hospitalité*, in: *Papier Machine*, Paris 2001, 273-277.
 - *Politik der Freundschaft*, Frankfurt/M. 2002.
 - *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, Frankfurt/M. 2003.
 - *Berühren. Jean-Luc Nancy*, Berlin 2007.
 - *Von der Gastfreundschaft*, Wien 2007.
 - *Avowing - The Impossible: ›Returns‹, Repentance, and Reconciliation*, in: E. Weber (ed.), *Living Together*, New York 2013, 18-41.

Literaturverzeichnis

- *Un témoin de toujours*; in: *Lignes* 2, no. 11 (2003), 265–273.
- Vattimo, G., *Die Religion*, Frankfurt/M. 2001.
- DesPres, T., *The Survivor*, Oxford 1976.
- Di Cesare, D., *Heidegger, die Juden, die Shoah*, Frankfurt/M. 2016.
- *Torture*, Cambridge 2018.
- *Philosophie der Migration*, Berlin 2021.
- Diderot, D., d'Alembert, J. (éd.), *Encyclopédie*, Paris 1765.
- Didi-Huberman, G., *Bilder trotz allem*, München 2007.
- *Klagebilder – Beklagenswerte Bilder?*, in: *Zeitschrift für Medienwissenschaft* 1 (2009), 51–60.
- *Wenn die Bilder Position beziehen. Das Auge der Geschichte I*, München 2011.
- *Überleben der Glühwürmchen*, München 2012.
- *Das Nachleben der Bilder. Kunstgeschichte und Phantomzeit nach Aby Warburg*, Berlin 2019.
- Diehls, H., Kranz, W. (Hg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 Bde., Berlin¹⁰1961.
- Dilthey, W., *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, Leipzig 1927.
- Diner, D., *Der Sarkophag zeigt Risse: Über Israel, Palästina und die Frage eines ›neuen Antisemitismus‹*, in: C. Heilbronn et al. (Hg.), *Neuer Antisemitismus?*, Frankfurt/M. 2019, 459–488.
- Domin, H., [o. T.], in: J. Schultz (Hg.), *Mein Judentum*, München 1986, 88–100.
- Dostojewski[j], F. M., *Die Brüder Karamasow*, Frankfurt/M. 182002.
- Drerup, J., Schweiger, G. (Hg.), *Bildung und Erziehung im Ausnahmezustand. Philosophische Reflexionsangebote zur COVID-19-Pandemie*, Darmstadt 2020.
- Droysen, J. G., *Historik. Rekonstruktion der ersten vollständigen Fassung der Vorlesungen (1857). Grundriß der Historik in der ersten handschriftlichen (1857/1858) und in der letzten gedruckten Fassung (1882)*, Stuttgart 1977.
- Dufrenne, M., Ricœur, P., *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris 1947.
- Dulong, R., *Qu'est-ce qu'un témoin historique?*; vox-poetica.org/t/articles/dulong.html.
- Eagleton, T., *On Evil*, New Haven, London 2010.
- Ebeling, H. (Hg.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt/M. 1976.
- Eberlein-Braun, K., Schotte D. (Hg.), *Gelingen und Misslingen religiöser Praxis. Auseinandersetzungen mit Rahel Jaeggis »Kritik von Lebensformen«*, Berlin 2020.

- Edmond, J., *Antisemitismus*, in: J. Klatzkin, I. Elbogen (Hg.), *Encyclopaedia Judaica*. Bd. 1, Berlin 1928, Sp. 957.
- Ehrhart, H.-G. (Hg.), *Krieg im 21. Jahrhundert. Konzepte, Akteure, Herausforderungen*, Baden-Baden 2017.
- Elberfeld, R., *Philosophieren in einer globalisierten Welt. Wege zu einer transformativen Phänomenologie*, Freiburg, München 2017.
- Elias, N., *Über den Prozeß der Zivilisation*. 2 Bde., Frankfurt/M. 1976.
– *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*, Frankfurt/M. 1986.
- Ellenberger, H. F., *Die Entdeckung des Unbewussten*, Zürich 1985.
- Ellmers, S., Herrmann, S. (Hg.), *Korporation und Sittlichkeit. Zur Aktualität von Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Paderborn 2017.
- Enzensberger, H. M., Rede zur Verleihung des Büchner-Preises 1963, in: *Büchner-Preis-Reden*, Stuttgart 1987, 123–134.
– *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, Frankfurt/M. 1996.
- Epikur, *Briefe. Sprüche. Werkfragmente* (griech./dt.), Stuttgart 1985.
- Epplée, N., *Die unbequeme Vergangenheit, Vom Umgang mit Staatsverbrechen in Russland und anderswo*, Berlin 2023.
- Erasmus v. Rotterdam, *Die Klage des Friedens*, Frankfurt/M., Leipzig 2001.
- Eribon, D., *Gesellschaft als Urteil. Klassen, Identitäten, Wege*, Berlin 2017.
- Erzgräber, U., Hirsch, A. (Hg.), *Sprache und Gewalt*, Berlin 2001.
- Espósito, R., *Communitas. Ursprung und Wege der Gemeinschaft*, Berlin 2004.
– *Immunitas. Schutz und Negation des Lebens*, Berlin 2004.
- Ewald, F., *Der Vorsorgestaat*, Frankfurt/M. 1993.
- Fabian, R., Adam, H. C., *Bilder vom Krieg*, Hamburg 1983.
- Fanon, F., *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt/M. 1968.
- Farah, N., *Yesterday, Tomorrow. Stimmen aus der somalischen Diaspora*, Frankfurt/M. 2003.
- Farmer, P., *Never Again? Reflections on Human Values and Human Rights*. tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/f/Farmer_2006.pdf; *The Tanner Lectures on Human Values* (2005), 137–188.
- Fassin, D., *Das Leben. Eine kritische Gebrauchsanweisung*, Berlin 2017.
- Fateh-Moghadam, B., et al., *Säkulare Tabus. Die Begründung von Unverfügbarkeit*, Berlin 2015.
- Fellmann, F., *Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte*, Freiburg, München 1976.
- Felman, S., *Im Zeitalter der Zeugenschaft: Claude Lanzmanns ›Shoah‹*, in: U. Baer (Hg.), *»Niemand zeugt für den Zeugen.« Erinnerungskultur nach der Shoah*, Frankfurt/M. 2000, 173–193.
- Ferrari, F., Nancy, J.-L., *Die Haut der Bilder*, Zürich, Berlin 2006.

- Ferry, L. et al., *Rejouer le politique*, Paris 1981.
- Fichte, J. G., *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* [1806], Hamburg 1978.
- Fink, E., *Traktat über die Gewalt des Menschen*, Frankfurt/M. 1974.
- *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, Freiburg i. Br., München 1977.
 - *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Freiburg i. Br., München 1979.
- Finkelkraut, A., *L'avenir d'une négation. Réflexion sur la question du génocide*, Paris 1982.
- *Die vergebliche Erinnerung. Vom Verbrechen gegen die Menschheit*, Berlin 1989.
- Finley, M. I., *Das politische Leben in der antiken Welt*, München 1991.
- Fischer, E. P., *Verbotenes Wissen. Geschichte einer Unterdrückung*, Berlin 2019.
- Flügel, O., Heil, R., Hetzel, A. (Hg.), *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*, Darmstadt 2004.
- Føllesdal, S., Pogge, T. (eds.), *Real World Justice*, Dordrecht 2005.
- Forst, R., *Das grundlegende Recht auf Rechtfertigung. Zu einer konstruktivistischen Konzeption von Menschenrechten*, in: H. Brunkhorst, W. R. Köhler, M. Lutz-Bachmann (Hg.), *Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik*, Frankfurt/M. 1999, 205–228.
- *Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen*, Berlin ²2018.
- Forster, G., *Ausgewählte Schriften*, Warendorf 2003.
- Förster, S., *Im Reich des Absurden: die Ursachen des Ersten Weltkrieges*, in: B. Wegner (Hg.), *Wie Kriege entstehen*, Paderborn ²2000, 211–252.
- Foucault, M., *Les mots et les choses*, Paris 1966.
- *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt/M. 1977.
 - *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin 1978.
 - *Gebrauch der Lüste und Techniken des Selbst* [1983], in: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*. Bd. IV. 1980–1988, Frankfurt/M. 2005, 658–686.
 - *Sexualität und Wahrheit. Erster Band. Der Wille zum Wissen*, Frankfurt/M. 1983.
 - *Vom Licht des Krieges zur Geburt der Geschichte*, Berlin 1986.
 - *Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*. Vorlesung am Collège de France 1977–1978, Frankfurt/M. 2004.
 - *Geschichte der Gouvernementalität II. Die Geburt der Biopolitik*. Vorlesung am Collège de France 1978–1979, Frankfurt/M. 2004.
- Franck, G., *Ökonomie der Aufmerksamkeit. Ein Entwurf*, München, Wien 1998.

- Frank, M., *Die Grenzen der Verständigung*, Frankfurt/M. 1988.
- (Hg.), *Das kalte Herz. Texte der Romantik*, Frankfurt/M., Leipzig 2005.
- Frankenberg, G., *Die Verfassung der Republik. Autorität und Solidarität in der Zivilgesellschaft*, Frankfurt/M. 1997.
- Französisches Büro des Informationsdienstes über Kriegsverbrechen (Hg.), *Konzentrationslager. Dokument F 321 für den Internationalen Militärgerichtshof Nürnberg*, Frankfurt/M. 1993.
- Fraser, N., *Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik*, in: dies., A. Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt/M. 2003, 13–128.
- Frei, N., *Gefühlte Geschichte*, in: *Die Zeit*, Nr. 44, 21. Okt. (2004), 3.
- Freud, S., *Zeitgemäßes über Krieg und Tod* [1915], in: *Studienausgabe Bd. IX*, Frankfurt/M. 1989, 33–60.
- *Die Zukunft einer Illusion* [1927], ebd., 135–190.
- *Warum Krieg?* [1932/3], ebd., 271–286.
- Freyer, H., *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart 1956.
- Frisch, M., Rede zur Verleihung des Büchner-Preises 1958, in: *Büchner-Preis-Reden*, 57–72.
- Frotscher, W., Pieroth, B., *Verfassungsgeschichte*, München 2007.
- Fuchs, J., *Die Ablehnung der Mutlosigkeit. Über Manès Sperber*, in: U. Greiner (Hg.), *Revision. Denker des 20. Jahrhunderts auf dem Prüfstand*, Hildesheim 1993, 19–25.
- Fuchs, T., *Leib und Lebenswelt*, Zug 2008.
- Fuller, G., *Ästhetik in Krisenzeiten*, Hamburg 2023.
- Funkenstein, A., *Jüdische Geschichte und ihre Deutungen*, Frankfurt/M. 1995.
- Furet, F., *Das Ende der Illusion. Der Kommunismus im 20. Jahrhundert* [1995], München, Zürich 1996.
- Fustel de Coulanges, N. D., *Der antike Staat*, München 1988.
- Gadamer, H.-G., *Praktisches Wissen* [1930], in: *Griechische Philosophie. Bd. I*, Tübingen 1985, 230–248.
- *Ethos und Ethik* (MacIntyre u.a.), in: ders., *Neuere Philosophie I. Hegel, Husserl, Heidegger*, Tübingen 1987, 350–374.
- *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode*, Tübingen 1990.
- *Der Anfang des Wissens*, Stuttgart 1999.
- Ricœur, P., *The Conflict of Interpretations*, in: R. Bruzina, B. Wilshire (eds.), *Phenomenology. Dialogues and Bridges*, New York 1982, 299–320.
- Gall, L., *Das Argument der Geschichte*, in: *Historische Zeitschrift* 264 (1997), 1–19.
- Gallie, W. B., *Essentially Contested Concepts*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 56 (1956), 167–220.

- Galtung, J., *Gewalt, Krieg und deren Nachwirkungen. Über sichtbare und unsichtbare Folgen der Gewalt*; in: *polylog. Forum für interkulturelle Philosophie* 5 (2004).
- Gamm, G., *Nicht nichts*, Frankfurt/M. 2000.
- *Philosophie im Zeitalter der Extreme. Eine Geschichte philosophischen Denkens im 20. Jahrhundert*, Darmstadt 2009.
- Garapon, A., *Globalisierte Gewalt. Der Terror, die Krise des Territoriums und die Verletzlichkeit der Moderne*, in: *Lettre International* 112 (2016), 32–35.
- Gauß, K.-M., *Die fröhlichen Untergeher von Roana. Unterwegs zu den Assyriern, Zimbern und Karaimen*, Wien 2009.
- Gehlen, A., *Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt*, Wiesbaden 131986.
- Gerlach, C., *Extrem gewalttätige Gesellschaften. Massengewalt im 20. Jahrhundert*, München 2011.
- Gestrich, A. (Hg.), *Gewalt im Krieg: Ausübung, Erfahrung und Verweigerung von Gewalt in Kriegen des 20. Jahrhunderts*, Münster 1996.
- Girard, R., *Hiob. Wege aus der Gewalt*, Zürich 1990.
- *Das Heilige und die Gewalt*, Frankfurt/M. 41994.
 - *Gewalt und Religion. Ursache oder Wirkung?*, Berlin 2010.
- Gloy, K., *Alterität. Das Verhältnis von Ich und dem Anderen*, Leiden, Boston 2018.
- Goethe, J. W., *Zahme Xenien IX*; odysseetheater.org/goethe/texte/gedichte_zahme_xenien9.htm
- Goldhagen, D. J., *Hitler's Willing Executioners*, London 1996.
- *Worse than War. Genocide, Eliminationism, and the Ongoing Assault on Humanity*, New York 2009.
- Goldschmidt, G.-A., *Der Spiegeltag*, Frankfurt/M. 1989.
- *Der bestrafte Narziß*, Zürich 1994.
 - *Freud wartet auf das Wort. Freud und die deutschen Sprache II*, Frankfurt/M. 2008.
- Golovchansky, A., 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.
- Goltermann, S., *Opfer. Die Wahrnehmung von Krieg und Gewalt in der Moderne*, Frankfurt/M. 2017.
- Goltz, B., *Umgangs-Philosophie*, In: C. Schmölders (Hg.), *Die Kunst des Gesprächs. Texte zur Geschichte der europäischen Konversationstheorie*, München 1979, 260–263.
- Gosewinkel, D., *Schutz und Freiheit? Staatsbürgerschaft in Europa im 20. und 21. Jahrhundert*, Berlin 2016.

- Gospodinov, G., *Wenn wir hier herauskommen – ein Kühlschrankszettel*, in: NZZ (2020), 14. April.
- Gould, S. J., *Das Jahr 2000 und die Zeitmaßstäbe* [Interview mit C. David, F. Lenoir u. J.-P. de Tannac], in: U. Eco et al., *Das Ende der Zeiten*, Köln ²1999, 13–69.
- Gouwens, K., *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.
- Gräb-Schmidt, E., Menga, F. G. (Hg.), *Grenzgänge der Gemeinschaft. Eine interdisziplinäre Begegnung zwischen sozial-politischer und theologisch-religiöser Perspektive*, Tübingen 2016.
- Gray, C. H., *Postmodern War*, London 1997.
- Greisch, J., *Die Frage nach dem Menschen. Ricœur in der Nachfolge Kants*, in: B. Liebsch (Hg.), *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Das Werk Paul Ricœurs im historischen Kontext*, Bd. I, Baden-Baden 2024, 333–352.
- Grenz, W., Lehmann, J., Kessler, S., *Schiffbruch. Das Versagen der europäischen Flüchtlingspolitik*, München 2015.
- Grimm, J., Grimm, W., *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 26; Woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GV09940#XGV09940
- Grimm, P., Badura H. (Hg.), *Medien – Ethik – Gewalt. Neue Perspektiven*, Stuttgart 2011.
- Griswold, C. L., *Forgiveness. A Philosophical Exploration*, Cambridge 2007.
- Gröschner, R., Kapust, A., Lembcke, O. W. (Hg.), *Wörterbuch der Würde*, München 2013.
- Grossman, W., *Leben und Schicksal*, Berlin ²2007.
- Grüny, C., *Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes*, Würzburg 2004.
- *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.
- Gstrein, N., Semprun, J., *Was war und was ist*, Frankfurt/M. 2001.
- Gumplowicz, L., *Sozialphilosophie im Umriss* [1910], Aalen 1969.
- Gurwitsch, A., *Das Bewußtseinsfeld*, Berlin 1975.
- Gutjahr, M. (Hg.), *Orte des Negativen. Sprache, Bild und Gemeinschaft bei Maurice Blanchot* (i. E.).
- Hock, J. (Hg.), *Im Raum der Kritik. Maurice Blanchot und die Literatur*, Würzburg 2023.

- Jarmer, M. (Hg.), *Von Ähnlichkeit zu Ähnlichkeit. Maurice Blanchot und die Leidenschaft des Bildes*, Wien, Berlin 2016.
- Gwertzman, B., *U.S. Papers tell of '53 policy to use a-bomb in Korea*, in: *The New York Times*, 8. 6. Section A (1984), 8; <https://www.nytimes.com/1984/06/08/world/us-papers-tell-of-53-policy-to-use-a-bomb-in-korea.html>
- Habermas, J., *Kultur und Kritik*, Frankfurt/M. 1977.
- *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt/M. 1979.
- *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M. 1995.
- *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt/M. 1997.
- *Faktizität und Geltung. Beiträge zu einer Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt/M. 1998.
- *Der gesplittene Westen*, Frankfurt/M. 2004.
- *Auch eine Geschichte der Philosophie. Bd. 1/2*, Berlin 2019.
- Hadot, P., *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit*, Frankfurt/M. 1991.
- Haftmann, W., *Malerei im 20. Jahrhundert*, München 1979.
- Hamacher, W., *Sprachgerechtigkeit*, Frankfurt/M. 2018.
- Hampe, M. (Gasthrsg.), *Über den Krieg. Ontologie, Moral und Psychologie. Themenschwerpunkt der Allg. Zeitschrift f. Philosophie*, Heft Nr. 2 (2018).
- Hardt, M., Negri, A., *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, New York 2004.
- Harrison, R. P., *The Dominion of the Dead*, Chicago, London 2003.
- Hart Nibbrig, C. L., *Ästhetik des Todes*, Frankfurt/M., Leipzig 1995.
- Hartman, G. H., *The Book of the Destruction*, in: S. Friedländer (ed.), *Probing the Limits of Representation*, London 1990, 318–334.
- Hartman, G., *The Longest Shadow. In the Aftermath of the Holocaust*, New York, Basingstoke 2002.
- Assmann, A., *Die Zukunft der Erinnerung und der Holocaust*, Konstanz 2012.
- Hartung, G., Schaeede, S. (Hg.), *Internationale Gerechtigkeit: Theorie und Praxis*, Darmstadt 2009.
- Hartwig, W., *Geschichtsreligion – Wissenschaft als Arbeit – Objektivität*, in: *Historische Zeitschrift* 252 (1991), 1–32.
- Hauskeller, M., *Biotechnologie und die Integrität des Lebens*, Kusterdingen 2009.
- Haverkamp A. (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*, Frankfurt/M. 1994.

- Hegel, G. W. F., *Anhang zur Jenaer Realphilosophie*, in: *Frühe politische Systeme*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1974, 291-336.
- *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M. ⁴1980.
 - *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7 (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel), Frankfurt/M. 1986.
 - *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Werke 12 (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel), Frankfurt/M. 1986.
 - *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*. Werke 16 (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel). Frankfurt/M. 1986.
 - *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*. Werke 17 (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel), Frankfurt/M. 1986.
 - *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Bd. 1. *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg 1994.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit* [1927], Tübingen 1984.
- *Hölderlins Hymnen ›Germanien‹ und ›Der Rhein‹*, Frankfurt/M. 1980.
 - *Heraklit*, Frankfurt/M. ²1987.
 - *Identität und Differenz*, Pfullingen ⁹1990.
 - *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910–1976*, Frankfurt/M. 2000.
- Heimbach-Steins, M. (Hg.), *Ressourcen – Lebensqualität – Sinn. Gerechtigkeit für die Zukunft denken*, Paderborn 2013.
- Heinrichs, H.-J., *Fremdheit. Geschichten und Geschichte der großen Aufgabe unserer Gegenwart*, München 2019.
- Heinz, W. S., *Terrorismusbekämpfung und Menschenrechtsschutz in Europa. Exemplarische Fragestellungen 2005/2006*, Deutsches Institut für Menschenrechte, Berlin 2007.
- Held, K., *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*, Berlin 1980.
- *Phänomenologie der politischen Welt*, Frankfurt/M. 2010.
- Hénaff, M., *Die Gabe der Philosophen*, Bielefeld 2014.
- Henrich, D., *Ethik zum nuklearen Frieden*, Frankfurt/M. 1990.
- Henry, M., *Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik*, Freiburg i. Br., München 1994.
- Hentschel, C., Krasmann, S. (Hg.), *»Exposure«. Verletzlichkeit und das Politische in Zeiten radikaler Ungewissheit*, Bielefeld 2020.
- Herrmann, S. K., Krämer, S., Kuch, H. (Hg.), *Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung*, Bielefeld 2007.
- Herzinger, R., Stein, H., *Endzeitpropheten*, Reinbek 1995.
- Hetzl, A., *Die Wirksamkeit der Rede. Zur Aktualität klassischer Rhetorik für die moderne Sprachphilosophie*, Bielefeld 2011.

- Hilberg, R., *Die Vernichtung der europäischen Juden*, Bd. 2/3, Frankfurt/M. 1994.
- Hillman, J., *Die erschreckende Liebe zum Krieg*, München 2005.
- Himmelfarb, G., *The Demoralization of Society*, New York 1995.
- Himmler, H., *Rede vor den hohen Führern der SS*, abgedruckt unter dem Titel: *Mit Anstand morden*, in: K.-H. Göttert, *Zeiten und Sitten. Eine Geschichte des Anstands*, Stuttgart 2009, 254–260.
- Hinsch, W., *Legitimität*, in: S. Gosepath, W. Hinsch, B. Rössler (Hg.), *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie*. Bd. 2, Berlin 2008, 704–711.
- *Die Moral des Krieges*, München, Berlin, Zürich 2017.
- Hirsch, A., *Recht auf Gewalt? Spuren philosophischer Gewaltrechtfertigung nach Hobbes*, München 2004.
- Hirsh, D., *Contemporary Left Antisemitism*, London, New York 2018.
- Hitler, A., *Gutachten über den Antisemitismus*. www.ns-archiv.de/verfolgung/antisemitismus/hitler/gutachten.php. Abgedruckt in: W. Maser, *Hitlers Briefe und Notizen*, Düsseldorf 1973, 223–226.
- Hobbes, T., *Grundzüge der Philosophie*. Zweiter und dritter Teil: *Lehre vom Menschen. Lehre vom Bürger*, Leipzig 1949.
- *Lehre vom Menschen. Lehre vom Bürger* [1642/1658], Leipzig 1949/Hamburg 1959.
- *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates* [1651], Frankfurt/M. 1984.
- Hobsbawm, E., *The Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914–1991*, London 1994.
- Hochschild, A., *King Leopold's Ghost: A Story of Greed, Terror, and Heroism in Colonial Africa*, New York 1998.
- Hödl, L., *Die metaphysische und ethische Negativität des Bösen in der Theologie des Thomas von Aquin*, in: C. Colpe, W. Schmidt-Biggemann (Hg.), *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*, Frankfurt/M. 1993, 137–163.
- Hoebel, T., Knöbl, W., *Gewalt erklären! Plädoyer für eine entdeckende Prozesssoziologie*, Hamburg 2020.
- Hofer, W. (Hg.), *Der Nationalsozialismus. Dokumente 1933–1945*, Frankfurt/M. 1957.
- Hoffmann, C., *Alles, was wir nicht erinnern*, München 2022.
- Hoffmann, E. T. A., *Die Bergwerke zu Falun* [1819], in: M. Frank (Hg.), *Das kalte Herz. Texte der Romantik*, Frankfurt/M., Leipzig 2005, 53–87.
- Hoffmann, S.-L., *Zur Anthropologie geschichtlicher Erfahrungen bei Reinhart Koselleck und Hannah Arendt*, in: H. Joas, P. Vogt (Hg.), *Begriffene Geschichte. Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks*, Berlin 2011, 171–206.

- Hoffmann, V., Link-Wieczorek, U., Mandry, C. (Hg.), *Die Gabe. Zum Stand der interdisziplinären Diskussion*, Freiburg i. Br., München 2016.
- Hölderlin, F., *Werke*, Tübingen, o. J.
- Hölscher, L., *Die Entdeckung der Zukunft*, Frankfurt/M. 1999.
- Holzinger, M., *Ganz seriöse Wissenschaft? Einige Bemerkungen zur Kühl-Kontroverse über die »ganz normalen Organisationen«*, in: *Zeitschrift für Genozidforschung* 18, Heft 1 (2020), 7–29.
- Honneth, A., *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M. 1998.
- *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart 2001.
- Horkheimer, M., *Der soziologische Hintergrund des psychoanalytischen Forschungsansatzes*, in: E. Simmel (Hg.), *Antisemitismus*, Frankfurt/M. 1993, 23–34.
- Horn, K. et al., *Gewaltverhältnisse und die Ohnmacht der Kritik*, Frankfurt/M. 1974.
- Horowitz, I. L., *Taking Lives*, New Brunswick 1976.
- Howard, M., *The Lessons of History*, Oxford 1991.
- Hübner, K., *Vom theoretischen Nachteil und praktischen Nutzen der Historie*, in: D. Borchmeyer (Hg.), *»Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben«*, Frankfurt/M. 1996, 28–47.
- Human Studies. A Journal for Philosophy and the Social Sciences* 36, no. 1 (2013). Sondernummer zum Thema *Violence – Phenomenological Contributions*.
- Humboldt, W. v., *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*, Stuttgart 1962.
- Hüppauf, B., *Was ist Krieg? Zur Grundlegung einer Kulturgeschichte des Krieges*, Bielefeld 2013.
- Husserl, E., *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, Hamburg 1977.
- *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hamburg 1982.
- Huxley, A., *Maine de Biran: The Philosopher in History*, in: *Collected Essays*, New York 1960, 217–236.
- Imbusch, P., *Macht und Herrschaft in der wissenschaftlichen Kontroverse*, in: ders. (Hg.), *Macht und Herrschaft. Sozialwissenschaftliche Theorien und Konzeptionen*, Wiesbaden 2012, 9–36.
- *Strukturelle Gewalt. Plädoyer für einen unterschätzten Begriff*, in: *Mittelweg* 36. Bd. 26, Nr. 3 (2017), 28–51.

- Imdahl, M., *Cézanne – Braque – Picasso. Zum Verhältnis zwischen Bildautonomie und Gegenstandssehen*, in: ders., *Bildautonomie und Wirklichkeit*, Mittenwald 1981, 9–50.
- Jacobi, R.-M. E., Marx, B. (Hg.), *Schmerz als Grenzerfahrung*, Leipzig 2011.
- Jäger, H., *Verbrechen unter totalitärer Herrschaft. Studien zur nationalsozialistischen Gewaltkriminalität*, Frankfurt/M. 1982.
- *Makrokriminalität. Studien zur Kriminologie kollektiver Gewalt*, Frankfurt/M. 1989.
- James, W., *Der Wille zum Glauben* [1897], in: *Texte der Philosophie des Pragmatismus*, Stuttgart 1975, 128–160.
- *Der Pragmatismus*, Hamburg 1977.
- Janicaud, D., *L'Ombre de cette pensée*, Grenoble 1990.
- *Heidegger en France. Vol. 1, 2*, Paris 2001.
- *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris 2009.
- *Die theologische Wende der französischen Phänomenologie*, Wien, Berlin 2014.
- Janke, W., *Existenzphilosophie*, Berlin, New York 1982.
- Jankélévitch, V., *Kann man den Tod denken?*, Wien 2003.
- *Das Verzeihen*, Frankfurt/M. 2004.
- *Der Tod*, Frankfurt/M. 2005.
- Jaspers, K., *Die Schuldfrage. Ein Beitrag zur deutschen Frage*, Zürich 1946.
- *Mitverantwortlich*, Gütersloh o. J.
- *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* [1957], München 1961.
- Jay, M., *Against consolation: Benjamin and the refusal to mourn*, in: J. Winter, E. Sivan (eds.), *War and Remembrance in the Twentieth Century*, Cambridge 1999, 221–239.
- Jeismann, M., *Das Vaterland der Feinde: Studien zum nationalen Feindbegriff und Selbstverständnis in Deutschland und Frankreich 1792–1918*, Stuttgart 1992.
- Jens, W. (Hg.), *Vom Nächsten. Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter heute gesehen*, München 1984.
- Joas, H., Knöbl, W., *Kriegsverdrängung*, Frankfurt/M. 2008.
- Jochimsen, J., ›Nur was nicht aufhört, weh zu thun, bleibt im Gedächtnis.« *Die Shoah im Dokumentarfilm*, in: N. Berg, J. Jochimsen, B. Stiegler (Hg.), *SHOAH. Formen der Erinnerung*, München 1996, 215–232.
- Jonas, H., *Das Prinzip Verantwortung* Frankfurt/M. 1982.
- *Dem bösen Ende näher. Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur*, Frankfurt/M. 1993.
- Jordan, P., *Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage. Abbruch einer Mauer*, Oldenburg, Hamburg 1963.

Journal Phänomenologie 37 (2012).

Judaken, J., Bernasconi, R. (eds.), *Situating Existentialism*, New York 2012.

Judt, T., Snyder, T., *Nachdenken über das 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 2015.

Jullien, F., *Über die »Zeit«. Elemente einer Philosophie des Lebens*, Zürich, Berlin 2004.

– *Schattenseiten. Vom Bösen oder Negativen*, Zürich/Berlin 2005.

– *Existierend leben. Eine neue Ethik* [2016], Berlin 2022.

Jünger, E., *In Stahlgewittern*, Stuttgart ³²1990.

Kaldor, M., *Neue und alte Kriege. Organisierte Gewalt im Zeitalter der Globalisierung*, Frankfurt/M. 2000.

– *Inconclusive Wars: Is Clausewitz Still Relevant in these Global Times?*, in: *Global Policy* 1, Nr. 3 (2010), 271–281.

Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg 1974.

– *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, in: *Werkausgabe Bd. V* (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1977, 265–283.

– *Die Metaphysik der Sitten. Werkausgabe Bd. VIII.*

– *Der Streit der Fakultäten*, in: *Werkausgabe, Bd. XI*, 261–393.

– *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in: *Werkausgabe Bd. XI*, 31–50.

– *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* [1795/6], in: *Werkausgabe Bd. XI*, 191–251.

– *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Werkausgabe Bd. XII.*

– *Über Pädagogik*, in: *Werkausgabe Bd. XII*, 691–761.

– *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg 1994.

Kaplow, I., Lienkamp, C. (Hg.), *Sinn für Ungerechtigkeit. Ethische Argumentationen im globalen Kontext. Interdisziplinäre Studien zu Recht und Staat*, Bd. 38, Baden-Baden 2005.

Kapustka, M. (ed.), *Under Shelling: Art Historical Revisions in the Light of the War in Ukraine*, i. E.

Kaschnitz, M. L., *Überallnie. Gedichte*, München 1969.

Kästner, E., *Aufstand der Dinge*, Frankfurt/M. 1973.

Katzenelson, J., *Dos lied vunem oisgehargetn jidischen volk*, Köln 1994.

Keegan, J., *Die Kultur des Krieges*, Reinbek 1997.

Keeley, L. H., *War before Civilization*, New York 1996.

Keen, D., *Useful Enemies*, New Haven, London 2012.

Keintzel, B., Liebsch, B. (Hg.), *Hegel und Levinas*, Freiburg i. Br., München 2010.

Keller, M., *Moralische Sensibilität: Entwicklung in Freundschaft und Familie*, Weinheim 1996.

- Kempowski, W., *Das Echolot. Barbarossa '41. Ein kollektives Tagebuch*, Berlin ³2004.
- Kermode, F., *The Sense of an Ending*, London 1968.
- Kershaw, I., ›Volksgemeinschaft‹. Potenzial und Grenzen eines neuen Forschungskonzepts, in: *Vierteljahresshefte für Zeitgeschichte* 59, Nr. 1 (2011), 1-17.
- Kertész I., *Die exilierte Sprache. Essays und Reden*, Frankfurt/M. 2004.
- Dossier K. Eine Ermittlung, Reinbek 2006.
- *Letzte Einkehr. Ein Tagebuchroman*, Reinbek ²2016.
- Kesselring, T., *Die Produktivität der Antinomie*, Frankfurt/M. 1984.
- Kesting, H., *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg. Deutungen der Geschichte von der Französischen Revolution bis zum Ost-West-Konflikt*, Heidelberg 1959.
- Kierkegaard, S., *Abschließende unwissenschaftliche Nachricht zu den Philosophischen Brocken. Zweiter Teil* [1846], Gütersloh ²1989.
- King, R. H., Stone, D. (eds.), *Hannah Arendt on the Uses of History. Imperialism, Nation, Race, and Genocide*, New York, Oxford 2007.
- Kjellén, R., *Der Staat als Lebensform*, Leipzig 1917.
- *Die Ideen von 1914*, Leipzig 1918.
- Kleemeier, U., *Grundfragen einer philosophischen Theorie des Krieges*, Berlin 2002.
- Klingner, F., *Einführung*, in: *Boethius. Trost der Philosophie*, Stuttgart 1986, 5–39.
- Kluge, A., *Ein Liebesversuch*, in: M. Reich-Ranicki (Hg.), *Verteidigung der Zukunft. Deutsche Geschichten 1960–1980*, München 1980, 89 ff.
- Knigge, V., Frei, N. (Hg.), *Verbrechen erinnern*, München 2002.
- *Einleitung*, in: dies. (Hg.), *Verbrechen erinnern*, München 2002, VII–XII.
- Knöbl, W., *State Building in Western Europe and the Americas in the Long Nineteenth Century*, in: M. A. Centeno, A. E. Ferraro (eds.), *State and Nation Making in Latin America and Spain. Republics of the Possible*, Cambridge 2013, 56–75.
- *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.
- Knoch, H., *Einleitung*, in: U. Jensen et al. (Hg.), *Gewalt und Gesellschaft*, Göttingen 2011, 11–45.
- Knopp, S., Schulze, S., Eusterschulte, A. (Hg.), *Videographierte Zeugenschaft. Ein interdisziplinärer Dialog*, Weilerswist 2016.
- Kobusch, T., *Person und Subjektivität: Die Metaphysik der Freiheit und der moderne Subjektivitätsgedanke*, in: R. L. Fetz, R. Hagenbüchle, P. Schulz

- (Hg.), *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität. Bd. 2*, Berlin, New York 1998, 743–761.
- Koenen, G., *Mythen des 19., 20. und 21. Jahrhunderts*, in: C. Heilbronn, D. Rabinovici, N. Sznajder (Hg.), *Neuer Antisemitismus?*, Frankfurt/M. 2019, 92–127.
- Koestler, A., *Der Yogi und der Kommissar (1941–1950)*, in: *Diesseits von Gut und Böse*, Bern, München, Wien 1965, 9–187.
- Kofman, S., *Erstickte Worte*, Wien 1988.
- Kohlmann, T., *Amerikas vergessener Krieg*; www.dw.com/de/amerikas-vergessener-krieg/a-16951696
- Kojève, A., *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens – Kommentar zur Phänomenologie des Geistes. Anhang: Hegel, Marx und das Christentum*, Frankfurt/M. 1975.
- Kondylis, P., *Theorie des Krieges. Clausewitz – Marx – Engels – Lenin*, Stuttgart 1988.
- König, H., *Politik und Gedächtnis*, Weilerswist 2008.
- König, R., *Einleitung*, in: E. Durkheim, *Die Regeln der soziologischen Methode*, Frankfurt/M. 1984, 21–84.
- Kopelew, L., *Und schuf mir einen Götzen. Lehrjahre eines Kommunisten*, München 1981.
- Kopperschmidt, J., *Rhetorica*, Hildesheim 1985.
- (Hg.), *Rhetorische Anthropologie. Studien zum Homo rhetoricus*, München 2000.
- Koselleck, R., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/M. 1989.
- *Zur politischen Ikonologie des gewaltsamen Todes. Ein deutsch-französischer Vergleich*, Basel 1998.
- *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt/M. 2003.
- Jeismann, M. (Hg.), *Der politische Totenkult. Kriegerdenkmäler der Moderne*, München 1994.
- Kosík, K., *Die Dialektik des Konkreten. Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt*, Frankfurt/M. 1986.
- Kossert, A., *Flucht. Eine Menschheitsgeschichte*, München 2020.
- Kostner, S., Lütke, M., *Freiheit oder Denkverbote?*, in: *Die Zeit*, no. 45; 4. 11. (2021), 16.
- Kracauer, S., *Schriften 4. Geschichte – Vor den letzten Dingen*, Frankfurt/M. 1971.
- Krämer, S., Koch, E. (Hg.), *Gewalt in der Sprache. Rhetoriken verletzenden Sprechens*, München 2010.
- Kraus, K., *Weltgericht I*, Frankfurt/M. 1988.

- Kren, G. M., Rapoport, L., *The Holocaust and the Crisis of Human Behaviour*, New York, London 1980.
- Krippendorff, E., *Staat und Krieg. Die historische Logik politischer Unvernunft*, Frankfurt/M. 1985.
- Kristeva, J., *Fremde sind wir uns selbst*, Frankfurt/M. 1990.
- Kruip, G., Fischer, M. (Hg.), *Gerechtigkeiten. Hannoversche Zwischenrufe*, Münster 2006.
- Kuch, H., Herrmann, S. K. (Hg.), *Philosophien sprachlicher Gewalt. 21 Grundpositionen von Platon bis Butler*, Weilerswist 2010.
- Kuchler, B., *Kriege. Eine Gesellschaftstheorie gewaltsamer Konflikte*, Frankfurt/M., New York 2013.
- Kukathas, C., *The Mirage of Global Justice*, in: E. Frankel Paul, F. D. Miller, J. Paul (eds.), *Justice and Global Politics*, Cambridge 2006, 1–28.
- Kundera, M., *Der Vorhang*, Frankfurt/M. 2008.
- *Verratene Vermächtnisse. Essay*, Frankfurt/M. 2014.
- LaCapra, D., *History and Memory after Auschwitz*, Ithaka, London 1998.
- LaCoque, A., Ricœur, P., *Penser la Bible*, Paris 1998.
- Lacoue-Labarthe, P., *Weder Unfall noch Irrtum*, in: J. Altwegg (Hg.), *Die Heidegger-Kontroverse*, Frankfurt/M. 1988, 121–125.
- *Die Fiktion des Politischen*, Stuttgart 1990.
- Landa, I., *Peace and its Enemies, Modernity and its Critics*, in: B. Liebsch (Hg.), *Radikalität und Zukunft des Krieges. Bernhard H. F. Taurecks Theorie des Krieges in interdisziplinärer Diskussion*, Baden-Baden 2021, 71–82.
- Lang, A., »Operation Nordlicht«, in: R. Bohn, J. Elvert (Hg.), *Kriegsende im Norden*, Stuttgart 1995, 25–42.
- Lang, B., *Hölle*, in: P. Eicher (Hg.), *Neues Handbuch religiöser Grundbegriffe, Bd. 2*, München 1991, 362–373.
- Lange, M., *Killing Others. A Natural History of Ethnic Violence*, Ithaca, London 2017.
- Lanzmann, C., *SHOAH*, Düsseldorf 3¹⁹⁸⁶.
- *Niemand war in Auschwitz*; Interview mit K. Nicodemus, in: *Die Zeit* 46, 7. 11. (2013), 49 f.
- Lapidot, E., *Anti-Anti-Semitismus. Eine philosophische Kritik*, Berlin 2021.
- Las Casas, B. de, *Kurzgefaßter Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder*, Frankfurt/M. 1981.
- Lasch, C., *Das Zeitalter des Narzissmus*, München 1982.
- Le Blanc, G., *L'invisibilité sociale*, Paris 2009.
- Le Breton, D., *Anthropologie de la douleur*. Éd. rev. et complétée, Paris 2006,

- Lear, J., *Radikale Hoffnung. Ethik im Angesicht kultureller Zerstörung*, Berlin ³2021.
- Lefort, C., *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris 1981.
- LeGoff, J., *Geschichte und Gedächtnis*, Frankfurt/M. 1992.
- (Hg.), *Der Mensch des Mittelalters*, Essen 2004.
- Leinkauf, T., *Grundriss. Philosophie des Humanismus und der Renaissance (1350–1600)*, Bd. 1, 2, Hamburg 2017.
- Lemkin, R., *Genocide*, in: *American Scholar* 15, no. 2 (1946), 227–230; preventgenocide.org./lemkin/americanscholar1946.htm.
- Lepenies, W., *Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. Und 19. Jahrhunderts*, Frankfurt/M. 1978.
- Lepsius, J., *Bericht über die Lage des armenischen Volkes in der Türkei* [1916], Potsdam 2011.
- Leriché, R., *Introduction générale*, in: *Encyclopédie française*, T. 6, Paris 1936, 1–6.
- *Chirurgie des Schmerzes*, Leipzig 1958.
- Leroi-Gourhan, A., *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst*, Frankfurt/M. ³1984.
- Leshem, R., *Feuer. Israel und der 7. Oktober*, Berlin 2024.
- Lessing, T., *Philosophie als Tat*, Bd. 1, Göttingen 1914.
- *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen* [1919], München 1983.
- *Einmal und nie wieder* [1935], Gütersloh 1969.
- *Ich warf eine Flaschenpost ins Eismeer der Geschichte. Essays und Feuilletons*, Darmstadt, Neuwied 1986.
- Levi, P., *Die Untergegangenen und die Geretteten*, München, Wien 1990.
- Levinas, E., *Ausweg aus dem Sein. De l'évasion* [1935/36] (frz./dt.), Hamburg 2005.
- *Existenzialismus und Antisemitismus* [1947], in: ders., *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*, Freiburg i. Br., München 2006, 101 ff.
- *Totalité et infini*, Paris 1961; dt.: *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg, München 1987.
- *L'espace n'est pas à une dimension*, in: *Difficile liberté*, Paris 1976, 332–339.
- *Die Zeit und der Andere*, Hamburg 1984.
- *Ethik und Unendliches*, Graz, Wien 1986.
- *Der Untergang der Vorstellung*, in: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg i. Br., München ²1987, 120–139.
- *Eigennamen*, München, Wien 1988.

- *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, Freiburg i.Br., München 21988.
 - *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989.
 - *Außer sich*, München, Wien 1991.
 - *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt/M. 1992.
 - *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i.Br., München 1992.
 - *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den anderen*, München, Wien 1995.
 - *Gott, der Tod und die Zeit*, Wien 1996.
 - *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*, Freiburg i. Br., München 2006.
 - *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, Berlin 2007.
 - *Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses. Œuvres 1*, Paris 2009.
 - *Parole et silence et autres conférences inédites. Œuvres 2*, Paris 2009.
 - *Eros, littérature et philosophie. Essais romanesques et poétiques, notes philosophiques sur le thème d'éros. Œuvres 3*, Paris 2013.
- Levy, D., Sznajder, N., *Erinnerung im globalen Zeitalter: Der Holocaust*, Frankfurt/M. 2001.
- Lichtenberg, G. C., *Schriften und Briefe I*, München, Wien 1968.
- Liesch, B., *Geschichte als Antwort und Versprechen*, Freiburg i. Br., München 1999.
- *Von der Wahrheit moralischer Normalität* [Rez. v. T. Todorov, *Angesichts des Äußersten*, München 1993], in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 43, Nr. 1 (1995), 173–176.
 - *Wissenschaft des Sinns?*, in: R. Giuliani (Hg.), *Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften*, München 2000, 143–177.
 - *Zerbrechliche Lebensformen. Widerstreit – Differenz – Gewalt*, Berlin 2001.
 - *Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur*, Weilerswist 2005.
 - *Widerstreit und Dissens. Kritische Überlegungen zum pólemos bei Jacques Rancière*, in: H. Vetter, M. Flatscher (Hg.), *Hermeneutische Phänomenologie – phänomenologische Hermeneutik*, Frankfurt/M. 2005, 135–155.
 - *Lebensformen des Selbst unter dem Druck der Bio-Politik. Kritische Überlegungen zu späten Denkwegen Michel Foucaults*, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 58, Nr. 3 (2005), 285–307.
 - Rez. v. M. Blanchot, *Die Schrift des Desasters*, München 2005, in: *Philosophisches Jahrbuch* 113/II (2006), 458–461.
 - *Revisionen der Trauer. In philosophischen, geschichtlichen, psychoanalytischen und ästhetischen Perspektiven*, Weilerswist 2006.
 - *Subtile Gewalt. Spielräume sprachlicher Verletzbarkeit. Eine Einführung*, Weilerswist 2007.

- *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.
- *Für eine Kultur der Gastlichkeit*, Freiburg i. Br., München 2008.
- *Menschliche Sensibilität. Inspiration und Überforderung*, Weilerswist 2008.
- *Sinn für Ungerechtigkeit und das (gebrochene) Versprechen der Gerechtigkeit in der globalen Krise der Ökonomie. Kritisches zum Vertrauen in transnationale Gerechtigkeit im Anschluss an J. D. Sachs und M. U. Walker*, in: G. Hartung, S. Schaede (Hg.), *Internationale Gerechtigkeit: Theorie und Praxis*, Darmstadt 2009, 47–72.
- *The human person: vulnerability and responsiveness. Reflections on human dignity, religio and the other's voice*, in: Naharaim. *Journal of German-Jewish Literature and Cultural History* 4, nr. 1 (2010), 47–66.
- *Fluchtlinien einer sensibilisierten Vernunft*, in: B. Keintzel, B. Liebsch (Hg.), *Hegel und Levinas*, Freiburg i. Br., München, 2010, 352–416.
- *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.
- *Anerkennung und Verachtung. Gegensatz, Komplementarität und Verquickung*, in: A. Schäfer, C. Thompson (Hg.), *Anerkennung*, Paderborn, München, Wien, Zürich 2010, 141–168.
- *Renaissance des Menschen? Zum polemologisch-anthropologischen Diskurs der Gegenwart*, Weilerswist 2010.
- *Ausgesetzte Gemeinschaft – unter radikalem Vorbehalt. Fragen zur aktuellen Kritik jeglicher Vergemeinschaftung mit Blick auf Helmuth Plessner und Jean-Luc Nancy*, in: Vf., Hetzel, A., Sepp, H. R. (Hg.), *Profile negativistischer Sozialphilosophie. Ein Kompendium. Sonderband Nr. 32 der Deutschen Zeitschrift für Philosophie*, Berlin 2011, 55–76.
- *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.
- *Zeigen, Sagen und Verstehen. Paul Ricœurs hermeneutische Wege durch die Phänomenologie – von der Aufmerksamkeit zur Sensibilität für den Anderen*, in: O. Abel, P. Marinescu (eds.), *On the Proper Use of Phenomenology Paul Ricœur Centenary Studia Phaenomenologica. Romanian Journal for Phenomenology XIII* (2013), 117–142.
- *Geschichte, Negativismus und Skepsis als Herausforderungen politischer Theorie: Judith N. Shklar*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62, Nr. 4 (2014), 633–659.
- *Verletztes Leben. Studien zur Affirmation von Schmerz und Gewalt im gegenwärtigen Denken. Zwischen Hegel, Nietzsche, Bataille, Blanchot, Levinas, Ricœur und Butler*, Zug 2014.
- *Was (nicht) als Gewalt zählt. Zum Stand des philosophischen Gewaltdiskurses heute*, in: M. Staudigl (Hg.), *Gesichter der Gewalt. Beiträge aus phänomenologischer Sicht*, München 2014, 355–381.

- Westliche ›Gemeinschaft‹ im Zeichen der Gewalt? Richard Rorty, Charles Taylor und die neueste transatlantische Säkularisierungskritik, in: *Sociologia Internationalis. Europäische Zeitschrift für Kulturforschung* 53, Heft 1 (2015), 61–82.
- Unaufhebbare Gewalt. Umriss einer Anti-Geschichte des Politischen. Leipziger Vorlesungen zur Politischen Theorie und Sozialphilosophie, Weilerswist 2015.
- Landschaften der Verlassenheit – Bilder des Desasters, in: M. Gutjahr, M. Jarmer (Hg.), *Von Ähnlichkeit zu Ähnlichkeit. Maurice Blanchot und die Leidenschaft des Bildes*, Wien, Berlin 2016, 237–268.
- Gewaltgeschichte versus Geschichtsphilosophie?, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 69, Nr. 2 (2016), 285–303.
- 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.
- In der Zwischenzeit. Spielräume menschlicher Generativität, Zug 2016.
- Die ›offene Gesellschaft‹ als ihr eigener Feind, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 7 (2016), 93–102.
- Europa auf der Flucht vor sich selbst? Nachtrag zum Hass und Ausblick auf gated communities, in: B. Liebsch, M. Staudigl, P. Stoellger (Hg.), *Perspektiven europäischer Gastlichkeit. Geschichte – Kulturelle Praktiken – Kritik*, Weilerswist 2016, 733–768.
- Im Vorübergehen. Tod(e) und Bild(er): Diachronie des Anderen und Regimes des Sichtbaren, in: P. Stoellger, J. Wolff (Hg.), *Bild und Tod. Bd. II. Zu einer Grundfrage der Bildanthropologie*, Tübingen 2016, 665–696.
- Perspektivität, Pluralität, geteilte Welt: Ästhetik, Politik und menschliche Sensibilisierbarkeit in der Philosophie Jacques Rancières, in: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 61, Nr. 1 (2016), 11–38.
- (Hg.), *Der Andere in der Geschichte. Sozialphilosophie im Zeichen des Krieges. Ein kooperativer Kommentar zu Emmanuel Levinas' ›Totalität und Unendlichkeit‹*, Freiburg i.Br., München 2017.
- Zeit-Gewalt und Gewalt-Zeit. Dimensionen verfehlter Gegenwart in phänomenologischen, politischen und historischen Perspektiven, Zug 2017.
- Freiheit im Widerstand gegen sich selbst – zwischen Enttabuisierung und Re-Sakralisierung, in: *Philosophische Rundschau* 64, Heft 3 (2017), 203–219.
- Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale. Bd. 1. Umriss einer historisierten Sozialphilosophie im Zeichen des Anderen. Bd. 2. Elemente einer Topografie des Zusammenlebens, Freiburg i. Br., München 2018.
- Zwischen dem páthos des Negativen und politischer Selbstgerechtigkeit. Zur zweifelhaften Politisierbarkeit negativer Erfahrungsansprüche, in: *Zeitschrift für Politische Theorie* 9, Heft 1 (2018), 89–107.
- (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.

- *Europäische Ungastlichkeit und ›identitäre‹ Vorstellungen. Fremdheit, Flucht und Heimatlosigkeit als Herausforderungen des Politischen*, Hamburg 2019.
- *Unconditional Responsibility in the Face of Disastrous Violence. Thoughts on religio and the History of Human Mortality*, in: *Journal for Continental Philosophy of Religion* 1 (2019), 191–212.
- *Ansatzpunkte praktisch-negativistischer Anthropologie. Anmerkungen zur Frage, ›ob der Posthumanismus ein Humanismus ist‹*, in: G. Hartung, M. Herrgen (Hg.), *Interdisziplinäre Anthropologie. Jahrbuch 06/2018: Das Eigene & das Fremde*, Wiesbaden 2019, 129–156.
- (Hg.), *Die Grenzen der Einen sind (nicht) die Grenzen der Anderen. Neuere Beobachtungen*, Berlin 2020.
- *Die Grenzen der Einen sind nicht die Grenzen der Anderen. Von kosmologischen Grenzüberschreitungen zu Grenzverletzungen in sozialphilosophischer Perspektive*, ebd., 127–159.
- (Hg.), *Emmanuel Levinas: Dialog. Ein kooperativer Kommentar*, Freiburg i. Br., München 2020.
- *Zu den dark sides ›ausgesetzten‹ kulturellen Lebens. Einspruch gegen den neuerdings erhobenen optimistischen Ton in der Kulturtheorie*, in: *Filozofija i Društvo/Philosophy and Society XXXI*, Nr. 4 (2020), 515–568; <https://doi.org/10.2298/FID2004515L>
- *Unterwegs zu einer neuen Art, die Erde zu ›bevölkern‹? Jacques Rancière, die Literatur und die Politik*, in: E. M. Vogt, M. Manfé (Hg.), *Jacques Rancière und die Literatur*, Berlin, Wien 2020, 89–109.
- *In gewisser Weise ist es falsch zu sagen, der Antisemit hasse die Juden. Denn in aller Regel kennt er sie nicht einmal*; www.nzz.ch/feuilleton/der-antsemit-hasst-etwas-das-er-nicht-kennt-ld.1539597 (*Neue Züricher Zeitung*, 12. 2. 2020, Printausgabe: Feuilleton, S. 37).
- *Verfehlte 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.
- (Hg.), *Radikalität und Zukunft des Krieges. Bernhard H. F. Taurecks Theorie des Krieges in interdisziplinärer Diskussion*, Baden-Baden 2021.
- (ed.), *Philosophical Theories of War*, in: *Labyrinth* 23, Nr. 2 (2021).
- *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.
- *›Entzugsverlust‹. Zu einem kritischen Grundgedanken der Phänomenologie des radikal Fremden*, in: B. Schellhammer (Hg.), *Zwischen Phänomenologie und Psychoanalyse*, Baden-Baden 2021, 89–104.
- *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. Andere Spielweisen in der Performancekunst. Transgenerational. Transkulturell. Transdisziplinär*, Bielefeld 2022, 75–94.

- *Gewalt und Demut im Zeichen des Äußersten. Zur Frage, was einen Staat ›stark‹ macht – aus aktuellem Anlass*, in: Scheidewege 52 (2022), 127–139.
- *Richard Rortys anti-philosophische Philosophie – zwischen Alterität und ›westlicher‹ Selbstgerechtigkeit*, in: Journal Phänomenologie 60 (2023), 22–34.
- *Zwischenzeitlicher Sinn. Sinngebung und Sinnstiftung. Sinnvolles und Sinnloses als fragwürdige Alternativen*, in: G. Jüttemann (Hg.), *Wie der Mensch sich selbst entdeckte. Zur Psychologie des Erkennens von Sinn*, Gießen 2023, 85–96.
- Rez. v. R. Rorty: *Pragmatismus als Antiautoritarismus*, Berlin 2023, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 76, Heft 2 (2023), 125–136.
- (Hg.), *Geschichtskritik nach ›1945‹. Aktualität und Stimmenvielfalt*, Hamburg 2023.
- (Hg.), *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Das Werk Paul Ricœurs im historischen Kontext: Existenz, Interpretation, Praxis, Geschichte. Bd. I–IV*, Baden-Baden 2024.
- *Philosophische Hermeneutik im Kontext des 20. Jahrhunderts. Überkommene und neue challenges*, in: Vf. (Hg.), *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Bd. II: Interpretation*, 809–896.
- *Historik und Hermeneutik – Geschichtlichkeit und Geschichte. Desiderate einer kritischen Revision*, in: ders. (Hg.), *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Bd. IV: Geschichte*, 2415–2458.
- *Bewegt von dem, was übrig bleibt? Robert Musils Roman ›Der Mann ohne Eigenschaften mit‹ Blick auf Hans Blumenbergs und Milan Kunderas Schriften zur Literatur*, in: Vf., *Umsonst ›gegeben‹? Phänomenologie und Hermeneutik im sozialphilosophischen Rückblick*, Baden-Baden 2024, i. E.
- *Ereignis – Erfahrung – Erzählung. Spuren einer anderen Ereignis-Geschichte: Henri Bergson, Emmanuel Levinas, Paul Ricœur, ebd., Kap. XVII.*
- *Ergriffen und davongetragen. Emmanuel Levinas zwischen Ethik, Kunst und Musik*, in: J. Bennke, D. Mersch (Hg.), *Levinas und die Künste*, Bielefeld 2024, 203–228.
- Bajohr, H. (Hg.), *Schwerpunkt Judith N. Shklars politische Philosophie*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62, Nr. 4 (2014), 626–746.
- Hetzel, A., Sepp, H. R. (Hg.), *Profile negativistischer Sozialphilosophie. Ein Kompendium. Sonderband Nr. 32 der Deutschen Zeitschrift für Philosophie*, Berlin 2011.
- Mensink, D. (Hg.), *Gewalt Verstehen*, Berlin 2003.
- Staudigl, M. (Hg.), *Bedingungslos? Zum Gewaltpotenzial unbedingter Ansprüche im Kontext politischer Theorie*, Baden-Baden 2014.
- – Stoellger, P. (Hg.), *Perspektiven europäischer Gastlichkeit. Geschichte – Kulturelle Praktiken – Kritik*, Weilerswist 2016.
- Stegmaier, W., *Orientierung und Ander(s)heit. Spielräume und Grenzen des Unterscheidens*, Hamburg 2022.
- Straub, J. (Hg.), *Lebensformen im Widerstreit. Integrations- und Identitätskonflikte in pluralen Gesellschaften*, Frankfurt/M. 2003.

- Taureck, B. H. F., *Trostlose Vernunft? Vier Kommentare zu Jürgen Habermas' Konfiguration von Philosophie und Geschichte, Glauben und Wissen*, Hamburg 2021.
- Lienemann, W., *Gewalt und Gewaltverzicht*, München 1982.
- Lignereux, C., Macé, S., Patzold, S., Ridder, K. (Hg.), *Vulnerabilität/La vulnérabilité. Diskurse und Vorstellungen vom Frühmittelalter bis ins 18. Jahrhundert/Discours et représentations du Moyen-Âge aux siècles classiques*, Tübingen 2020.
- Lindenberger, T., Lüdtke, A. (Hg.), *Physische Gewalt. Studien zur Geschichte der Neuzeit*, Frankfurt/M. 2016.
- Lindquist, S., *Durch das Herz der Finsternis*, Frankfurt/M., New York 1999.
- Link, J., *Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird*, Göttingen 2013.
- Loick, D., *Juridismus. Konturen einer kritischen Theorie des Rechts*, Berlin 2017.
- Longerich, P., *Die Wannseekonferenz vom 20. Januar 1942: Planung und Beginn des Genozids an den europäischen Juden*, Berlin 1998.
- Lorau, N., *L'invention d'athènes*, Paris 1993.
- *Das Band der Teilung*, in: J. Vogl (Hg.), *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt/M. 1994, 31–64.
- Lorenzer, S., *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*, Frankfurt/M. 1976.
- Losurdo, D., *Kampf um die Geschichte. Der historische Revisionismus und seine Mythen – Nolte, Furet und die anderen*, Köln 2009.
- Löwith, K., *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933* [1940], Frankfurt/M. 1989.
- *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* [1953], Stuttgart 1979.
- *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie*, Heidelberg 1960.
- Lübbe, H., *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte*, München 1974.
- *Dezisionismus – eine kompromittierte politische Theorie*, in: ders., *Praxis der Philosophie. Praktische Philosophie. Geschichtstheorie*, Stuttgart, 1978, 61–77.
- Ludendorff, E. v., *Der totale Krieg*, München 1935.
- Ludwig, G., *Massenmord im Weltgeschehen*, Stuttgart 1951.
- Luhmann, N., *Legitimation durch Verfahren*, Neuwied 1969.
- *Symbiotische Mechanismen*, in: K. Horn et al., *Gewaltverhältnisse und die Ohnmacht der Kritik*, Frankfurt/M. 1974, 107–131.
- *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt/M. 1985.

Literaturverzeichnis

- *Macht*, Stuttgart ²1988.
- *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral*, Frankfurt/M. 1990.
- Lukács, G., et al., *Individuum und Praxis. Positionen der »Budapester Schule«*, Frankfurt/M. 1975.
- Lütkehaus, L., *Natalität. Philosophie der Geburt*, Zug 2006.
- Lutz-Bachmann, M., Bohman, J. (Hg.), *Frieden durch Recht. Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung*, Frankfurt/M. 1996.
- Niederberger, A., Schink, P. (Hg.), *Kosmopolitanismus. Zur Geschichte und Zukunft eines umstrittenen Ideals*, Weilerswist 2010.
- Lyotard, J.-F., *Der Widerstreit*, München ²1989.
- *Das postmoderne Wissen*, Wien 1994.
- *Die Rechte des Anderen*, in: S. Shute, S. Hurley (Hg.), *Die Idee der Menschenrechte*, Frankfurt/M. 1996, 171–182.
- *Das Inhumane*, Wien ³2006.
- MacIntyre, A., *After Virtue*, Notre Dame ²1984.
- Macron, E. [Interview], in: *Die Zeit*, Nr. 2 (2021).
- Maier, H. (Hg.), *Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen*, Frankfurt/M. 2000.
- Majer, D., »Fremdvölkische« im Dritten Reich – Ein Beitrag zur nationalsozialistischen Rechtssetzung und Rechtspraxis. Unter Berücksichtigung der eingegliederten Ostgebiete und des Generalgouvernements, Boppard/Rhein 1981.
- Malraux, A., *Stimmen der Stille*, München, Zürich 1956.
- Mangold, I., *Wir Juden fühlen uns unsicher*, in: *Die Zeit* 47 (2019), 56.
- Mann, K., *Der Wendepunkt. Ein Lebensbericht* [1942], Reinbek ¹⁹2007.
- Mann, M., *Über Kriege*, Hamburg 2023.
- Manning, R. B., *War and Peace in the Western Political Imagination. From classical Antiquity to the Age of Reason*, London, New York 2017.
- Manow, P., *Die Politische Ökonomie des Populismus*, Berlin 2018.
- Mansfeld, J. (Hg.), *Die Vorsokratiker* (griech./dt.), Stuttgart 1987.
- Mansfield, S., *The Rites of War. An Analysis of Institutionalized Warfare*, London 1991.
- Marc Aurel, *Wege zu sich selbst*, Zürich 1951.
- *Selbstbetrachtungen*, Stuttgart 1988.
- Marcel, G., *Entwurf einer Phänomenologie und Metaphysik der Hoffnung*, in: ders., *Philosophie der Hoffnung. Die Überwindung des Nihilismus*, Paderborn 1964, 29–71, auch in: ders., *Homo viator. Philosophie der Hoffnung*, Düsseldorf 1949, 28–87.
- Marchart, O., *Die politische Differenz*, Frankfurt/M. 2010.
- Marcuse, H., *Kultur und Gesellschaft Bd. 2*, Frankfurt/M. 1965.

- Margalit, A., *The Decent Society*, Cambridge, London 1996; dt.: *Politik der Würde*, Berlin 1997.
- Marrou, H.-I., *Über die historische Erkenntnis*, Freiburg i. Br., München 1973.
- Martin, T. (Hg.), *Alles ist erlaubt. Das Karamasow-Gesetz*, Berlin 2015.
- Marwedel, U., *Carl von Clausewitz*, Boppard 1978.
- Marx, B. (Hg.), *Widerfahrnis und Erkenntnis. Eine Problemanzeige als Einführung*, in: ders. (Hg.), *Widerfahrnis und Erkenntnis. Zur Wahrheit menschlicher Erfahrung*, Leipzig 2010, 13–56.
- Marx, K., *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* [1843/4], in: K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 1, Berlin 1976, 378–391.
- *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, Hamburg 2¹⁸⁶⁹.
 - *Die Frühschriften*, Stuttgart 1971.
- Mattenklott, G., *Jettchen Gebert und das Schtetl. Jüdische Lebenswelten in der deutschen Literatur*, in: A. Nachama, J. H. Schoeps, E. v. Voolen (Hg.), *Jüdische Lebenswelten*, Frankfurt/M., Berlin 1991, 221–238.
- Mause, L. de, *History of Childhood*, New York 1974.
- May, L. (ed.), *The Cambridge Handbook of The Just War*, Cambridge 2018.
- Mbembe, A., *Kritik der schwarzen Vernunft*, Berlin 2014.
- *Postkolonie. Zur politischen Vorstellungskraft im zeitgenössischen Afrika*, Wien, Berlin 2016.
 - *Politik der Feindschaft*, Berlin 2017.
- Meier, C., *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt/M. 1983.
- Melgunow, S. P., *Der rote Terror in Russland 1918–1923* [Nachdruck von 1924], Berlin 2009.
- Menga, F. G., Biasetti, P. (eds.), *Human Rights in a Plural Ethical Framework*. Themenheft von *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy* 2, nr. 1 (2014); <https://metodo-rivista.eu/pub-137509>; DOI: 10.19079/metodo.2.1.97
- Menke, C., Pollmann, A., *Philosophie der Menschenrechte*, Hamburg 2007.
- Raimondi, F. (Hg.), *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*, Frankfurt/M. 2011.
- Merkel, R. (Hg.), *Der Kosovo-Krieg und das Völkerrecht*, Frankfurt/M. 2000.
- Merleau-Ponty, M., *Phänomenologie der Wahrnehmung* [1945], Berlin 1966.
- *Humanismus und Terror 2* [1947], Frankfurt/M. 1966.
 - *Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie* [1950–2], in: *Vorlesungen I*, Berlin, New York 1973, 119–226.
 - *Die Abenteuer der Dialektik* [1955], Frankfurt/M. 1974.
 - *Signes*, Paris 1960.
 - [a la Sorbonne], *Résumé de ses cours*, in: *Bulletin de Psychologie*, no. 236, t. XVIII (1964); Teilübers.: *Keime der Vernunft. Vorlesungen an der Sorbonne 1949–1952*, München 1994.

- *Le visible et l'invisible*, Paris 1964; dt.: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1984.
- Meßelken, D., *Gerechte Gewalt? Zum Begriff interpersonaler Gewalt und ihrer moralischen Bewertung*, Paderborn 2012.
- Michaels, A., *Fugitive Pieces*, London 1998.
- Milich, S., Tramontini, L., *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.
- Millet, K., *The Politics of Cruelty*; dt.: *Entmenslicht. Versuch über die Folter*, Hamburg 1993.
- Milosz, C., *West und Östliches Gelände*, Köln, Berlin, o. J.
- Mitscherlich-Schönherr, O., Cojocar, M.-D., Reder, M. (Hg.), *Kann das Anthropozän gelingen? Krisen und Transformationen der menschlichen Naturverhältnisse im interdisziplinären Dialog*, Berlin, Boston 2024.
- Mohler, A., Weissmann, K., *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932*, Graz 2005.
- Momigliano, A., *Wege in die alte Welt*, Frankfurt/M. 1995.
- Mommsen, H., *Der Weg zur Vernichtung der europäischen Juden*, in: M. Dabag, K. Platt (Hg.), *Genozid und Moderne. Bd. 1. Strukturen kollektiver Gewalt im 20. Jahrhundert*, Opladen 1998, 241–253.
- Montaigne, M. de, *Die Essais*. Stuttgart 1969.
- *Über die Grausamkeit*, ebd., 199–205.
- Monteil, P.-O. *Ricœur politique*, Rennes 2013.
- Montesquieu, C. de, *Perserbriefe*, Frankfurt/M. 2008.
- Moore, B., *Zur Geschichte der politischen Gewalt*, Frankfurt/M. 21968.
- Mori, M., *Krieg und Frieden in der klassischen deutschen Philosophie*, in: H. Joas, H. Steiner (Hg.), *Machtpolitischer Realismus und pazifistische Utopie*, Frankfurt/M. 1989, 49–91.
- Morris, D. B., *Geschichte des Schmerzes*, Frankfurt/M. 1996.
- Morris, I., *War. What is it good for? The Role of Conflict in Civilisation, from Primates to Robots*, London 2014.
- Moses, A. Dirk, *The Holocaust and Genocide*, in: D. Stone (ed.), *The Historiography of the Holocaust*, Basingstoke 2004, 533–555.
- *Raphael Lemkin, Culture, and the Concept of Genocide*, in: D. Bloxham, A. D. Moses (eds.), *The Oxford Handbook of Genocide Studies*, Oxford 2010, 19–41.
- Mouffe, C., *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt/M. 2007.

- *Agonistik. Die Welt politisch denken*, Berlin 2014.
- *The populist moment*, in: *Democracia Abierta* (2016); www.opendemocracy.net/democraciaabierta/chantal-mouffe/populist-moment
- Mounier, E., *Le Personnalisme*, in: *Œuvres de Mounier, T. III, 1944–1950*, Paris, 1962, 427–530.
- Mujawayo, E., Belhaddad, S., *Ein Leben mehr. Zehn Jahre nach dem Völkermord in Ruanda*, Wuppertal 2005.
- Müller, H.-H., Segeberg, H. (Hg.), *Ernst Jünger im 20. Jahrhundert*, München 1995.
- Müller, M., *Der Kompromiß oder Vom Unsinn und Sinn menschlichen Lebens*, Freiburg, München 1980.
- Münkler, H., *Im Namen des Staates. Die Begründung der Staatsraison in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt/M. 1987.
- *Gewalt und Ordnung. Das Bild des Krieges im politischen Denken*, Frankfurt/M. 1992.
- *Die neuen Kriege*, Reinbek 2004.
- *Über den Krieg. Stationen der Kriegsgeschichte im Spiegel ihrer theoretischen Reflexion*, Weilerswist 2004.
- *Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*, Frankfurt/M. 2007.
- *Der große Krieg. Die Welt 1914–1918*, Reinbek 2015.
- *Kriegssplitter. Die Evolution der Gewalt im 20. und 21. Jahrhundert*, Reinbek 2015.
- *Über einige notwendige Differenzierungen im Begriff des Krieges. Ein politiktheoretischer Einwand gegen den Ansatz von Bernhard Taureck*, in: B. Liebsch (Hg.), *Radikalität und Zukunft des Krieges. Bernhard H. F. Taurecks Theorie des Krieges in interdisziplinärer Diskussion*, Baden-Baden 2021, 107–126.
- *Was macht den Feind zum Feind? Und was den Freund zum Freund?*, in: *Kursbuch* 214 (2024), 52–68.
- Murphy, A. V., *Violence and the Philosophical Imaginary*, New York 2012.
- Nancy, J.-L., *Das gemeinsame Erscheinen. Von der Existenz des ›Kommunismus‹ zur Gemeinschaftlichkeit der ›Existenz‹*, in: J. Vogl (Hg.), *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt/M. 1994, 167–204.
- *singulär plural sein*, Berlin 2004.
- *Die herausgeforderte Gemeinschaft*, Berlin 2007.
- *Zum Gehör*, Zürich, Berlin 2010.
- *Das Neutrale, die Neutralisierung des Neutralen*, in: M. Blanchot, *Philosophische Schriften und Fragmente*, Zürich, Berlin 2010, 7–13.
- *The Fragile Skin of the World*, Cambridge, Medford 2021.

- Narr, W.-D., *Gewalt und Legitimität*, in: Klaus Horn et al., *Gewaltverhältnisse und die Ohnmacht der Kritik*, Frankfurt/M. 1974, 9–58.
- Nathan, B. Rabbi, *Das Kol Nidre-Gebet und die Antisemitismusbegründung*; www.hagalil.com/judentum/rabbi/fh-0806-3.htm.
- Neue Jerusalemer Bibel* (Hg. A. Deissler), Freiburg i. Br. 1985.
- Nietzsche, F., *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen II*, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Nachgelassene Schriften 1870–1873. Bd. I* (Hg. G. Colli, M. Montinari), München 1980 [=KSA].
- *Also sprach Zarathustra I*, in: KSA 4, 9–102.
 - *Jenseits von Gut und Böse*, in: KSA 5, 9–244.
 - *Zur Genealogie der Moral*, in: KSA 5, 245–412.
 - Nachgelassene Fragmente Herbst 1869 bis Ende 1884, in: KSA 7.
 - Nachgelassene Fragmente Herbst 1885 bis Herbst 1887, in: KSA 12, 9–582.
- Nipperdey, T., Rürup, R., *Antisemitismus*, in: O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Band I*, Stuttgart 1972, 130–132.
- Nolte, E., *Geschichtliche Existenz. Zwischen Anfang und Ende der Geschichte?*, München, Zürich 1998.
- Oberkrome, W., *Volksgeschichte. Methodische Innovation und völkische Ideologisierung in der deutschen Geschichtswissenschaft 1918–1945*, Göttingen 1993.
- Oberprantacher, A., *Ungastliche Gastfreundschaft am Rande des Staates*, in: B. Liebsch, M. Staudigl, P. Stoellger (Hg.), *Perspektiven europäischer Gastlichkeit. Geschichte – Kulturelle Praktiken – Kritik*, Weilerswist 2016, 619–651.
- Siclodi, A. (eds.), *Subjectivation in Political Theory and Contemporary Practices*, New York 2016.
- Orwell, G., *Selected Essays*, London 1957.
- Pape, C., *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.
- Paskins, B., Dockrill, M., *The Ethics of War*, London 1979.
- Patočka, J., *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Stuttgart 1988/ Berlin 2010.
- *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*, Stuttgart 1990.
 - *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart 1991.
- Paul, G., *Bilder des Krieges. Krieg der Bilder. Die Visualisierung des modernen Krieges*, Paderborn 2004.
- Paz, O., *Das Labyrinth der Einsamkeit*, Frankfurt/M. 1982.
- Peirce, C. S., *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*, Frankfurt/M. 1976.
- Pelt, R. J. v., *Ex Malo Bono: Does This Latin Proverb Apply to Holocaust Denial? The Cunning of Reason*, in: A. McElligott, J. Herf (eds.), *Antisemitism*

- Before and Since the Holocaust. Altered Contexts and Recent Perspectives*, Cham 2017, 353–390.
- Pick, D., *War Machine. The Rationalisation of Slaughter in the Modern Age*, New Haven, London 1993.
- Pinker, D., *Gewalt*, Frankfurt/M. 2011.
- Platon, *Menon*, in: *Sämtliche Werke. Bd. 1* (Übers. F. Schleiermacher), Reinbek³⁰2007, 453–500.
- *Symposion*, in: *Sämtliche Werke. Bd. 2* (Übers. F. Schleiermacher), Reinbek³²2008, 37–102.
- *Nomoi*, in: *Sämtliche Werke. Bd. 4* (Übers. F. Schleiermacher), Reinbek²²2006, 143–574.
- Platt, K. (Hg.), *Reden von Gewalt*, München 2002.
- Plautus, T. M., *Die Asinaria des Plautus*, München 2014.
- Pleines, J.-E., *Heraklit. Anfängliches Philosophieren*, Hildesheim 2002.
- Plessner, H., *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, Bonn 1924.
- *Philosophische Anthropologie*, Frankfurt/M. 1970.
- *Die Frage nach der Conditio humana. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie*, Frankfurt/M. 1976.
- *Ungesellige Geselligkeit*, ebd., 100–110.
- *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1979.
- *Mit anderen Augen*, Stuttgart 1982.
- Plotin, *Enneaden IV*; zit. n. *Plotins Schriften. Bd. I–VI* (übers. v. R. Harder), Hamburg 1956–1971.
- *Ausgewählte Schriften*, Stuttgart 1986.
- Plotke, S., Ziem, A. (Hg.), *Sprache der Trauer. Verbalisierungen einer Emotion in historischer Perspektive*, Heidelberg 2014.
- Pogge, T., *Kosmopolitismus und Souveränität*, in: M. Lutz-Bachmann, J. Bohman (Hg.), *Weltstaat oder Staatenwelt. Für und wider die Idee einer Weltrepublik*, Frankfurt/M. 2002, 125–171.
- Polanyi, K., *Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen* [1944], Berlin¹²2015.
- *Ökonomie und Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1979.
- Poliakov, L., *The Harvest of Hate. The Nazi Program for the Destruction of the Jews of Europe*, New York 1979.
- *Geschichte des Antisemitismus II. Das Zeitalter der Verteufelung und des Ghettos. Mit einem Anhang zur Anthropologie der Juden*, Frankfurt/M. 1989.
- *Geschichte des Antisemitismus. VII. Zwischen Assimilation und »jüdischer Weltverschwörung«*, Frankfurt/M. 1989.

- Poppenberg, G., Weidemann, H., *Nachwort*, in: M. Blanchot, *Die Schrift des Desasters*, München 2005, 178–195.
- Popper, K. R., *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 2 [1944], München 1980.
- Posselt, G., Flatscher, M., *Sprachphilosophie*, Wien 2016.
- Hetzel, A. (Hg.), *Handbuch Rhetorik und Philosophie*, Berlin, Boston 2017.
- Preuß, U. K., *Legalität und Pluralismus. Beiträge zum Verfassungsrecht der Bundesrepublik Deutschland*, Frankfurt/M. 1973.
- proasyl (2012), www.proasyl.de/de/presse/detail/news/menschenrechtsgerichtshof_verurteilt_italienische_zurueckweisungspolitik_nach_libyen/
- Pulcini, E., *Das Individuum ohne Leidenschaften. Moderner Individualismus und Verlust des sozialen Bandes*, Berlin 2004.
- Rabinovici, D., Sznajder, N., *Neuer Antisemitismus: Die Verschärfung einer Debatte*, in: C. Heilbronn et al. (Hg.), *Neuer Antisemitismus?*, Frankfurt/M. 2019, 9–27.
- Raddatz, F. J., *Der Lederstrumpf der Utopie*, in: U. Greiner (Hg.), *Revision. Denker des 20. Jahrhunderts auf dem Prüfstand*, Hildesheim 1993, 26–31.
- Rancière, J., *Die Namen der Geschichte. Versuch einer Poetik des Wissens*, Frankfurt/M. 1994.
- *Konsens, Dissens, Gewalt*, in: M. Dabag et al. (Hg.), *Gewalt*, München 2000, 97–112.
- *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.
- *Das Unbehagen in der Ästhetik*, Wien 2007.
- *Die Aufteilung des Sinnlichen, Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*, Berlin 2008.
- *Ist Kunst widerständig?*, Berlin 2008.
- *Die Politik der Bilder*, Berlin, Zürich 2009.
- *Moments politiques. Interventionen 1977–2009*, Zürich, 2011.
- *Wer ist das Subjekt der Menschenrechte?*, in: C. Menke, F. Raimondi (Hg.), *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*, Berlin 2011, 474–490.
- Rang, B., *Identität und Indifferenz*, Frankfurt/M. 2000.
- Raulet, G., *Gehemmte Zukunft. Zur gegenwärtigen Krise der Emanzipation*, Darmstadt, Neuwied 1986.
- Rauterberg, H., *Wie frei ist die Kunst? Der neue Kulturkampf und die Krise des Liberalismus*, Berlin 2018.
- Rawls, J., *Eine Theorie der Gerechtigkeit* [1971], Frankfurt/M. 1979.
- *Politischer Liberalismus*, Frankfurt/M. 2003.
- Reemtsma, J. P., *Die Gewalt spricht nicht. Drei Reden*, Stuttgart 2002.

- Reybrouck, D. v., *Kongo. Eine Geschichte*, Berlin 2012.
- *Für einen anderen Populismus*, Göttingen 2017.
- Rhodes, A., *Hört auf zu schweigen. Autoritäre Staaten schmieden ein Bündnis gegen die Menschenrechte – und den Demokraten fehlt der Mut zur Kritik*, in: *Die Zeit* 45 (2013), 13.
- Ricken, N., Casale, R., Thompson, C. (Hg.), *Subjektivierung. Erziehungswissenschaftliche Theorieperspektiven*, Weinheim, Basel 2019.
- Ricœur, P., *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris 1947.
- *Le Yogi, le commissaire, et le prophète*, in: *Christianisme Social* 57 (1949), 41–54.
 - *Husserl et le sens de l'histoire*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 54 (1949), 280–316; repr. in: *A l'école de la phénoménologie*, Paris 1986, 21–58; dt.: *Husserl und der Sinn der Geschichte*, in: H. Noack (Hg.), *Husserl*, Darmstadt 1973, 231–276.
 - *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950.
 - *L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite*, in: *Bulletin de la Société française de Philosophie* 45, no. 1 (1951), 1–29; dt.: *Die Einheit des Willentlichen und des Unwillentlichen als Grenzidee*, in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns. Die Willensphilosophie Paul Ricœurs im Kontext*, Paderborn 2019, 1–38.
 - *Histoire et vérité* [1955], Paris ³1967; dt.: *Geschichte und Wahrheit*, München 1974.
 - *Que signifie ›Humanisme‹?*, in: *Comprendre. Revue de politique de la culture*, no. 15 (1956), 84–92.
 - *Le paradoxe politique*, in: *Esprit* 25 (1957), 271–745.
 - *L'aventure technique et son horizon planétaire*, in: *Esprit* [zuerst in *Christianisme social* (1958)], mars-avril (2006), 98–109.
 - *Ethique et politique*, in: *Esprit* 27 (1959), 225–230.
 - *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II* [1960], Freiburg i. Br., München ²1988.
 - *Zum Grundproblem der Gegenwartsphilosophie. Die Philosophie des Nichts und die Ur-Bejahung*, in: R. Wisser (Hg.), *Sinn und Sein*, Tübingen 1960, 47–65.
 - *L'Humanité de l'homme*, in: *Studium Generale* 15 (1962), 309–323.
 - *Le conflit des herméneutiques: épistémologie des interprétations*, in: *Cahiers internationaux de symbolisme* 1, no. 1 (1963), 152–184.
 - *Appendice* [de Husserl à Heidegger], in: E. Bréhier (éd.), *Histoire de la philosophie allemande*. Paris 1967, 183–258.
 - *Phénoménologie et herméneutique*, in: *Phänomenologische Forschungen* 1 (1975), 31–75.
 - *La raison pratique* [1979], in: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986, 237–280.

- *The Contribution of French Historiography to the Theory of History*, Oxford 1980.
- *L'éclipse de l'événement dans l'historiographie française*, in: Université de Ottawa (éd.), *La philosophie de l'histoire et la pratique historienne d'aujourd'hui. Philosophy of History and Contemporary Historiography*, Ottawa 1982, 159–177.
- *Meurt le personnalisme, revient la personne* [1983], in: *Lectures 2. La contrée des philosophes* [1992], Paris 1999, 195–202.
- *Zeit und Erzählung Bd. I: Zeit und historische Erzählung* [1983], München 1988.
- *Zeit und Erzählung. Bd. III: Die erzählte Zeit* [1985], München 1991.
- *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986.
- *Lectures on Ideology and Utopia*, New York 1986.
- *Zufall und Vernunft in der Geschichte*, Tübingen 1986.
- *Tolérance, intolérance, intolérable* [1988], in: *Lectures 1. Autour du politique* [1991], Paris 1999, 295–312.
- *Pouvoir et violence*, in: M. Abensour (éd.), *Ontologie et politique*, Paris 1989, 141–153.
- *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996.
- *Lectures 2. La contrée des philosophes* [1992], Paris 1999.
- *Le pouvoir politique: fin du théologico-politique?* Ms. verfügbar auf der Web-Seite des FondsRicœur, Paris 1992.
- *Responsabilité et fragilité* [1992], in: *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, no. 76–7 (2003), 127–141, repr. in: *Politique, Économie et Société. Écrits et conférences 4*, Paris 2019, 115–136.
- *Une herméneutique philosophique de la religion: Kant* [1992], in: *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* [1994], Paris 2006, 19–40.
- *Responsable: devant qui?*, in: *Autres Temps*, no. 42 (1994), 47–53.
- *Le juste*, Paris 1995.
- *L'usure de la tolérance et la résistance de l'intolérable*, in: *Diogène*, no. 176, oct.-déc. (1996), 166–176; repr. in: *Politique, Économie et Société. Écrits et conférences 4*, Paris 2019, 219–235.
- *Responsabilité: limitée ou illimitée?*, in: *Le Crime contre l'humanité mesure de la responsabilité?*, in: *Les Cahiers de l'École Cathédrale* 33 (1998), 23–30.
- *Critique & Conviction. Conversations with F. Azouvi, M. de Launay*, New York 1998.
- *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen 1998.
- *Die Geschichte ist kein Friedhof* [Interview], in: *Die Zeit* 42 (1998), 68 ff.
- *L'unique et le singulier*, Brüssel 1999.
- *Un parcours philosophique* [Entretien], in: *Magazine littéraire* 390 (2000), 20–26.
- *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* [2000], München 2004.
- *Le différence entre le normal et le pathologique comme source de respect*, in: *Le Juste 2*, Paris 2001, 215–226.

- *Responsabilité et fragilité*, in: *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, no. 76–7 (2003), 127–141.
- *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève ³2004.
- *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt/M. 2006.
- *Lebendig bis in den Tod*. Fragmente aus dem Nachlass (frz./dt.), Hamburg 2011.
- *Anders. Eine Lektüre von »Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht« von Emmanuel Levinas*, Wien, Berlin 2015.
- *Politique, Économie et Société. Écrits et conférences 4*, Paris 2019.

Riedel, M., *Der Staatsbegriff der deutschen Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts in seinem Verhältnis zur klassisch-politischen Philosophie*, in: *Der Staat* 2 (1963), 41–63.

- *Theorie und Praxis im Denken Hegels. Interpretationen zu den Grundstellungen der neuzeitlichen Subjektivität*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1976.
- *Bürger, Staatsbürger, Bürgertum*, in: O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 1, Stuttgart 1979, 672–725.
- *Für eine zweite Philosophie. Vorträge und Abhandlungen*, Frankfurt/M. 1988.

Riedl, R., *Die Strategie der Genesis*, München ³1984.

Riekenberg, M., *Zur Gewaltsoziologie von Georges Bataille*, Leipzig 2012.

Rifkin, J., *Die emphatische Zivilisation. Wege zu einem globalen Bewusstsein*, Frankfurt/M., New York 2010.

Ritter, G., *Staatskunst und Kriegshandwerk. Das Problem des »Militarismus« in Deutschland*, Bd. 1, München ²1959.

- *Vom sittlichen Problem der Macht*, Bern. München ²1961.

Roberts, D., *The Ethics of Biosocial Science*, 2016. Harvard University. Verfügbar auf der Webseite der Tanner-Lectures der University of Utah.

Rogozinski, J. et al., *Le rétrait du politique*, Paris 1983.

Rorty, R., *Solidarität oder Objektivität?*, Stuttgart 1988.

- *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M. 1991.
- *Achieving our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Cambridge, London 1998.
- *Keine Zukunft ohne Träume*, in: *Die Gegenwart der Zukunft*, Berlin 2000, 182–190.
- *Philosophie & die Zukunft*, Frankfurt/M. ²2001.
- *Spinoza, Pragmatismus und die Liebe zur Weisheit*, ebd., 101–121.
- *Heidegger, Kundera und Dickens*, in: ders., *Eine Kultur ohne Zentrum*, Stuttgart 2002, 72–103.
- *Philosophie als Kulturpolitik*, Berlin 2019.

Rosenfeld, A. H., *On Holocaust and History*, in: *Shoah* 1, no. 1 (1979), 19 f.

- Rosenstock-Huessy, E., *Die Sprache des Menschengeschlechts. Eine leibhaftige Grammatik in vier Teilen. Erster Band*, Heidelberg 1963.
- Rosenzweig, F., *Hegel und der Staat* [1920], Frankfurt/M. 2010.
- *Der Stern der Erlösung* [1921], Frankfurt/M. ⁵1996.
- Rosset, C., *Das Prinzip Grausamkeit*, Berlin 1994.
- Roth, J. K., *The Failures of Ethics. Confronting the Holocaust, Genocide & Other Mass Atrocities*, Oxford 2018.
- Roths, G., Hosemann, J. (Hg.), *Die Zeit, das Schweigen und die Toten*, Frankfurt/M. 2011.
- Röttgers, K., Gewalt, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Basel, Stuttgart 1974, 561 ff.
- Saner, H. (Hg.), *Gewalt. Grundlagenprobleme in der Diskussion der Gewaltphänomene*, Basel, Stuttgart 1978.
- Rousseau, J.-J., *Politische Schriften*, Bd. 1, Paderborn 1977.
- *Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité* (dt./frz.), Paderborn 1981.
- *Schriften*, Bd. 2, Frankfurt/M. 1988.
- Rüsen, J., *Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens*, Frankfurt/M. 1990.
- *Einleitung. Für eine interkulturelle Kommunikation in der Geschichte. Die Herausforderungen des Ethnozentrismus in der Moderne und die Antwort der Kulturwissenschaften*, in: ders., M. Gottlob, A. Mittag (Hg.), *Die Vielfalt der Kulturen. Erinnerung, Geschichte, Identität 4*, Frankfurt/M. 1998, 12–36.
- Saage, R., *Demokratietheorien*, Wiesbaden 2005.
- Sachs, J. D., *The End of Poverty. Economic Possibilities for our Time*, London 2006.
- Sade, Marquis de, *La Nouvelle Justine ou les Malheurs de la vertu, suivie de l'Histoire de Juliette sa sœur*, Paris 1797.
- Sahlins, M., *Hierarchy, Equality, and the Sublimation of Anarchy. The Western Illusion of Human Nature*; de.scribd.com/doc/132722394/Sahlins-The-Western-Illusion-of-Human-Nature.
- Saint-Exupéry, A. de, *Dem Leben einen Sinn geben*, München ⁵1965.
- Sartre, J.-P., *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* [1943], Reinbek 1993.
- *Überlegungen zur Judenfrage* [1944], Reinbek 1994.
- *Entwürfe für eine Moralphilosophie* [1947/8], Reinbek 2005.
- *Kritik der dialektischen Vernunft* [1960], Reinbek 1967.
- *Brüderlichkeit und Gewalt*, Berlin 1993.
- Sauerbruch, F., Wenke, H., *Wesen und Bedeutung des Schmerzes*, Bonn 1961.
- Savigny, E. v., *Die Philosophie der normalen Sprache*, Frankfurt/M. 1974.

- Scarry, E., *Der Körper im Schmerz. Die Chiffren der Verletzbarkeit und die Erfindung der Kultur*, Frankfurt/M. 1992.
- Schäfer, A. (Hg.), *Kindliche Fremdheit und pädagogische Gerechtigkeit*, Paderborn, München, Wien, Zürich 2007.
- Schalamow, W., *Über die Kolyma. Erinnerungen*, Berlin 2018.
- Scheler, M., *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, Frankfurt/M. 1978.
- Scheper-Hughes, N., Bourgois, P., *Introduction*, in: dies. (eds.), *Violence in War and Peace*, Malden, Oxford, Carlton 2004, 1–32.
- Schestow, L., *Siege und Niederlagen. Für eine Philosophie der Literatur von Shakespeare zu Tschchow*, Berlin 2013.
- *Apotheose der Grundlosigkeit*, Berlin 2015.
- Schiller, F., *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, in: *Universalhistorische Schriften*, Frankfurt/M. 1999, 11–35.
- Schipperges, H., *Homo patiens. Zur Geschichte des kranken Menschen*, München, Zürich 1985.
- Schlögel, K., *Die Mitte liegt ostwärts. Europa im Übergang*, München, Wien 2002.
- *Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik*, Frankfurt/M. 2016.
- Schluchter, W. (Hg.), *Fundamentalismus, Terrorismus, Krieg*, Weilerswist 2003.
- Schmidt, H., *Sozialphilosophie des Krieges. Staats- und subjekttheoretische Untersuchungen zu Henri Lefebvre und Georges Bataille*, Essen 1990.
- Schmidt, S. J. (Hg.), *Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus*, Frankfurt/M. 1987.
- Schmitt, C., *Der Führer schützt das Recht*, in: *Deutsche Juristen-Zeitung* 39, Nr. 15 (1934), 945–950.
- *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* [1950], Berlin ³1988.
- *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Berlin 1963.
- *Der Begriff des Politischen*, Berlin 1963/⁶1996.
- *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, Berlin ²1988.
- *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*, Berlin 1991.
- Jüngel, E., Schelz, S., *Die Tyrannei der Werte*, Hamburg 1979.
- Schneider, S. C. T., *»Krieg?« Philosophische Reflexionen über den Kriegsbegriff im 21. Jahrhundert*, Münster 2017.
- Schnell, M., *Das Ethische und das Politische. Sozialphilosophie am Leitfaden der Vulnerabilität*, Weilerswist 2020.
- Schockenhoff, E., *Kein Ende der Gewalt? Friedensethik für eine globalisierte Welt*, Freiburg, Basel, Wien 2019.

- Schoeps, J. H., *Leiden an Deutschland. Vom antisemitischen Wahn und der Last der Erinnerung*, München, Zürich 1990.
- Scholl, I., *Die Weiße Rose*. Erweiterte Neuausgabe, Frankfurt/M. 1993.
- Schopenhauer, A., *Parerga und Paralipomena II. Sämtliche Werke Bd. V*, Frankfurt/M. 1986.
- *Die Welt als Wille und Vorstellung. Sämtliche Werke Bd. I*, Frankfurt/M. 1986.
- Schotte, D., *Was ist Gewalt? Philosophische Untersuchung zu einem umstrittenen Begriff*, Frankfurt/M. 2020.
- *Grausamkeit. Philosophische Positionen von der Antike bis in die Gegenwart*. Mit einem einleitenden Essay und einem Überblick zur Diskussion im 20. Jahrhundert, Darmstadt 2023.
- Schües, C., *Philosophie des Geborensseins*, Freiburg i. Br., München 2008.
- Schüler-Springorum, S., *Mehr als Jammerlappen*, in: *Die ZEIT* Nr. 53 vom 17. 12. (2020), 58.
- Schulte, C., *Radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, München 1988.
- Schultz, J. (Hg.), *Mein Judentum*, München 1986.
- Schwarz-Friesel, M., *Judenhass 2.0. Das Chamäleon Antisemitismus im digitalen Zeitalter*, in: C. Heilbronn et al. (Hg.), *Neuer Antisemitismus?*, Frankfurt/M. 2019, 385–417.
- Scott, P. D., *The American Deep State. Big Money, Big Oil, and the Struggle for U.S. Democracy*, Lanham u. a. 2017.
- Sebald, W. G., *Austerlitz*, München, Wien 2001.
- *Luftkrieg und Literatur*, Frankfurt/M. 2003.
- *»Auf ungeheuer dünnem Eis«. Gespräche 1971 bis 2001*, Frankfurt/M. 2015.
- Sellin, V., *Gewalt und Legitimität. Die europäische Monarchie im Zeitalter der Revolutionen*, München 2011.
- Semprun, J., *Die große Reise*, Frankfurt/M. 1981.
- *Leben oder Schreiben*, Frankfurt/M. 1995.
- Sen, A., *The Standard of Living*, in: *The Tanner Lectures on Human Values*, Cambridge, March 11/2. (1985); https://tannerlectures.utah.edu/_resources/documents/a-to-z/s/sen86.pdf
- Seneca, L. A., *De Ira. Moral Essays. Bd. I*, London, New York 1928.
- Sennett, R., *The Fall of Public Man*, New York, London 1976.
- Sereny, G., *Am Abgrund: Gespräche mit dem Henker. Franz Stangl und die Morde von Treblinka*, München 1995.
- Shakespeare, W., *King Lear*, Bungay, Suffolk 1968.
- Shattuck, R., *Tabu. Eine Kulturgeschichte des verborgenen Wissens*, München 2003.

- Shchytsova, T. (Hg.), *In statu nascendi. Geborensein und intergenerative Dimension des menschlichen Miteinanderseins*, Nordhausen 2012.
- Shklar, J. N., *Ordinary Vices*, Cambridge, London 1984.
- *Legalism. Law, Morals, and Political Trials*, Cambridge, London 1986.
 - *Über Ungerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1997.
 - *Political Thought and Political Thinkers*, Chicago 1998.
 - *Der Liberalismus der Furcht*, Berlin 2013.
- Simmel, E., *Antisemitismus und Massen-Psychopathologie*, in: ders. (Hg.), *Antisemitismus*, Frankfurt/M. 1993, 58-100.
- Sloterdijk, P., *Was geschah im 20. Jahrhundert?*, Berlin 2016.
- Snell, B., *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen 1986.
- Snyder, T., *Bloodlands. Europe between Hitler and Stalin*, London 2010.
- *Black Earth. Der Holocaust und warum er sich wiederholen kann*, München 2015.
 - *Der Krieg in der Ukraine ist ein Kolonialkrieg*, in: *IWM-Post* Nr.129 (2022), 6 f.
- Social Research* 83, no. 2 (2016), *Borders and the Politics of Mourning*.
- Sofsky, W., *Traktat über die Gewalt*, Frankfurt/M. 1996.
- *Die Ordnung des Terrors: Das Konzentrationslager*, Frankfurt/M. 1997.
- Solschenizyn, A. I., *Der erste Kreis der Hölle*, Frankfurt/M. 1968.
- *August vierzehn*, Darmstadt, Neuwied 1972.
 - *Der Archipel GULAG*, Bern 1974.
 - *Der Archipel GULAG. Folgebänd. Arbeit und Ausrottung. Seele und Stacheldraht*, Bern 1974.
- Sommer, M., *Identität im Übergang: Kant*, Frankfurt/M. 1988.
- Sontag, S., *Regarding the Pain of Others*, New York 2003.
- Sorel, G., *Apologie der Gewalt* [1908], in: ders., *Über die Gewalt*, Frankfurt/M. 1981.
- Spaemann, R., *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart 2001.
- Spencer-Brown, G., *Laws of Form*, London 1969.
- Spinney, L., 1918. *Die Welt im Fieber. Wie die Spanische Grippe die Gesellschaft veränderte*, München 42020.
- Spinoza, B. de, *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt* [1677], Hamburg 1976.
- Spitta, J., *Gemeinschaft jenseits von Identität? Über die paradoxe Renaissance einer politischen Idee*, Bielefeld 2013.
- Stadler, A., *Einmal auf der Welt, und dann so*, Frankfurt/M. 2012.

- Starobinski, J., *Das Leben der Augen*, Frankfurt/M. 1984.
- *Aktion und Reaktion. Leben und Abenteuer eines Begriffs paares*, Frankfurt/M. 2003.
- Staudigl, M. (Hg.), *Gesichter der Gewalt. Beiträge aus phänomenologischer Sicht*, Paderborn 2014.
- *Phänomenologie der Gewalt*, Cham, Heidelberg, New York, London 2015.
- Stegmaier, W. (Hg.), *Orientierung. Philosophische Perspektiven*, Frankfurt/M. 2005.
- *Philosophie der Orientierung*, Berlin, Boston 2008.
 - *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft*, Berlin, Boston 2012.
 - *Orientierung im Nihilismus – Luhmann meets Nietzsche*, Berlin, Boston 2016.
- Stein, G., *Kriege die ich gesehen habe*, Frankfurt/M. ²1992.
- Stein, S., Zimmermann, M., *Die israelische Demokratie wird verdrängt. Das neue Grundgesetz diskriminiert die arabischen Israelis und ist auch der Abschied von der Zwei-Staaten-Lösung*, Gastbeitrag in: *Der Tagesspiegel*, 22. 7. (2018); www.tagesspiegel.de/politik/die-israelische-demokratie-wird-verdrangt-5528494.html
- Steiner, G., In *Blaubarts Burg. Anmerkungen zur Neudefinition der Kultur*, Frankfurt/M. 1972.
- Steinweg, R. (Hg.), *Der gerechte Krieg*, Frankfurt/M. 1980.
- Sternberger, D., »Ich wünschte ein Bürger zu sein.« *Neun Versuche über den Staat*, Frankfurt/M. 1976.
- *Drei Wurzeln der Politik*, Frankfurt/M. 1984.
 - *Die Politik und der Friede*, Frankfurt/M. 1986.
- Stockhammer, R., *Ruanda. Über einen anderen Genozid schreiben*, Frankfurt/M. 2005.
- Stolleis, M., *Das Auge des Gesetzes. Geschichte einer Metapher*, München 2004.
- Strauss, B., *Allein mit allen. Gedankenbuch*, München 2009.
- *Der Leviathan unserer Tage*, in: *Die Zeit* 37 (2020), 49.
- Strauss, L., *Naturrecht und Geschichte*, Frankfurt/M. ²1989.
- Streeck, W., *Gekaufte Zeit. Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus*. Erweiterte Ausgabe, Berlin 2015.
- *Zwischen Globalismus und Demokratie. Politische Ökonomie im ausgehenden Neoliberalismus*, Berlin ²2021.
- Strenger, C., *Zivilisierte Verachtung. Eine Anleitung zur Verteidigung unserer Freiheit*, Berlin ³2015.
- Stuckrad, K. v., *Die Seele im 20. Jahrhundert. Eine Kulturgeschichte*, Leiden 2018.

- Sutter, L. de, *Nach dem Gesetz*, Berlin 2020.
- Sznaider, N., *Das Paradox des Antisemitismus*, in: *tacheles. Das jüdische Wochenmagazin* vom 14. 2. 2020; online: Antisemitismus/Das Paradox des Antisemitismus%20%20Tachles.htm.
- Szpilman, W., *Das wunderbare Überleben. Warschauer Erinnerungen 1939–1945*, Düsseldorf, München ²1998.
- Szymborska, W., *Die Gedichte*, Hamburg 1997.
- Tarlow, S., Stutz, L. N. (eds.), *The Oxford Handbook of the Archaeology of Death and Burial*, Oxford 2013.
- Taubes, J., *Gegenstrebige Fügung*, Berlin 1987.
- Taureck, B. H. F., *Gewalt im Modus der Feindschaft*, in: B. Liebsch, D. Men-sink (Hg.), *Gewalt Verstehen*, Berlin 2003, 287–314.
- *Drei Wurzeln des Krieges. Und warum nur eine nicht ins Verderben führt. Philosophische Linien in der Gewaltgeschichte des Abendlandes*, Zug 2019.
 - Liebsch, B., *Drohung Krieg. Sechs philosophische Dialoge zur Gewalt der Gegenwart*, Wien, Berlin 2020.
- Taylor, C., *Hegel*, Frankfurt/M. 1978.
- *Philosophical Arguments*, Cambridge, London 1985.
 - *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, London 1992.
 - *Gewalt und Moderne*, in: *Transit* 23 (2002), 53–72.
 - *Ein säkulares Zeitalter* [2009], Berlin 2012.
 - *Replik*, in: M. Kühnlein, M. Lutz-Bachmann (Hg.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*, Berlin 2011.
- Tepl, J., *Der Ackermann aus Böhmen* [ca. 1401], Stuttgart 1970.
- Ternon, Y., *Der verbrecherische Staat. Völkermord im 20. Jahrhundert*, Ham-burg 1996.
- Theunissen, M., *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt/M. 1991.
- Thukydides, *Der Peloponnesische Krieg*, Stuttgart 1990.
- Tibi, B., *Vom Gottesreich zum Nationalstaat. Islam und panarabischer Natio-nalismus*, Frankfurt/M. 1987.
- Tiffeneau, D. (éd.), *La Narrativité*, Paris 1980.
- Tilly, C., *Coercion, Capital and European States, A. D. 990 – 1992*, Cambridge 1995.
- *The Politics of Collective Violence*, Cambridge 2003.
- Tocqueville, A. de, *Über die Demokratie in Amerika* [1835], Frankfurt/M. 1956.
- Todorov, T., *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frank-furt/M. 1985.
- *Angesichts des Äußersten*, München 1993.
- Tolstoi, L., *Krieg und Frieden* [1865 ff.] [Sonderausgabe], Ulm o. J.

- Trabant, J., *Artikulationen. Historische Anthropologie der Sprache*, Frankfurt/M. 1998.
- Trautmann, F., *Nichtmitmachen. Zur Negativität der Gemeinschaft*, in: B. Liebsch, A. Hetzel, H. R. Sepp (Hg.), *Profile Negativistischer Sozialphilosophie. Ein Kompendium*. Sonderband Nr. 32 der Deutschen Zeitschrift für Philosophie, Berlin 2011, 181–200.
- Traverso, E., *Moderne und Gewalt. Eine europäische Genealogie des Nazi-Terrors*, Köln 2003.
- *Auschwitz denken. Die Intellektuellen und die Shoah*, Hamburg 2000.
 - *Im Bann der Gewalt. Der europäische Bürgerkrieg 1919–1945*, München 2008.
- Troeltsch, E., *Die Krisis des Historismus*, in: *Die Neue Rundschau* XXXIII (1922), 572–590.
- Tsokos, M., Guddat, S., Gößling, A., *Deutschland misshandelt seine Kinder*, München 2014.
- Tucholsky, K., *Der Mensch*, in: *Zwischen Gestern und Morgen*, Reinbek 1952, 128.
- Tuck, R., *The Rights of War and Peace. Political Thought and the International Order From Grotius to Kant*, Oxford 2002.
- Twain, M., *King Leopold's Soliloquy*, New York 1961.
- Üngör, U. Ü. (ed.), *Genocide. New Perspectives on its Causes, Courses and Consequences*, Amsterdam 2016.
- Vargas Llosa, M., *Die geheimen Aufzeichnungen des Don Rigoberto*, Frankfurt/M. 1997.
- *Alles Boulevard. Wer seine Kultur verliert, verliert sich selbst*, Berlin 2013.
- Veyne, P., *Der Eisberg der Geschichte*, Berlin 1981.
- *Glaubten die Griechen an ihre Mythen?*, Frankfurt/M. 1987.
 - *Die Originalität des Unbekannten. Für eine andere Geschichtsschreibung*, Frankfurt/M. 1988.
 - *Geschichtsschreibung – Und was sie nicht ist*, Frankfurt/M. 1990.
 - *Foucault und die Überwindung (oder Vollendung) des Nihilismus*, in: F. Ewald, B. Waldenfels (Hg.), *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, Frankfurt/M. 1991, 334–338.
 - *Foucault: Die Revolutionierung der Geschichte*, Frankfurt/M. 1992.
 - *Die griechisch-römische Religion. Kult, Frömmigkeit und Moral*, Stuttgart 2015.
- Vico, G., *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker* [1744], Reinbek 1966.
- Virno, P., *Grammatik der Multitude. Die Engel und der General Intellect*, Wien 2014.

- Vitoria, F. de, *Vorlesungen (Relectiones) Völkerrecht, Politik, Kirche. 2 Bde. Theologie und Frieden. 8. Bd. 2*, Stuttgart 1997.
- Vogl, J. (Hg.), *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt/M. 1994.
- Voirol, O., *Visibilité et invisibilité: une introduction*, in: *Réseaux* 129–130, Nr. 1 (2005), 9–36.
- Volkov, S., *Das jüdische Projekt der Moderne*, München 2001.
- Vovelle, M., *Die Französische Revolution. Soziale Bewegung und Umbruch der Mentalitäten*, Frankfurt/M. 1985.
- Waldenfels, B., *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt/M. 1980.
- *Ordnung im Zwielicht*, Frankfurt/M. 1987.
 - *Singularität im Plural*, in: *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt/M. 1995.
 - *Topografie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt/M. 1997.
 - *Grenzen der Normalisierung*, Frankfurt/M. 1998.
 - *Schattenrisse der Moral*, Frankfurt/M. 2006.
 - *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*, Berlin 2015.
- Wallace-Wells, D., *The Uninhabitable Earth. A Story of the Future*, London 2019.
- Walzer, M., *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations* [1977], New York ⁴2006.
- Warnke, M., *Politische Landschaft. Zur Kunstgeschichte der Natur*, München, Wien 1992.
- Wassermann, J., *Mein Weg als Deutscher und Jude* [1921], Frankfurt/M. 2005.
- Weber, E., *Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Lévinas' ›Autrement qu'être ou au-delà de l'essence‹*, Wien 1990.
- Weber, M., *Soziologische Grundbegriffe* [1921], Tübingen ⁵1981.
- *Soziologie*, Stuttgart 1968.
- Weigel, S., *Zeugnis und Zeugenschaft, Klage und Anklage*, in: R. Zill (Hg.), *Zeugnis und Zeugenschaft*, Berlin 2000, 111–135.
- Weil, E., *Logique de la philosophie*, Paris 1950.
- Weiss, P., *Die Ermittlung. Oratorium in 11 Gesängen*, Frankfurt/M. 1965.
- Weitmann, P., *Heraklits metaphorischer Begriff ›Krieg‹ im Rahmen seiner metaphysischen Lehre von den Elongationen des Alls. ›Krieg‹ als ewiges Erscheinen, ewige Verfeuerung als ›Friede‹*, in: B. Liebsch (Hg.), *Radikalität und Zukunft des Krieges. Bernhard H. F. Taurecks Theorie des Krieges in interdisziplinärer Diskussion*, Baden-Baden 2021, 57–70.
- Wellmer, A., *Wie Worte Sinn machen*, Frankfurt/M. 2007.

- Werkner, I.-J., *Zur Aktualität der Heidelberger Thesen* [2020]; www.ethikundmilitaer.de/de/themenueberblick/20201-nukleare-abschreckung/werkner-zur-aktualitaet-der-heidelberger-thesen/
- Wesel, U., *Unantastbar. Samuel Pufendorfs großer Wurf: Wie die Würde des Menschen 1948 in die UN-Erklärung der Menschenrechte kam, 1949 ins deutsche Grundgesetz und später in die Verfassung vieler anderer Länder*, in: *Die Zeit* 49 (2008), 108.
- Westphal, K. u. a. (Hg.), *Kids On Stage*, Bielefeld 2022.
- Weyrauch, W., *Die Davidsbündler*, in: B. Schmidt, H. Schwenger (Hg.), *Die Stunde Eins. Erzählungen, Reportagen, Essays aus der Nachkriegszeit*, München 1982, 140–175.
- Whitehead, A. N., *Die Funktion der Vernunft* [1929], Stuttgart 1974.
- Wiese, C., *The Political Dimensions of Theology: Christianity and Antisemitism*, in: A. McElligott, J. Herf (eds.), *Antisemitism Before and Since the Holocaust. Altered Contexts and Recent Perspectives*, Cham 2017, 53–82.
- Wieviorka, A., *L'Ère du témoin*, Paris 2013.
- Wieviorka, M., *Die Gewalt*, Hamburg 2006.
- Williams, G. A., *Goya*, Reinbek 1978.
- Winter, J., Sivan, E. (eds.), *War and Remembrance in the Twentieth Century*, Cambridge 1999.
- Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt/M. 1977.
- *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Werke Bd. 7, Frankfurt/M. 1984.
- Wittram, R., *Das Interesse an der Geschichte*, Göttingen ²1963.
- Wolf, C., *Kein Ort. Nirgends*, Frankfurt/M. 1981.
- *Voraussetzungen einer Erzählung: Cassandra*, Darmstadt, Neuwied ⁸1984.
- Wrangham, R., *Die Zähmung des Menschen. Warum die Gewalt uns friedlicher gemacht hat*, München 2019.
- Wüschner, P., *Scham – Schuld – Strafe. Zur Frage der Legitimation von Schamstrafen*, in: H. Landweer, F. Bernhardt (Hg.), *Recht und Emotion II*, Freiburg 2017, 47–78.
- Wyschogrod, E., *Spirit in Ashes: Hegel, Heidegger, and Man-Made Mass Death*, New Haven, London 1985.
- Young, J. E., *Erinnern und Gedenken. Die Schoa und die jüdische Identität*, in: A. Nachama, J. H. Schoeps, E. v. Vooren (Hg.), *Jüdische Lebenswelten*, Frankfurt/M., Berlin 1991, 149–164.
- *Video- und Filmzeugnisse des Holocaust: Die Dokumentierung des Zeugnisses*, in: *Beschreiben des Holocaust*, Frankfurt/M. 1992, 243–265.
- Zeitschrift für Politik* 68, Nr. 1 zum Thema Gewalt (2021), 1–116.

- Zenz, G., *Kindesmisshandlung und Kindesrechte. Erfahrungswissenschaft, Normstruktur, Entscheidungsrationalt t*, Frankfurt/M. 1981.
- Zimmermann, M., *Neues aus der Alten Welt (III). Antike und moderne Gewalt*, in: *Merkur* 68, Nr. 6 (2014), 540 ff.
- *Im Arsenal des Antisemitismus*, in: C. Heilbronn et al. (Hg.), *Neuer Antisemitismus?*, Frankfurt/M. 2019, 431–458.
- Zimmermann, R., *Gattungsbruch. Die Bedeutung des Holocaust für die Ethik*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42 (2004), 667–690.
- *Philosophie nach Auschwitz*, Reinbek 2005.
- Zirfas, J., *Vulnerabilität. Anthropologie und kulturelle Bildung*, in: U. Akta  (Hg.), *Vulnerabilität. Pädagogisch-ästhetische Beiträge zu Korporalität, Sozialität und Politik*, Bielefeld 2020, 141–159.
- Zweig, S., *Ein Wort von Deutschland* [1914], in: *Die schlafllose Welt. Aufsätze und Vorträge aus den Jahren 1909–1941*, Frankfurt/M. 1990, 30–33.
- *Das Feuer* [1917], ebd., 90–111.
 - *Die Entwertung der Ideen* [1918], ebd., 126–131.
 - *Nehmt allen die Waffen weg, allen...* [1932], ebd., 181–184.
 - *Zeit und Welt. Gesammelte Aufsätze und Vorträge 1904–1940*, Berlin, Frankfurt/M. 1946.
 - *Der europäische Gedanke in seiner historischen Entwicklung*, in: P. M. Lützeler (Hg.), *Hoffnung Europa*, Frankfurt/M. 1994, 294–314.
 - *Die Welt von gestern. Erinnerungen eines Europäers*, Köln 2013.

Zusätzliche Internetquellen:

[/report-antisemitism.de/annuals/](http://report-antisemitism.de/annuals/);
[abcnews.go.com/ print?id=6689022](http://abcnews.go.com/print?id=6689022) [*Full Transcript: President Barack Obama’s Inaugural Adress*]
de.statista.com/infografik/22240/anzahl-der-antisemitischen-gewalttaten-in-deutschland/
de.wikipedia.org/wiki/Geschichte_der_Juden_in_Deutschland
[de.wikipedia.org/wiki/Verordnung_\(EG\)_Nr._343/2003_\(Dublin_II\)](http://de.wikipedia.org/wiki/Verordnung_(EG)_Nr._343/2003_(Dublin_II)).
de.wikipedia.org/wiki/Kol_Nidre
dejure.org/gesetze/StGB/186.html; [http://lexetius.com/StGB/186, 7](http://lexetius.com/StGB/186,7).
fr.wikisource.org/wiki/Po%C3%A8me_sur_le_d%C3%A9sastre_de_Lisbonne
<https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/montessaisvilley/navigate/1/4/13/?byte=1314421>
[https://report-antisemitism.de/annuals/](http://report-antisemitism.de/annuals/)
<https://www.arte.tv/de/videos/093660-000-A/damascus-usa-der-gau/>

Literaturverzeichnis

sfi.usc.edu/

Woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GV09940#XGV09940

www.3sat.de/kultur/kulturzeit/ron-leshem-ueber-israel-gaza-und-den-7-oktober-sendung-vom-27-06-2024-100.html

www.library.yale.edu/testimonies/about/concept.html

www.metodo-rivista.eu/index.php/metodo/article/view/60/49

www.preventgenocide.org/lemkin/AxisRule1944-1.htm

www.proasyl.de/de/presse/detail/news/menschenrechtsgerichtshof_verurteilt_italienische_zurueckweisungspolitik_nach_libyen/

www.transcend.org/t_database/pdfarticles/183.pdf

www.welt.de/regionales/muenchen/article114642324/In-Dachau-lernten-die-KZ-Funktionaere-zu-quaellen.html

www.yadvashem.org/yv/en/remembrance/multimedia.asp

www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=ErtPjsisYLg#t=170

Nachweis zur Abbildung auf S. 300: Fundación Goya en Aragón (fundaciongoyaenaragon.es/eng/obra/no-se-puede-mirar/764).

Nachweise

Einleitung: stark überarbeitete Fassung eines Beitrags über *Westliche ›Gemeinschaft‹ im Zeichen der Gewalt?* Richard Rorty, Charles Taylor und die neueste transatlantische Säkularisierungskritik, in: *Sociologia Internationalis. Europäische Zeitschrift für Kulturforschung* 53, Heft 1 (2015), 61-82. Der Abschnitt 4 beruht teilweise auf einem früheren Beitrag über *Humanismus, Gewalt und Religion*, veröffentlicht in: M. Kühnlein (Hg.), *Charles Taylor: Ein säkulares Zeitalter*, Berlin 2018, 179-196.

Kap. I geht zurück auf einen Vortrag auf Einladung des Historischen Seminars der Universität Bochum, gehalten am 24. Juni 2002 zum Thema *Fremdheit im Gegenwartsbezug. Praktische und theoretische Dimensionen einer Geschichte der Gewalt im Ausgang von Paul Veyne*; eine frühere, hier erheblich überarbeitet vorliegende Fassung wurde veröffentlicht vom Humboldt-Studienzentrum der Universität Ulm in: N. Ließner, R. Breuninger (Hg.), *Zur Sprache gebracht. Philosophische Facetten. FSf. P. Novak*, Ulm 2005, 149-180.

Kap. II geht zurück auf einen am 11. 10. 2017 gehaltenen öffentlichen Vortrag am Forschungsinstitut für Philosophie Hannover zur Frage *›Herrscht‹ Krieg? Überlegungen zur Frage, ob wir ihm ausgesetzt oder (auch) ausgeliefert sind* (vimeo.com/237877187); eine frühere Fassung wurde veröffentlicht unter dem Titel: *›Herrscht‹ Krieg - seit je her, gegenwärtig und auf immer? ›Polemologische‹ Überlegungen zur Frage, ob wir ihm ausgesetzt oder (auch) ausgeliefert sind*, in: C. Ciocan, P. Marinescu (eds.), *Conflict and Violence. Studia Phænomenologica XIX* (2019), 103-127.

Kap. III geht zurück auf einen Vortrag anlässlich der internationalen Konferenz zum Thema *New Wars and the Human Condition* am Institut für die Wissenschaften vom Menschen (IWM), Wien, 11. Mai 2017. In einer früheren Fassung wurde er zuerst veröffentlicht unter dem Titel *›Uralter‹ Krieg und Neue Kriege. Fordert die neuere Gewaltgeschichte zur Revision der menschlichen conditio historica*

heraus?, in: M. Hampe (Gasthrsg.), *Über den Krieg. Ontologie, Moral und Psychologie. Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 43, Nr. 2 (2018), 193–216.

Kap. IV: eine frühere Fassung wurde veröffentlicht unter dem Titel *Kriege und fatale Illusionen der Besiegbarkeit als Bedrohung. Meta-theoretische Beobachtungen und Desiderate gegenwärtiger Philosophie kriegereischer Gewalt* im Rahmen eines zusammen mit Michael Staudigl edierten Schwerpunkts der Zeitschrift *Labyrinth. International Journal for Philosophy, Value Theorie, and Sociocultural Hermeneutics*, vol. 23 (2021), no. 2, zum Thema *Philosophical Theories of War: Contemporary Challenges and Discussions*; s. dort: 145–175.

Kap. V geht zurück auf einen unveröffentlichten Vortrag zum Thema *Von der dialysis des Politischen zur desaströsen Gewalt. Zur Historizität menschlicher Sterblichkeit*, der als Beitrag zu dem vom Lepsiushaus Potsdam in Verbindung mit der dortigen Universität organisierten Internationalen Workshop *Genocide. Contemporary Philosophical and Sociological Perspectives*, 2.-3. August 2013, gehalten wurde; sowie auf einen Vortrag zum Thema *Unconditional responsibility in the face of disastrous violence. Thoughts on the history of human mortality*, Blanchard M. Means Lecture auf Einladung des Trinity College, Hartford, Connecticut/USA, 4. April 2019, veröffentlicht im *Journal for Continental Philosophy of Religion* 1 (2019), 191–212. Eine auf den ursprünglichen Vortrag zurückgehende Fassung wurde veröffentlicht unter dem Titel *Maurice Blanchots Schrift des Desasters und die Historizität menschlicher Sterblichkeit*, in: *Zeitschrift für Genozidforschung* 18, Heft 1: »Todeszonen« (2020), 92–127.

Kap. VI geht zurück auf einen Vortrag zum Thema *Unsichtbare Gewalt: Bezeugung, Aufzeichnung, Überlieferung und Techniken der Visualisierung* im Rahmen der interdisziplinären Konferenz *Videographierte Zeugenschaft. Geisteswissenschaften im Dialog mit dem Zeugen*, FU Berlin, 15. Mai 2014; eine frühere, hier stark überarbeitete vorliegende Fassung wurde veröffentlicht in: S. Knopp, S. Schulze, A. Eusterschulte (Hg.), *Videographierte Zeugenschaft. Ein interdisziplinärer Dialog*, Weilerswist 2016, 42–70.

Kap. VII geht zurück auf die im WS 2022/3 von Mateusz Kapustka veranstaltete Ringvorlesung unter der Überschrift »Unter Beschuss:

Kunsthistorische Revisionen im Zeichen des Ukrainekrieges« an der Humboldt-Universität zu Berlin. Erstveröffentlichung.

Kap. VIII: überarbeitete Fassung eines Rezensionssaufsatzes zum Thema *Verletzbarkeit, Gewalt und Schutz vor ihr: Quellen – Geschichte – neue Formen in interdisziplinären Auseinandersetzungen*, der im *Philosophischen Literaturanzeiger* 74, Nr.1 (2021), 78–103, veröffentlicht wurde.

Kap. IX geht zurück auf einen Gastvortrag zum Thema *Konturen menschlicher Verletzlichkeit: ausgesetzt zwischen Unverletzlichkeit und dem Äußersten* im Rahmen des interdisziplinären Projekts des Zentrums für Gesundheitsethik an der Evangelischen Akademie Loccum über *Die moralische Signifikanz der Verletzlichkeit des Menschen, Workshop I: Anthropologische und ethische Grundlagen*, Hannover, 15.-16. Februar 2018, Hanns-Lilje-Haus; eine frühere Fassung wurde veröffentlicht in: M. Coors (Hg.), *Moralische Dimensionen der Verletzlichkeit des Menschen. Interdisziplinäre Perspektiven auf einen anthropologischen Grundbegriff und seine Relevanz für die Medizinethik*, Berlin, Boston 2022, 27–56.

Kap. X geht zurück auf einen unveröffentlichten Vortrag über die Thematisierung von *Körperlichkeit, Sprachlichkeit und Gewalt als solcher: Historische Voraussetzungen und politischer Dissens* im Rahmen der Germanistischen Institutspartnerschaft Göttingen – Mumbai – Pune zum Thema *Sprache, Körper und Gewalt, Interlingual and Interdisciplinary Approaches to Violence and Power*, 27.-29. 5. 2019, Georg-August-Universität Göttingen; eine stark veränderte schriftliche Fassung wurde veröffentlicht unter dem Titel *Gewalt als Widerfahrnis und im Dissens. Metatheoretische Beobachtungen zur Phänomenologie und Hermeneutik eines anfechtbaren Phänomens und umstrittenen Begriffs*, in: *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* 20 (2021), 91–126.

Kap. XI: eine frühere Fassung wurde veröffentlicht unter dem Titel *Das ›Wort‹ und der Krieg. Zum Sinn der Sprache zwischen Ethik und Politik*, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 6, Heft 1 (2019), 211–238; <https://www.praktische-philosophie.org/zfpp/article/view/177>

Kap. XII geht zurück auf einen Vortrag im Rahmen der öffentlichen Ringvorlesung zum Thema »Gewalt« der Universität Eichstätt-

Ingolstadt am 14. November 2016; eine frühere Fassung wurde veröffentlicht in: U. Kropáč, B. Sill (Hg.), *Gewalt*, St. Ottilien 2017, 29–50.

Kap. XIII: überarbeitete Fassung eines Rezensionssatzes zur Philosophie der Gewalt, der veröffentlicht wurde in: *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 274, Heft 1, 2 (2022), 110–122.

Kap. XIV geht zurück auf einen Vortrag zum Thema *Probleme der Sensibilisierung für Grausamkeit als Herausforderung Praktischer Philosophie – mit Blick auf Richard Rorty* im Rahmen der von Sebastian Luft, Lukas Nehlsen und Martin W. Schnell veranstalteten internationalen Konferenz *Richard Rorty und die deutsche Tradition. Richard Rorty and the German Tradition*, 15.-16. März 2024 an der Universität Paderborn. Erstveröffentlichung.

Kap. XV: eine frühere Fassung wurde geschrieben für den von Ferdinando G. Menga und Pierfrancesco Biasetti betreuten thematischen Schwerpunkt *Human Rights in a Plural Ethical Framework* von *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, Vol. 2, nr. 1 (2014), 97–115; www.metodo-rivista.eu/index.php/metodo/article/view/60/49

Kap. XVI beruht in stark überarbeiteter Form auf einem Beitrag mit dem Titel *Gewalt als Herausforderung des Politischen heute. Mit Blick auf die neueste Politisierung des kindlichen Körpers* zum Schwerpunktthema *Gewalt* der *Zeitschrift für Politik* 68, Nr. 1 (2021), 48–68. Er geht zurück auf eine Keynoteadress zum Thema *Dasein – leibhaftig – politisierbar (durch, für und gegen einander). Am Beispiel von Kindes»missbrauch«* im Rahmen des von Christian Loos und Paul Stephan veranstalteten Workshops zum Thema *Widerständige Glieder. Der Leib als politischer Standort* am Forschungsinstitut für Philosophie Hannover, 21. Januar 2021. Erstveröffentlichung in dieser Form.

Kap. XVII geht zurück auf eine Keynote Adress anlässlich der internationalen, von Michaela Bstieler, Andreas Oberprantacher und Sergej Seitz organisierten Konferenz *Confronting Discrimination. Phenomenological & Genealogical Perspectives*, 27.-29. Oktober 2021, in Verbindung mit dem Künstlerhaus Büchsenhausen Innsbruck, der Universität Innsbruck und der dortigen *Research Platform* im Rahmen des *Center Interdisciplinary Gender Studies* am 29. 10. 2021; eine

wesentlich kürzere Fassung wurde veröffentlicht unter dem Titel *Zwischen Verbot und Unvermeidlichkeit. Demokratiekritische Überlegungen zum Verhältnis von Differenzierung und Diskriminierung*, in: *Widerspruch. Münchner Zeitschrift für Philosophie* 73 (2023), 107–120. Erstveröffentlichung der ungekürzten Fassung.

Kap. XVIII geht zurück auf einen Vortrag zum Thema *Radikale Alterität versus Antisemitismus als vermeintlich souveräne Definitivsmacht?* im Rahmen der internationalen, vom Department of Religious Studies der Universität Zürich veranstalteten Konferenz über *Antisemitism, Anti-Zionism, and the Critique of Israel: Towards a Constructive Debate*, 29.-30. Juni 2022. Erstveröffentlichung.

Kap. XIX geht zurück auf einen Vortrag zum Thema *Volk, identitäres Denken und existenzieller Krieg. Aktuelle Überlegungen im Ausgang von Carl von Clausewitz* im Rahmen der Vortragsreihe ›Phänomenologische Forschungen‹ des Philosophischen Instituts der Universität Wien am 16. Mai 2019. Erstveröffentlichung.

Kap. XX wurde im Jahre 2021 ursprünglich angeregt von einer Einladung von Peter Imbusch, sich an einer Edition zu Grundfragen politischer Legitimationsfragen zu beteiligen. Eine frühere, hier um den Exkurs gekürzte Fassung wurde veröffentlicht unter dem Titel *Gewalt und Legitimation – Grundzüge eines unaufhebbaren Missverhältnisses. Mit einem Exkurs zur Geschichte der Legitimation kriegerischer Gewalt*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Online first*; DOI 10.25162/arsp-2023–0012; auch in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 110, Nr.1 (2024), 82–104. Erstveröffentlichung in dieser ausführlicheren Form.

Der Epilog geht im ersten Teil zurück auf einen öffentlichen Impulsvortrag und anschließende Diskussion mit Daniela Gottschlich in der Cusanus-Hochschule für Gesellschaftsgestaltung, Koblenz, am 01.06.2022, sowie auf einen Vortrag am 07.11.2022 zum Thema *Dem Krieg ausgesetzt, ausgeliefert oder verfallen? Überlegungen zur Frage, ob wir gegenwärtig mit einer Remilitarisierung des Denkens konfrontiert sind* im Rahmen der im Wintersemester 2022/23 an der Universität Wien veranstalteten Ringvorlesung *Die Verletzlichkeit von Frieden, Freiheit, Demokratie durch Krieg, Gewalt, Diktatur*. Überlegungen dazu sind veröffentlicht worden unter dem Titel *Krieg*

als Anachronismus und anscheinend unabwendbare Bedrohung, in: *Concilium* 60, Heft 1, Schwerpunkt *Krieg und Frieden* (2024), 9–17; spanisch: *La guerra como anacronismo y amenaza aparentemente inevitable*, in: *Concilium. Revista internacional de Teología* 404: *Guerra y Paz*, Febrero (2024), 13–26; italienisch: CONCILIUM, Anno LX, Fascicolo 1 (2024), 27–39. Der zweite Teil geht zurück auf eine Anregung von Jean-Pierre Wils und wird veröffentlicht in: *Scheidewege. Schriften für Skepsis und Kritik. Neue Edition. Bd. 52*, Stuttgart 2024, i. E.

Namenregister

- Abel 432
Abensour, M. 654
Adenauer, K. 140
Adler, A. 381
Adorno, T. W. 96, 378, 462, 599, 625
Agamben, G. 86, 91, 93, 96, 108 f., 256, 258, 295, 566, 570, 669, 718
Al-Assad, B. 146
Albrow, M. 653
Aly, G. 109, 569
Améry, J. 397
Anders, G. 765
Antelme, R. 262, 566
Antigone 238 f.
Apel, K.-O. 435
Archipow, W. A. 152
Arendt, A. II, 79, 118, 170 f., 173, 180 f., 185, 243, 288, 400, 429 f., 439, 441, 480, 533, 566, 599, 610, 624, 631 f., 647, 665 f., 668, 671, 685, 693, 713 ff., 734, 765
Ares 97
Arndt, E. M. 376, 663
Aron, R. 175, 191, 408
Augustinus 201, 209, 394, 476
Austin, J. L. 460
Baberowski, J. 358
Bachelard, G. 564, 590
Badiou, A. 69, 634, 669
Baier, A. 361
Bajohr, H. 12, 83
Bakunin, M. 697
Barber, B. 41, 658
Bartelson, J. 78, 155, 208
Barthes, R. 292, 306, 457, 470
Basaglia, F. 518, 522
Bassel, L. 658
Bataille, G. 18, 71, 92 f., 313, 386, 505, 690, 754
Bateson, G. 591
Baudelaire, C. 313 f.
Bauman, Z. 170 f., 173, 181, 400, 632, 648
Baumgartner, H. M. 115
Bazylar, M. 399
Bebel, A. 151
Beck, U. 512
Ben-Chorin, S. 640
Benhabib, S. 508, 599
Benn, G. 53
Benoist, A. de 599, 605
Benporath, S. 559
Bensaïd, D. 669
Bentham, J. 57, 155
Berg, N. 92, 622 f.
Bernier, K. 163, 662
Bichat, X. 187
Bickford, S. 658
Biernoff, S. 220, 362, 402
Blanchot, M. 13, 31, 71, 161, 171 f., 228, 240, 245, 251–265, 267, 269, 288 f., 297, 537, 541, 754
Blanqui, L.-A. 396, 701

Namenregister

- Bloch, E. 79, 714 f., 734, 764
 Bloch, J. R. 752
 Bloch, M. 282
 Blumenberg, H. 178, 228, 331, 379, 457, 523, 706 f., 761
 Boethius 369
 Bosch, H. 133, 167
 Bouazizi, M. 556
 Bourdieu, P. 600, 702, 712, 720, 723
 Bouthoul, G. 207
 Briand, A. 139, 316, 395, 408, 477, 690, 739
 Broch, H. 37, 592, 616
 Bröckling, U. 568 f.
 Brown, W. 669, 678
 Browning, C. 350, 400
 Bruch, M. 638
 Brüns, E. 348
 Bstieler, M. 616, 828
 Buber, M. 279, 431, 454, 593, 603
 Büchner, G. 564
 Burckhardt, J. 120
 Burgess-Jackson, K. 393
 Bush, G. (H.) W. 551
 Butler, J. 248, 348 f., 374, 415, 459, 528 ff., 599 f., 626, 633, 679 f., 683
 Buytendijk, F. J. J. 561
 Camus, A. 56, 181, 524, 548, 556
 Canetti, E. 364
 Canguilhem, G. 93, 319, 374, 405, 561
 Casey, E. S. 600
 Cassirer, E. 364, 435
 Cato 379
 Celan, P. 123 f., 292
 Certeau, M. de 600
 Cervantes, M. de 37
 Chaouat, B. 368, 622, 626, 633 f.
 Chargaff, E. 602
 Chladenius, J. M. 282
 Chruschtschow, N. 762
 Churchill, W. 30, 222, 233, 249
 Cicero, M. T. 201, 209 f., 211, 273, 394, 476, 538
 Clastres, P. 132, 175, 270, 434
 Clausewitz, C. v. 132, 134–138, 147, 150, 166, 169, 172–175, 207, 212, 222, 395, 409, 411, 477, 674, 675 f., 744 f., 750
 Cleaver, E. 609 f.
 Coady, C. 485
 Collingwood, R. G. 282
 Comte, A. 82
 Condorcet 82
 Couldry, N. 658
 Courtois, S. 92, 116, 340
 Creveld, M. v. 175
 Crouch, C. 669
 Crutzen, P. 753
 D'Aguiar, F. 585
 d'Alembert, J. 338
 Dante Alighieri 133, 167, 177, 370, 755
 Därmann, I. 339, 343, 345
 Darwin, C. 197, 476
 Daudet, L. 212
 David, C. 75
 De Mause, L. 555
 Defoe, D. 77 f.
 Delbo, C. 288, 566
 Delbrück, H. 222 f.
 Deleuze, G. 600
 Descartes, R. 57, 143, 146
 DesPres, T. 165

- Di Cesare, D. 90, 496, 517–522, 558
Diderot, D. 338, 559
Didi-Huberman, G. 261, 272, 276, 302, 306 f., 310, 316, 318 f., 325, 378
Diem, N. D. 555
Dießenbacher, H. 175
Dilthey, W. 75 f., 117, 558
Dinous, Y. *alias* Dinenberg 283
Diogenes v. Sinope 541
Domin, H. 632
Douhet, G. 222
Droysen, J. G. 106, 115, 273, 279, 281 f.
Dulong, R. 273, 294, 325
Eagleton, T. 235, 758
Einstein, A. 142
Eisenhower, D. D. 190
Engels, F. 139, 151, 212, 396, 721
Enzensberger, H. M. 174, 660,
Epikur 373, 723
Epplée, N. 768
Erasmus v. Rotterdam 188 f., 192, 196, 218, 225
Eribon, D. 655
Esposito, R. 71, 264 f., 346, 568
Fanon, F. II, 447, 721 f.
Farah, N. 95
Ferguson, A. 82
Feuerbach, L. 279, 558, 564, 593, 719
Fichte, J. G. 136, 165, 654, 663
Fink, E. 124, 160, 195, 238, 247, 253, 277, 279, 285, 500
Finkelkraut, A. 227, 252, 256, 676
Finley, M. I. 662, 683
Forst, R. 700, 704
Forster, G. 179, 342
Foucault, M. 33, 38, 84, 86 ff., 90, 197, 346, 561 f., 568 ff., 686
Fourier, C. 82
Franco, F. 746
Fraser, N. 599
Frege, G. 435
Freud, S. 98, 142, 252, 323, 432, 716
Freyer, H. 149, 362
Fukuyama, E. 35
Fuller, G. 753
Funkenstein, A. 622, 634, 639
Gadamer, H.-G. 230, 438, 707
Gallie, W. B. 393, 582, 715
Galtung, J. 479
Gamm, G. 239, 600
Garapon, A. 175 f.
Garver, N. 393
Gaulle, C. De 140
Geertz, C. 600
Gehlen, A. 331
Geiger, T. 710
Gentili, A. 379
Gerlach, C. 269
Girard, R. 62, 97, 132, 432 ff., 445 f.
Goebbels, J. 214
Goldhagen, D. J. 249, 266, 625, 647
Goldschmidt, G.-A. 24, 404, 564, 614, 642
Gollwitzer, H. 215
Golovchansky, A. 14
Goltermann, S. 22, 415
Goodwin, D. 661
Gospodinov, G. 357
Gouges, O. de 532, 570
Gould, S. J. 75
Goya, F. 15, 300, 339

Namenregister

- Gramsci, A. 53, 654
Grimm, J. 660 f.
Grimm, W. 660 f.
Grotius, H. 57
Groznyi, I. (Ivan IV.) 108
Günderrode, C. v. 563
Gurwitsch, A. 615

Habermas, J. 115, 435, 462, 684, 686, 688, 693, 701 f., 706, 716, 719, 733, 747
Haftmann, W. 386
Hammermann, G. 735
Hardt, M. 568, 660
Harrison, R. P. 238 ff., 241, 253, 263
Hartman, G. 246, 274, 284, 288, 294, 296 f.
Hausner, G. 283
Heim, S. 109, 569
Heine, H. 151
Heinemann, I. 622
Held, K. 652
Heller, A. 497
Hénaff, M. 594, 642
Henrich, D. 458
Hentschel, C. 346
Herder, J. G. 376, 435, 663
Heydrich, R. 662, 754
Hilberg, R. 607, 675
Himmelfarb, G. 701
Himmler, H. 502
Hinsch, W. 138, 724 f.
Hirsh, D. 624, 627, 636
Hitler, A. 214, 235, 243 f., 326, 358, 566, 642, 679, 717, 735, 746
Hobsbawm, E. 170, 400
Hoebel, T. 23, 345 f., 349 f.
Hoffmann, E. T. A. 387

Hölderlin, F. 557, 584, 754
Homer 281
Horkheimer, M. 621, 685
Hosenfeld, W. 762
Howard, M. 152, 657, 679
Humboldt, A. v. 342
Humboldt, W. v. 593
Huntington, S. 35
Hussein, S. 726

Ignatieff, M. 706
Imdahl, M. 306
Irigaray, L. 599

Jäger, H. 735
James, H. 225
James, W. 42, 420, 767
Janicaud, D. 443, 595 f.
Jankélévitch, V. 141 f., 247, 277, 285, 433
Jaspers, K. 80, 191, 352, 458, 564, 567, 647, 677, 754
Jaucourt, L. de 338
Jefferson, T. 341
Jodl, A. 358
Judt, T. 84
Jullien, F. 57, 270 f., 314, 513, 600
Jünger, E. 142, 144

Kadishman, M. 302
Kafka, F. 564
Kain 432
Kaldor, M. 160, 166 f., 174 ff.
Kandinsky, W. 746
Kaschnitz, M. L. 199
Keegan, J. 175, 563
Keen, D. 153
Kellogg, F. B. 139, 316, 395, 408, 477, 690, 739

- Kennedy, J. F. 33
 Kennedy, R. 33
 Kermode, F. 105
 Kershaw, I. 663
 Kertész, I. 187, 607, 619, 624, 632, 637
 Kierkegaard, S. 44, 48, 58, 76, 79 f., 541, 545, 564
 Kjellén, R. 211, 476
 Klee, P. 306, 667
 Kleist, H. v. 563
 Klemperer, V. 606, 614, 661
 Kluge, A. 311
 Knöbl, W. 23, 152, 345 f., 349 f.
 Koestler, A. 728
 Kofman, S. 262, 288, 393
 Kojève, A. 587, 669
 Kolko, G. 175
 Kondylis, P. 175, 458
 Kopelew, L. 631
 Koselleck, R. 160, 246, 279, 281 f.
 Kosík, K. 497
 Kostner, S. 604
 Kracauer, S. 79
 Krasmann, S. 346
 Kraus, K. 299, 308, 368
 Kreon 239
 Krippendorff, E. 152, 175
 Kuhn, T. S. 286
 Kurdi, A. 305, 339
 La Boétie, E. de 156
 Lacan, J. 339
 Laclau, E. 53
 Lacoue-Labarthe, P. 232 f., 236, 244, 255, 642, 648, 654
 Lange, M. 651, 659
 Lanzmann, C. 293, 296 f., 631
 Lapidot, E. 637, 646
 Las Casas, B. de 168, 178, 300 f., 311, 342, 370, 504
 Lear, J. 727
 Leibniz, G. W. 282, 757
 Leinkauf, T. 369
 Lemkin, R. 176, 249, 251
 Lenin, V. I. 175, 396, 699
 Lenoir, F. 75
 Leonida 132
 Leopold II. 210, 268
 Lepsius, J. 235, 342
 Leroi-Gourhan, A. 238
 Leshem, R. 15
 Lessing, T. 56, 119, 513, 619, 641
 Lesskow, N. 124
 Levi, P. 171, 199, 253, 268, 342, 400
 Levinas, E. 11, 44, 48, 57, 61, 69, 79, 129, 145, 161, 168 ff., 173, 178 f., 181 f., 227, 245, 247 ff., 252, 255, 258 f., 262, 277 ff., 285, 288 f., 309, 313, 337, 345, 349, 364, 385 f., 400 f., 431, 435–439, 441–445, 447, 451 f., 454 f., 462, 514, 525, 529, 531, 541, 557, 560 f., 566 f., 568, 572, 579, 593–598, 600, 623, 635, 642, 646, 648, 666 ff., 717, 725, 751, 761
 Liddell Hart, B. 222
 Lipps, T. 512
 Lolita 517
 Loraux, N. 230, 233, 394, 654, 734
 Lorenzer, A. 413
 Lot 375
 Löwith, K. 80 f., 619
 Lübke, H. 685, 707
 Ludendorff, E. 134, 174 f., 214
 Lueger, K. 636

Namenregister

- Luhmann, N. 351 f., 591, 600, 672, 700, 712
- Lukács, G. 497
- Lukaschenko, A. 768
- Lüthe, M. 604
- MacArthur, D. 190, 221
- Machiavelli, N. 697
- MacIntyre, A. 701
- Macron, E. 348
- Maine de Biran, M.-F.-P. G. 557 f.
- Malewitsch, K. S. 746
- Malraux, A. 267
- Mannheim, K. 719
- Marc Aurel 332
- Marcel, G. 80, 279, 754–760
- Margalit, A. 440, 511, 520, 528 ff.
- Marinetti, F. T. 82
- Marrou, H.-I. 282
- Mars 97
- Marsilius v. Padua 369, 558
- Marx, K. 80, 82 f., 139, 344, 396, 497, 558, 719, 721
- Mbembe, A. 11, 331 f., 363
- Meier, C. 231, 233
- Menenius 685
- Menke, C. 532, 540, 669
- Merleau-Ponty, M. 23, 26, 65, 83, 114, 121, 337, 345, 351, 353, 391, 450, 556, 558, 564 f., 590, 615, 633, 708, 751
- Meßelken, D. 203, 393, 733
- Michaels, A. 325
- Miller, H. 756
- Milton, J. 297
- Minow, M. 599
- Moltke, H. v. 151, 212
- Montaigne, M. de 360, 364, 398, 499, 501
- Montesquieu, C. de 150 f., 663
- Moritz, K. P. 564
- Morris, D. B. 367, 561
- Mouffe, C. 53, 147, 233, 655 f., 657, 674, 688
- Mounier, E. 123, 566, 693
- Müller, M. 109
- Münkler, H. 133 f., 160, 164–167, 174 f., 182, 201, 378, 410, 697
- Musil, R. 696, 719, 757
- Mussolini, B. 746
- Nabert, J. 221, 320, 440, 500, 721, 728, 757
- Nabokov, V. 514 ff.
- Nancy, J.-L. 71, 178, 185, 253, 264 f., 347, 361, 509, 599, 654
- Narr, W.-D. 690
- Negri, A. 568
- Netanjahu, B. 627
- Nicodemus, K. 297
- Nussbaum, M. 532
- Obama, B. 656
- Oberprantacher, A. 616, 685
- Ortega y Gasset, J. 638
- Orwell, G. 508, 513 f., 516, 520, 756 f.
- Osipov, V. 14
- Otto, R. 62
- Palach, J. 556
- Pape, C. 380
- Parks, R. 609
- Pascal, B. 183
- Patočka, J. 124, 145, 147, 160 f., 195, 205, 615, 740 f., 750
- Patterson, O. 713

- Paz, O. 764
- Peperzak, A. 35
- Peterson, D. 131
- Petrow, S. J. 153, 409
- Phan Thị Kim Phúc 305
- Pico della Mirandola 56, 538
- Pinker, S. 91, 112, 352, 477
- Platon 148, 230, 331 f., 394, 460,
462, 476, 495, 499, 508, 516, 530,
589, 593 f., 671
- Plautus, T. M. 132
- Plessner, H. 71, 230 f., 233, 444, 556,
660
- Plinius 501
- Plotin 331, 369, 385
- Pol Pot 232, 749
- Polanyi, K. 653, 687
- Poliakoff, S. 746
- Poliakov, L. 637 f., 640, 642
- Polineikes 67, 239
- Pollmann, A. 532, 540
- Poppenberg, G. 257
- Popper, K. R. 334, 578, 673
- Preuß, U. K. 686
- Prokofieff, S. 746
- Prokopenko, A. 14
- Proudhon, P. J. 82, 396
- Pufendorf, S. v. 535
- Pulcini, E. 71
- Putin, V. 13 f., 315 ff., 322, 326, 674,
676, 738, 743 f., 746, 748, 763, 768
- Quand Dúc, T. 555
- Rabin, Y. 627
- Rachmaninoff, S. 746
- Rancière, J. 69, 147, 233, 270, 287,
402, 415, 420, 447, 540, 654, 666,
685
- Rau, J. 738
- Rauterberg, H. 382
- Rawls, J. 40 f., 497, 499, 508, 510,
530, 671, 723
- Reemtsma, J. P. 349
- Ricœur, P. 20, 29 f., 38, 59, 75 f.,
80, 82, 85 ff., 105, 114 ff., 118, 120,
165, 168 f., 183, 221, 279 ff., 289,
311, 320, 324, 374, 386, 389, 430,
440 f., 450 f., 500, 541, 545, 560,
566, 587, 597, 599 f., 671, 693, 707,
709, 719, 721, 728, 734, 737, 751,
756 f., 761, 764
- Riedel, M. 497, 557
- Riedl, R. 130, 229
- Riehl, W. H. 663
- Ritter, G. 223, 685
- Rosenstock-Huessy, E. 429
- Rosenzweig, F. 278, 295, 431, 454,
593, 634, 717
- Rosset, B. 18
- Rosset, C. 523, 759, 764 f.
- Roth, G. 325
- Roth, J. K. 397
- Rothfels, H. 623
- Röttgers, K. 393
- Rousseau, J.-J. 57, 318, 334, 336 ff.,
341, 376, 559, 561, 577 f., 684, 723,
733
- Rousset, D. 342, 566
- Rüsen, J. 279, 681
- Russell, B. 57
- Sade, Marquis de 13, 18, 181, 313,
370, 391, 505
- Said, E. 11
- Saint-Exupéry, A. de 523
- Saint-Simon, H. de 82
- Salomo 167

Namenregister

- Sam, R. 273
- Sartre, J.-P. 57, 262, 273, 279 f., 351, 432, 566, 587, 631 f., 646, 709, 736 f.
- Saussure, F. de 435
- Schalamow, W. 311, 342
- Schapp, W. 120
- Schelling, F. W. J. 301
- Schestow, L. 226, 768
- Schipper, I. 284, 561
- Schipperges, H. 561
- Schlögel, K. 98, 299, 389, 736
- Schmitt, C. 149, 175 f., 210 f., 213, 221, 233, 266, 280, 334, 342, 376, 606, 641, 654, 670, 673 f., 678, 685 f., 718
- Schnell, M. 345
- Schoeps, J. H. 639 ff.
- Scholl, H. 762
- Scholl, S. 762
- Schopenhauer, A. 505
- Schostakowitsch, D. 746
- Schotte, D. 478, 480, 483 f., 486, 489
- Schüler-Springorum, S. 626
- Schwarz-Friesel, M. 622
- Sebald, W. G. 20, 271, 325 f.
- Seitz, S. 616
- Sellars, W. 43
- Sellin, V. 693
- Sen, A. 532
- Sennett, R. 660, 677
- Shakespeare, W. 367
- Sherman, W. T. 168, 201, 203, 396
- Shklar, J. N. 12, 35, 40, 43, 495 f., 488 ff., 503, 507 f., 510, 513 f., 528 ff., 704
- Sieyès, E. J. Graf 662
- Simmel, G. 92, 216, 761
- Sivan, E. 397
- Skrjabin, A. 746
- Sloterdijk, P. 570, 669
- Smith, A. 687
- Snyder, T. 112, 242 ff., 251, 277, 316, 326, 620
- Sofsky, W. 274 f., 402, 718
- Solschenizyn, A. 16, 83, 112, 159, 178, 699
- Sophokles 238, 541
- Sorel, G. 351, 396, 722
- Spencer, H. 476
- Spencer Brown, G. 587, 592
- Spinoza, B. de 386, 442, 598, 660, 665
- Stalin, J. 190, 243, 326, 566, 717, 746, 756, 762 f.
- Stegmaier, W. 587, 598
- Sternberger, D. 147, 658, 671, 674 f., 684
- Stoermer, E. F. 753
- Strauss, B. 308, 604, 608
- Strauss, L. 35, 639
- Streeck, W. 687 f.
- Suárez, F. 211, 395
- Surya, M. 367
- Sznaider, N. 623, 626
- Szpilman, W. 502, 762
- Szyborska, W. 519
- Taguieff, P.-A. 634, 636
- Tannac, J.-P. de 75
- Tasso 501
- Taureck, B. H. F. 194 f., 216 ff., 224, 226
- Taylor, C. 35 f., 39, 48, 50–72, 532

- Tepl, J. v. 78, 373
 Terenz 310 f.
 Theunissen, M. 70, 279, 369
 Thomas v. Aquin 209, 394, 476, 499
 Thukydides 230, 279, 303, 370, 457
 Thích Quand Đức 555
 Tilly, C. 152
 Titchener, E. 512
 Titus M. Plautus 132
 Tocqueville, A. de 455
 Todorov, T. 170, 172, 181, 259, 264, 300 f., 376, 400
 Tolstoi, L. 16, 37, 150, 746
 Trabant, J. 438
 Traverso, E. 246 f., 256, 643
 Treitschke, H. v. 149, 211
 Troeltsch, E. 115
 Trotha v., A. D. L. 250
 Trump, D. 656 f.
 Tschairowski, P. 746
 Tucholsky, K. 309
 Turgot 82
 Twain, M. 267 f., 271
 Vergil 133, 167, 177, 370
 Vico, G. 78 f.
 Vischer, R. 512
 Vitoria, F. de 211, 357, 395
 Volkov, S. 640
 Vollrath, E. 671
 Voltaire 98, 256
 Wajcman, G. 307, 310
 Waldenfels, B. 79, 279, 600, 696
 Wallace, A. R. 476
 Wallace-Wells, D. 768
 Wallach, J. 175
 Walzer, M. 41, 133, 138, 162, 167 f., 175, 201, 394 f., 476 f.
 Washington, G. 341
 Wassermann, J. 619
 Weber, M. 59 f., 116, 201, 249, 334, 407, 577, 684, 686, 694, 696 ff., 700, 702 f., 706, 714, 716, 718, 720
 Weidemann, H. 257
 Weil, E. 437, 466
 Weiss, P. 311
 Wellmer, A. 438
 Wesel, U. 535
 Whitehead, A. N. 19 f., 143
 Whitman, W. 39
 Wiewiorka, A. 285, 291, 296, 298
 Wiewiorka, M. 759
 Winch, P. 600
 Winter, J. 397
 Wittgenstein, L. 23, 435, 483, 588, 590, 600
 Wittram, R. 107 ff.
 Wolf, C. 311, 563 f.
 Wollstonecraft, M. 532, 570
 Wrangham, R. 17, 91, 131, 319
 Wundt, W. 79, 663
 Wyschogrod, E. 246
 Xi Jinping 14, 317, 690
 Young, I. M. 599
 Zimmermann, R. 531
 Zweig, S. 11, 179 f., 184 f. 740 ff.

Sachregister

- Ächtung 425, 490, 492, 624, 710, 713, 720
Adressieren 205, 283, 394, 411, 426, 481
Advokatorisch 318, 574, 581, 602, 612 f.
Affirmation/-ieren 49, 62, 65, 128, 141, 156 f., 200 f., 345, 404 f., 423 f., 492, 611, 694, 714, 729, 764
Agonal/-ität 424, 426, 654 f., 658, 691
Alterität 27 f., 49, 57, 61, 182, 265, 279, 309, 390, 443, 513 f., 586 f., 591, 593–601, 610, 620 f., 638, 642–650, 657, 667 f., 736
– d. Vergangenen 87, 197 f.
– Levinas' Phänomenologie d. ~ 182
– radikale ~ 28, 514, 596, 620, 667
Alteritätsvergessenheit 594, 642
Altes Testament 62, 149, 168, 180, 250, 309, 648
Anderheit 431, 454, 542, 597
Anerkennungswürdigkeit 531, 686, 688, 716
Angriffskrieg(e) 13 f., 126, 213, 226, 299, 315, 322, 674, 676
Ächtung/Verbot 139, 316, 408, 690, 739
Angst 16, 89, 93, 95, 145, 188 f., 231, 247, 302, 373
Anonymität 661, 664
Anrecht 270, 415, 535, 539
Anspruch 534, 537, 541, 717
– auf Achtung 538, 763
– auf Aufnahme/Einbeziehung 572, 610
– auf Begründung/Rechtfertigung 526, 729
– auf Gerechtigkeit 511
– auf Gewaltlosigkeit/Nicht-Verletzung/Schutz 68, 536, 562
– auf Legitimation 686, 701
– auf Loyalität 573, 577
– auf Nichtdiskriminierung 612
– auf würdige Bestattung 239 f.
– auf Zeugenschaft 19
– minimaler ~ 21, 38 f., 496, 503, 528 f., 572, 546
– unverfügbarer ~ 337, 550, 561, 593
Antagonismus/-tisch 41, 492, 654 ff., 658, 691, 854
Anti-Antisemitismus/-tisch 627, 632, 641
Antisemitismus 28, 97, 235, 243, 567, 620–632, 643–642, 645–649
– d. Vernunft (Hitler) 243 f., 246
Appell/-ieren 325, 383, 415, 472, 502, 722
Archäologie 98, 132, 173, 207, 432
Armed conflicts 739
Artikulieren/-lation 95, 128, 347, 361, 386, 390, 394, 467, 412, 414 f., 419 ff., 422, 426, 428 f., 482 ff., 486, 490 ff., 534 f., 538, 548, 580 ff., 600, 602, 614, 673, 695, 715, 731
Asylrecht 550

- Asymmetrie 233 f., 576, 578, 730 f., 744, 767
- Atheismus/-tisch 181, 508, 443
- Atomar 137, 152 f., 317, 399 f., 752
- Atombombe 740 f.
- Aufmerksamkeit 30, 411 ff., 427, 429, 464 f., 517, 524, 574 ff., 581
- d. Staates 607, 719 f.
- für ~ 515
- Kultur d. ~ 41
- Ökonomie d. ~ 48, 448, 516, 549
- Aufnahme 55, 86, 449, 468 ff., 550, 572 f., 575
- Auge
- d. Begriffs 273 f., 276, 288, 342
- d. Gesetzes 428, 507
- Augenzeuge(n) 282, 306, 320
- Auschwitz 67, 96, 98 f., 228, 232 ff., 244, 249, 254 ff., 260, 283, 288, 295, 620, 625, 638 f., 646 f.
- Ausgeliefertsein 70, 128, 132, 155, 164, 172, 177, 193, 200, 204, 246, 248, 253, 289, 297, 303, 308, 324, 327, 337, 347, 405, 413, 431, 434, 437, 462, 466, 492, 540, 578, 583, 601, 638, 720, 722, 740, 767
- Ausgeschlossensein 52, 248, 264, 449, 469, 659, 713
- Ausgesetzt/-sein 17, 26, 45, 86, 121, 125, 132, 143 f., 147 f., 155, 157, 161, 163 f., 167, 172, 177 ff., 182–186, 193, 204, 247, 255, 263, 292, 301, 305, 311, 314 f., 319, 322 ff., 327, 331, 341, 351, 361, 364, 369 f., 372 ff., 377, 384, 403, 405, 412, 414, 423, 433 f., 436, 455, 465 ff., 487 f., 491 f., 503, 514, 566, 578, 583, 629, 720, 722, 762, 767
- Auslieferung 125, 148, 157, 177, 222, 228, 253, 257, 266, 327, 334, 337, 368, 375, 377, 423 f., 426, 432, 436, 442, 451, 490, 566
- Äußerste, d. (*l'extrême*) 126 f., 133, 138, 162 ff., 166–173, 206, 212 f., 221–225, 257, 367 f., 370, 376 f., 384, 400, 409, 411, 567, 607, 674, 725
- Aussetzung 247, 284, 383, 765
- Befriedung 166, 363, 372, 408, 710, 738
- durch Recht/rechtliche ~ 428, 740
- Beklagen 332, 349, 387, 394, 404, 414 f., 418, 426, 485, 488, 552, 612, 641, 731, 747
- Beraubung (*privatio, steresis*) 336
- Beschämung 381
- Bestattung 238 f., 241, 251, 253, 280, 343
- Bevölkerung 77, 606, 608, 661, 665, 746, 749
- Bewahrheiten/-tung, nachträgliche 90, 292, 294, 327, 414, 416, 549, 553, 582, 762
- Bía 162, 229, 394, 479
- Biologie/-logisch 17, 61, 262, 476, 663
- Bio-politisch 568
- Blaming/shaming 549, 553
- Bleibe(n) (*demeure[r]*) 179, 184 ff., 318 f., 633, 754
- Bloodlands 242, 268, 326, 620
- Bonum commune orbis 595
- Briand-Kellogg-Pakt 139, 316, 395, 408, 477, 690, 739
- Bürgerkrieg (*stásis*) 41, 139, 162, 174, 198, 230, 394, 396, 432, 457, 476, 499, 691, 697, 721, 764
- d. Sprache 426

- Chiasmatisch 452
Cohabitation 336
Compassion 30, 58, 258, 505
Conatus essendi 386, 442
Conditio historica 161, 164, 183, 185, 283, 374
Conditio humana 161, 163 ff., 167, 171, 175 f., 181, 183 f., 216, 374, 385
Corps propre 564, 568, 574
 Darwinismus 152
Dead option 420, 424, 489
 Defaitistisch 27, 471, 492, 509, 554, 752, 768
 Defatalisieren 473
 Defensive 214, 745
 Definition 22, 163, 177, 210, 250, 482, 500, 546, 626, 632, 637, 670
 Definitionsmacht 28, 614, 636, 638, 645 f., 649
 Delegitimation 521, 688, 691, 724
 Demokratie 518, 540, 608, 616, 656, 673, 725, 747
 – Idee d. ~ (Habermas) 684, 686
 Demut 322, 749
 Demütigung 42 f., 49, 82, 121, 275, 343, 379, 440, 464, 507, 511, 529, 641
 Depolitisierung 651, 656, 690
 Desaster (*des-aster*) 26, 44, 67, 188, 214, 219, 227, 249, 252–261, 267, 287, 304 f.
 Desensibilisierung 47, 348, 422, 726
 Despotisch(e Herrschaft) 342, 693, 721
 Dialektik 160, 587
*Dialysis/-*tisch 228 ff., 232 ff., 437
 Differenz 341, 587, 598 ff., 598 ff., 601, 605, 637, 645
 – hermeneutische ~ 392, 414
 – signifikative ~ 392, 412, 414, 481, 484 f., 670, 695
 Differenzsensibilität 600
 Differenzvergessenheit 599
Dignitas 538
 Diskriminierung 27, 30, 42, 59, 341, 367, 417, 511, 579, 585 ff., 601–615, 619 f., 624, 626, 630, 635 f., 641, 645, 649, 720
 Diskriminierungsverbote 609, 611, 613, 710
 Dissens 22, 25 f., 147, 394, 416, 419, 422, 424, 426 ff., 432, 440, 485, 531, 670, 672, 674 f., 684
 Dissensvergessenheit 41
 Distinktion 587
 Drittes Reich 33, 53, 326, 619, 625, 685, 717 f., 747
 »Du sollst nicht töten!« 236, 438
 Einbeziehung 55, 468, 610
Élimination/eliminatorisch 232 f., 244, 567, 647
 Empathie 67, 505, 511 f.
Endism 752
 Endlösung(en) 192, 217 ff., 223, 225, 245, 370, 536, 737, 754
 Entfremdung 51, 83, 109, 492
 Entgrenzung 48, 139
 Entrechtung 573, 624
 Entschuldigung 353, 480, 576, 714, 722, 728
 Entsetzliche(s), d. (*miarón*) 15, 168, 193, 216, 219, 300 f., 327, 362, 523
 Enttäuschung 336, 358, 737, 754, 763, 765
 Entwürdigung 244, 275, 367, 371, 384, 534, 641
 Entzug 57, 105, 109, 594

- Erfahrungsanspruch 560, 613
- Erinnerung 51, 57, 76, 89 f., 94, 96 f., 100, 102, 110, 113, 125, 130, 242 f., 253, 257, 278, 295, 304, 315, 317, 319, 322, 370 f., 398 f., 437, 456, 522, 585, 624, 629, 656, 659, 747 ff.
- Erinnerungskultur 762
- Erniedrigung 43 f., 82, 121, 343 f.
- Erschütterte/-erung 16, 741, 750
- Eskalation 165, 190 f., 212, 219, 224, 322, 409, 744, 746
- Essentialismus 39, 47
- Essentially contested concepts* 393, 715
- Ethnozentrismus 39
- Europa 34, 40, 64, 71, 96, 146, 186, 212, 232, 242, 267, 305, 325, 342, 449, 553, 643, 739 ff., 744 f., 753
- Europäität 747
- Evidenz 46, 86, 91, 144, 204, 324, 332, 421 f., 507, 520, 699, 707, 713, 715
- Existenzphilosophie/-philosophisch 80, 284
- Exister u. sentir* (Rousseau) 336
- Exzessivität 169, 362
- Faktum d. Vernunft 46, 251, 526, 689, 728
- Fatalismus/-tisch 202 f., 351, 433, 453
- Feindschaft 130, 136, 149 f., 193, 196 f., 211, 218, 224, 229, 231, 233 ff., 249, 259, 271, 327, 536, 621 f., 641, 654, 658, 672, 676 f., 745
- asymmetrische ~ 249
- Politisierung v. ~ 218
- Radikalisierung v. ~ 133, 139, 149
- Fleisch/-lichkeit 246, 343 f., 519
- Flucht 22, 37, 147, 184 ff., 204, 245, 305, 321, 572 f., 688, 752, 766
- Flüchtling/Geflüchtete 95, 179, 184 ff., 318, 347, 571 f., 583, 605, 767 f.
- Folter 15, 27, 90, 121, 168, 311, 314, 344, 361, 367, 496, 505, 517–522, 532, 553, 558, 731
- Foltergemeinschaft 342
- Fragilität (*fragilitas*) 335
- Framing* 415, 485
- Fremdheit 96, 107, 109, 231, 262, 265, 504 f., 600 f., 608, 643 f., 657
- im Gegenwartsbezug 106, 110
- Frieden durch Recht 139, 251, 409
- Furcht (*metus*) 62, 135, 145, 152, 335, 340, 362, 376, 406, 475, 499, 553, 646, 702 f.
- vor d. ~ 499, 503, 528
- Heuristik d. ~ (Jonas) 347
- Fürsorge 118, 468, 490, 549, 579
- Gastlichkeit 55, 184 f., 271, 468 ff., 472 f., 573, 688
- Geborensein 26, 384, 463
- Gebot 64, 92 f., 95, 202, 236, 252, 443, 445, 448, 453, 560, 593, 642
- Gebrechlichkeit (*debilitas*) 335
- Geburt 24, 26, 78, 86, 133, 163, 177, 189, 320, 337, 340 f., 346 f., 353, 355, 361 f., 364, 373, 375 ff., 383 f., 417, 469, 489, 492, 503, 558, 565, 570, 575, 577 f., 581, 751, 765
- Gedächtnis 21, 77, 102, 112, 134, 154, 161, 242 f., 248, 290, 296, 308, 322
- Gedemütigtwerden 381, 528
- Gegen-Gewalt 98, 221, 224, 315, 464, 466, 472 f., 488, 490, 577, 602, 711 f., 715

- Gegenseitigkeit 334, 576, 578
- Geltung/zur ~ bringen 46, 95, 111 f., 213, 231, 235, 248, 251, 287, 307, 332, 335, 354, 394, 416, 418, 420, 424, 443, 515, 532, 544, 547, 549, 552 f., 580, 597, 612, 616, 621, 685, 694 ff., 714, 716, 718
- Geltungsanspruch 417, 420, 560
- Gemeinsame Angelegenheit (*res publica*) 580
- Gemeinschaft 28, 39, 42 f., 45, 49–55, 66, 68, 71, 82, 230, 239, 262, 266, 296, 368, 383, 483, 485, 501, 504, 510, 519, 536, 579, 606, 608, 624, 663 f., 677
 - unannehmbare ~ 264 f.
 - ›wahre‹ ~ 36, 50, 70
- Gemeinschaftlichkeit 61, 665
- Generationen 13 f., 20, 103, 111, 241, 512, 585, 710, 746
- Generativ/-e Dimension/Verantwortung 334, 355, 448, 560, 565, 570
- Generativitätsvergessen 346, 354
- Genozid 25, 63, 125, 179, 232, 235, 241 f., 248, 258, 266, 268 f., 341, 361, 367, 436, 453, 458, 478, 536, 607, 712, 749
 - Philosophie vor/nach d. ~ 247, 249
- Gerechtigkeit 12, 39 f., 111 ff., 209 ff., 268, 321 f., 396, 441, 489, 498, 508–511, 514, 516, 530, 578, 595 ff., 700
- Geschichtlichkeit 37, 104 ff., 114, 116, 118, 155, 163 f., 180, 237, 260, 267, 278, 283, 465
- Geschichtsphilosophie 35, 38, 52, 71, 80, 87, 155, 567, 709
- Geschichtsschreibung 34, 94, 109, 115, 242 f., 281
- Gesetz 89, 135, 140, 196 f., 222, 239, 251, 254, 355, 380, 457, 460, 607, 616, 723, 745
- Gewalt
 - anti-ethische ~ 667
 - asymmetrische ~ 139, 148, 167, 172, 174, 226, 249, 263, 315, 410, 522
 - Beschreibbarkeit v. ~ 130, 478
 - d. Ethischen 451 f., 668
 - d. Lichtes 313, 390
 - desaströse 16, 29, 228, 238, 251 f., 260, 266, 268, 271, 273, 289, 291 f., 294 f., 297 f., 325
 - Ethik d. ~ 405
 - genozidale ~ 162, 172 f., 176, 181, 205, 233, 250, 268, 278, 285, 314, 536
 - geringere ~ 114, 438, 450
 - grenzenlose ~ 193, 202
 - gute ~ 438, 443
 - Heterogenität d. ~ 90
 - institutionalisierte ~ 367, 441
 - kollektive ~ 71, 133, 410
 - kolonialistische ~ 210, 341, 384
 - legitimierte ~ 45, 692 f., 714, 722, 732
 - organisierte ~ 13, 125
 - Philosophie d. ~ 182, 186, 262, 370, 460, 738
 - Radikalisierung v. ~ 133, 139, 149, 244
 - Reduktion v. ~ 433, 508, 710
 - Schutz vor ~ 21, 133, 179, 324, 353, 355, 529, 548, 562, 576
 - Teleonomie d. Nicht-Gewalt 98
- Gewalterfahrung 86, 113, 237, 392, 395 f., 406, 413 ff., 418 f., 421, 424, 463, 485, 490, 492, 539, 648

- Gewaltlosigkeit 29, 68, 320, 417,
 428, 435, 438, 451, 512, 690, 710,
 727 f.
 Gewaltmonopol/Monopolisierung
 d. Gewalt 165, 211, 354, 407,
 427 f., 577, 689 f., 717, 719
 Gewaltgeschichte/Geschichte d.
 Gewalt 20, 49, 54, 85, 91, 94,
 97 f., 108, 114, 161, 180, 183, 228,
 235 ff., 266, 270 f., 283, 296, 316,
 342 f., 398, 433, 471, 624, 646,
 726, 749, 763
 Gewaltverkettung 63, 434, 446, 466
 Gewaltverzicht 127, 446 f., 454, 576,
 709
 Gewissen 181 f., 210, 251, 258, 442,
 545, 593, 642, 732
 Glauben (schenken) 284, 486, 492
 Gleichberechtigung 531, 710
 Gleichheit 55, 531, 540, 542, 605,
 662, 686
 Glück 56, 111 f., 314, 513, 516 f., 530,
 669
 Grausamkeit 12 f., 27, 30, 36, 43,
 45, 89, 100, 168 f., 229, 345, 368,
 495, 499–509, 511, 513–517, 521 ff.,
 529 f., 759
 Grenzregime 449
 Grenzüberschreitung 690
 Habitabilität d. Welt 753
 Hass 64, 136, 150, 165, 229, 280,
 472, 621, 623 ff., 628, 676 f.,
 736 f., 741
 Hassenswerte, d. 736
Hate speech 459
 Hegemonie 14, 41, 679
 Heidentum/Paganismus 59
 Hermeneutik 311, 545, 627, 704, 707
 – d. Bezeugung 537
 – d. Gewalt 98, 391, 394, 405, 428,
 480, 483
 Herrschaft
 – d. Kriegeres 25, 128, 130 f., 140 f.,
 144, 148, 155 ff., 195 ff., 199 f., 203,
 206, 741 f., 750
 – d. Rechts 149, 609, 616
 Heterogenität d. Volkes 90, 658 f.
 Hoffnungslosigkeit 30, 744, 752 f.,
 755, 758 ff., 764 ff.
 Hölle 17, 63, 93, 133, 167 f., 177 f.,
 201, 370, 373
 Holocaust 18, 249, 254, 260, 269,
 399, 632, 638
Homo sacer 91 ff., 96, 519
 Hörbarkeit 668
 Hören 16, 19, 41, 204, 272, 291 f.,
 301, 307, 309, 416, 472 f.
 Hospitalität 55, 572 f., 600, 688
 Humanismus 51, 56 f., 64, 66, 70
 Humanitäre Intervention 144, 201,
 214, 478, 692
 Hyperbolik 48, 126, 130, 178, 310,
 544, 546, 595, 597
 Hypersensibilität 348
 Identität 31, 44 f., 47 f., 50 f., 60, 79,
 95, 102, 134, 269, 346, 390, 471,
 543, 567, 598 f., 592, 638, 646,
 648, 650, 688
 Identifikation 31, 42, 678
 Ignorieren 321, 448, 516, 536, 538,
 580, 615
 Illegitimität 630, 638, 707, 724
 Illusion(en) 160, 166, 176, 220 f.,
 226, 323, 363, 425, 603, 719, 742
 Immanenz 57, 59
 Imperialismus/-tisch 14, 40, 140, 97,
 209, 634, 721, 749

Sachregister

- Indifferenz 56, 59, 169, 181, 327, 365, 428, 502, 537, 581, 599
- Individualität 55, 108
- Individuum 39, 55, 103, 717
- In-Erscheinung-treten 652, 668, 685
- Inkarniert 298, 351
- Institutionen 38, 165, 428, 430, 432, 440 f., 450 f., 515, 545, 653, 687, 700, 707, 709
- Instrumentell 103, 134, 137 f. 174, 411, 567, 675 f.
- Integrität 380, 489, 616, 710, 743
- Invisibilité sociale* 448
- Irenismus/irenisch 365, 432, 447, 473, 739
- Jahrhundert d. Extreme (Hobsbawm) 400
- Judéité* 646
- Jus ad bellum/jus in bello* 201
- Just war theories* 214, 394, 396, 476, 725
- Kampf 35, 41, 62, 130, 150, 196 f., 225, 232, 385, 426, 441, 467 f., 576 ff., 740
- Kindes»missbrauch« 21, 302, 311, 354, 579, 583, 731
- Kindeswohl 30, 559, 581
- Koexistenz 152, 223, 228, 231, 234, 365, 380, 426, 452, 512, 552, 675
- Kolonialismus/-tisch 97, 268 f., 326, 338, 353, 372, 447, 502, 504, 511, 608, 628, 634, 749
- Kom-Passion (*compassion*) 30, 58, 258, 273, 294, 505
- Konsens 147, 287, 460, 588, 655, 657, 684
- Kontingenz 37, 46, 81, 132, 327, 491, 590, 706
- Kontinuität d. Personen 439
- Krieg(e)
- (a-)symmetrische ~ 148, 167, 172, 249, 410
 - Cyber-~ 125, 198
 - gerechte vs. ungerechte ~ 143 f., 163, 210, 733
 - *global war on terrorism* 176
 - »idealer« ~ 135 f.
 - Nähe zum ~ 205 f.
 - Neue ~ 137, 153 f., 173 f., 176, 181, 319, 458
- Kriegsdienstverweigerndes Denken 143, 750
- Kriegsökonomien 153
- Kriegszustand 126, 161, 165, 192, 195, 200, 232, 475, 677, 741 f.
- Kriminalisierung 64, 139, 213, 395
- Kriterien 27, 42, 424, 486, 733
- KZ/Konzentrationslager 93, 170, 255, 421, 450, 735
- Läsion 189 ff., 742
- Lebensform(en) (*bíos/bioi*) 19 f., 35, 47 f., 56, 59, 108, 118 f., 149, 151 ff., 155 f., 164 ff., 197, 270 f., 365, 372, 389, 394, 420, 425, 452, 455, 457, 465, 467 f., 475 f., 496, 515, 528, 540, 542, 546 ff., 570, 577, 600, 604, 607, 643, 664, 671, 667 f., 683 f., 688 f., 716, 737, 742, 751
- demokratische 286, 577, 684, 689, 747
 - gastliche ~ 270, 550
 - normale/-isierte ~ 153 f., 175, 182
 - politische ~ 98, 229 f., 240, 407, 418, 431, 476, 544, 550, 580 f., 632, 683 f., 747
- Legitimationsbedarf/-bedürftigkeit 698–702, 716 ff., 722, 728

- Legitimationsformen 212
 Legitimationskrise 684, 688
 Legitimationsprobleme 214, 688
 Legitimationsglaube 700, 719
 Leiblichkeit 404 f., 556, 562
 Leid(en) 42 f., 45 f., 89, 114, 177, 199,
 207, 310, 364, 386, 400, 406, 513,
 548, 522, 561, 703
Liberalism of fear 499
Listening citizenry 41, 417, 426, 658
Livability 569
 Logos u. Praxis 497 f.
Low intensity conflicts 181, 410
 Macht als *potentia/potestas* 715
 – Abgabe v. ~ 41, 691, 748
 Massenmord 136, 233, 243, 256,
 266, 269, 536
 Maßstäbe 84, 210, 282, 477, 530,
 701, 749
 Meinungsäußerung 420, 470
 Menschliche Welt 78, 269, 287, 325,
 528 f., 553
 Missachtung 21, 221, 321, 361, 381,
 553, 700, 710
 Miteinander im Gegeneinander 671
 Mitgefühl 336, 339, 505
 Mitleid (*pitié*) 58, 339, 376, 505
 Mitsein 347, 432
 Mittel d. Krieges 211, 477
 Mittelalter 175, 369, 373
Mobbing 464
Modus vivendi 41, 674
 Moral d. Krieges 201
 Moralischer Minimalismus (Wal-
 zer) 41
Multitudo 660, 662
Mutually assured destruction
 (MAD) 24, 137, 191, 399, 408, 739
 Nachkriegszukunft 746
 Nächste(r) 29, 149, 241, 258, 450 f.,
 558, 576
 Nacktes Leben 86, 90, 256, 449,
 519, 566, 572, 718
 Natalität 86, 334
 Nationalsozialismus/NS 91, 137,
 179 f., 253, 269, 339, 344, 497, 531,
 550, 568, 637 f., 663, 666, 673
 Nationalstaatlichkeit 567, 635
 Naturgeschichte 61, 78–87, 130 f.,
 278, 727
 Naturzustand 89, 94, 126 f., 151, 157,
 161, 165, 179, 189, 447, 453 f., 475
 Negation 96, 100, 121, 142, 157, 170,
 230, 376, 587, 598
 Negativität 61, 67, 70, 115, 255, 270,
 289, 466, 507, 510 f., 513, 671, 692,
 703 ff., 706, 708, 711
 Neugeborene(s) 30, 55, 86 f., 179,
 187, 315, 319, 324, 334, 346, 353,
 372, 469 f., 572, 765, 767
 »1945« 14, 33, 45, 126, 194, 408, 436,
 535, 565, 625, 639 f., 644, 685 f.,
 700, 707, 741 f.
 Neuzeit 58, 181, 281, 354, 358, 407,
 505, 548, 721, 740
 Nichtgewalt 450
 Nicht-Indifferenz 129, 143 ff., 160,
 248, 252, 262, 380, 445, 566 ff.,
 580, 667, 722
 Nichtzurechtfertigende, d. 440, 721
Non-identitarian togetherness 347
 Normale Menschen 400
 Normalität 20, 170, 182, 234, 350,
 390, 394, 400 ff., 410, 427, 447,
 465, 544, 597, 639, 706
 Normativität 186, 355, 386, 511, 694
 Notwehr 144, 214, 354, 711, 733, 743,
 746

Sachregister

- Objektivität 42, 104
- Öffentlichkeit 55, 60, 153, 244, 311 f.,
349, 427, 559, 640, 666, 668,
731 f.
- Oikos* u. *nómos* 342, 653
- Ökonomie 111, 196, 653
 - d. Aufmerksamkeit 348, 448, 516,
549
 - d. Kriege 196, 437, 479
- Ontologie 141, 178, 189, 202 f., 225,
247, 281, 349, 369, 379, 593, 736 f.
 - d. Kriege 202, 441, 452
 - d. Selbsterhaltung 189, 379, 386
 - (in)direkte ~ 183, 185
- Ordinary language philosophy* 483
- Ordnung, kosmische 227, 259,
266 f.
- Ordnungsbegriff 696
- Ordnungsbezug 703
- Orientierung 231, 492, 499, 517, 539,
587, 592, 595 f., 598, 600 f., 694,
696, 701
- Otherness* 44, 643, 646, 651
- Pädagogik 63, 334, 340, 488, 559,
577 f., 740
- Paradox d. Politischen 165, 407,
440, 450
- Páthos* 49, 83, 124, 128, 143, 157, 181,
205, 207, 260, 268, 323 f., 336,
378, 490, 514, 560, 586, 594
- Pazifizierung 67, 126, 181, 363,
407 ff., 563, 719, 737, 739, 744
- Pensée interrogative* 114
- Phänomenologie 56, 182, 337, 359,
556, 617
 - d. Gewalt 334, 340, 405, 439, 453,
455, 519, 547
 - von unten 499, 503, 506
- Physiologie d. Gewalt 29, 311, 500
- Plebejer 415, 492, 662, 685, 708
- Polemokratie 195, 741
- Pólemos* (*πόλεμος*) 124, 149, 160 ff.,
195, 215, 229, 263, 314, 394, 432,
435 f., 457, 727, 741
- Pólis* 394, 595
- Politik, d. 134, 136, 321 f., 430, 656 f.
 - d. Differenz 599, 605, 614
 - d. Sichtbarmachung 276, 285,
313 f., 521 f.
- Politische Philosophie 345, 651
- Politische Welt 20, 179, 192, 472,
528 f., 547, 652, 667, 675
- Politische, d. (*le politique*) 137 f.,
173, 219, 223 f., 229, 231, 233 f.,
248, 270, 344, 381, 426, 429 f.,
451 f., 644, 651 ff., 656 f., 665 f.,
668–674, 680, 688
- Politisierung 27, 218, 471, 535, 547,
554, 556, 559, 562, 570, 574 f.,
578, 581, 652, 669
- Postheroisch 47, 154
- Posthistoire* 669
- Praktische Philosophie 483, 495,
498 f., 501
- Protest 11, 382, 470, 555 f., 558, 574
- Psyche 601
- Psychologie 381 ff., 577
- Radikalität 23, 169, 178, 180, 246,
284, 304, 362, 579
- Rahmen/-bedingungen 48, 51, 54,
68, 78, 92, 94, 141, 167, 210, 249,
251, 286, 293, 303, 312, 320, 351 f.,
374, 380, 426, 441, 476, 504, 511,
556, 563 f., 632, 634, 674, 689,
693 ff., 706, 711, 723
- Rassismus/-tisch 11, 40, 97, 162, 338,
341, 348, 511, 535, 569, 583, 608,
610, 624, 623

- Rationalität 52 f., 75, 119, 197, 288, 707, 729
- Rechenschaftsgabe (*lógon didónai*) 476, 496
- Recht auf Widerstand 721
- Rechtfertigungsbedürftigkeit 464, 728
- Rechtsverletzung 67, 365, 372
- Reduktion 119, 309, 312, 423, 568, 634, 650, 719, 767
- auf ›etwas‹ 344, 346
- auf nacktes Leben/Fleisch 343, 519, 566, 568, 572, 718
- von Gewalt 433, 508, 710
- Re-entry 652, 680
- Reinheit/Reinigung 65, 245, 677
- Religion
- d. Opfers 446
- Humanisierung d. ~ 63
- Religiosität 60
- Renaturalisierung/-isiert 78, 734
- Responsibility to protect* 214, 333, 692
- Responsive community* 426
- Ressentiment 235, 381, 576, 621
- Rogue state(s)* 635
- Ruanda 250, 268, 271, 295, 361
- Rücksicht 405, 444, 466, 559, 626
- ohne ~ 357, 451, 461, 477, 637, 641, 645, 660
- Rücksichtnahme 695, 700
- Rücksichtslosigkeit 357 f., 444, 448, 705
- Russland 14, 38, 150, 190, 316, 321, 322, 326, 409, 674, 690, 740, 743, 746 f., 749 f.
- Säkularisierung 53, 59 f., 69 f.
- Säkularisierungskritik 60, 71
- Scheitern d. Politik 213, 218, 224
- Schlimmste, d. 82, 125 f., 133 ff., 129, 148, 161 f., 164, 167 f., 172, 178, 203, 208 f., 220, 231, 322, 344, 371, 373, 499, 514, 646 f.
- Schmerz 42–47, 49, 103, 109 ff., 143, 169, 255, 289, 332, 368, 374, 387, 404 ff., 487 ff., 507, 561, 585, 720
- Schrecken (*phóbos*) 16, 20, 62, 66, 89, 98, 142 f., 145, 152, 167, 213, 219, 305, 310, 362, 697
- Schuld 17, 29 f., 164, 199, 210, 141, 259, 331, 366, 370, 452, 567, 712, 728
- Schutzlosigkeit 318, 323, 573, 581
- Schwächste/-n, d. 21, 215, 342 f., 345, 427, 469, 573 f., 579 ff., 583, 620, 624, 649, 718, 767
- Schwarze/people of color 348, 635
- Sehendes Sehen 306, 319
- Seinsordnung 227, 498
- Selbstachtung 414
- Selbstbestimmung 101 f., 156, 380, 389, 545
- Selbstgerechtigkeit 12, 31, 36, 40, 49, 63, 66, 68, 345, 382, 384, 398, 418, 517, 524, 550, 604, 710 f.
- Selbstzerstörung 34, 180, 556, 750
- Sens historique* 114, 120
- Sensibilisierung 12, 48, 66 ff., 320, 407, 442, 481, 496, 507 f., 517, 527, 552, 616
- Sensibilität 36, 42, 47 ff., 58, 67 f., 92, 100, 255, 290, 293, 336, 338 ff., 345 ff., 362, 491, 496, 508, 517, 520, 522, 524
- Shoah 249, 260, 367, 624 f.
- Sichtbarkeit (*visibilité*) 274, 276, 278, 298, 301, 314, 406, 448, 668
- Singularität 79, 88, 256, 265, 312, 347

- Sinn
- d. Historischen/histor. Erkenntnis 85, 102, 117
 - d. Politischen 231
 - d. Staates 579 f.
 - d. Unterscheidens 597
- Sklaven/Sklaverei 43, 159, 311, 342, 348, 352, 384, 492, 504, 511, 532, 585, 609, 708
- Solidarität 42 f., 297, 392, 406, 486, 511, 514, 741, 750 f.
- Souveränität 66, 102, 143, 169, 406, 547, 577
- Soziale, d. 348, 351, 422, 442 f., 432, 545, 653, 666, 734
- Soziale Medien 418, 464, 522
- Soziale Praxis 533 f., 541, 544
- Soziales Leben 66 f., 358 f., 375 f., 384 f., 412, 415, 469, 510, 542, 544
- Sozialisation 469
- Sozialontologie 432, 467
- Sozialphilosophie 352, 354, 381, 432, 541
- Staatlichkeit 140, 407, 427, 428, 635, 644, 717, 750, 763
- Stásis 41, 149, 162, 229 f., 394, 457
- Sterblichkeit 26, 160, 177, 228, 236 ff., 241 f., 245–250, 252, 261 f., 266 f., 276, 278, 283 f., 296, 302, 387, 705, 748
- Strafgesetzbuch 458 f., 570
- Streit (*eris*, *neikos*) 99, 147 f., 196 f., 229, 432, 457, 482, 533, 573, 591 f., 670, 674, 697, 715
- Strittigkeit 394, 423, 425, 480 f., 484, 488 f., 491
- Subjektivierung/-jektiviert 355, 404, 685
- Subjektivität 45, 81 f., 205, 345, 354, 386, 394, 403, 406, 446, 471, 538, 561, 576, 586, 598, 610
- Subjektkonstitution 410 f.
- Terror 153, 162, 170, 208, 251, 338, 340, 376, 472, 519, 522, 536, 557, 708
- Tertialität 451
- Tod
- d. Anderen 63, 78, 240, 247 f., 443, 445, 761
 - sozialer ~ 455, 602, 624, 666
- Toleranz 41, 45, 50 f., 603 ff., 625
- Topografie 242, 316, 325 ff.
- Tötbarkeit (indifferente) 91 ff., 96, 177
- Transzendenz 53, 56 ff.
- Trauer 30, 67, 240 f., 246, 248, 255, 289 ff., 298, 326, 336, 342
- Trauerarbeit 218, 255, 289
- Traumatismus 311, 523
- Trotz allem (*malgré tout*) 82, 98, 310, 323, 737, 752, 756 f.
- Überleben 123, 137, 255, 363, 467, 571, 631, 675
- Überlebende 77, 124, 168, 239, 246, 253, 262, 269, 295, 317, 398, 421
- Überpolitisierung 348, 569
- Übersehen 309, 381, 425, 448, 455, 492, 710, 713
- Übertragungssituation 311, 523
- Übel (*malum*) 110, 217, 229, 288, 371, 404 f., 412, 427, 487, 489, 582, 733
- Ukraine 125 ff., 243, 321, 326, 522, 674, 738, 740, 743 ff.
- Unbesiegbarkeit 258, 363
- Ungeheure, d. (*dainón*) 193, 216, 219 f., 362

- UN-Konvention(en) 67, 125, 221, 321, 323, 408, 518
- Unlebbbar 346, 489 f., 492, 541, 563, 589, 597, 680
- Unsichtbar/-keit 275 f., 285, 287, 291, 390, 402, 418, 448, 640, 734
- Unvereinbar(es) 95, 108, 236, 419, 426, 428, 543, 632, 652, 674
- Unverfügbar 182, 337, 533, 550, 561, 573, 593, 736
- Unverletzlichkeit 331 f., 336, 359, 364, 366, 368 f., 371 f., 377
- Unverwundbarkeit 332, 340, 363
- USA 14, 34, 39 ff., 47, 51, 214, 298, 409, 536, 555, 574, 608, 656, 687, 690
- Utopie 95, 140, 340, 362, 495, 545, 558
- Verachtung 47, 56, 64, 114, 341, 344, 361, 491, 429 f., 554, 592, 603, 606 f., 610, 621, 624, 626, 628, 752
- Verantwortung/Verantwortlichkeit 129, 144, 206, 247 ff., 255, 303, 320, 324, 353 f., 385, 438, 442 f., 468, 506, 514, 531, 539, 575, 581, 583, 595 ff., 630, 642, 749
- Gabe d. ~ 258, 537
- Paradigma/Archetyp d. ~ 86, 372, 560
- Verfassung 11, 47, 157, 418, 449, 532, 609, 654, 656, 686, 691, 693, 699
- leibliche ~ 93, 389, 404 f., 487 f., 728
- *politeía* 394, 476
- Verfeindung 130 ff., 148 f., 155, 223, 453, 476, 644, 676, 746
- Verfügung 102, 534, 546 f., 600
- Vergessen 20 f., 103, 280, 293, 304, 619, 706
- Vergessenheit 104, 217, 263, 307, 495, 659, 671, 706
- Vergleichsgültigung 59, 280, 502, 538, 607, 667, 710, 736
- Verlassenheit 185 f., 243, 266, 268, 270 ff., 297, 318, 332, 755
- Verletzbarkeit 30, 44 f., 67, 86, 301, 332, 335, 336–341, 343, 345, 347 ff., 351–355, 357–368, 371–377, 381, 383–387, 389, 414, 466
- Vernichtungskrieg (*bellum internum*) 137, 166, 250, 326, 395 f.
- Vernichtungspolitik 69, 137, 214, 224, 228, 233 ff., 243, 249, 263, 269 f., 276 f., 285, 287, 458, 587, 625, 644, 672, 675, 740
- Verrat 51, 83, 224, 358, 666, 766
- Verräter 439, 657, 659
- Versöhnung 13, 29, 133, 141, 147, 211, 229 f., 270, 352, 391, 420, 433, 592, 657, 688
- Versprechen 21, 26, 44, 81, 83, 127, 186, 303, 319, 323 f., 327, 341, 353 f., 407, 420 f., 448, 470, 490, 543 ff., 548 f., 553 f., 562, 556, 576, 579, 606, 656, 719, 763
- übermäßiges ~ 271, 544
- Vertrauen 13, 165, 306, 358, 361, 372, 397, 412 f., 437, 454, 702, 747, 762
- Vertreibung 22, 176, 572 f., 678
- Verwandschaft 241, 278, 324, 432
- Verzeihen 315, 433
- Verzeitlicht(e) 105, 369, 469
- Verzweif(e)lung 58, 82, 114, 737 f., 751 f., 761, 764, 768
- Vis/violentia 479, 715
- Vokativ 454
- Volk 28, 134 ff., 239, 354, 376, 471, 606, 608, 623, 645, 648, 652, 657–665, 667, 672, 677 ff.

Sachregister

- Volksgemeinschaft 265, 663
Volkssouveränität 657, 663
Völkermord 63, 125, 232, 241, 250,
263, 269, 282, 322, 363, 376, 387,
436, 535, 749
Vulnerabilitas/vulnérabilité/vul-
nerability 335, 337, 347, 361,
363, 374, 439, 559
Waffen 14, 126 f., 153 f., 173 f., 176,
198 f., 216, 320, 396, 477, 708, 743
Wechselwirkungen 172, 409
Weiße 342, 504, 610
Weltgesellschaft 691
Weltkrieg(e) 139, 196, 282, 432, 436
– Erster ~ 124, 151, 194, 212 f., 240,
303 f., 316
– Zweiter ~ 21, 124, 127, 180, 194,
247, 304, 400, 500, 551, 708
– Dritter ~ 194, 409
Wir 12, 28, 31, 33, 36, 39, 42–47,
49–54, 58, 60, 68, 70 f., 80, 84,
100 f., 345, 471, 501 f., 504, 513 f.,
527, 672, 680
Worumwillen 424, 426, 671
Würde 67, 134, 265, 277, 371, 441,
531, 533 ff., 537–541, 543, 553, 535
Zählen, politisch 43 f., 100, 277, 416,
469 f., 501, 532, 540, 575, 667
Zeugen 124, 271, 273, 277–298, 325,
372, 487, 762
– *par excellence* 708
– primäre ~ 171, 285 ff., 290 ff., 298
– sekundäre ~ 171, 286, 290 ff.
Zeugenschaft 19, 26, 171, 274, 279,
281, 285 ff., 306, 325, 343
Zeugnis 171, 186, 262, 278–282, 287,
295, 297, 305, 568
Zivilität 66, 444, 655, 660
Zuhören 27, 41, 287, 420, 457 f., 470,
680, 704

Hermeneutische Anthropologie in ihrer anspruchsvollsten Form



Grundfragen hermeneutischer Anthropologie

Paul Ricœur's Werk im historischen Kontext:

Existenz, Interpretation, Praxis, Geschichte

Bd. I: Existenz; Bd. II: Interpretation;

Bd. III: Praxis; Bd. IV: Geschichte

Herausgegeben von Prof. Dr. Burkhard Liebsch

2024, 4 Bände, 3.087 S., geb., 549,- €

ISBN 978-3-495-99335-4

E-Book 978-3-495-99336-1

Weitere Infos



Ricœur's Philosophie lässt sich im Kontext des 20. Jahrhunderts als von dieser besonders gewaltsamen Zeit herausgeforderte Antwort auf sie auffassen. Dabei geht es im Kern um die Überzeugung, dass eine hermeneutisch fundierte Anthropologie verständlich machen kann, warum zwischen Existenz und Interpretation, Praxis und Geschichte ein integraler Zusammenhang besteht, aus dem sich

kein Element einfach herausbrechen lässt, ohne unserem Leben selbst Gewalt anzutun. Indem Ricœur's Werk diesen Zusammenhang herausarbeitet, verspricht es zugleich, für die Zukunft verlässliche Orientierung zu bieten.

Forschungsgebiete: Geschichts- und Sozialphilosophie, Hermeneutik, Phänomenologie, Anthropologie.

 **Nomos**
eLibrary nomos-elibrary.de

Bestellen Sie im Buchhandel oder
versandkostenfrei unter karl-alber-shop.de

Alle Preise inkl. Mehrwertsteuer

VERLAG KARL ALBER

