
Michael Wimmer, Christoph Wulf,
Bernhard Dieckmann

Einleitung:

**Grundlose Gewalt – Anmerkungen
zum gegenwärtigen Diskurs über Gewalt**

Hat der Prozeß der Zivilisation das Gewaltproblem gelöst?

Im alltäglichen Diskurs über Gewalt wissen wir in der Regel, worüber wir sprechen. Die Vorkommnisse, Situationen und Phänomene lassen sich in ihren Kontexten jeweils konkret bestimmen. Doch kaum versucht man, das Problem der Gewalt allgemein zu definieren, verliert sich die Klarheit des Gewaltbegriffs, und er zerfällt in sehr unterschiedliche und sich z.T. widersprechende Bestimmungen und Theorien. Dabei kommt ein Dilemma zum Vorschein, das dem Diskurs über Gewalt eigentümlich zu sein scheint und in nicht unerheblichem Maß für die Schwierigkeiten verantwortlich ist, in die sich eine Rede über Gewalt leicht verstrickt: Das Problem der Gewalt erscheint sowohl als ein universelles als auch als ein negatives. Der Gewaltbegriff setzt seiner kritischen Bestimmung durch Ein- und Abgrenzung Widerstand entgegen, weil alle Begriffe, die sich zunächst als Gegensatz zur Gewalt anbieten (z.B. Vernunft, Wahrheit, Gerechtigkeit, Freiheit etc.), mit dem Problem der Gewalt verstrickt sind, so daß als Opposition nur die negative Bestimmung der Gewaltlosigkeit bleibt, deren Fassung ebenso große Probleme bereitet. Zugleich wird Gewalt als etwas Negatives und Anormales bewertet, etwas, das vermieden, verhindert, aufgehoben werden muß und kann. Weil es kaum noch einen Lebensbereich gibt, in dem das Gewaltproblem nicht vorkommt, und weil sich gewaltfreie Zonen und Verhältnisse gar nicht mehr zweifelsfrei identifizieren lassen, ist man kaum noch in der Lage zu definieren, was Gewalt ihrem Wesen nach ist bzw. was in den verschiedenen konkreten Situationen als ihr allgemeines Merkmal identifiziert werden kann. Diese

Entgrenzung des Gewaltbegriffs zeigt sich in einer zunehmenden Sensibilisierung für Gewaltphänomene und manifestiert sich in einer weiten Ausdifferenzierung und Ausdehnung des Gewaltbegriffs.

Ein wesentlicher Grund dafür liegt wahrscheinlich in der Entstehungsgeschichte eines kulturellen Selbstverständnisses, das Lebensverhältnisse als von Gewaltverhältnissen durchzogen erscheinen läßt, die zu früheren Zeiten und in anderen Kulturen gar nicht mit Gewalt in Verbindung gebracht wurden und werden. Für uns erscheinen viele Formen der Gewalt jedoch nicht mehr als natürliche Gegebenheiten, sie haben ihre Selbstverständlichkeit verloren. Das Walten Gottes, die Macht des Schicksals, die Gewalten der Natur als vormals transzendente Instanzen, von denen sich die Menschen als abhängig betrachteten, betrifft der Selbstverständlichkeitsverlust ebenso wie die weltlichen Mächte der Tradition, der Leidenschaften, der kirchlichen, staatlichen und familialen Autoritäten bis hin zu gesellschaftlichen Institutionen, Werten und Normen. Keine Abhängigkeit, keine Bedingung, die die individuelle Freiheit des einzelnen begrenzt oder einschränkt und die nicht dem Willen und Wirken der Subjekte entsprungen ist und ihnen gehorcht, ist von dem Verdacht frei, ein Gewaltverhältnis zu verbergen. Unschwer läßt sich darin der Nachklang eines Selbstverständnisses neuzeitlicher Subjektivität erkennen, in dem, immer weiter ausgreifend, das Walten heteronomer Mächte in Frage gestellt wurde und sich der Selbstbehauptungsanspruch der Subjekte immer radikaler hervorkehrte.¹

Dieser Prozeß, der als Selbstermächtigung der Subjekte gegenüber einer ihnen zunehmend verfügbar werdenden Objektivität verstanden wurde, ist unterschiedlich akzentuiert dargestellt worden. Holzschnittartig lassen sich drei unterschiedliche Varianten skizzieren: Von der Geschichtsphilosophie wurde er als Emanzipations- und Fortschrittsprozeß beschrieben, in dem die heteronomen Gewalten Gottes und der Natur im Zuge der Säkularisierung und Autonomisierung der Subjekte von den Menschen selbst (wieder)angeeignet werden. Von der Theorie der Zivilisation wurde er als Befriedung der Gesellschaft durch Herausbildung des Staates als

Gewaltmonopol in Verbindung mit der Entstehung des modernen Individuums beschrieben, was durch Domestikation der »tierischen« Natur des Menschen in Form von Triebmodellierung und Affektkontrolle ermöglicht worden sei.² Von der systemtheoretischen Evolutionstheorie wurde er als funktionaler Differenzierungsprozeß von Gesellschaften beschrieben, in denen sich neue System-Umwelt-Strukturen und damit neue Verarbeitungsformen für Gewaltprobleme herausbildeten. Bei allen z.T. gravierenden theoretischen und methodischen Unterschieden und Unvereinbarkeiten der Prämissen und Konsequenzen dieser Ansätze läßt sich doch hinsichtlich der Richtungseinschätzung des als Geschichte oder als Evolution verstandenen Prozesses darin eine Übereinstimmung ausmachen, daß dieser Prozeß als Entwicklung, als Fortschrittsprozeß begriffen wird. Ob als »Menschwerdung des Affen« (Evolutionstheorie) oder als »Menschwerdung des Menschen« (Geschichtsphilosophie) verstanden: die Richtung vom Tier zum Menschen, von der Natur zur Kultur und, damit verbunden, der Weg von der stets mit Gewalt assoziierten Wildheit zur befriedeten Zivilisation ist zudem stets konnotiert mit der Bewertung, daß es sich um eine Bewegung vom Niedrigen zum Höheren handle, wobei das Kriterium dafür im Zuwachs an Vernunft, an Rationalität und damit an Macht der Menschen über die innere und die äußere Natur gesehen wird.

Diese Fortschrittsideologie und die in ihren Spuren sich bewegende Anthropologie diene nicht nur der Abwertung des Fremden und der Legitimation des Kolonialismus, d.h. der Gewalt gegen Andere,³ indem sie ein Selbstbild entwarf, dessen Überheblichkeit später als Eurozentrismus kritisiert wurde; sie löste auch nicht das Problem der Gewalt, sondern verschob es, bis diese, ebenso unbegriffen wie vorher, als Herrschaft der Rationalität, der »instrumentellen Vernunft« wiederkehrte.⁴ Skeptische und kritische Stimmen haben jedoch von Anfang an die mit dieser Geschichtsauffassung verbundenen Versöhnungsutopien und Hoffnungen auf ein Ende der Gewalt durch Verwirklichung der Vernunft begleitet, bevor die gesamte Erzählung der Unglaublichkeit verfiel⁵ und sowohl der Fortschritt als auch der Zivilisationsprozeß als Mythen kritisiert wurden.⁶ Daß der Fortschritt hin zur Idee der Menschheit gerade an der Natur des

Menschen scheitern könnte, ahnte schon Kant, als er schrieb: »aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts Gerades gezimmert werden.«⁷ Die Gewalttätigkeit und Verkehrung des Prozesses (Marx), seine unlösbare Verstrickung mit der lebensverneinenden nihilistischen Gewalt der Moralisierung (Nietzsche), der Preis, den die Kultur zu ihrer Befriedung von den Individuen einstreichen muß (Freud), die dialektische Verstrickung von Aufklärung und Mythos und die Wiederkehr der Gewalt (Horkheimer/Adorno) bis hin zur grundlegenden Kritik, daß eine radikale Emanzipation der Individuen von Macht- und Gewaltverhältnissen überhaupt nicht möglich sei, da sie selbst Ergebnisse von Machtverhältnissen und Disziplinartechniken wären und nicht etwa deren Gegenpole⁸ – diese aus der Aufklärungstradition selbst vorgebrachten selbstkritischen Bedenken, die an deren Intuitionen allerdings unvermindert festhalten, vermischen sich heute jedoch partiell mit einer konservativ-reaktionären Kritik, die die gesellschaftlichen und politischen Intentionen der Aufklärung grundsätzlich verwirft. Die Infragestellung traditioneller Lebensformen, der kirchlichen und staatlichen Autoritäten, der Wert- und Normsysteme wird für die Zerstörung der Gemeinschaft, der Solidarität, der Zugehörigkeitsgefühle als Lebensgrundlage zivilisierter Gesellschaften verantwortlich gemacht. Insbesondere durch die Zersetzung der Familie als Wertegemeinschaft gingen Grundorientierungen verloren und würden die durch sie disziplinierte Aggressivität und Gewalttätigkeit freigesetzt.

In beiden Diskursen, so konträr sie auch sonst immer sind, wird die heute oft konstatierte Zunahme von Gewalt mit der Gefahr eines Zerfalls der abendländischen Kultur in Verbindung gebracht, mit einem Rückfall in die Barbarei entfesselter Triebe, als könnten die westlichen Gesellschaften im Unterschied zu anderen bereits auf eine befriedete Zeit zurückblicken, als wäre ihnen die Lösung des Gewaltproblems bereits gelungen. Doch es ist fraglich, ob der apokalyptische Ton, der sich in vielen Diskursen über das gegenwärtige Gewaltproblem finden läßt, gerechtfertigt ist. Zu fragen wäre, welche Voraussetzungen er hat und auf welche Assoziationen er sich stützt. Falls es gerechtfertigt ist, von einer Zunahme der Gewalt in

der Gesellschaft zu sprechen: Haben wir es dann mit einer Schwäche der Zivilisation zu tun oder gar mit einem Rückfall in die Barbarei? Und bedeutet »Rückfall« historischer Rückschritt, oder handelt es sich um eine Wiederkehr, um Manifestationen eines Gewaltpotentials, das latent vorhanden war?

Krise der Zivilisation – Wiederkehr der Barbarei?

Die gegenwärtige Diskussion um das Problem der Gewalt wird vorwiegend um drei Themenkomplexe geführt: a) sexuelle Gewalt gegen Kinder und Frauen; b) politisch motivierte Gewalttaten rechtsgerichteter Jugendlicher; c) neue Formen von Gewalttätigkeiten in kriegerischen Auseinandersetzungen (z.B. in Bosnien). Ohne hier eine Erklärung dafür geben zu können, warum gerade diese Themen das besondere öffentliche Interesse gefunden haben, andere Gewalttätigkeiten dagegen auf weniger öffentliche Beachtung stoßen, obwohl sie wenigstens ebenso entsetzlich und unbegriffen sind – wie z.B. die unvorstellbaren Grausamkeiten zwischen Hutu und Tutsi in Ruanda, die weltweite Zunahme der Folter,⁹ der Krieg gegen die Kurden usw. –, lassen sich jedoch Gründe angeben, die das Interesse gerade an diesen Themen wenigstens plausibel machen.

Sexueller Mißbrauch von Kindern ist nach neueren Erkenntnissen viel weiter verbreitet als noch vor einigen Jahren angenommen. Ohne die Regel zu sein, ist er aber auch nicht länger als eine seltene bizarre Ausnahme zu verstehen, ebensowenig wie Männer, die Frauen vergewaltigen, weiterhin als vereinzelte pathologische Fälle betrachtet werden können. Die »Normalität« dieser Formen von Gewalttätigkeit, sowohl hinsichtlich ihrer Häufigkeit als auch in bezug auf das psychologische Profil der Täter, schockierte um so mehr, als solche Taten lange Jahre in einer gesellschaftlichen Tabuzone stattfanden und mit dem Vorurteil behaftet waren, es handele sich um bloße Phantasien der Opfer (im Falle der Kinder), um Mitschuld an der Tat (im Falle vergewaltigter Frauen), und nur äußerst selten um eindeutige Gewalttaten, die dann natürlich nur von Geisteskranken und Kriminellen begangen worden sein konnten. Seit solche Abwehrhaltungen als Realitätsverleugnungen erkennbar ge-

worden sind, stellt sich das Problem der Gewalt im Bereich der Familie, der Privatsphäre, der intimen Beziehungen in einer Gesellschaft neu, in der gerade die Familie bzw. die Privatsphäre das Bild eines gewaltfreien und friedlichen Raumes zu erfüllen hatte.

Ist das Ende der Illusion einer relativ befriedeten Gesellschaft in diesem Bereich u.a. auf die Entdeckung gesellschaftlich verdrängter oder verschwiegener Gewaltverhältnisse und Gewalttätigkeiten zurückzuführen, so konfrontierten uns die politisch motivierten Gewalttaten gegen Fremde und Ausländer mit längst überwunden geglaubten Ideologien, Einstellungen und Handlungsweisen. Da es sich bei diesem Wiederaufleben nationalistischer und rassistischer Gewalt keineswegs um eine Farce handelt, eine Parodie oder um abstruse Taten einiger Ewiggestriger, bewirken auch diese Gewalttaten eine Desillusionierung hinsichtlich der Nichtwiederholbarkeit historisch überholter Ideologien und der Sicherheit der Demokratie sowie der Verlässlichkeit des aufgeklärten Bewußtseins und der Zivilcourage. Es wiederholen sich jedoch nicht nur rassistisch und nationalistisch motivierte Gewalttätigkeiten, sondern auch die Widerstände gegen die Aufgabe, die gesellschaftlichen und historischen Möglichkeitsbedingungen dieser Formen der Gewalt theoretisch zu analysieren und über die empirischen Phänomene einen Schritt hinauszugehen. Statt dessen verharret man meistens bei den sogenannten Fakten und behandelt das Problem rassistischer und nationalistischer Gewalt als Jugend- oder als ein Generationsproblem; oder man verschiebt die Ursachen der Gewalttätigkeiten in die Sozialisationsbedingungen oder die Lebenswelt und weicht damit dem Skandal aus, daß die Opfer dieser Aggressionen wirklich gemeint sein könnten. Die tendenzielle Erleichterung darüber, Langeweile, Alkohol oder gruppensdynamische Prozesse als Ursachen ausländerfeindlicher Gewalttaten in empirischen Untersuchungen dingfest machen zu können, täuscht zu oft darüber hinweg, daß nationalistische und rassistische Einstellungen wieder sehr weit verbreitet sind und fremdenfeindliche Gewalt *als fremdenfeindliche* Gewalt zu verstehen ist, nicht nur als Ersatzhandlung gegen ein Ersatzobjekt.

Die Hilflosigkeit der Völkergemeinschaft, der europäischen und zwischenstaatlichen Organisationen, der Zeugen, Beobachter und

der sogenannten Schutztruppen im ehemaligen Jugoslawien sowie die Berichte und Bilder von dort auch in sogenannten Schutzzonen verübten Grausamkeiten haben gezeigt, daß das Problem der Gewalt keineswegs als geklärt und verstanden gelten kann. Soziologische Tagungen und Kongresse diskutieren seither wieder das Verhältnis von Zivilisation und Barbarei, die Konfliktforschung steht vor vielen Rätseln, zu denen das ihrer eigenen Grundbegriffe gehört, so daß schon die phänomenologische Beschreibung und Qualifizierung der neuen Formen der Gewalt Schwierigkeiten bereitet, ganz zu schweigen von der Analyse ihrer Ursachen und Bedingungen. Folter, Massaker und Völkermord in unserer direkten Nachbarschaft stellen deshalb den Glauben auf eine harte Probe, gewalttätige Auseinandersetzungen durch fortschreitende Zivilisierung zum Verschwinden bringen zu können. Das in den europäischen Staaten nach dem Zweiten Weltkrieg entstandene Selbstverständnis, daß diese Probleme der Gewalt der Vergangenheit angehörten, ist in seinen Grundfesten erschüttert.

Desillusionierung hinsichtlich der Familie bzw. des Bildes einer relativ gewaltfreien Privatsphäre, Desillusionierung hinsichtlich der Gesellschaft bzw. der Vorstellung einer relativ befriedeten Öffentlichkeit, Desillusionierung hinsichtlich Europas bzw. des Glaubens an die Möglichkeit, Konflikte in diesem Teil der Welt stets mit friedlichen Mitteln lösen zu können, und schließlich Desillusionierung der Überzeugung, daß ein offener Bürgerkrieg um politische Vorherrschaft, verbunden mit territorialen Ansprüchen und ethnischen Säuberungen, in Europa nicht mehr möglich wäre.

Diese Verunsicherungen des Selbstverständnisses betreffen also die grundlegenden Überzeugungen, daß der geschichtliche Prozeß der modernen westlichen Gesellschaften mit einer Abnahme manifestester zwischenmenschlicher Gewalttätigkeiten einhergehe, daß man aus den zwei Weltkriegen die Lehren gezogen habe und sich unterwegs zu einer gewaltfreien und gerechten Gesellschaft befinde, daß nach dem Ende des Kalten Krieges der Weg zu einer zivilen Weltgesellschaft geebnet sei. Daß Menschen in einer zivilisierten Gesellschaft keineswegs automatisch friedfertig sind, ebensowenig wie zivilisierte Gesellschaften vor einem Rückfall in die Barbarei

sicher sein können, hat jedoch gerade unser Jahrhundert bereits mehrfach gezeigt. Wenn aber Zivilisierung und sozialer Fortschritt nicht zwangsläufig mit dem Verschwinden von Gewalt und zwischenmenschlichen Gewalttätigkeiten gekoppelt sind: Was bedeutet das für unser Verständnis von Zivilisation und Gewalt? Auf jeden Fall scheint die Vorstellung eines zivilisationsgeschichtlichen Rückschritts genauso problematisch zu sein wie das Bild einer gewalttätigen »Natur« des Menschen, die sich beim geringsten Anlaß über jede moralische Schranke hinwegsetzte. Wäre Zivilisation nur eine dünne Haut, eine mühsam erworbene Haltung, ein Verhalten animalischer, instinktiver und aggressiver Impulse, wäre alles, was uns von Mord und Totschlag abhielte, ein dünnes Regelwerk der Moral, das nur durch äußeren und inneren Zwang funktionstüchtig bliebe, dann läge in jeder Freiheit die Bedrohung dieses Regelwerks, weil sie die »animalischen Instinkte« enthemmte. Gewalttätigkeit wäre in einer solchen Perspektive Zeichen der Unmenschlichkeit, der Animalität, Resultat mangelhafter oder überhaupt fehlender Erziehung, worunter in diesem Kontext jedoch nichts weiter als Abwesenheit von (Selbst-)Zwang verstanden werden könnte. Bestimmten jugendlichen Gewalttätern könnte dann leicht Menschlichkeit überhaupt abgesprochen werden: »Sie sind nicht entmenschlicht und Bestien geworden, sie wurden erst gar nicht zu Menschen gemacht.«¹⁰ Abgesehen von der Vorstellung, jemanden zum wahren Menschen *machen* zu können, die selbst Bestandteil einer pädagogischen Allmachtsphantasie und eines kolonialen Phantasmas ist, wird Gewalt einfach einer nichtmenschlichen tierischen (bestialischen) Natur zugeschlagen und die Möglichkeit suggeriert, man könne als Mensch auch Tier bleiben. Doch ist es nicht gerade eine typisch *menschliche* Möglichkeit, *nicht* zum Menschen zu werden? Denn das Schaf hat nicht die Möglichkeit, kein Schaf zu werden. Nicht zum Menschen werden kann nur heißen, nicht das zu werden, was eine bestimmte Kultur normativ als Menschsein definiert. Nicht zum Menschen werden heißt dann nicht, Tier bleiben, sondern anders werden, was in diesem Fall bedeutet, daß Gewalt eine menschliche Möglichkeit ist, keine tierische. Nur der Mensch kann immer auch anders.

In derartigen Bildern zeigt sich das Problem, daß Moralität als eine nachträgliche kulturelle Größe zum Subjekt hinzugedacht wird, als etwas, das einen ursprünglichen Egoismus und eine natürliche Aggressivität zügelt und sozialisiert. Fehlt der Mechanismus, der eine als Animalität verstandene Natur im Zaum hält, dann kommt es dieser Auffassung zufolge zur Regression, zum historischen Rückschritt, zur Verdunkelung der europäischen Zivilisation. Doch ist das, was unsere Gesellschaft in Form von Gewalttätigkeiten heimsucht, wirklich etwas Animalisches, Un-Menschliches, etwas Geistloses? Ist es nicht vielleicht ein ganz bestimmter »Geist«, der Gewalt ermöglicht, rassistische, nationalistische, ausländerfeindliche zumal? Läßt sich das Problem der Gewalt im Raster von Natur – Kultur überhaupt angemessen begreifen oder mittels einer dieser Dichotomie oft inhärenten Axiomatik, die durch den Bezug auf das Tierische und das Wesen des Tieres in Kraft gesetzt wird?

Ist Gewalt natürlich oder sozial begründet?

Vordergründig, d.h. thematisch, unterscheidet sich die heutige Diskussion von früheren Fragestellungen, wie sie in den traditionellen Theorien der Gewalt behandelt wurden: Ihnen ging es entweder darum, das Gewaltmonopol des Staates gegen Bürgerkriege zu legitimieren (Machiavelli, Hobbes, Pascal), oder darum, Ursprung und Art der Gewalt individualpsychologisch zu beschreiben (z.B. La Rochefoucault). In der Axiomatik der Argumentationsstrukturen jedoch läßt sich in weiten Teilen eine Kontinuität zwischen dem traditionellen und dem gegenwärtigen Diskurs über Gewalt erkennen hinsichtlich der jeweiligen Voraussetzungen, die auf unkritische und normative anthropologische Setzungen und Aussagen rekurrieren, die die »Natur« des Menschen betreffen. Dabei spielen die Oppositionsbeziehungen Natur – Kultur (Gesellschaft) und die im Hintergrund oft mitlaufende zwischen Tier und Mensch eine zentrale Rolle.

Wurde im traditionellen Diskurs über Gewalt diese als eine *natürliche* Tendenz des Menschen behandelt, die politisch bzw. kul-

turell kontrolliert, kanalisiert, begrenzt werden mußte, so bildete sich daneben ab Mitte des 19. Jahrhunderts die Auffassung heraus, daß Gewalt durch *gesellschaftliche* Faktoren (mit-)bedingt sei, weshalb sich zugleich die Theorien über Gewalt nicht mehr auf die normative Legitimationsfunktion des staatlichen Gewaltmonopols begrenzen ließen. Es fällt jedoch auf, daß die Ablösung essentialistischer Gewalttheorien, die die Aggressivität im Sein des Menschen, in seinem Wesen bzw. seiner Natur lokalisierten, durch strukturfunktionale Erklärungsansätze, die Gewalttätigkeiten als emergente Phänomene dysfunktionaler sozialer und politischer Bedingungen interpretieren, sich nicht zugleich als eindeutige Entscheidung hinsichtlich der sich gegenseitig ausschließenden Annahmen über den Ursprung von Gewalt verstehen läßt. Die Frage, ob Gewalt in der Natur oder in der Gesellschaft ihren Grund hat, bleibt in der Schwebelage. Auch Theorien, die den Ursprung der Gewalt in sozialen Verhältnissen sehen, können nämlich implizit oder explizit auf anthropologischen Voraussetzungen basieren, also durchaus von der Annahme einer angeborenen oder natürlichen Aggressivität des Menschen ausgehen, ohne dies als Widerspruch zu der von ihnen vertretenen Auffassung zu empfinden, daß Gewalt sozial bedingt sei. Umgekehrt können Theorien, die von einem angeborenen Aggressionstrieb des Menschen ausgehen, den sozialen Bedingungen die Funktion eines Auslösers manifester Gewalttätigkeiten zubilligen, ohne ihre Grundannahme deshalb aufzugeben. Aus philosophischer und anthropologischer Perspektive¹¹ kann man daher schließen, daß weder die Annahme eines angeborenen Zerstörungsbzw. Aggressionstriebes¹² noch diejenige gesellschaftlicher Ursachen von Gewalt¹³ allein für eine Erklärung hinreichen, sondern daß Gewalt als eine »Zweitnatur«¹⁴ zu interpretieren ist, die man ohne historische Rekonstruktion nur unzureichend verstehen kann.

Der Mensch ist nach Auffassung der philosophischen Anthropologie also weder einem biologischen noch einem sozialen Schicksal bloß ausgeliefert, Gewalt also weder die Folge und Ausdruck eines Aggressionstriebes, der mithin kontrolliert werden müßte, noch Folge und Wirkung sozialer Verhältnisse und Bedingungen, die demnach bloß zu verändern wären, damit Gewalt als Reaktion auf

sie ein Ende fände. Abgesehen davon, daß derartige Schlüsse vom »Sein« auf ein »Sollen« selbst als höchst problematisch angesehen werden müssen, sind monokausale Erklärungsmuster, wie es scheint, grundsätzlich unzureichend, denn selbst wenn Gewalttätigkeit durch die genetische Grundausstattung des Menschen ermöglicht wird, wie Entwicklungsbiologen glauben nachweisen zu können, und selbst wenn Aggressionen mit einer Chemie des Körpers zusammenhängen, in der eine Kombinatorik von bis zu 1000 verschiedenen neuronalen Substanzen wirksam sein soll,¹⁵ so erklären uns diese Erbanlagen nicht die Gründe und die Bedeutungen gewalttätigen Verhaltens, sondern höchstens, daß Menschen überhaupt zu aggressivem Verhalten fähig sind. Aber weder die kriminalstatistisch erfaßten Häufigkeitsschwankungen von Gewalttaten noch die historischen und kulturellen Unterschiede im Verhalten und in der Situationsinterpretation, die nicht nur zwischen den Kulturen erheblich differieren können, sondern bereits in unserer eigenen Kultur keineswegs nach homogenen Mustern ablaufen, noch die Frage, was überhaupt als gewalttätig und aggressiv wahrgenommen, erlebt und verstanden wird bzw. warum Menschen in ähnlichen Situationen ganz unterschiedlich reagieren, lassen sich verhaltensbiologisch konsistent klären. Menschen verhalten sich nicht allein deswegen gewalttätig, weil sie dazu die genetischen Möglichkeiten mitbringen, sondern weil sie Situationen in einer bestimmten Weise wahrnehmen und verarbeiten. Wenn aber jedem gewalttätigen Verhalten eine symbolische Verarbeitung, Bedeutungszuweisung und Bewertung zugrunde liegt, ist zum Verständnis gewalttätigen Verhaltens die bloße Existenz von Erbanlagen gar nicht sonderlich entscheidend. Selbst Affekte, die bei sogenannten »Affekthandlungen« immer wieder als etwas ursächlich »Natürliches« geltend gemacht werden, das in seiner eruptiven Unmittelbarkeit und ungesteuerten »Irrationalität« ein unvermittelter Ausdruck eines dem Menschen innewohnenden »Aggressionstriebes« sein soll, selbst solche Affekte basieren auf einer Wahrnehmungsbewertung, deren Kriterien nicht natürlichen Ursprungs sind. Kurz: Nicht die Erbanlagen steuern blind das Verhalten, sondern dieses basiert auf Interpretationen und Wertungen des Wahrgenomme-

nen, auf Einschätzungen der Umwelt, die symbolisch strukturiert und damit kulturell bestimmt sind.

Die Hoffnung, mit Hilfe der Naturwissenschaften die materiellen, körperlichen Gründe für die geistigen und seelischen Fähigkeiten auf dem Weg einer kausalen Ableitung erforschen zu können, muß als gescheitert und hinsichtlich ihrer Intention und Motivation als höchst problematisch angesehen werden. Sie ist selbst ein gewalttätiger, totalitärer Traum, der darauf geht, den Menschen unter vollständige Kontrolle zu stellen, ihn auf ein Wesen festzulegen, das selbst gerade nicht fest-gestellt werden kann. Es ist ein in seinem Grunde eugenischer und letztlich rassistischer Traum, der gerade heute in den Genlabors bei der Entzifferung und Patentierung der Genschrift des Menschen verborgen weiterlebt, auch für die meisten Forscher selbst verstellt in ihren humanistischen Utopien künftiger medizinischer Therapiemöglichkeiten und verdeckt von den Versprechungen der Gentechniker, nun bald auch Erbkrankheiten nicht nur heilen, sondern bereits präventiv vor ihnen schützen zu können. Doch selbst wenn das Genlexikon des Menschen fertig sein sollte, werden wir immer noch nicht mehr wissen über das Problem der Gewalt, denn allgemeines Merkmal des Menschen ist seine Unbestimmtheit. Als »unspezialisiertes Mängelwesen«¹⁶ ist er von Natur aus von Natur frei und zur Kultur bestimmt,¹⁷ in seiner »Weltoffenheit«¹⁸ in keine Umwelt fest eingepaßt und von jeder natürlichen Determination seiner Verhaltensweisen dank Sprache und Einbildungskraft freigestellt; und er bildet mit der Umwelt, zu der auch sein eigener Körper gehört,¹⁹ keine differenzlose Einheit. Folglich ist auch die Vorstellung einer »Natur des Menschen« keineswegs natürlich, sondern einem bestimmten kulturellen, historischen und symbolisch strukturierten Weltverständnis zugehörig, in dem sie überhaupt erst möglich und bedeutsam wird.²⁰ Die Selbstinterpretationen des Menschen müssen also mitreflektiert werden, da er aufgrund seiner Unbestimmtheit gewissermaßen gezwungen ist zu sein, als was er sich entwirft, was nichts anderes heißt, als daß die Geschichte seiner Selbst- und Weltentwürfe irreduzible Elemente seiner Geschichte sind. Kommt die Gewalt nicht wie ein Blitz vom Himmel, sondern ist sie ein menschliches Phänomen, dann muß

eine historische Anthropologie der Gewalt, will sie etwas über sie erfahren, dieser Verzahnung nachspüren.

Die traditionellen wie auch die gegenwärtigen Versuche, die Stellung des Menschen – seine Spezifik, Merkmale, sein »Wesen« – naturwissenschaftlich, also biologisch oder zoologisch in Relation zum Tier zu bestimmen,²¹ erscheinen dagegen als sehr zweifelhaft. Dennoch haben diese Vergleiche, Abgrenzungen und Verhältnisbestimmungen Tradition und erfreuen sich weiter Verbreitung, zumal sie eingängige und zugleich anschauliche Erklärungen für die verschiedensten Phänomene liefern. Doch anstatt das Verständnis rassistischer und nationalistischer Gewalt zu ermöglichen, bleiben diese Diskurse, wenn sie die naturwissenschaftliche Sprachsphäre verlassen und das Wesen des Tieres im Vergleich zum Menschen zum Gegenstand allgemeinerer Betrachtung machen, oft selbst im Bannkreis der Gewalt, die sie zu erklären vorgeben und die sie, anstatt sie zu kritisieren, letztlich legitimieren. Wenn z.B. Verhaltensforscher und Evolutionsbiologen Aggressivität und Fremdenfeindlichkeit auf die im Laufe der Evolution durch »Erfahrungen« in der »Urhorde« erworbene genetische Ausstattung von Mensch und Tier zurückführen, geben sie den Rassismus und die Aggressivität gegen Fremde letztlich als »natürliche« Verhaltensweisen aus, womit nicht nur die Gewalttäter tendenziell aus ihrer Verantwortung entlassen, sondern rassistische, nationalistische und faschistische Gewalt als Naturphänomene verharmlost, Völkermorde entschuldigt und ihre Unvermeidbarkeit behauptet werden. Anstatt diese Gewalt zu erklären, wird allenfalls eine Gewalt für notwendig befunden und legitimiert, die die gewalttätige »Natur« im Menschen kontrollieren, kanalisieren und letztlich im Zaume halten soll, sei diese Gewalt physisch, moralisch, pädagogisch oder staatlich. Im Unterschied zu den traditionellen Gewalttheorien, für die zwar die Überzeugung, daß Gewalt natürlichen Ursprungs sei, noch ganz unproblematisch war und die folglich den Menschen bezüglich seiner gewalttätigen Neigungen, Leidenschaften und Handlungen dem Tier als wesensverwandt betrachteten – das Diktum von Hobbes, daß der Mensch dem Menschen ein Wolf sei, artikuliert dies sehr genau –, die aber daraus genau den Schluß zogen, daß diesen Neigungen nicht statt-

gegeben werden dürfte, berufen sich heute bestimmte Politiker und rechte Ideologen auf eben eine solche »natürliche« Fremdenfeindlichkeit, um ihr, wie im Falle der Asylgesetze, nachzugeben. Um ein Beispiel zu nennen: Der ehemalige Ministerpräsident Niedersachsens, Ernst Albrecht, sagte am 17.2.1989 im Landtag: »Schon die Verhaltensforscher sagen uns, daß die Angst vor Fremden dem Menschen wie fast allen Lebewesen seit Millionen Jahren genetisch mitgegeben ist. [...] Wir sind deshalb gut beraten, den Zuzug von Ausländern von außerhalb der Europäischen Gemeinschaft auf das Maß zu begrenzen, das unser Volk verkraftet.«²² So erschreckend dieser unverhohlene Biologismus in der Frage des Verhältnisses der Völker zueinander ist, so unglaublich die mit ihm verbundene implizite Behauptung, die Menschenrechte widersprächen der »Natur« des Menschen und verstießen gegen die Determination durch die Gene, so beruhigend ist er auch, denn, wie Albrecht zu meinen scheint, die Jahrmillionen alte genetische Ausstattung des Menschen folgt den aktuellen historisch-politischen Verhältnissen. Dann darf man, falls die Türkei Mitglied der Europäischen Gemeinschaft wird, erwarten, den Haß auf Türken schwinden zu sehen.

Wäre Gewalt also natürlich bedingt, müßte sie im Laufe des Zivilisationsprozesses transformiert oder aufgehoben worden sein oder werden können; und wäre sie sozial bedingt, dann dürfte dort, wo die sozialen Lebensverhältnisse Wohlstand und Zufriedenheit erlauben, keine Gewalt vorkommen. Sowohl gegen die eine wie auch gegen die andere Annahme ließen sich erhebliche Einwände vorbringen, und zwar gegen die Schlüsse wie auch gegen die Prämissen. Die Frage nach dem Grund der Gewalt – natürlich oder sozial – kann also nicht als gelöst betrachtet werden. Sie muß vielleicht neu und anders gestellt werden, da sich auf beiden Seiten der theoretischen Alternative blinde Flecken, Verkürzungen und Vorurteile finden lassen, die durch eine zweite Reflexion vielleicht vermieden oder wenigstens sichtbar gemacht werden können, sofern nicht nur eine Seite, der Mensch als Natur- oder als Kulturwesen, sondern das Verhältnis beider zueinander und damit das Problem seiner »anthropologischen Differenz«²³ zum Gegenstand gemacht wird.

Verweist Gewalt auf eine »Animalität« des Menschen?

Was nennen wir Zivilisation? Was ist eine Zivilisation, die sich verdüstert, der ein Rückfall droht? Zivilisation ist immer menschliche Zivilisation. Einer sich verdüsternden Zivilisation droht der Rückfall in die Animalität. So könnte man die nicht nur in vielen Medien verbreitete Auffassung formulieren, die Unzivilisiertheit mit Wildheit, Gewalttätigkeit, Bestialität, Animalität und Geistlosigkeit, also mit Unmenschlichkeit verbindet.

Die Gegenüberstellung von Mensch und Tier zur Wesensbestimmung des Menschen ist allerdings historisch wie systematisch abgründig. So können hier nur einige Hinweise gegeben werden, die die Problematik verdeutlichen sollen, ohne sie an dieser Stelle analysieren zu können. Das Denken dessen, was man gemeinhin »Tier« nennt, jeder Diskurs, der das Wesen des Tieres zum Gegenstand macht, wird belastet von einer nicht mehr ableitbaren Hypothese, die dogmatisch behauptet, es gebe eine Tierheit im allgemeinen, eine Animalität als eine eigene einheitliche Seinsart. Historisch prägte bekanntlich bereits Aristoteles für den Menschen die Metapher vom »zoon politikon«,²⁴ dessen zentrales Unterscheidungsmerkmal vom Tier die Sprache sei. Für das Christentum war die Unterscheidung zwischen Mensch und Tier eine Wesensdifferenz nicht nur hinsichtlich der Genesis, sondern auch, weil nur der Mensch eine Seele hat, bis schließlich die Gottähnlichkeit des Menschen und dessen ursprüngliche Getrenntheit vom Tier, sei diese in der Seele, dem Geist oder der Vernunft begründet, mit Darwins Theorie der Artenentwicklung als eine narzißtische Illusion zerfiel. Am Tor zum Paradies steht seither der Affe. Damit hängt das systematische Problem zusammen, wie man das Menschengeschlecht seiner biologischen Bestimmung entziehen kann, die ja gerade das, was als das dem Menschen Eigentümliche gilt (Geist, Vernunft, Sprache), im Dunkeln läßt. Die Versuche, die Humanität des Menschen durch die radikale Abgrenzung vom Tier zu definieren, geraten aber in ein Dilemma, wenn sie in der Betrachtung die Animalität ihrerseits ausschließlich innerhalb ihrer organisch-biologischen Programme belassen. Wird über die Opposition Mensch – Tier eine absolute Grenze gebildet, werden letztlich, wie stets bei exklusiven Oppositionen,

die Differenzen entweder aufgelöst und auf etwas Homogenes zurückgeführt (z.B. das Leben), oder sie verdoppeln sich. Da die Opposition Mensch – Tier stets in bezug zu anderen Oppositionspaaren steht, ergeben sich nämlich in der Parallelisierung Asymmetrien, die die Opponenten spalten:

Mensch	Kultur	Geist	Vernunft	Denken	Moral	göttlich	gut	zivilisiert
Tier	Natur	Körper	Trieb	Affekte	Instinkt	teuflisch	böse	wild

Wird in einer solchen der gewöhnlichen Vorstellung entsprechenden Kette das Tier eindeutig nur mit einer Seite der Oppositionspaare konnotiert, d.h. mit Natur, Körper, Trieb etc., so kann dies für den Menschen nicht in derselben Eindeutigkeit gelten, da er selbst ein Element in der Kette der Lebewesen ist und deshalb nicht nur der Seite Kultur/Geist/Vernunft etc. zugehört, sondern zugleich ein natürliches, körperliches, triebhaftes etc. Wesen ist. In ihm verdoppelt sich also die Reihe. In der gewöhnlichen Vorstellung ist der Mensch folglich vor dem »Tier in ihm« nicht sicher, obwohl er »eigentlich« ganz anders ist als dieses, d.h. daß das, was den Menschen zum Menschen macht, wieder nur in der Opposition zum sogenannten »Tierischen« liegt. Umgekehrt läßt sich auch die Vorstellung einer in sich homogenen, reinen Selbstidentität bei Tieren bezweifeln, sofern auch Tiere ein *Ausdrucksverhalten* kennen sollten.²⁵ Zumindest ist in Rechnung zu stellen, daß der menschliche Blick auf das Tier selbst meistens anthropozentrisch ist, d.h. daß Wesensausagen über das Tier anthropomorph sind und mehr über den Menschen als über das Tier, wie es wohl für sich sein mag, aussagen.

Das Denken in derartigen Oppositionsbeziehungen gehört in seinem Dogmatismus zum metaphysischen Humanismus. Es wird selbst um so gewalttätiger, je reiner es das sogenannte »Wesen« des Menschen definieren will und das Andere dieses »Wesens« als etwas Unreines abwertet und verwirft.²⁶ Das Körperlich-Triebhafte wird so zum feindlichen Anderen eines Geistes deklariert, der als das eigentlich Menschenwesentliche sich mit dem Körper, der Sinnlichkeit, den »niederen Instinkten« im Krieg befindet. Daß ein solches

Selbstverständnis selbst, anstatt es gelöst zu haben, ein Teil des Gewaltproblems ist, wurde in aller Deutlichkeit erst von der radikalen Vernunftkritik Nietzsches aufgezeigt. Sowohl Nietzsche als auch später Heidegger beziehen sich jedoch in ihrer »Überwindung« bzw. »Destruktion« der Metaphysik ebenfalls auf das Tier und seine Stellung zum Menschen bzw. zum »Dasein«, was für beide eine ihre ganze Philosophie betreffende Bedeutung hat. Entgehen sie der Dogmatik und dem metaphysischen Humanismus? Und welche Bedeutung hat der Bezug auf das Tier für das Verständnis von Gewalt?

Der Mensch – ein »zivilisiertes Tier«?

In fast allen seinen Schriften bezieht sich Nietzsche auf das Verhältnis zwischen Mensch und Tier. Oft erscheint es so, als ob er die o.g. gewöhnliche Vorstellung stützen würde, wenn er z.B. von menschlichen Instinkten spricht, von der Moralisierung als »Tierbändigung«²⁷ des Menschen, vom Menschen als »Übertier«, »Fast-Gott« und »Affe Gottes«²⁸, als »phantastisches Tier«, als »verehrendes« und »mißtrauisches Tier«²⁹, als das »nicht festgestellte Tier«³⁰, das »Untier«³¹ usw. Berücksichtigt man jedoch die verschiedenen Kontexte und den Stellenwert in seiner Philosophie, wird deutlich, daß er sich gerade einer Deutung entgegensetzt, die das Verhältnis Mensch – Tier als Opposition behandelt, die zugleich eine Über- bzw. Unterlegenheitsbeziehung wäre, weil der einen Seite mangelte, was die andere hätte. Was bedeutet bei Nietzsche also das Wort »Tier«? Was heißt hier »Animalität«? Um wessen »Animalität« handelt es sich, und was hat sie mit Gewalt zu tun?

In seiner Kritik der platonisch-christlichen Weltdeutung mit ihrem lebensverneinenden Nihilismus sieht Nietzsche in dem Menschen etwas, das überwunden werden muß, da in ihm selbst die Krankheit der Lebensverneinung liege.³² Deren Genese schildert er in einer »Genealogie der Moral«, angefangen von der »*vorhistorischen Arbeit*« (a), durch die die Menschen sich mittels Grausamkeiten, Martern, Blut und Opfern ein Gewissen und Gedächtnis gezüchtet und sich damit Vernunft und Affektkontrolle beigebracht hätten, über den Menschen des Ressentiments (b), der das Starke

zum Bösen und das Schwache zum Guten verkehrt habe und dann über das Christentum zu seinem schlechten Gewissen gekommen sei, bis hin zum kultivierten Menschen (c), der mit seiner Moral die Schwächung des Lebens und mit seinem Glauben an die Wahrheit die Weltverneinung zu seinem Lebensprinzip gemacht habe. Gegen die Verabsolutierung des Geistes, die Macht der die Wirklichkeit der Welt und des Lebens verneinenden Idee, die Herrschaft einer abstrakten Vernunft und absoluten Wahrheit erinnert Nietzsche daran, daß der Mensch kein reines Geistwesen, sondern ein *leibhaftes* Wesen ist, daß der »reine Geist« eine »reine Dummheit«³³ ist. Folglich leitet er den Menschen »nicht mehr vom ›Geist‹, von der ›Gottheit‹ ab, wir haben ihn unter die Tiere zurückgestellt«.³⁴ Als das an sich stärkste, »listigste Tier«, dessen Geistigkeit die *Folge* seiner Listigkeit sei, sei der Mensch jedoch zugleich das »mißratenste Tier, das krankhafteste, das von seinen Instinkten am gefährlichsten abgeirrte« (ebd.), dessen »Wille zur Selbstpeinigung« »Willens-Wahnsinn«³⁵ sei, dessen Innerlichkeit aus einer Grausamkeit sich selbst gegenüber resultiere – »jener Wille zur Selbstpeinigung, jene zurückgetretene Grausamkeit des innerlich gemachten, in sich selbst zurückgescheuchten Tiermenschen, des zum Zweck der Zähmung in den ›Staat‹ Eingesperrten, der das schlechte Gewissen erfunden hat, um sich wehzutun, nachdem der natürliche Ausweg dieses Wehtunwollens verstopft war [...]« (ebd.). Zudem glaube der Mensch, »die große Hinterabsicht der tierischen Entwicklung gewesen zu sein«. Dabei sei »jedes Wesen, neben ihm, auf der gleichen Stufe der Vollkommenheit«.³⁶

Die Stellung des Menschen zwischen Tier und »Übermensch« bringt ihn nicht in eine starre Opposition zum Tier, sondern situiert ihn in einer Differenz, die ihn selbst durchzieht. Das Tierische des Menschen ist dabei jedoch nicht als das »Tierische« des Tieres zu verstehen, sondern als das, was der »kultivierte Mensch« als seine Leibhaftigkeit und »natürliche« Geschlechtlichkeit negiert, die selbst von Anfang an *menschlichen* Charakter haben. Das Tierische signifiziert beim Menschen nicht die *Identität* mit dem Tier, sondern den *Unterschied* zu allen anderen Tierarten, d.h. die Zugehörigkeit zum Menschengeschlecht selbst, zur Art »Mensch«. Das

Tierische des Menschen ist bei Nietzsche analog zum Löwenhaften des Löwen, zum Hündischen des Hundes etc. zu verstehen, was bedeutet, daß es *das* Tierische *des* Tieres für Nietzsche nicht gibt, da es nicht *ein* Tierisches für *alle* Tierarten geben kann. Jedes Tierwesen ist ein Eigenwesen, so wie der Mensch, der insofern Tier ist, als er zur Kette der Lebewesen zählt. Folglich ist das Tier auch nicht das dem Menschen gegenüber mangelhafte Wesen, sondern nur ein Wesen *anderer* Art, so daß es zwischen beiden auch keine auf einen Mangel gegründete Hierarchie von Niederen und Höherem gibt, sondern nur einen Unterschied, eine Andersheit, eine Differenz: »der Mensch als Gattung ist nicht im Fortschritt, [...] der Mensch als Gattung stellt keinen Fortschritt im Vergleich zu irgendeinem anderen Tier dar.«³⁷ Es gibt keine Entwicklung vom Niederen (Natürlichen, Animalischen, Körperlichen) zum Höheren (Kulturellen, Menschlichen, Geistigen). Der Mensch als Art ist »wie jede andere Tierart«,³⁸ d.h. allen anderen Tierarten gleich und doch von ihnen verschieden. Daher vergleicht Nietzsche den Menschen fast nie *direkt* mit dem Tier, sondern immer nur das »Tierische« des Menschen mit dessen Geisteszustand, dessen Selbst- und Weltbild. Da, wo er einmal das »Glück« der Tiere, ganz im Augenblick leben zu können, direkt anspricht, wird dies sofort als Spekulation und Projektion des Menschen kenntlich gemacht, die vom Tier nicht bestätigt werden kann. Somit wird schnell klar, daß auch hier eine Differenz besteht, daß das Glück der Tiere nur ein Wunschbild ist, dem der Mensch vergebens nachhängt, weil er ein *anderes* Glück will, »weil er es nicht will *wie* das Tier«³⁹. Nur über die *menschliche* Natur, über *seine* Leibgebundenheit kann man also sprechen. Das Problem besteht nicht darin, die Distanz von den Tieren zu bestimmen, sondern die Distanz, die der Mensch zu sich selbst gewonnen und *wie* er sie gewonnen hat. »Eine solche Gesamt-*décadence* des Werturteils ist das Fragezeichen *par excellence*, das eigentliche Rätsel, das das Tier ›Mensch‹ dem Philosophen aufgibt.«⁴⁰

Dabei stellt sich das Gewaltproblem nicht als das einer tierischen »Animalität«, sondern als eins der menschlichen Moralität, durch die der Mensch sich selbst quält. Deshalb sagt Nietzsche: »Der Mensch ist gegen sich selbst das grausamste Tier [...].«⁴¹ Diese

selbst- und weltverneinende »Sklavenmoral«, die nur stark ist, weil sie (gegen sich und andere) Gewalt ausübt, und die sich gegen die »eigentlich« Guten richtet, die stark *sind*, ohne Gewalt ausüben zu müssen, ist nach Nietzsche verantwortlich für eine »Schwäche« der Kultur, in der die unterdrückten und negierten »Ressentimentinstinkte« als Gewalttätigkeiten immer wiederkehren müssen: »dieselben Menschen, welche so streng durch Sitte, Verehrung, Brauch, Dankbarkeit, noch mehr durch gegenseitige Bewachung, durch Eifersucht *inter pares* in Schranken gehalten sind, die andererseits im Verhalten zueinander so erfinderisch in Rücksicht, Selbstbeherrschung, Zartsinn, Treue, Stolz und Freundschaft sich beweisen – sie sind nach außen hin, dort wo das Fremde, *die Fremde* beginnt, nicht viel besser als losgelassene Raubtiere. Sie genießen da die Freiheit von allem sozialen Zwang, [...] sie treten in die Unschuld des Raubtier-Gewissens zurück, als frohlockende Ungeheuer«, die aus Übermut morden, schänden, niederbrennen, foltern, ohne aus dem »seeleischen Gleichgewicht«⁴² zu kommen. Als läse man eine heutige Beschreibung rechtsextremer Jugendlicher – nur ist es in Nietzsches Sicht gerade nicht die Zivilisation oder die Kultur, die die Aggressivität zügelten, sondern sie stellen sie eher auf Dauer, denn nach Nietzsche handelt es sich bei der Zivilisiertheit um selbst gewalttätige Zwangsmechanismen, die durch Negation der vitalen Lebenskräfte aus diesen erst gewalttätige Zerstörungsmächte gemacht hätten. Gerade das derartig »zivilisierte Tier« Mensch ist deshalb gewalttätig: »Gesetzt, daß es wahr wäre, was jetzt jedenfalls als ›Wahrheit‹ geglaubt wird, daß es eben der *Sinn aller Kultur* sei, aus dem Raubtier ›Mensch‹ ein zahmes, zivilisiertes Tier, ein *Haustier* herauszuzüchten, so müßte man unzweifelhaft alle jene Reaktions- und Ressentiment-Instinkte [...] als die eigentlichen *Werkzeuge der Kultur* betrachten; womit allerdings noch nicht gesagt wäre, daß deren *Träger* zugleich auch selber die Kultur darstellten. [...] Diese Träger [...] stellen den *Rückgang* der Menschheit dar! Diese ›Werkzeuge der Kultur‹ sind eine Schande des Menschen [...] ein Gegenargument gegen ›Kultur‹ überhaupt!«⁴³

Nur der Mensch ist demnach gewalttätig. Nietzsche spricht nie von gewalttätigen Tieren. Diese mögen stark sein, aber nicht ge-

walttätig. Durch den Bezug auf die »Animalität« des Menschen wird nicht eine »natürliche« Gewalttätigkeit behauptet, sondern die Leibgebundenheit seiner Existenz betont, durch deren Negation erst die Lebenskräfte zu Destruktivkräften würden. Statt um einen Gegensatz zwischen Mensch und Tier geht es um eine *Andersheit* des Menschen in bezug zu den Tieren und vor allem zu sich selbst, um eine Differenz, die die Vernunft in ein Verhältnis zu einem Außen setzt und deren sprachlich evozierte Fiktionen auflöst, durch die sie sich in der Immanenz der scheinbar reinen Geistwelt der Metaphysik eingekapselt und verabsolutiert habe.

Verweist Gewalt auf den »Geist« des als *animal rationale* bestimmten Menschen?

Nach Heidegger entkommt Nietzsche nicht der Metaphysik, weil er sie als eine Metaphysik der absoluten Subjektivität des Körpers, der Triebe, der Affekte, des Willens zur Macht erneuert habe. Freilich unternimmt er es, Nietzsche gegen diejenigen zu verteidigen, die ihn biologistisch, vitalistisch, zoologistisch interpretieren und behaupten, er habe eine Lebensphilosophie oder eine darwinistische Erklärung der Rationalität entworfen, in der der Geist als »Widersacher der Seele, das heißt des Lebens« fungiere.⁴⁴ Wir können hier Heideggers »Rettung« Nietzsches, die auf eine Preisgabe seines Denkens hinausläuft, nicht nachvollziehen, sondern nur auf einige Probleme aufmerksam machen, die sich ergeben, wenn Gewalt, statt mit der »Tierheit des Körpers«, mit der Rationalität des Geistes in Verbindung gebracht wird. Auch dabei müssen Hinweise genügen.

Setzt man sich einer biologistischen Gewaltauffassung entgegen, dann muß man den Geist als Gegensatz (zum Körper, zum Tier etc.) bestimmen, womit alles von der Semantik des Wortes »Geist« abhängt. Die Strategie der Entgegensetzung verfolgt Heidegger in seiner Nietzsche-Interpretation, aber auch schon in der Bestimmung des Menschen als »Dasein«, die er u.a. auf dem Gegensatz zum Tier aufbaut, so daß die Opposition zwischen Mensch und Tier implizit oder explizit seinen ganzen Diskurs durchzieht. Die Festlegung der für ihn grundlegenden Begriffe »Dasein«, »Denken«, »Sprechen«,

»Welt«, »Vor-« und »Zuhandenheit« etc. verläuft über diese Abgrenzung. Derrida hat diese Zusammenhänge detailliert analysiert.⁴⁵ Um zu verdeutlichen, wie grundlegend und weitreichend diese Strategie ist, werden wir ihm ein Stück folgen.

Die Hand nimmt in Heideggers Denken eine hervorragende Stellung ein: »Mit der Hand hat es eine eigene Bewandtnis.«⁴⁶ In bezug auf die Hand bindet er das Denken an den Leib, insofern für ihn die Hand und das Denken eng zusammengehören, denn das »Wesen der Hand« liege nicht darin, ein »leibliches Greiforgan« zu sein, das nur nehmen und greifen kann, sondern »sie reicht sich und empfängt sich in der anderen.«⁴⁷ Darin liegt die zentrale Differenz zum Tier, auch zum Menschen als *animal* rationale, sofern dieser die Hand nur zum Greifen, Nehmen, Bemächtigen benutzt: »Greiforgane besitzt z.B. der Affe, aber er hat keine Hand.«⁴⁸ Die »Hand des Menschen gibt und gibt sich – wie das Denken oder wie das, was sich zu denken gibt«, wie Derrida kommentiert,⁴⁹ weshalb man sie nicht wie ein Ding, ein Objekt denken könne, denn die Hand denke, bevor sie gedacht werde, »sie ist Denken, sie ist ein Gedanke, sie ist das Denken.«⁵⁰ Alles, was mit der Hand zusammenhängt, hängt mit dem Denken zusammen, es gibt kein *nur* praktisches, »atheoretisches« menschliches Verhalten.⁵¹ »Alles Werk der Hand beruht im Denken. Darum ist das Denken selbst das einfachste und deshalb schwerste Hand-Werk des Menschen, wenn es zu Zeiten eigens vollbracht sein möchte.«⁵²

Die Rückbindung des Denkens an die Hand und die Bestimmung der Hand mittels einer dogmatischen Wesensaussage über das Tier, durch den Gegensatz zu dessen Greiforganen, belastet den gesamten Diskurs Heideggers, denn die Semantik der »Hand« zieht sich durch die Bestimmung der Modi der Gegenwärtigkeit »Zuhandenheit«, »Vorhandenheit« im Verhältnis zum menschlichen »Dasein« und ist grundlegend für das Verständnis von »Handel«, »handeln«, von »Handschrift« in ihrer Bedeutung für das Technikverständnis sowie des »Handwerks« für das Verständnis der Kunst etc. Kurz: Die fundamentalen, den Menschen als »Dasein« auszeichnenden Bestimmungen verdanken sich einer Kritik des Biologismus durch die radikale Abgrenzung vom Tier. Nur für den Menschen als »Dasein«

»gibt es Sein«, weil nur die Hand geben kann, sich geben, ohne zu nehmen, weil nur der Mensch spricht, Sprache hat, die es ihm ermöglicht, zu denken und eine Hand zu haben, die das Wesen des Menschen innehat,⁵³ weil nur der Mensch nach dem Sinn von Sein fragen kann⁵⁴ und deshalb »Welt« hat.

»Welt ist immer *geistige* Welt. Das Tier hat keine Welt, auch keine Umwelt.«⁵⁵ Folglich hat das Tier auch keinen Geist. Doch so einfach ist es nicht. Liest man die drei metaphysischen Thesen zur Beantwortung der Frage »Was ist Welt?« dazu, zeigt es sich, daß der Bezug auf das Tier unlösbare Schwierigkeiten bereitet: Der Stein ist weltlos. Das Tier ist weltarm. Der Mensch ist weltbildend.⁵⁶ Denn statt zwischen Mensch und Tier einen *graduellen* Unterschied hinsichtlich des Welthabens bzw. der Armut an Welt zu machen, wonach das Tier nur weniger Geist hätte als der Mensch, aber immerhin, im Vergleich zum Stein, vom Geist berührt würde, verwirft Heidegger diese Lösung und besteht auf einer *Wesensdifferenz*, ohne das Problem der »Armut« gelöst zu haben. Statt eines *beschränkten*, hat das Tier einen *anderen* Zugang zur Welt. Hier spaltet sich die Logik des Mangels von der Logik der Andersheit, wie Derrida zeigt,⁵⁷ und führt zu ungelösten Problemen: »Das Tier *hat* und *hat keine* Welt. [...] Das Tier *hat* und *hat keinen* Geist.«⁵⁸ Dieser Widerspruch soll sich, Heidegger zufolge, lösen, wenn man den Begriff des Geistes betrachtet, denn einerseits ist dem Tier im Unterschied zum Stein die Welt des Seienden zugänglich, andererseits aber »entbehrt es eine Welt, da ihm das Seiende *als solches*, in seinem Sein nicht zugänglich ist.«⁵⁹ Die Eidechse – ein Beispiel bei Heidegger – suche zwar die Felsplatte in der Sonne, beziehe sich aber weder auf die Felsplatte noch auf die Sonne als solche, sie »befrage« sie nicht und könne sie nicht *als solche* erfahren und folglich verstehen.

Mit dieser Grenzziehung zwischen dem Lebendigen und dem Menschen, die eine Distanzierung vom Biologismus und dem Anthropomorphismus der Lebensphilosophie erlaubt, ist die Möglichkeit suspendiert, Gewalttätigkeit als Rückfall auf das Niveau des Tieres zu verstehen. Die zerstörerischen Kräfte sind dann nicht auf der stofflich-sinnlichen Seite der körperlichen Animalität zu suchen, sondern auf seiten der Rationalität des Geistes, der selbst zum

Problem wird, der sich verdunkeln und entmachtet werden kann, nicht, weil er von außen, dem natürlich Triebhaften, sondern weil er von innen, von sich selbst und in sich selbst bedroht werden kann.⁶⁰ Der *Geist* wird so unvermeidlich zu seinem eigenen Doppelgänger und Gespenst. Diese Verdoppelung »ist dem Geist inhärent, sie ist ihm einbeschrieben, dem Geist, wie Heidegger ihn begreift. Sie rührt vom Geist her.«⁶¹ Die »Verdüsterung der Welt« durch die »Entmachtung des Geistes« ist nur denkbar durch eine »gespenstische Heimsuchung«⁶² des Geistes durch einen Geist des Geistes, der weniger als böser Geist, sondern als das Böse des Geistes selbst zu verstehen ist, »das Fremde, ... das, was im Geist selbst dem Geist fremd ist. [...] Geistiges Wesen des Bösen«⁶³.

Böse, gewalttätig kann dann nur der Mensch sein: »Ein Tier kann niemals ›böse‹ sein, wenn wir auch zuweilen so reden. Denn zur Bosheit gehört Geist. Das Tier kann nie aus der Einheit seiner bestimmten Naturstufe heraus. [...] Der Mensch aber ist jenes Wesen, das seinen eigenen Wesensbestand, die Seynsfuge seines Daseins in Ungefüge umwenden kann. [...] Daher bleibt dem Menschen der zweifelhafte Vorzug vorbehalten, unter das Tier herabzusinken, während das Tier zu einer Verkehrung der Prinzipien nicht fähig ist.«⁶⁴ »Das Böse«, so Heidegger in einem anderen Text, »ist stets das Böse eines Geistes. Das Böse und seine Bosheit ist nicht das Sinnliche, Stoffliche. Es ist auch nicht bloß ›geistiger‹ Natur. Das Böse ist geistlich.«⁶⁵ Ohne den Geist läßt sich folglich das Böse, und d.h. auch die zerstörerische Gewalttätigkeit, nicht denken. Ist Geist nach Heidegger zunächst weder *pneuma* (platonisch-metaphysische Geistigkeit) noch *spiritus* (christliche Geistlichkeit), sondern Flamme – »Der Geist ist Flamme, das Flammende«⁶⁶ –, dann involviert eine solche »bejahende Bestimmung des Geistes [...] bereits die Möglichkeit des Schlimmsten«, wie Derrida schreibt.

Gewalt – weder »animalisch« noch »geistig«?

Ein Diskurs, der das Wesen des Tieres zum Gegenstand macht, ist wohl nur mit Argwohn zu betrachten, läßt er doch »die Axiome des tiefsten metaphysischen Humanismus [...] unangetastet, im Schutz

der Dunkelheit«. ⁶⁷ Das muß insbesondere bei Heidegger als dessen Kritiker verwundern. Ist das ein Ausrutscher auf schlüpfrigem Boden? Heidegger vereinigt in seiner Argumentation zwei Übel, indem er für den Nationalsozialismus bürgt, und zwar mit einem metaphysischen Gestus: Er vergeistigt ihn und distanziert sich zugleich von der Blut-und-Boden-Ideologie, die nicht die geistigen, sondern die biologischen, rassistischen Kräfte beschwört. Wie dieser Zweideutigkeit begegnen? »Wird der Rassengedanke dadurch, daß Heidegger den Sinn seiner Bestimmung umkehrt, noch stärker belastet, oder wird er vielmehr von seiner Last befreit? Ist eine Metaphysik der Rasse schlimmer oder weniger schlimm als ein Naturalismus oder ein Biologismus, welche die Rasse zum Gegenstand haben?« ⁶⁸ Diese Zweideutigkeit ist der Preis, den man zahlen muß, wenn man dem Biologismus und dem Rassismus in seiner genetischen Gestalt den Geist entgegensetzt und ihn so erneut der Subjektivität unterstellt. Eine absolute Grenze zwischen dem Tier und dem Menschen zu ziehen, um den politischen Auswirkungen des Anthropomorphismus und dem Biologismus zu entkommen, tendiert notwendig zu einer Logik des Mangels, der Negativität, die »eine anthropozentrische, ja humanistische Teleologie mit sich führt«. ⁶⁹ Diese Strategie impliziert selbst »die furchtbaren, furchterregenden Mechanismen«, denen man entkommen will. Doch, wie Derrida zeigt, der »Zwang, den ein solches Programm auferlegt, ist sehr stark: Er wirkt sich auf die meisten Diskurse aus, die sich heute – und wohl noch lange Zeit – dem Rassismus, dem Totalitarismus, dem Nationalsozialismus, dem Faschismus usw. entgegensetzen, und zwar im Namen des Geistes, im Namen seiner Freiheit, im Namen jener Axiomatik, die auf direktem oder indirektem Wege auf die Metaphysik der Subjektivität zurückgeht – zum Beispiel die Axiomatik der Demokratie oder der ›Menschenrechte‹. Alle Schlingen der Strategie, deren Ziel eine Abgrenzung ist, gehören zum gleichen Programm, welche Position man auch einnimmt, man ist ihnen ausgeliefert.« ⁷⁰ Der Teilhabe an diesem Programm kann man folglich nicht entgehen, wengleich man auf sehr unterschiedliche Weise Teilhaber werden und sein kann. Deshalb ist »eine bisher noch gänzlich unbekannte Verantwortung des ›Denkens‹ und des ›Handelns‹

erforderlich«⁷¹, um das Programm und seine Kombinationen nicht unwillentlich zu unterstützen und nicht an der Wiederaufforstung eines europäischen »Schwarzwaldes«⁷² unwissentlich mitzuwirken, an einer »Kultur« oder »Geisteswelt«, die den Nazismus möglich gemacht hat.

Dabei handelt es sich keineswegs um etwas Abstraktes, eine irrealer, wirkungslose Ideologie oder einen luftigen Überbaugedanken, sondern um wirkungsmächtige Selbstinterpretationen der Menschen, in die das Gewaltproblem verstrickt ist, wie sie u.a. auch von der traditionellen Anthropologie mit ihrem Evolutions- bzw. Fortschrittsschema von der Natur zur Kultur und der Bezugnahme auf das Wesen des Tieres auf der einen Seite, das Wesen der Maschine auf der anderen bereitgestellt wurden. Was dabei immer von untergeordneter Bedeutung blieb, war das Verhältnis, das der Mensch zum anderen Menschen hat. Weder negativ (Opposition zum Tier) noch positiv (Identität mit der Maschine) läßt sich der Mensch bestimmen, gewinnt er doch sein Selbstverständnis als Mensch allererst durch eine irreduzible Differenz in der Relation zum Anderen, die sein Verhältnis zu sich, zu anderen und der Welt von Grund auf bestimmt, insofern der Andere dem Selbstverhältnis vorausgeht.

Für Emmanuel Lévinas sind die Selbstinterpretationen der Menschen, wie sie in der Philosophie ihren reflektiertesten Ausdruck finden, grundlegend für seine radikale Kritik der Gewalt. In seiner Philosophie verfolgt er den Gedanken, daß Gewalt Folge und Wirklichkeit eines Weltverständnisses und eines Verhältnisses des Menschen zu sich selbst, zu anderen und zur Welt ist, das sich zuerst in der griechischen Philosophie artikulierte. In ihr sieht er ein bis heute wirkungsmächtiges Denken der Gewalt, das die Identität des Selben gegen den/das Andere durchsetzt und das die Freiheit des Ich als Gegensatz zur Verbundenheit mit den/dem Anderen versteht und verwirklicht.⁷³ Gegen diese das Andere auf das Selbe reduzierende ontologische Weltauslegung, die keineswegs nur als Angelegenheit einiger weltfremder Philosophen abgetan werden kann, weil sie als »Zentralnervensystem der Zivilisation«⁷⁴ mit darüber entscheidet, wie sich unsere Kultur in außermenschliche Umwelten einfügt und wie sie sich selbst symbolisch ordnet und organisiert, gegen diese

die Strukturierung menschlichen Lebens vermittelnde ontologische Weltauslegung versucht Lévinas, eine aus der jüdischen Tradition gespeiste Philosophie zu Gehör zu bringen, in der die Vergessenheit des Anderen erinnert und die Verstellung einer originären Ver-Antwortung vor dem Anderen aufgespürt werden kann, um die Gewalt zu unterbrechen und die Möglichkeit von Gerechtigkeit und Gewaltfreiheit zu wahren.⁷⁵ Von seiner Philosophie aus, die den Menschen aus seinem Verhältnis zur unendlichen Andersheit des anderen Menschen, des Menschen als Anderem heraus zu verstehen aufgibt, ist es vielleicht am ehesten möglich, dem fatalen Programm zu entkommen, »Armut, Reichtum, Mensch und Tier« (H.H. Jahnn) als anthropologische Grundbegriffe aufzugeben und eine andere Perspektive auf das Problem der Gewalt zu gewinnen.

Gibt es nur Gewalt gegen Gewalt?

Die Vorstellung, Gewalttätigkeiten zwischen den Menschen, Klassen, Völkern und Staaten kontrollieren, eingrenzen oder gar beseitigen zu können, ist ein fester Bestandteil aller Sozialutopien und Gesellschaftsentwürfe seit der Renaissance, seien sie literarischer oder philosophischer Herkunft. Insbesondere seit der Aufklärung ist in der Sozialphilosophie und in der politischen Philosophie die säkulare Idee einer fortschreitenden Befriedung der Menschheit als wesentlicher Teil des Selbstverständnisses moderner Gesellschaften elaboriert worden. Wie problematisch es ist, diese Idee einer friedlichen und gerechten Gesellschaft als positives Bild auch nur darzustellen, seien diese Versuche literarische Utopien, sozialrevolutionäre Theorien oder geschichtsphilosophische Spekulationen, zeigt sich schon in ihren Konstruktionen selbst und nicht erst da, wo sie beim Wort genommen wurden. Bereits in den Entwürfen kehrte die Gewalt wieder, der sie doch entfliehen oder die sie doch in ihnen bannen wollten, sei es in Gestalt totalitärer und geschlossener Konstruktionen,⁷⁶ sei es als zwanghafte Ausgrenzung und Verwerfung all dessen, was die innere Einheit hätte bedrohen oder gar zersetzen können.⁷⁷

Die historischen Versuche, die sozialrevolutionären Theorien zur

Abschaffung von Herrschaft, Gewalt und Ungerechtigkeit politisch praktisch werden zu lassen, konnten der Gewalt erst recht nicht entkommen, zumal die Emanzipation von Unterdrückung und Gewalt nicht durch Worte allein, sondern nur mit Taten und also mit (Gegen-)Gewalt möglich war. Die dadurch entfesselten Gewalttätigkeiten drohten dabei das Ziel, um dessentwillen Gewalt als Mittel legitimiert und eingesetzt wurde, zu ruinieren (wie in der Französischen Revolution) und/oder ganz neue, ebenso unheilvolle oder noch schlimmere Formen der Herrschaft und Strukturen der Gewalt zu etablieren (wie z.B. in der Oktoberrevolution).

Daß Ziele und Zwecke durch die Mittel, die zu ihrer Realisierung eingesetzt werden, korrumpiert oder gar verhindert werden können, und zwar gerade da, wo z.B. im Kampf gegen Gewalt gewalttätige Mittel eingesetzt werden (müssen), ist eine der eindrucklichsten Lehren der Französischen Revolution und gehört auch heute noch zu den Paradoxa jedes Befreiungskampfes. Daß dieses Paradox der Gewalt auch für die westlichen Demokratien keineswegs gelöst ist, zeigt sich z.B. am Widerstreit fundamental-demokratischer und politisch-pragmatischer Argumentationen, wenn es darum geht, wie mit den Feinden der Demokratie in der Demokratie umgegangen werden soll. Muß prinzipientheoretisch auch die Freiheit derjenigen geschützt werden, die die Freiheit abschaffen wollen, so bedarf dieser theoretisch geforderte Schutz, um überhaupt wirksam praktiziert werden zu können, als eigene Bedingung seinerseits des praktischen Schutzes vor seiner eigenen Abschaffung, d.h. vor denen, deren Freiheit er schützen will. Um auch die mögliche und zukünftige Freiheit der Feinde der Freiheit zu schützen, muß die Freiheit zur Abschaffung der Freiheit ausgeschlossen werden, notfalls mit Gewalt. Diese pragmatische Lösungsformel des Paradoxons wurde bekanntlich von Willy Brandt mit dem Begriff der »wehrhaften Demokratie« belegt.

Der Kampf gegen Gewalttätigkeiten ist, so scheint es, weit schwieriger und weit mehr als nur ein Kampf gegen ein verwerfliches Mittel der politischen oder zwischenmenschlichen Auseinandersetzung, gegen ein unerwünschtes Verhalten oder gegen eine illegitime Form menschlichen Ausdrucks. Denn wenn Gewalttätig-

keiten nur mit Gewalt unterbunden und beendet werden können, wie kann man dann der Gewalt je entkommen? Gibt es eine »gute« und eine »schlechte«, eine legitime und eine illegitime Gewalt, und worin besteht der Unterschied, wenn doch beides denselben Namen trägt? Haben m.a.W. Staatsgewalt und Gewalttätigkeiten etwas außer dem Namen gemein oder nicht? Ist, so wäre weiter zu fragen, das Recht das Andere der Gewalt und ist die Polizei im Recht, wenn sie dem Recht mit Gewalt Geltung verschafft? Besteht zwischen der Gewalt und dem Recht also ein Gegensatzverhältnis? Wodurch kann Gewaltausübung legitim werden, wenn nicht durch das Gesetz, aber wodurch wird das Gesetz inauguriert, wenn nicht durch einen nicht mehr legitimierbaren Akt einer das Gesetz gründenden Gewalt? Diese Fragen, die z.B. Walter Benjamin in seiner Schrift »Zur Kritik der Gewalt«⁷⁸ stellt und die von Jacques Derrida jüngst wieder aufgenommen werden,⁷⁹ können hier nicht angemessen diskutiert werden. Sie zeigen jedoch, daß ein Verständnis von Gewalt, welches ihr bloß den Status eines Mittels zuschreibt oder sie als Gegensatz zum Recht auffaßt, nicht nur zu kurz greift, sondern das Problem der Gewalt grundsätzlich verkennt.

Gewalt als Mittel sozialen Handelns?

Wird Gewalt lediglich als ein Mittel zur Erreichung von Zwecken angesehen, kann sie gar nicht mehr angemessen problematisiert werden, da gewalttätige Handlungen dann nur noch danach beurteilt werden können, ob sie dem Zweck gemäß sind oder nicht. Was bleibt, ist nur ein technisch-instrumentelles Problem, ob nämlich das Nur-Mittel Gewalt geeignet ist, das Telos zu realisieren, oder ob es geeignetere Mittel gibt.⁸⁰ Ausschließlich als Mittel verstanden, dessen man sich bedienen kann, wird Gewalt der Disponibilität des Subjekts unterstellt und in die Kategorie des Habens überführt, wodurch sie als etwas erscheint, was sie nicht ist: ein rein sozial erfaßbares Phänomen. Folglich erscheint es so, als könne sie durch andere Mittel ganz ersetzt werden, als sei Gewalt letztlich vollständig im Sozialen aufhebbar. Verkannt wird dabei, daß gewalttätiges Handeln nicht nur kein *erwünschtes* Handeln, sondern daß es überhaupt kein

soziales Handeln ist, da es, obwohl es sich im zwischenmenschlichen Bereich abspielt, Sozialität als das kommunikative Zwischen zerstört und annulliert.

Gewalttätiges Handeln geht auf die Vernichtung des Anderen, oder grundsätzlicher formuliert: Die Nichtanerkennung des Anderen als Anderer ist der Anfang aller Gewalt.⁸¹ Das heißt noch nicht, daß die wechselseitige Anerkennung als utopischer Horizont einer Versöhnung von Ich und Anderem, mithin von Individuum und Gesellschaft⁸² auch automatisch ihr Ende wäre, und zwar nicht nur deshalb, weil die radikale Andersheit des Anderen bestehen bleibt und jeder Versuch, diese Differenz in einer Identität aufzuheben, gewalttätige Züge trägt,⁸³ sondern auch deshalb, weil der Staat als Sphäre der Vermittlung, das Gesetz und das Recht als Garanten, Medien und Manifestationen der wechselseitigen Anerkennung keineswegs das Jenseits der Gewalt bedeuten, wie nicht erst ein Blick in die Geschichte des Gewaltbegriffs zeigt, sondern schon Begriffe wie »gesetzgebende Gewalt«, »geistliche Gewalt«, »Staatsgewalt« von selbst offenbaren.

Gewalt in Opposition zum Recht zu setzen, wie es in der gegenwärtigen Diskussion oft geschieht, ist danach keineswegs selbstverständlich, sondern reduktionistisch und führt nur allzu schnell dazu, das Problem zu entpolitisieren, Gewalttätigkeit als Problem der Persönlichkeit oder der Gruppendynamik zu psychologisieren oder bei allgemeinen Phänomenologien stehenzubleiben. Dabei findet meistens nur die Aussage, Unzufriedenheit erhöhe die Anfälligkeit für Gewalthandlungen, ihre Bestätigung und soll zugleich als Erklärung dienen. Wo über das defekttheoretisch-individualpsychologische Paradigma hinausgegangen wird, lokalisiert man meist die Ursachen für Gewalthandlungen im sozialen Umfeld, den Sozialisationsbedingungen und -verläufen und in den gesellschaftlichen Verhältnissen, ohne dann jedoch die Vermittlung zwischen objektiven Verhältnissen und subjektivem Verhalten noch im Rahmen eines kausalen Erklärungsmodells theoretisch ausweisen zu können.

Diese Erklärungsversuche tragen wenig zur Aufklärung dessen bei, was unter Gewalt zu verstehen ist. Zwar erfährt der Gewaltbegriff eine weitgehende Differenzierung in physische und psychi-

sche, negative und positive, objektlose und objektbezogene, personale und strukturelle, intentionale und nichtintentionale, manifeste und latente Gewalt,⁸⁴ wobei vor allem im Begriff der strukturellen Gewalt die Reduktion auf beobachtbare physische Gewaltakte relativiert und die allgemeinen Bedingungen ins Blickfeld geraten, die den Boden aktueller Gewaltausbrüche bereiten. Doch die Verlagerung der Ursachen ins Feld vorindividueller Bedingungen führt zu einer Ausweitung des Gewaltbegriffs, die ihn so diffus werden läßt, daß man mit Maurice Merleau-Ponty schließen könnte: »Gewalt ist die allen Regimen gemeinsame Ausgangssituation. Leben, Diskussion und politische Entscheidung vollziehen sich einzig auf diesem Hintergrund. Was zählt und worüber man diskutieren muß, ist nicht die Gewalt, sondern ihr Sinn oder ihre Zukunft.«⁸⁵ Wird jedoch weiterhin an einer Kritik der Gewalt als eines Unrechts und als einer Ungerechtigkeit oder auch nur eines Übels festgehalten, dann kann sie ihre negative Bewertung *allgemein* nur aus einer Entgegensetzung zu einer Utopie einer gewaltfreien Gesellschaft gewinnen, aus einer Entgegensetzung zu den Ansprüchen und Rechten, die in der Verfassung oder in den Menschenrechten artikuliert sind. *Konkret* kann Gewalt jedoch nur im historischen Kontext einer gesellschaftlich-politischen Situation als Gewalt qualifiziert, beurteilt und bewertet werden.

Nicht zuletzt deshalb ist Gewalt eine analytisch so schwer zu handhabende Kategorie. Ob man nun jede Form von außen kommenden Zwangs als Gewalt identifiziert, wie z.B. Aristoteles,⁸⁶ oder nur die physische Gewaltanwendung zwischen Menschen, wie z.B. Hobbes,⁸⁷ ist dann selbst abhängig vom Kontext, in dem diese Aussagen getroffen werden.

Abnahme oder Zunahme der Gewalt?

Dieser Kontext ist nicht nur in den Diskursen über Gewalt jeweils verschieden konstruiert, sondern wandelt sich auch historisch. So ist unser heutiges Verständnis von Gewalt ein anderes als das früherer Zeiten und anderer Gesellschaften. Erinnerung sei nur an die Analysen Max Webers, Friedrich Wiesers, Walter Benjamins und Norbert

Elias', denen zufolge sich im Prozeß der Zivilisation der moderne Staat als Gewaltmonopol konstituierte,⁸⁸ dem einzelnen im Kapitalismus die Gewalt immer mehr entzogen werde,⁸⁹ so daß sich eine allgemeine Tendenz zur Abnahme von Gewaltawendungen konstatieren lasse.⁹⁰ Beschreibt Benjamin diesen Prozeß als zunehmende Ersetzung von Gewaltzwecken durch Rechtszwecke, so Weber als Monopolisierung der legitimen Gewaltausübung im Staatsverband.⁹¹

Daß dieser Prozeß bis heute noch nicht abgeschlossen ist, läßt sich an den gegenwärtigen Gewaltdiskursen erkennen, die immer neue Gewaltphänomene entdecken, die bislang der öffentlichen Aufmerksamkeit entgangen waren, weil sie als selbstverständliche Verhaltensweisen galten. Während Gewaltausübung in der Familie bis vor kurzem noch als Privatangelegenheit und folglich als unbedenklich galt, gerät sie durch Emanzipations- und Pädagogisierungsbewegungen zunehmend aus dem Bereich der Privatheit in die öffentliche Diskussion und wird zunehmend auch rechtlich erfaßt. Die oft vertretene und weit verbreitete Auffassung einer allgemeinen Zunahme von Gewalt in der Gesellschaft ist vielleicht eher auf ihre zunehmende Sichtbarkeit und die eigentlich erwünschte gesteigerte Sensibilität für Gewalthandlungen zurückzuführen und weniger auf die Zunahme faktischer Gewalttaten. Empirisch belegen läßt sich allerdings weder die eine noch die ihr widersprechende Auffassung, denn wie soll man die Zunahme messen, wenn heute die Schwelle, ab der man z.B. von Gewalt gegen Kinder und von Kindesmißbrauch spricht, schon nicht mehr mit derjenigen der 60er Jahre zu vergleichen ist?

Das Ende dieses Prozesses wäre erreicht, wenn jeder Gewaltakt aus seiner Privatheit gelöst und ein öffentlicher geworden wäre, wodurch sich jedoch das Bild einer immer gewalttätigeren Gesellschaft ergäbe, da jeder Gewaltakt sanktioniert würde und immer neue Verhaltensweisen als gewalttätige definiert werden könnten. Dies wäre zweifellos die Konsequenz, da jede Form der Aggression untersagt und kein gesellschaftlicher Raum mehr zur Verfügung stünde, in dem die erfahrene öffentliche Gewalt kompensiert werden könnte.

Recht als Gegensatz zur Gewalt?

Dieser Prozeß der Gewaltmonopolisierung kann jedoch dem einzelnen nicht die Möglichkeit nehmen, Gewalt anzuwenden, sondern ihm bloß in zunehmendem Maße das Recht dazu abzusprechen. Es ist m.a.W. ein Prozeß der zunehmenden Verrechtlichung der gesellschaftlichen Sphären, der einhergeht mit der Normierung und der Normalisierung der Individuen und ihrer Verhaltensweisen.⁹² Die Verfügungsgewalt zu haben war, soweit sich das für das Germanische rekonstruieren läßt, die ursprüngliche Bedeutung von »Gewalt«. Sie gehörte zur Freiheit der »Freien«. Noch heute lebt diese Bedeutung in Sätzen fort wie z.B. »das Auto in der Gewalt haben«. Zum Rechtsterminus wurde Gewalt erst mit der Durchsetzung der Landfriedensordnung, die den Freien zum Rechtssubjekt machte und den Rechtsbegriff gegen den regelungsunbedürftigen Ethos der freien Gewalt durchsetzte.⁹³

Gewalt und Recht sind so wenig Gegensatzbegriffe, daß das lat. »ius« da, wo es sich um Verfügungsrechte handelte, mit »Gewalt« wiedergegeben wurde. Durch die Konfrontation mit der römisch-rechtlichen Terminologie, die mit der germanischen kaum harmonierte, entwickelte sich zudem ein uneindeutiges semantisches Potential im Begriff »Gewalt«, das mit denen von »Kraft« und »Macht« konkurrierte. Entgegen dem Französischen oder dem Englischen, die mit »force« und »violence« zwei verschiedene Wörter für die unterschiedlichen Bedeutungen haben, enthält der deutsche Gewaltbegriff beide Bedeutungshorizonte. Diese Ambivalenz von *potestas* und *violentia* bestimmt bis heute seine Geschichte und ist Teil des Problems, zwischen Recht und Gewalt zu unterscheiden.

Bezogen auf die Anwendbarkeit des Rechts formuliert Derrida das Problem pointiert. Die Anwendung der Gesetze impliziert immer eine Gewalt, »die uns von innen her daran erinnert, daß das Recht stets eine Gewalt ist, der man stattgegeben, die man autorisiert hat, eine gutgeheißene, gerechtfertigte Gewalt, eine Gewalt, die sich durch ihre Anwendung rechtfertigt oder sich rechtfertigen wird, selbst wenn diese Rechtfertigung ihrerseits ungerecht ist oder sich nicht rechtfertigen läßt. Die Anwendbarkeit, die »enforceability« ist keine äußerliche oder sekundäre Möglichkeit, die zusätzlich, als

Supplement zu dem Recht hinzukommen mag. Sie ist die Gewalt, die wesentlich in dem Begriff der *Gerechtigkeit als Recht* einbegriffen ist [...] Wie soll man zwischen dieser Gewalt, dieser Kraft [force] des Gesetzes, dieser ›Gesetzeskraft‹ [...] und einer Gewalt(tätigkeit) [violence], die man immer für ungerecht hält, unterscheiden? Welcher Unterschied besteht zwischen einer Gewalt, die gerecht und angemessen sein kann, von der sich auf jeden Fall behaupten läßt, sie sei legitim, einer Gewalt, die nicht einfach ein Instrument im Dienste des Rechts ist, sondern die vielmehr dessen Erfüllung, dessen Wesen darstellt, jenes, wodurch es sich geltend macht – und einer Gewalt(tätigkeit) [violence], die man immer für ungerecht hält? Was ist eine gerechte Gewalt, eine Gewalt, die nicht gewalttätig ist?«⁹⁴ Und unter Bezug auf die im deutschen Gewaltbegriff enthaltene Ambivalenz schreibt er etwas weiter unten: »Das Wort *Gewalt* vereint folglich zwei Bedeutungen: die der Gewalt(tätigkeit/samkeit) [violence] und die einer legitimen Macht, einer gerechtfertigten Autorität. Wie soll man einen Unterschied machen zwischen der Gesetzeskraft [force de loi] einer legitimen Gewalt oder Macht und der angeblich ursprünglichen Gewalt(tat) [violence], die diese Gewalt oder Macht instauriert haben muß und die sich selber nicht auf eine vorgängige Rechtmäßigkeit berufen konnte, so daß sie in diesem anfänglichen Augenblick weder rechtmäßig noch unrechtmäßig war, andere würden überstürzt sagen: weder gerecht noch ungerecht?«⁹⁵

Die Vorstellung eines absolut friedlichen Zustandes der Menschheit, in dem die Gewalt aus der Politik eliminiert wäre und reine Gerechtigkeit herrschte, muß wohl eine Utopie bleiben. Wie Hobbes war schon Kant diesbezüglich skeptisch, da für ihn hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Recht und Gewalt der Gewalt der Status eines Primärphänomens zukommt.⁹⁶ Sie ist es, die erst den Anlaß zur Rechtsidee gibt und zugleich das Mittel zu ihrer Durchsetzung, so daß eine grundsätzliche, wesensmäßige oder gar ursprüngliche Unterscheidung zwischen legitimer und illegitimer Gewalt nicht möglich ist, da das Recht eben nicht abstrakt vorausgesetzt werden kann. Nur formal, bezogen auf die Funktion der Gewalt in der bürgerlichen Gesellschaft, kann nach Kant dieser Unterschied gemacht

werden, d.h. nach dem Maß ihrer möglichen Allgemeinheit bzw. Zustimmung oder Akzeptanz. Wenn auch die Konsequenzen für Kant andere sind als für Hobbes, so ist die Gewalt auch für ihn keine Unregelmäßigkeit in der bürgerlichen Gesellschaft oder ein unerfaßter Raum, sondern gewissermaßen ihr Geburtstrauma.⁹⁷

Wie läßt sich aber dann Gewalt begreifen, wenn man nicht den philosophischen oder wissenschaftlichen Diskurs verlassen will und sich auch mit der Auskunft Luthers nicht zufrieden gibt, demzufolge alle Gewalt ihren Ursprung in Gott hat? Gibt es eine »reine Gewalt«, die Benjamin zu bestimmen versuchte, oder ist auch jede vorgeblich reine Gewalt von Anfang an verunreinigt? Hat die Gewalt einen Grund, ist sie einer, oder braucht sie keinen?

Kontinuität, Wiederkehr oder neue Gewalt?

Die Utopie einer befriedeten, gewaltfreien Gesellschaft ist durch die Geschichte immer wieder erschüttert, von Skeptikern und Pessimisten als Illusion kritisiert und von negativen Utopien und apokalyptischen Diskursen konterkariert worden. Insbesondere unser Jahrhundert hat die Idee eines stetigen Fortschritts hin zu allgemeinem Wohlstand und universellem Frieden selbst als Mythos⁹⁸ bzw. als eine große Erzählung⁹⁹ entlarvt und gezeigt, daß der Rückfall in die Barbarei nie ausgeschlossen ist. Mehr noch: Aus durchaus sehr unterschiedlichen und miteinander unvereinbaren Perspektiven und politischen Orientierungen ist gezeigt worden, daß die Moderne keinen geradlinigen Fortschritt zum immer Besseren garantiert, sondern daß die Modernisierung der Gesellschaft ein in sich höchst widersprüchlicher und z.T. paradoxal verlaufender Prozeß ist, der nicht nur Destruktivkräfte bindet, sondern auch freisetzt, indem er Traditionsbestände und alte Identitätsgaranten liquidiert, Orientierungsmuster und Ordnungsstrukturen transformiert und die Individuen mit Anforderungen konfrontiert, die ein Maß von Selbststeuerung voraussetzen, für das starre Verhaltensnormen und die überkommenen Strukturen außengeleiteter (Aggressions-)Kontrolle ein Hindernis darstellen. Daß die Verinnerlichung der Kontrolle weder problemlos noch ohne Kosten vonstatten geht, stets präkär

und brüchig bleibt und sich außerdem nicht gewaltfrei vollzieht, ist von Nietzsche, Freud, Elias und Foucault hinlänglich gezeigt worden. Sie bedeutet deshalb auch nicht das Ende der Gewalt, sondern nur deren Transformation.

Dennoch und entgegen allen Mahnungen und Lehren aus der Vergangenheit hat sich im Laufe des 40jährigen Bestehens der alten Bundesrepublik Deutschland die Vorstellung in den Köpfen eingenistet, daß sich die Geschichte nicht wiederholen könne, daß faschistische, rassistische, nationalistische und nationalsozialistische Ideologeme und erst recht deren gewalttätige Ausdrucksformen unmöglich geworden seien. Die in der alltäglichen Lebenswelt verwurzelte Gewißheit, in einem sozialen Rechtsstaat und in einer gefestigten Demokratie zu leben, in stabilen und geordneten Verhältnissen, hat weithin die Illusion entstehen lassen, zwar nicht bereits die Utopie erfüllt, aber wesentliche Elemente doch praktisch realisiert zu haben, wenigstens in Europa.

Angesichts der Pluralität von Weltdeutungsmustern in Gesellschaften mit fortgeschrittener Ausdifferenzierung erschien es nahezu ausgeschlossen, daß sich der totalitäre Anspruch einer einzigen Ideologie jemals noch über seine verbale Artikulation hinaus praktisch Geltung verschaffen und die politische Landschaft insgesamt beeinflussen könnte. Die Vielheit der kursierenden synkretistischen Weltanschauungen und z.T. anachronistischen Ideologien galt als bester Garant gegen fundamentalistische Massensorientierungen, deren Universalitätsansprüche immer schon durch die faktische Gewaltenteilung der Pluralität von untereinander konkurrierenden Weltdeutungsangeboten begrenzt und gebrochen schienen. Das Fortleben national(sozial)istischer Gesinnungen und Organisationen wurde eher als Element und Indiz der Posthistoire verstanden, eines Gesellschaftszustandes also, in dem Bewegungen, Ideen und Ideologien ihre geschichtsmächtige Bedeutung verloren haben und nur noch als »Simulakren«¹⁰⁰ funktionieren.

Dieses Selbstverständnis ist mit dem Fall der Mauer, der Vereinigung beider deutscher Staaten und der Auflösung der alten Weltordnung desillusioniert worden. Menschen werden in Deutschland wieder durch Brandsätze ermordet, totgeschlagen, mit Stiefeln ge-

treten, durch die Straßen gejagt, aus der U-Bahn gestoßen, und zwar nicht heimlich, im Verborgenen, sondern in aller Öffentlichkeit, unter Zeugen, vor laufender Kamera, unter Applaus und mit Zustimmung der »Zuschauer«, im Beisein der untätigen Polizei. Szenen, die die Nachkriegsgenerationen nur aus Filmen kannten, ereignen sich fast täglich, wenn die Medien auch schon längst nicht mehr über alle gewalttätigen Übergriffe auf Ausländer, Asylsuchende, Juden und Behinderte berichten, ganz zu schweigen von den rassistischen und ausländerfeindlichen Verhaltensweisen und institutionellen Praktiken im Alltag, die anscheinend schon wieder zur Normalität geworden sind.

Angesichts der gegenwärtigen Welle fremdenfeindlicher Gewalttätigkeiten stellt sich nicht nur die Frage nach unseren Möglichkeiten, darauf politisch, juristisch oder pädagogisch zu reagieren; vielmehr werden die politischen und moralischen Grundlagen der Demokratie und der *civil society* selbst fraglich. Wenn man sich mit den Erscheinungsweisen rechtsradikaler Gewalt und den Ursachen, Gründen und Motiven der nationalistischen oder rassistischen Gewalttätigkeiten gegen Ausländer, gegen Fremde, gegen Andere befaßt, ist es allerdings wichtig, diese Gewaltausbrüche nicht einfach der Zunahme von Gewalt zuzuschlagen, wie sie von verschiedenen Modernisierungstheorien vielfach konstatiert wird, weil dabei die Besonderheit *dieser* Gewaltproblematik verlorengehe. Die Phänomene haben jedoch, wie ein Blick auf die Theoriediskussion zeigt, einen »Vorsprung« vor ihrer theoretischen Erfassung und Erklärung.

Ausländerfeindlichkeit als Folge forciertener Modernisierung und Individualisierung?

Rassistische und ausländerfeindliche Gewalttätigkeiten im mikro- wie auch im makrosozialen Bereich lassen sich kaum noch mit einem Theorieparadigma allein befriedigend erklären,¹⁰¹ weder mit dem *sozio-ökonomischen* (Arbeitslosigkeit, Deklassierung, unvollständige und asymmetrische Modernisierung, systembedingte Verteilung ungerechtigkeit) noch mit dem *politischen* (Transforma-

tionsprozesse der Gesellschaft, Umbau der Sozialsysteme, Auflösung des Ostblocks, Systemwechsel, Destrukturierung und Destabilisierung), dem *sozialpsychologischen* (Sozialisationsdefizite, Orientierungskrise, Identitätskrise, Auflösung von primären Bezugsgruppen, emotionale Verwahrlosung), dem *kulturosoziologischen* (Individualisierung, Mediatisierung der Kommunikation, Sinnkrise, Werteverfall) oder dem *pädagogischen* (Adoleszenzkrise, Lerndefizite, Autoritätsverlust, Wertewandel, Perspektivlosigkeit).

Neben den schon klassischen Theorieansätzen zur Erklärung nazistischer, rassistischer und faschistischer Gewalt, also dem sozioökonomischen Paradigma und der Theorie der autoritären Persönlichkeit,¹⁰² beanspruchen neuere Theorien der Modernisierung verstärkt, die gegenwärtigen Phänomene durch das komplexe Wechselverhältnis von ökonomischer Entwicklung, kultureller Transformation und sozialen Problemlagen erklären zu können. Zentral dabei ist die von Ulrich Beck vertretene These eines Individualisierungsschubes durch Auflösung der klassischen Sozialmilieus und vorindustrieller Formen der Sozialintegration aufgrund der Verallgemeinerung der Lohnarbeit als Vergesellschaftungsform.¹⁰³ Der wegen Traditions- und Bindungsverlust entstandene Zwang zur Freiheit individueller Lebensgestaltung kann nun aber – wie von Beck – als Anforderung an die Individuen verstanden werden, in zunehmendem Maße die sozialen Risiken individuell bewältigen zu müssen, oder – wie von Herrmann Schwengel – als »Kultur der Wahl« angesichts der Pluralität von Gestaltungsmöglichkeiten unterschiedlicher sozialer Lebenslagen und -stile.¹⁰⁴ Der gegenwärtige Zustand der Moderne als Wahl- und als Risikogesellschaft wird dabei sowohl mit dem *Verlust* lebensweltlich geprägter Kommunikations- und Verkehrsformen durch Individualisierung als auch mit der *Verwendung* und Transformation traditionaler Kulturbestände in Verbindung gebracht. Beide Sichtweisen treffen sich jedoch in der Diagnose einer zunehmenden Desintegrationstendenz und in der Sorge, »daß sich der Sozialcharakter, der die Entwicklung der Moderne bislang getragen hatte, nicht mehr *reibungslos* in die systemischen Erfordernisse einpaßt«. ¹⁰⁵ Es fragt sich, ob nicht »die sozialmoralische Schmierflüssigkeit der Marktgesellschaft knapp wird«. ¹⁰⁶

Was heißt dies jedoch für die in Zusammenhang mit der These einer zunehmenden Gewaltbereitschaft in der Gesellschaft geführte Diskussion um den Werteverfall und die Notwendigkeit einer Rückbesinnung auf soziale Werte bzw. einer forcierten Werteerziehung? Umstritten ist nämlich die Bewertung dieses Befundes. Wird von Vertretern neoliberaler Kritik gesagt, daß es sich um einen Verfall typisch bürgerlicher Werte und Kulturbestände handle,¹⁰⁷ so behaupten eher linksliberale Theoretiker gerade deren Universalisierung auf Kosten vormoderner Verhaltensweisen, von denen das System immer noch gezehrt habe.¹⁰⁸

Unabhängig von dieser Bewertung, die für die Frage entscheidend ist, wie politisch und pädagogisch fremdenfeindlicher Gewalttätigkeit begegnet werden könnte, machen die Modernisierungstheorien plausibel, daß Individuen oder soziale Gruppen sehr unterschiedlich mit den Zumutungen der Modernisierung umgehen. Fähigkeit und Bereitschaft der Übernahme oder Ausbildung der erforderlichen neuen Verhaltens- und Sichtweisen hängen demnach nicht nur vom Ausmaß kognitiver Flexibilität, sondern auch davon ab, ob »das einzelne Gesellschaftsmitglied mit mehr Veränderungen konfrontiert wird, als es in seinem Lebensalltag handhaben kann«¹⁰⁹, ob es also einen Vorteil für das eigene Leben darin sieht, ob die Verträglichkeit mit den bisherigen Lebensformen gegeben ist und ob Erfolge erfahrbar sind.

Doch warum führt diese Situation, die, wie vermutet wird, viele (vor allem sozial benachteiligte) Individuen und Gruppen überfordert, zu rassistischen und nationalistischen Deutungen ihrer sozialen Problemlage? Warum richten sich die Aggressionen gegen Fremde, Ausländer, Behinderte und Obdachlose, und nicht gegen die »Gewinner«? Im Kontext der Modernisierungstheorien findet man als Erklärung dieses Zusammenhangs das Theorem des Sinndefizits, hervorgerufen durch die zunehmende Komplexität und Ausdifferenzierung der Gesellschaft, die folglich kein eindeutiges Zentrum und keine übergeordnete Sinninstanz mehr habe. Diese Leere und die Wahrnehmung der eigenen Situation als einer ungesicherten und der Zukunft als einer stets von der Gefahr sozialen Abstiegs bedrohten Perspektive führe dazu, daß diese Leere mit reli-

giösen, ethnischen und nationalen Topoi aufgefüllt werde,¹¹⁰ so daß auch fremdenfeindliche Gewalttätigkeiten als Folgeprobleme ungebremster Modernisierung bewertet werden könnten.

Vor diesem Theoriehintergrund erschien es nach dem Fall der Mauer zunächst plausibel, daß rechtsextremistische Gewalttaten vor allem im Osten Deutschlands eskalierten, da im Unterschied zum Westen die These vom Modernisierungsrückstand auf die gesamte ehemalige DDR bezogen werden konnte anstatt nur auf Individuen in bestimmten Lebenslagen oder territorial verstreute soziale Gruppen.¹¹¹ Auch schien es zunächst so, als handele es sich strukturell um ein Jugendproblem, da vor allem Jugendliche an Gewalttaten beteiligt waren, was seine Erklärung schnell darin fand, daß gerade Jugendliche von der Arbeitslosigkeit, Perspektivlosigkeit und Zukunftsunsicherheit betroffen seien und zu dem Werteverfall und der Sinnkrise für die ostdeutschen Jugendlichen aufgrund des Systemwechsels noch die Destabilisierung und Destrukturierung des gesamten gesellschaftlichen Gefüges hinzugekommen sei.

Wertezerfall als Ursache von Gewalt und Moral als Heilmittel?

Doch bedeutet Individualisierung aufgrund »hochtouriger Modernisierungsprozesse«¹¹² zwangsläufig die Auflösung von familiären Bindungen und soziale Desintegration? Und warum resultiert daraus Ausländerfeindlichkeit? Könnte soziale und normative Integration gegen Individualisierung helfen? Die von Heitmeyer diagnostizierten »Auflösungsprozesse im Kern der Gesellschaft« sind für ihn eine klare Kausalkette: »Je mehr Freiheit, desto weniger Gleichheit, je weniger Gleichheit, desto mehr Konkurrenz; je mehr Konkurrenz, desto weniger Solidarität, je weniger Solidarität, desto mehr Vereinzelung; je mehr Vereinzelung, desto weniger soziale Einbindung, je weniger soziale Einbindung, desto mehr rücksichtslose Durchsetzung.«¹¹³ So plausibel diese Logik erscheint, so oberflächlich ist sie. Solidarität wird nämlich nicht per se durch Individualisierung zerstört, sondern setzt sie gerade voraus, da in zwangvollen Gemeinschaften die freie, reziproke Verbundenheit gar nicht möglich wäre. Solidarität heißt gerade Verbundenheit trotz Differenzen. An-

dernfalls wäre sie gar nicht nötig.¹¹⁴ Was als Verfall familialer Bindungen durch die Flexibilisierung der Arbeit beschrieben wird, ist oft nur der Wegfall ihrer emphatischen Überhöhung. In diesen Argumenten zeigt sich, nach Creydt, die Idealisierung der integrierten Familie als Rückprojektion in die Vergangenheit.¹¹⁵ Zu behaupten, rechte Gemeinschaften fungierten als Ersatz fehlender familialer Bindungen, sei, so Creydt, ebenfalls problematisch, da die Attraktivität von SA und HJ gerade im Ausbruch aus engen Familienbanden bestanden habe. »Erschien die Kleinfamilie in früheren Theorien geradezu als Brutstätte des Faschismus dämonisiert, so wird sie nun zur Bastion eines neuen Antifaschismus verklärt.«¹¹⁶ Die die Familie bedrohenden Probleme haben ihr jedoch schon immer innegewohnt. Die Wertediskussion, deren Ziel eine verstärkte Sozialintegration ist, ist deshalb nach Creydt völlig ungeeignet, das Problem rassistischer Gewalt zu erklären, denn klärungsbedürftig sei schon die These, ob es einen solchen Verfall überhaupt gebe und ob die Werte für eine Integration ursächlich seien. Zu beobachten sei nämlich statt eines Werteverfalls die Steigerung der Ansprüche an Beziehungen und Bindungen schon im pädagogischen Bereich (Beziehung statt Erziehung), d.h. die Entstehung neuer Werte, die sich nur nicht verwirklichen ließen.

Abgesehen davon, daß man sich mit dem Begriff »Integration« keineswegs auf einem sicheren Boden befindet, auf dem die Achtung der Andersheit des Anderen garantiert wäre, sondern gerade die Forderung nach Sozialintegration starke homogenisierende Züge trägt, die dem Fremden nicht gerade das Höchstmaß an Toleranz entgegenbringen,¹¹⁷ sei daran erinnert, daß fremdenfeindliche Gewalt auch und vielleicht gerade in hochintegrierten Gesellschaften anzutreffen ist. Individualisierung als Ursache der Fremdenfeindlichkeit ist also theoretisch ebensowenig ausgewiesen wie die These, daß verstärkte soziale und normativ-moralische Integrationsbemühungen ein Heilmittel gegen sie seien. Folgte man Niklas Luhmanns Analysen, müßte vor Moral sogar gewarnt werden, da seiner Auffassung nach die »moderne Gesellschaft [...] nicht mehr über Moral integriert sein [kann]«. ¹¹⁸

So sind die Appelle an eine neue Werteerziehung und die Rück-

besinnung auf Autorität als Wert sowie die Überlegungen zu einer Erziehung zur Gemeinschaft, d.h. die gesamte Erneuerung der moralischen Erziehung und der Erziehung zur Moral untauglich zur Problemlösung. Auf die Probleme der fortgeschrittenen Moderne antwortet die (bildungs)politische Diskussion mit Konzepten des 19. Jahrhunderts, was die Probleme bestenfalls verfehlt, wahrscheinlich jedoch verschlimmert, da verstärkte Integration bisher immer auch forcierte Assimilation hieß anstatt Öffnung für das Fremde. Wie Ende der 70er Jahre in der konservativen Initiative »Mut zur Erziehung«¹¹⁹ resultiert die Kurzschlüssigkeit politischer Ursachenzuschreibung in simple rückwärtsgewandte Gegenvorschläge. Ausländerfeindliche Gewalt wird aufgrund jugendlicher Beteiligung zum willkommenen Anlaß politischer konservativer Bemühungen¹²⁰ und zur Abrechnung mit der Liberalisierung der Gesellschaft und der Bildungsreform der alten BRD und zugleich mit dem autoritären Sozialismus.

Ausländerfeindliche Gewalt – ein empirisch belegbares Phänomen?

Bekräftigen die empirischen Untersuchungen die Thesen der Modernisierungstheorien? Zwar ist es belegt, daß mehr als 80% der Gewalttäter jünger als 25 Jahre sind, 35% sogar jünger als 17 Jahre, doch spätestens nach Rostock mit den Bildern applaudierender Erwachsener ist es klar, daß Ausländerfeindlichkeit *kein* Jugendproblem ist. Seit Mölln und Solingen ist es auch wenig plausibel, es als typisch ostdeutsches Problem zu behandeln. Es gibt allerdings Gründe, warum Gewaltbereitschaft und Ausgrenzungstendenzen in den neuen Ländern verstärkt zu finden sind.

Zu den mehr oder weniger gesicherten Befunden aller relevanten empirischen Studien im Bereich der Jugendforschung zählt eine Reihe deskriptiver Ergebnisse, nach denen Ausländerfeindlichkeit unter Jugendlichen mit niedrigem Bildungsstand und aus Elternhäusern mit niedrigen Bildungsabschlüssen verbreiteter ist, Mädchen weniger fremdenfeindlich sind als Jungen, Ablehnung von Ausländern unter ostdeutschen Jugendlichen häufiger anzutreffen

ist als unter westdeutschen. Empirisch haltbare Belege für eine Zunahme der Ausländerfeindlichkeit bei Jugendlichen seit 1990 gibt es jedoch nicht.¹²¹ Ebenfalls konnte die These, daß rechte Orientierungen von Arbeitslosigkeit, sozialer Benachteiligung oder Perspektivlosigkeit abhängen, *nicht* bestätigt werden; eher fanden sich Hinweise für die umgekehrte These, daß bereits in den Arbeitsprozeß integrierte Jugendliche rechter Gesinnung gegenüber offener und auch gewaltbereiter waren.¹²² Auch konnte die theoretische Vermutung, daß die Übernahme autoritär-nationalistischer Orientierungsmuster als Konsequenz aus schwierigen Lebensverhältnissen resultiere, nicht bestätigt werden,¹²³ und die Behauptung, Jugendliche aus Ostdeutschland würden verstärkt Züge einer autoritären Persönlichkeit aufweisen, ist bisher empirisch nicht belegt.¹²⁴

Abgesehen davon, daß in diesen Untersuchungen die Standards der empirischen Sozialforschung z.T. eklatant verletzt werden, bleiben viele Zusammenhänge zwischen Ausländerfeindlichkeit und Lebensbefindlichkeit meist unverbindlich und die theoretischen Erklärungsmuster von Rechtsradikalismus empirisch unbewiesen. Der Rückbezug der Untersuchungsergebnisse auf die Theorieansätze ist mangelhaft oder fehlt manchmal ganz, wie Schnabel moniert.¹²⁵ Dazu kommt, daß die Operationalisierung der Begriffe Rassismus, Ausländerfeindlichkeit, Gewalt der komplexen Problematik der mit ihnen signifizierten Zusammenhänge kaum gerecht werden kann und sie z.T. verfehlt. In manchen Aussagen und Ergebnisinterpretationen führt das so weit, daß der Ausländerfeindlichkeit sogar eine faktische Referenz zuerkannt wird, als seien also fallweise die Ausländer selbst die Verursacher und deshalb tatsächlich die adäquaten Adressaten für die Aggressionen auf sie, als handele es sich also nicht um ein vorurteilbeladenes phantasmatisches Konstrukt.

So schreibt Oesterreich: »In Lebenssituationen, in denen Ausländer zu Konkurrenten um den Arbeitsplatz oder um Wohnraum werden, kann es eine Ablehnung von Ausländern auch ohne rassistischen Hintergrund geben«¹²⁶, und Sturzbecher und Dietrich vermuten, die rassistischen Vorurteile fast zu ihren eigenen machend, »daß nicht Rassismus, sondern Konkurrenzangst auf dem Arbeitsmarkt die bestimmende Ursache der Ausländerfeindlichkeit ist«.¹²⁷ Hat

man je gehört, daß *deutsche* Mitkonkurrenten von Skinheads verprügelt und gejagt wurden, obwohl bei den vier Millionen Arbeitslosen doch von diesen die größere »Gefahr« für die eigenen Chancen ausgehen? Warum werden also die Ausländer besonders gefürchtet und nicht die Deutschen? Und warum werden sie nicht nur gefürchtet, sondern gehaßt? Man gewinnt bei solchen Aussagen den Eindruck, daß nicht nur methodische Probleme der Operationalisierung vorliegen, sondern daß die Problematik der Fremdenfeindlichkeit in den Untersuchungen selbst gar nicht gründlich durchdacht worden ist: Ausländerfeindlichkeit kann sich nicht nur in Tathandlungen, sondern auch in Denkhandlungen manifestieren.

Werden die Ausländer einmal selbst als *Grund* der ausländerfeindlichen Gewalt ins Feld geführt, so erscheinen sie in anderen Ergebnissen als bloß *zufälliges* Opfer. Das Institut für Familien- und Kindheitsforschung sieht z.B. die Ursache fremdenfeindlicher Gewalttaten in Gruppenprozessen, die eigentlich gar nichts mit ausländerfeindlichen Haltungen zu tun hätten: »Die jugendliche Gruppenbildung und -gewalt ist primär als ein sozialer und altersspezifisch und erst in zweiter Linie als ein ideologisch-politisch begründetes Phänomen zu behandeln.«¹²⁸ Langeweile, Einsamkeit, Alkohol und Suche nach sozialer Anerkennung wären demzufolge die Ursachen fremdenfeindlicher Gewalt, wie auch Willems glaubt zeigen zu können.¹²⁹ Keine originäre Ausländerfeindlichkeit also, sondern die Gruppendynamik jugendlicher Freizeitcliquen wäre dann die Genese der Gewalttätigkeiten. Aber warum gegen Ausländer? So konstatiert Schnabel zu Recht: »Das Ergebnis, daß die Entstehung solcher potentiell auch ideologisch indoktrinierbaren Jugendgruppen mit der Langeweile in Zusammenhang steht, die u.a. aus dem Mangel an diversen Freizeitmöglichkeiten für Jugendliche resultiert, ist von einer traurigen Banalität.«¹³⁰ Was Schnabel jedoch bezogen auf die in den empirischen Untersuchungen erfaßte Wirklichkeit meint, gilt in weitaus stärkerem Maße für die Aussagen der empirischen Untersuchungen selbst, die, was sie suchten, scheinbar gar nicht entdecken konnten: Ausländerfeindlichkeit.

In beiden Interpretationen (Konkurrenzangst bzw. Langeweile), so das überraschende Ergebnis, gibt es nämlich eigentlich gar keine

ausländerfeindliche Gewalt. In dem einen Fall sind die Aggression und Feindschaft ja berechtigt, da Ausländer wirklich Konkurrenten sind, so daß die Feindschaft einen Grund hat und die Feindschaft zudem als natürliche Komponente einer jeden Konkurrenz, nicht nur derjenigen mit Ausländern, normal ist. In dem anderen Fall richtet sich die Aggression zwar gegen Ausländer, aber doch bloß zufällig, da die Ausländer gar nicht das intendierte Ziel und die Ursache der Gewalt sind, sondern nur Mittel, um auf sich aufmerksam zu machen. Es ist also eine Gewalt, die darüber hinaus auch noch verständlich ist und in gewissem Sinne sogar berechtigt: Sie ist nichts weiter als die Reaktion und Folge einer von den Tätern selbst zuvor erfahrenen strukturellen Gewalt. Ausländerfeindliche Gewalt wäre – nach dieser Logik – nur dann gegeben, wenn sie grundlos wäre und sich doch zugleich Ausländer als intentionale Objekte suchte, in ihnen also ihren Grund fände. Grundloser Grund und begründete Grundlosigkeit. So kann es sie – empirisch – also gar nicht geben.

Wie über Gewalt sprechen?

Haben wir es wirklich mit einer grundlosen Gewalt zu tun, einer Gewalt, der jeder Grund fehlt? Und heißt das, daß sie selbst als »Grund« fungiert, der nur als Wirkung verkannt wird? Sichtet man den Diskurs über fremdenfeindliche Gewalt, wie es hier nur punktuell und resultativ möglich war, zeigt es sich, daß alle Ursachenvermutungen relativ ungesichert sind und je nach politischer Richtung unterschiedlich instrumentalisiert werden können. Man gewinnt den Eindruck, daß schon die Wahrnehmung der Phänomene merkwürdig undeutlich ist, die Begriffe, mit denen sie gefaßt werden sollen, oft diffus sind, und daß die Theorien und Konzepte zu ihrer Erklärung kaum in Frage gestellt oder kritisch beleuchtet werden. Der gesamte Diskurs über fremdenfeindliche Gewalt bleibt streckenweise theoretischen Vorurteilen verhaftet und gibt sich oft mit Argumenten zufrieden, die nur auf den ersten Blick plausibel und evident scheinen. Bei genauerer Reflexion wird ihre Unhaltbarkeit jedoch offenkundig, was einen neuen Einsatz mit den scheinbar einfachsten Fragen durchaus legitimiert.

Selbst wenn es, wie die Kriminalstatistik und verschiedene empirische Untersuchungen belegen, oft isolierte Gruppen oder Einzeltäter und -aktionen sind, die auch nicht aus politischer Überzeugung oder gar von einer politisch organisierten Gruppe oder Partei gesteuert, sondern eher ungeplant und spontan, aus »Langeweile« oder um auf sich aufmerksam zu machen Asylbewerberheime anzünden oder andere körperlich oder verbal attackieren, selbst dann bleibt die Frage zu klären, warum sich die Taten gerade gegen Ausländer und Asylsuchende richten und nicht etwa gegen Parkbänke. Umgekehrt reicht auch das Argument nicht zur Erklärung hin, solche Taten seien verursacht durch ein allgemeines politisches Klima und die vor allem durch die Medien verbreiteten Ansichten und Wertungen sogenannter »geistiger Brandstifter«, die solchen »an sich« »unpolitischen« Taten, d.h. solchen, denen nicht eine explizit politische Intention zugrunde liegt, das Objekt und das Aktionsziel lieferten. Denn andere, ebenso unpolitische Jugendliche lassen ihre Aggressionen durchaus z.B. an Parkbänken aus. Was heißt in solchen Argumentationen »politisch«? Läßt sich das Politische auf subjektiv gemeinten Sinn reduzieren? Wäre es eine rein zufällige Koinzidenz, wenn ausländerfeindliche Taten gar nicht so gemeint sind, aber von der Gesellschaft als konkreter Ausdruck der politischen Überzeugung breiter Teile der Bevölkerung verstanden werden, wodurch diese Taten nicht nur als der konkrete, sondern auch als der korrekte Ausdruck eines politischen Klimas verstanden werden muß?

Gibt es also Ausländer, die rein zufällig zum Opfer von Gewalttaten werden, obwohl sie an sich gar nicht gemeint sind, die also zufällig an dem Platz stehen, wo das halluzinierte Haßobjekt hinprojiziert wird? Oder gibt es ein kollektives »politisches Unbewußtes«, das eine diffuse Aggressivität und ein keineswegs klares politisches Bewußtsein quasi automatisch auf das »richtige« Opfer-Objekt lenkt? Sind die Täter also im klassisch psychiatrischen Sinn verrückt, unzurechnungsfähig, als Agenten selbst Opfer einer durch sie hindurchgehenden nationalen Stimmungslage oder Meinung, die nur sie exekutieren, weil die meisten zu feige dazu sind? So drehen es in juristischen Verfahren viele Täter in ihren Selbstbeschrei-

bungen und stilisieren sich damit als Märtyrer. Der Zynismus gegenüber den Opfern geht einher mit der fortgesetzten Verleugnung eigener Schuld.

Auch die theoretischen Versuche, diese Ereignisse zu verstehen, sind vor einem solchen Zynismus nicht gefeit, wenn sie z.B. einen brutalen Totschlag mit Geltungssucht, Langeweile oder womit auch immer erklären wollen. Ist der Täter schon allein dadurch politisch entschuldigt, weil er nicht wußte, was er tat, oder weil er das, was er tat, »eigentlich« nicht wollte, oder weil er gar nicht wissen wollte, was er tat, wie der Brandstifter von Solingen, der sich Papier in die Ohren steckte, als er die Schreie der Opfer hörte?

Zweifel sind also gerechtfertigt an der These, es handle sich bei den gewalttätigen Ausschreitungen gegen Ausländer und Asylsuchende nur um Gewalt von Jugendlichen. Denn selbst wenn diese nicht wissen sollten, was sie tun – was ebenfalls angezweifelt werden muß –, so wissen es doch die Zuschauer von Rostock und Magdeburg genau, um nur diese Ikonen der jüngsten Geschichte zu nennen, und auch alle diejenigen, die ihre Sympathie mit den Taten nicht immer nur klammheimlich in der Wahlkabine oder bei Bier, Chips und Grillwurst auf dem heimischen Sofa, sondern lauthals am Stammtisch und in der Öffentlichkeit kundtun.

Wie erklärt sich also die weitverbreitete Ausländerfeindlichkeit in der Bevölkerung, der die Regierungen und Bürokratien, nicht nur in Deutschland, immer weiter entgegenkommen (Restriktionen der Asylgesetze, keine doppelte Staatsbürgerschaft, kein kommunales Wahlrecht, Abschiebep Praxis trotz Gefahr der Folter und des Todes der Abgeschobenen im Herkunftsland)? Welche fortgesetzte Wirkung muß man der Geschichte gerade in Deutschland zugestehen, welche ihrer Verdrängung? Sind Aggressionen, die sich gegen Fremde richten, nur als Wirkungen und Folgen aktueller gesellschaftlicher Umbrüche, wirtschaftlicher Rezession, fehlender Chancen und drohenden sozialen Abstiegs zu verstehen oder gar des Alkoholismus des Vaters, der Depressionen der Mutter, der Verständnislosigkeit und der Bevormundung des Lehrers? Woher kommen also die Aggressionen und die Gewaltbereitschaft? Sind sie Folgen von mangelnder Anerkennung, fehlender emotionaler Geborgen-

heit, Frustration, Angst, Orientierungslosigkeit, oder speisen sie sich aus eigenen Quellen? Haben sie einen Grund oder suchen sie sich einen? Natürlich sind die Auffassungen, sie seien Resultate mangelnder Sozialintegration und einer verfallenden Moral, die sie nicht mehr zähmen oder kanalisieren könne, weit verbreitet. Daß sie erst durch Alkohol und Gruppendynamik enthemmt werden, ist schon fast ein Gemeinplatz. Doch wie ist es denkbar, daß intakte Gewissensstrukturen und ein sozialintegriertes Verhalten allein durch Gruppendynamik derart ausgehängt werden können, daß jemand, der eben noch gesittet bei Tisch saß oder seine Hausaufgaben machte, zum Baseballschläger greift und damit auf Menschenjagd geht, auf den Kopf eines Menschen einprügelt oder ihn verbrennt?

Schon diese Ausgangsfragen sind bisher nicht geklärt und machen die Vielschichtigkeit der in Frage stehenden Gewaltphänomene deutlich. So zahlreich in der bisherigen Diskussion für Ausschnitte und Teilprobleme auch Erklärungen angeboten werden, bleiben diese doch in dem Moment unbefriedigend, wo man den Zusammenhang der verschiedenen Problemebenen auch nur eines einzigen Falls herzustellen versucht. Stellt man zudem in Rechnung, daß es sich bei Phänomenen der Ausländerfeindlichkeit und des Rassismus nicht allein um ein deutsches Problem handelt, ohne daß es jedoch in den verschiedenen Ländern zu denselben Formen der Ausschreitungen führte, dann wird die Schwierigkeit deutlich, aufgrund welcher Faktoren und Bedingungen man überhaupt begründet entscheiden könnte, ob es sich in den verschiedenen europäischen und außereuropäischen Ländern um dieselben Ursachen der durchaus unterschiedlichen Gewaltphänomene handelt oder ob den unterschiedlichen Äußerungsformen der Gewalt nicht auch qualitativ andersartige Strukturen und Bedingungsgefüge zugrunde liegen.

Diese Komplexität des Gewaltproblems, die von der empirischen Erforschung nicht erfaßt werden kann, weil diese ja gerade um eindeutiger Ergebnisse willen und aufgrund methodischer Erfordernisse die Komplexität bis aufs äußerste reduzieren muß, zeigt sich schon in den begrifflichen und theoretischen Grundentscheidungen und wird nicht erst dann zur Herausforderung an den traditionellen sozialwissenschaftlichen Diskurs, wenn es um die Frage geht, wie

denn die verschiedenen Erkenntnisse aus heterogenen Perspektiven zusammengedacht werden können.

Wie bereits angesprochen, ist schon die Klärung des Begriffs »Gewalt«, die Frage, wie er sich zu denen des »Zwangs«, der »Herrschaft«, der »Unterdrückung«, der »Macht« in Beziehung setzen oder wie – und ob überhaupt – er sich von Nichtgewalt abgrenzen läßt, problematisch. Diese Klärung ist aber um so dringlicher notwendig, je schwieriger sie durch den bisherigen Gewaltdiskurs geworden ist, der den Begriff überaus weit ausgedehnt hat. Zwar ist dadurch auf sehr subtile und bisher verdeckte Gewaltverhältnisse aufmerksam gemacht worden, z.B. im nicht nur feministischen Diskurs über Pornographie und Gewalt gegen Frauen. Dabei ist jedoch die Trennschärfe des Begriffs z.T. verlorengegangen, so daß auch Begriffe, die bisher keine starke Affinität zum Gewaltbegriff hatten, davon betroffen sind. So wird z.B. in der ökologischen Ethik Arbeit durchaus mit Gewalt in Verbindung gebracht, insofern Arbeit als Naturbeherrschung und damit als gewalttätig gegenüber unserer natürlichen Umwelt verstanden wird. Und in der zumeist von Psychologen, Therapeuten und Pädagogen geführten Diskussion um sexuellen Mißbrauch und Gewalt gegen Kinder steht inzwischen jede Geste im Verdacht, nicht nur die Vorstufe zur Vergewaltigung zu sein, sondern immer schon von deren Intention gelenkt zu werden, weshalb Kinder inzwischen bereits in Trainings geschult werden, zwischen sexuellen und nichtsexuellen Berührungen zu unterscheiden. Genaugenommen gibt es dann kein einziges empirisches Verhältnis mehr, das frei von Gewalt wäre, nicht einmal das der Liebe, da jeder Einfluß, die Beziehung als solche bereits ein Gewaltverhältnis darstellte. Andererseits wird dieser Diskurs aber meistens so geführt, als wüßte man um das Jenseits der Gewalt, als gebe es Formen und Zonen der Gewaltfreiheit, reinen Frieden, von jeder Spur der Gewalt ungetrübte Verhältnisse. Dieses Andere der Gewalt wird implizit immer als der Ort in Anspruch genommen, von dem aus der eigene Diskurs über Gewalt geführt wird, der folglich selbst das Jenseits der Gewalt wäre. Doch hat uns die philosophische Reflexion nicht auch bereits aus diesem Paradies vertrieben, als sie zeigte, daß die Rede nicht absolut rein sein kann, daß die Wahrheit nicht iden-

tisch mit Gewaltfreiheit ist, und daß der Versuch, Gerechtigkeit herzustellen, selbst nicht ohne Gewalt denkbar und durchführbar ist?

Wenn reine, und d.h. absolute, von allem getrennte Gewalt undenkbar ist und dort, wo sie in ihrem reinen Wesen als göttliche von mythisch-mystischer Gewalt unterschieden wird, wie z.B. bei Benjamin, zur unwillentlichen Legitimation der schlimmsten Gewalt führt, wie der Vorwurf Derridas an Benjamin lautet,¹³¹ dann ruiniert sich jede in kritischer Absicht geführte Rede gegen Gewalt selbst,¹³² die für sich die Möglichkeit reiner Gewaltlosigkeit reklamiert. Und wäre der Diskurs selbst der Gegensatz zur Gewalt, wie es verschiedene Positionen der philosophischen Hermeneutik vertreten (was aber andere, z.B. Foucault,¹³³ mit guten Argumenten bestreiten), weil in ihm sich Gemeinschaft durch Sprache und Vernunft als universelle begründete, dann könnte der einzelne, das Individuum, der Autor, seine Kritik an der Gewalt nur unter der paradoxen Bedingung vorbringen, daß er sich als einzelner vergißt und im Universellen des Diskurses aufgeht. Dann aber wäre, aus einer anderen Perspektive betrachtet, das Universelle des Diskurses oder das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein die Gewalt selbst, weil es die Einzelheit ausgrenzte und ihr kein eigenes Existenzrecht zubilligte.¹³⁴ Vom Universellen aus gesehen wäre dann umgekehrt das Individuum wesentlich gewalttätig, weil es sich nur als das Andere des befriedeten und versöhnten Allgemeinen der Gemeinschaft zur Geltung bringen könnte.

Die eindeutige Identifikation und Unterscheidung von Gewalt und Nichtgewalt bereitet wie die meistens mitgedachte und immer implizierte des Guten und des Bösen auf diese Weise nicht unerhebliche Schwierigkeiten: Wie aus der Moraldiskussion bekannt, können die besten Absichten die schlimmsten Folgen haben wie auch umgekehrt die hintertriebensten Intentionen das Gute vehement befördern.¹³⁵ Wenn sich ein reines Wesen der Gewalt also nicht ohne ruinöse Konsequenzen bestimmen läßt und damit alle Gegensätze zur Gewalt sich als von dieser bereits kontaminiert erweisen – zwischen Wahrheit und Gewalt besteht nach Hannah Arendt eine wesentliche Affinität, da beide Instrumente des Zwangs sind, zwischen Recht und Gewalt besteht kein absoluter Gegensatz, da jenes

sich aus dieser entwickelt hat –, dann war Gewalt von Anfang an im Spiel und kam nicht erst später als Spielverderber hinzu. Die philosophische Suche nach einem von Gewalt reinen Ursprung wird umsonst gewesen sein.

Umgekehrt hat die Abkehr von derartigen Begriffsanalysen, wie sie in den Sozialwissenschaften erfolgt ist, zwar einen konkreten Bezug zur sozialen und politischen Realität gebracht, doch die Problematik der Begriffsabgrenzung wurde nur verschoben, nicht geklärt. Die Unterschiede in den Formen und Ausprägungen von Gewalt, ihre Bedeutungen, Funktionen, Strukturen und Wirkungsweisen würden benannt und analysiert.¹³⁶ Doch die Frage, was das Gemeinsame all dieser differenten Arten ist, das es überhaupt erst erlauben würde, immer von Gewalt zu sprechen, macht die Schwäche dieses Auswegs deutlich. Diese Frage kann nicht mehr empirisch beantwortet werden, da ihre Antwort in den empirischen Klassifizierungen immer schon vorausgesetzt ist.

Gewalt gegen den/die Andere/n

In den hier vorgelegten Beiträgen werden vor dem Hintergrund verschiedener nationaler Erfahrungshorizonte und Phänomenbereiche z.T. recht verschiedene Aspekte des Gewaltproblems angesprochen. Vertreter diverser Wissenschaftsdisziplinen legen aus unterschiedlichen Perspektiven und auf unterschiedlichen Ebenen Beschreibungen, Erklärungsansätze und Einschätzungen der gegenwärtigen gesellschaftlichen, politischen, kulturellen, sozialpsychologischen Situation vor. Gemeinsam ist diesen Texten weniger eine schon klar definierte und konturierte Frage, die mit den bewährten Begriffen und Theoriemitteln geklärt werden könnte, als vielmehr die Suche nach einem theoretisch-begrifflichen Zugang zu einer Wirklichkeit, die nicht nur Philosophen und Sozialwissenschaftler darin überrascht hat, daß traditionelle Theorien, Begriffe und Konzepte nicht mehr greifen oder sich als theoretische Vorurteile herausstellen, sondern vor allem auch deshalb überrascht hat, weil angesichts der Wiederkehr von Gewalt in scheinbar befriedeten geopolitischen und gesellschaftlichen Bereichen und angesichts des Krieges in Europa

basale Vorstellungen gesicherten zivilisatorischen Fortschritts sich erneut als Illusionen herauszustellen scheinen. So kann man die Beiträge in diesem Band trotz ihrer Heterogenität als gemeinsame Versuche ansehen, die Gegenwart mit ihren uns verwirrenden Ereignissen und bestürzenden Erscheinungen ohne vorschnelle Antworten zu verstehen. Daß der Gewalt faktischer Desillusionierungsprozesse in einem ersten Schritt nur eine forcierte und gewollte theoretische (Selbst-)Desillusionierung standhalten kann, ist dabei nicht nur die stillschweigende Prämisse theoretischer Vernunft, sondern zugleich auch als Stellungnahme der praktischen Vernunft in einem Prozeß zu verstehen, in dem es mit der Gesellschaft und ihren Opfern auch um ihr eigenes Schicksal geht.

Obwohl es in erster Linie um Aufklärung und Verständnis der politischen Dimension des gegenwärtigen Gewaltproblems in Zusammenhang mit der Wiederkehr nationalistischer Bestrebungen und rassistischer Ideologeme geht, machen schon die Versuche, allein die Fragen nach den Ursachen und Motiven der Gewalt z.B. gegen Ausländer in Deutschland zu beantworten, die Notwendigkeit offenkundig, historische, kulturelle, pädagogische, sozial- und individualpsychologische Fragen in die Analysen mit einzubeziehen, um der Komplexität der Gewaltphänomene überhaupt auch nur ansatzweise gerecht werden zu können.

Von daher wird auch in diesen Beiträgen keine explizite Definition von Gewalt gegeben, die Anspruch auf allgemeinen Konsens erhebt. Vielmehr zieht sich ein gemeinsames Grundverständnis von Gewalt durch die verschiedenen Texte, das in jeder Verletzung des Anderen den Anfang aller Gewalt sieht. Ein solches Verständnis gestattet es auch, die heterogenen Dimensionen der Problematik zu verknüpfen sowie eine Kommunikation zwischen einem eher philosophischen und einem eher empirischen Gebrauch des Gewaltbegriffs herzustellen. Ebenfalls ist für die Autoren die politisch-gesellschaftliche Dimension gewaltförmiger Prozesse gerade auch im Hinblick auf Europa von besonderer Bedeutung, wissend, daß man einer Illusion erliegt, wenn man glaubt, mit dem Hinweis auf Europa dem Nationalismus schon entkommen zu sein. Denn wie die Idee der Nation oder der Nationalität¹³⁷ ist auch die Idee des Europäers

eine Konstruktion. Dieses Grundverständnis macht es möglich, auch bisher wenig thematisierte Dimensionen des Problems zu reflektieren, wie z.B. psychoanalytische und (kultur-)anthropologische, ohne die Probleme nationalistischer und rassistischer Gewalt zu entpolitisieren. Vielmehr ist es dadurch möglich, vom sozialwissenschaftlichen Diskurs selbst nicht erreichbare Bedingungen der Gewaltphänomene wie die immer nur genannte Gewaltbereitschaft und Gewaltakzeptanz oder die in den empirischen Untersuchungen immer nur vorausgesetzte Aggressivität genauer zu untersuchen, ohne den naiven Theorien oder Alltagsverständnissen ungefragt vertrauen zu müssen, wie z.B. bezüglich der Aggression der allseits bekannten, immer wieder herangezogenen und dennoch höchst zweifelhaften Theorie der Frustrations-Aggressionsspirale mit ihren schnellen Rezepten. Vor dem Hintergrund des o. g. Gewaltverständnisses erweisen sich auch die Erklärungsmodelle der Modernisierungstheorien oder der Identitätskrise als Ursache der Gewalt als zu kurz greifend und ergänzungsbedürftig, denn die Gewalt gegen den Anderen ist keine Wirkung oder Folge von was auch immer, sondern selbst der Anfang. Die Vorstellung eines reinen paradiesischen Ursprungs, der erst nachträglich durch Gewalt zerstört würde und den es wiederzugewinnen gelte, und sei es als utopischen Horizont des eigenen Diskurses, erweist somit seine onto-theologische Befangenheit und in seiner solchermaßen christologisch-abendländischen Argumentation seine eigene Ethnozentrität.

Die Beiträge sollen hier nicht im einzelnen vorgestellt oder Differenzen zwischen ihnen geglättet werden. Die Spannung, die zwischen den Texten besteht, geht z.T. zurück auf die je anders perspektivierten und gewichteten Relationen zwischen Zivilisation und Barbarei, zwischen Kontinuität und Diskontinuität, Identität und Fremdheit sowie zwischen Individuum und Gemeinschaft. Daß die Beiträge dennoch nicht eindeutig jeweils einer Seite zuzurechnen und solchermaßen in Frontstellung gegeneinander zu bringen sind, läßt sich selbst als ein Indiz dafür lesen, daß das Problem der Gewalt ein in sich differentes, ambivalentes und paradoxes Geflecht bildet, das mit einfachen Konstruktionen und Erklärungsmustern nur verfehlt werden kann. Dem tragen die Autoren einerseits durch vor-

sichtige Erklärungen und zurückhaltende Deutungen Rechnung, andererseits dadurch, daß sie versuchen, sich möglichst nah an den Phänomenen zu halten.

Der Versuch, die Gewalt zu verstehen, ihr eine Bedeutung zu verleihen und sie dadurch als sinnvoll erscheinen zu lassen, muß sich, daran soll abschließend erinnert werden, darüber klar sein, daß er sie gerade dadurch verharmlosen und verfehlen kann in ihrer Sinn- und Grundlosigkeit, in ihrer »Absolutheit«, die so absolut ist, wie der Tod ihres Opfers. Statt weiter Theorien über die Gewalt aufzustellen, die das Absolute und das Skandalöse der Gewalt reduzieren und damit die Opfer ein zweites Mal opfern, indem ihrem Schicksal ein nachträglicher Sinn zugesprochen wird, der uns den Schrecken der Gewalt und ihres Todes erträglich macht, müssen wir alles tun, die Wiederholung zu verhindern, und das heißt: Der Gewalttätigkeit jeden Grund verweigern, ihr keinen Sinn geben.

Anmerkungen

- 1 H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt am Main 1974; H. Ebeling (Hg.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt am Main 1976.
- 2 N. Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, 2. Bde., Frankfurt am Main 1978.
- 3 G. Leclerc, *Anthropologie und Kolonialismus*, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1976.
- 4 M. Horkheimer/Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1968.
- 5 J.-F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Wien 1994.
- 6 H. P. Duerr, *Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*. Bd. I, *Nacktheit und Scham*, Frankfurt am Main 1988; Bd. II, *Intimität*, Frankfurt am Main 1990; Bd. III, *Obszönität und Gewalt*, Frankfurt am Main 1993.
- 7 I. Kant, *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in: Werkausgabe Bd. XI, hrsg. von W. v. Weischedel, Frankfurt am Main 1978, S. 27.
- 8 M. Foucault, *Überwachen und Strafen*, Frankfurt am Main 1977.
- 9 E. Hobsbawm, »Barbarei. Ein Leitfaden. Die Rückkehr der Folterer und das Anwachsen der Gewalt«, in: *Lettre International*, 4. Jg., 1994, H. 27, S. 33–37.
- 10 P. Schneider, zit. von A. Barth, »Ich gegen meinen Bruder. Aggression und Zivilisation«, in: *Der Spiegel* vom 17.1.1994, S. 78–91.

- 11 Vgl. z.B. J.-P. Sartre, *Kritik der dialektischen Vernunft*, Reinbek bei Hamburg 1967; J. Lacan, *Schriften*, 3 Bde., Olten 1973–1980; J. Laplanche, *Leben und Tod in der Psychoanalyse*, Olten/Freiburg 1974; P. Karli, *L'homme agressif*, Paris 1987; R. Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, Frankfurt am Main 1992; E. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg/München 1987.
- 12 K. Lorenz, *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*, Wien 1963.
- 13 J. Dollard, u.a., *Frustration und Aggression* [1939], Berlin/Basel 1970.
- 14 B. Taureck, *Französische Philosophie im 20. Jahrhundert*, Reinbek bei Hamburg 1988, S. 243 ff.
- 15 Vgl. A. Barth, »Ich gegen meinen Bruder«.
- 16 A. Gehlen, *Der Mensch*, Wiesbaden 1978.
- 17 E. Morin, *Das Rätsel des Humanen*, München 1974.
- 18 M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bern 1962.
- 19 H. Plessner, *Philosophische Anthropologie*, Frankfurt am Main 1970.
- 20 M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt am Main 1974.
- 21 Zum Beispiel in der Abhandlung von A. Portman, *Zoologie und das neue Bild vom Menschen*, Reinbek bei Hamburg 1956, oder in einer Sendereihe des HR-Fernsehens im Sommer 1995.
- 22 Zitiert nach D. E. Zimmer, »Können Gene hassen?«, in: *Die Zeit*, 31.3.1989, S. 58.
- 23 D. Kamper, *Geschichte und menschliche Natur. Die Tragweite gegenwärtiger Anthropologiekritik*, München 1973.
- 24 Aristoteles, *Politik*, hrsg. und übers. von O. Gigon, München 1984, S. 47.
- 25 Ch. Darwin, *Der Ausdruck der Gemütsbewegungen bei Menschen und Tieren*, Halle/Saale 1972; dazu F. Hager, »Können Tiere lachen?«, in: D. Kamper/Ch. Wulf (Hg.), *Lachen – Gelächter – Lächeln. Reflexionen in drei Spiegeln*, Frankfurt am Main 1986, S. 301–312.
- 26 Die Versuche, diese Oppositionsbeziehungen aufzulösen, sind nicht weniger gewalttätig, wenn sie im Raum des metaphysischen Humanismus verbleiben, d.h. wenn sie statt der Opposition die Identität beider Seiten behaupten und zur (Wieder)Aneignung des »Anderen« der Vernunft auffordern, d.h. des Körpers, der Triebe und der Gefühle.
- 27 F. Nietzsche, *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre*, Werke in 5 Bänden, hrsg. von K. Schlechta, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1976, Bd. IV, S. 403
- 28 F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, Bd. I, S. 879 f.
- 29 F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Bd. II, S. 309, S. 485.
- 30 F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Bd. III, S. 69.
- 31 F. Nietzsche, *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre*, Bd. IV, S. 112.
- 32 F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Bd. II, S. 577 ff.
- 33 F. Nietzsche, *Der Antichrist*, Bd. III, S. 621.
- 34 Ebenda, S. 620.

- 35 F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Bd. III, S. 279.
36 F. Nietzsche, *Der Antichrist*, Bd. III, S. 620.
37 F. Nietzsche, *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre*, Bd. IV, S. 333.
38 F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Bd. III, S. 69.
39 F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen*, Bd. I, S. 211.
40 F. Nietzsche, *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre*, Bd. IV, S. 253.
41 F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Bd. II, S. 738.
42 F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Bd. III, S. 232.
43 Ebenda, S. 233.
44 M. Heidegger, *Nietzsche*, Bd. I, Pfullingen 1961, S. 581.
45 J. Derrida, *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, Frankfurt am Main 1988; J. Derrida, *Geschlecht (Heidegger)*, Wien 1988.
46 M. Heidegger, *Was heißt Denken?* Tübingen 1971, S.51.
47 Ebenda.
48 Ebenda.
49 J. Derrida, *Geschlecht (Heidegger)*, S. 69.
50 Ebenda, S. 63.
51 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979, S. 69.
52 M. Heidegger, *Was heißt Denken?* S. 51.
53 Ebenda.
54 J. Derrida, *Vom Geist*, S. 30.
55 M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1976, S. 54.
56 M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Gesamtausgabe Bd. 29/30, Frankfurt am Main 1983, S. 268 ff.
57 J. Derrida, *Vom Geist*, S. 60f.
58 Ebenda, S. 62.
59 Ebenda, S. 63.
60 M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1976, S. 54 f.
61 J. Derrida, *Vom Geist*, S. 51.
62 Ebenda, S. 75.
63 Ebenda, S. 76.
64 M. Heidegger, *Schellings Abhandlung »Über das Wesen der menschlichen Freiheit« (1809)*, Tübingen 1971, S. 173.
65 M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1982, S. 60.
66 Ebenda, S. 59.
67 J. Derrida, *Vom Geist*, S. 20.
68 Ebenda, S. 89.
69 Ebenda, S. 67.
70 Ebenda, S. 49.
71 Ebenda, S. 50.
72 Vgl. ebenda, S. 128.
73 E. Lévinas, *Die Spur des Anderen*, Freiburg/München 1983.

- 74 P. Sloterdijk, *Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung*, Frankfurt am Main 1987, S. 32.
- 75 E. Lévinas, *Jenseits des Seins oder anderes als Sein geschieht*, Freiburg/München 1992.
- 76 Vgl. z.B. Th. Morus, *Utopia*.
- 77 Vgl. z.B. J. Kristeva, *Die Revolution der poetischen Sprache*, Frankfurt am Main 1978, S. 114 ff.
- 78 W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. II/1, hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Frankfurt am Main 1980, S. 179–203.
- 79 J. Derrida, *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, Frankfurt am Main 1991; A. Haverkamp (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*, Frankfurt am Main 1994.
- 80 O. Rammstedt, »Gewalt und Hierarchie«, in: ders. (Hg.), *Gewaltverhältnisse und die Ohnmacht der Kritik*, Frankfurt am Main 1974, S. 132 f.
- 81 Vgl. E. Lévinas, *Die Spur des Anderen*.
- 82 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Theorie Werkausgabe Bd. 3, hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt am Main 1970, S. 137–155; G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Theorie Werkausgabe Bd. 7, Frankfurt am Main 1970, §§ 142–320.
- 83 K.-M. Wimmer, *Der Andere und die Sprache*, Berlin 1988.
- 84 J. Galtung, »Gewalt, Frieden und Friedensforschung«, in: D. Senghaas (Hg.), *Kritische Friedensforschung*, Frankfurt am Main 1971, S. 59 ff.
- 85 M. Merleau-Ponty, *Humanismus und Terror*, Frankfurt am Main 1966, S. 153.
- 86 Aristoteles, *Politik*.
- 87 Th. Hobbes, *Leviathan oder Wesen, Form und Gewalt des kirchlichen und bürgerlichen Staates*, Reinbek bei Hamburg 1965.
- 88 N. Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*.
- 89 W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*.
- 90 F. Wieser, *Das Gesetz der Macht*, Wien 1926.
- 91 M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen 1976.
- 92 M. Foucault, *Überwachen und Strafen*.
- 93 K. Röttgers, »Andeutungen zu einer Geschichte des Redens über die Gewalt«, in: O. Rammstedt (Hg.), *Gewaltverhältnisse*, S. 159 f.
- 94 J. Derrida, *Gesetzeskraft*, S. 12 f.
- 95 Ebenda, S. 13 f.
- 96 I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe Bd. VIII, hrsg. von W. Weischedel, Frankfurt am Main 1978, S. 309 ff.
- 97 K. Röttgers, »Andeutungen«, S. 173.
- 98 M. Horkheimer/Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*.

- 99 J.-F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen*.
- 100 Vgl. J. Baudrillard, *Agonie des Realen*, Berlin 1978.
- 101 L. Poliakov/Ch. Delacampagne/P. Girard, *Rassismus. Über Fremdenfeindlichkeit und Rassenwahn*, Hamburg/Zürich 1992, S. 145 ff.
- 102 Th. W. Adorno/M. Horkheimer, *Der autoritäre Charakter*, Frankfurt am Main 1968/69; W. Reich, *Die Massenpsychologie des Faschismus*, Köln 1986; K. Theweleit, *Männerphantasien*, 2 Bde., Frankfurt am Main 1977/78.
- 103 U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main 1986.
- 104 H. Schwengel, *Der kleine Leviathan*, Frankfurt am Main 1988.
- 105 W. Hornstein/G. Mutz, *Die europäische Einigung als gesellschaftlicher Prozeß. Soziale Problemlagen, Partizipation und kulturelle Transformation*, Baden-Baden 1993, S. 45.
- 106 H. Dubiel, »Autonomie oder Anomie. Zum Streit über den nachliberalen Sozialcharakter«, in: J. Berger (Hg.), *Die Moderne – Kontinuität und Zäsuren*. Sonderband 4 der Sozialen Welt, Göttingen 1986, S. 275.
- 107 Z.B. R. Sennett, *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens*, Frankfurt am Main 1983.
- 108 H. Dubiel, »Autonomie oder Anomie«, S. 278.
- 109 H. Reimann, »Die Vitalität ›autochthoner‹ Kulturmuster. Zum Verhältnis von Traditionalität und Moderne«, in: F. Neidhard/M. R. Lepsius (Hg.), *Kultur und Gesellschaft*, Sonderheft 27 der KZSS, Opladen 1986, S. 361.
- 110 A. Nassehi, »Zum Funktionswandel von Ethnizität im Prozeß gesellschaftlicher Modernisierung«, in: *Soziale Welt* 41, 1990, S. 261–282.
- 111 Vgl. W. Heitmeyer, »Die Widerspiegelung von Modernisierungsrückständen im Rechtsextremismus«, in: K.-H. Heinemann/W. Schubarth (Hg.), *Der antifaschistische Staat entläßt seine Kinder. Jugend und Rechtsextremismus in Ostdeutschland*, Köln 1992, S. 100–115.
- 112 W. Heitmeyer, »Wenn der Alltag fremd wird«, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 7, 1991, S. 853.
- 113 W. Heitmeyer in einem Interview, in: *Freitag*, 18.12.1992.
- 114 Vgl. K. O. Hondrich/C. Koch-Arzberger, *Solidarität in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1992.
- 115 M. Creydt, »Individualisierung als Ursache rassistischer Gewalt? Zu Heitmeyers Diagnose des Verfalls von Werten und Sozialintegration«, in: *Das Argument* 36 (1994) 3, S. 411.
- 116 Ebenda, S. 412.
- 117 H. Fink-Eitel, »Gemeinschaft als Macht. Zur Kritik des Kommunitarismus«, in: M. Brumlik/H. Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1993, S. 306–322.
- 118 N. Luhmann, *Paradigm lost. Über die ethische Reflexion der Moral*, Frankfurt am Main 1990, S. 36.

- 119 R. Hahn (Hg.), *Mut zur Erziehung*, Stuttgart 1978.
- 120 A. Leschinsky, »Gewalt von Jugendlichen – Einführung in den Themenschwerpunkt«, in: *Zeitschrift für Pädagogik* 39 (1993) 5, S. 717–720.
- 121 K. U. Schnabel, »Ausländerfeindlichkeit bei Jugendlichen in Deutschland – eine Synopse empirischer Befunde seit 1990«, in: *Zeitschrift für Pädagogik* 39 (1993) 5, S. 818.
- 122 J. Held/H. Horn/R. Leiprecht/A. Marvakis, »Du mußt so handeln, wie Du Gewinn machst ...« Jugendliche und Rechtsradikalismus. Eine Tübinger Untersuchung und theoretische Überlegungen zu politischen Orientierungen jugendlicher Arbeitnehmer«, in: *PädExtra* 19, 1991, S. 4–15.
- 123 W. Heitmeyer, *Die Bielefelder Rechtsextremismus-Studie. Erste Langzeituntersuchung zur politischen Sozialisation männlicher Jugendlicher*, Weinheim/München 1992; W. Heitmeyer, *Rechtsextremistische Orientierungen bei Jugendlichen. Empirische Ergebnisse und Erklärungsmuster einer Untersuchung zur politischen Sozialisation*, Weinheim/München 1992.
- 124 D. Oesterreich, *Autoritäre Persönlichkeit und Gesellschaftsordnung. Der Stellenwert psychischer Faktoren für politische Einstellungen – eine empirische Untersuchung von Jugendlichen in Ost und West*, Weinheim/München 1993.
- 125 K. U. Schnabel, »Ausländerfeindlichkeit bei Jugendlichen«, S. 816 ff.
- 126 D. Oesterreich, *Autoritäre Persönlichkeit und Gesellschaftsordnung*, S. 231.
- 127 D. Sturzbecher/P. Dietrich, »Jugendliche in Brandenburg – Signale einer unverstandenen Generation«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 43, 1993, S. 40.
- 128 Institut für Familien- und Kindheitsforschung an der Universität Potsdam (Hg.), *Abschlußbericht zur Feldstudie »Jugendszene und Jugendgewalt im Land Brandenburg«*, Potsdam 1992, S. 52.
- 129 H. Willems, »Fremdenfeindliche Gewalt. Entwicklung, Strukturen, Eskalationsprozesse«, in: *Gruppendynamik* 23, 1992, S. 433–448.
- 130 K. U. Schnabel, »Ausländerfeindlichkeit bei Jugendlichen«, S. 819.
- 131 J. Derrida, *Gesetzeskraft*, S. 123; S. Weber, »Dekonstruktion vor dem Namen. Einige vorläufige Bemerkungen zu Dekonstruktion und Gewalt«, in: A. Haverkamp (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit*, S. 185–195.
- 132 R. Gasché, »Über Kritik, Hyperkritik und Dekonstruktion. Der Fall Benjamin«, in: A. Haverkamp (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit*, S. 211.
- 133 M. Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, München 1974.
- 134 M. Frank, *Das individuelle Allgemeine*, Frankfurt am Main 1977, S. 20 ff.
- 135 N. Luhmann, *Paradigm lost*, S. 28 ff.
- 136 Z.B. J. Galtung, »Gewalt, Frieden und Friedensforschung«; P. Bourdieu/J.-L. Passeron, *Grundlagen einer Theorie der symbolischen Gewalt*, Frankfurt am Main 1973.
- 137 R. Walther, »Nation«. Die Erfindung der Vergangenheit durch die Gegenwart«, in: *Die Zeit*, 14.1.1994, S. 48.

I. Gewalt und Gewalttätigkeit

Emmanuel Terray
Die Gewalt und der Anfang

In den politischen, intellektuellen, moralischen und geistigen Eliten, die unsere demokratisch genannten Gesellschaften führen, herrscht ein praktisch einmütiger Konsens in der Verurteilung von Gewalt. Die verteidigten Werte sind im Unterschied zum Rückgriff auf brutale Gewalt die des Dialogs und der Toleranz, gegen die Entfesselung von Gewalttätigkeiten die Werte von Recht und Gesetz. Zumindest in diesem Punkt stimmen die Parlamente und Gerichte, die Akademien und Kirchen überein: Die Anstifter zur Gewalt und die Gewalttätigen stehen auf der Seite des Bösen, Gewalt ist kein Argument, dem Individuum ist es niemals erlaubt, sich ihrer zu bedienen, und sei es auch nur, um sich Gehör zu verschaffen.

Ich möchte mich hier nicht zum *Advocatus Diaboli* machen; doch wir wissen alle, daß diese manichäische Teilung viel zu einfach ist und daß sich der Gegensatz von Gewalt und Nichtgewalt nicht mit dem von Gut und Böse deckt. Übrigens beweist bereits die Tatsache, daß wir zur Bezeichnung des Gegenteils von Gewalt nur über diesen verschwommenen und negativen Begriff der Nichtgewalt oder der Gewaltlosigkeit verfügen, unsere Verlegenheit: Ist das Gegenteil von Gewalt die Verhandlung, wie die Politiker sagen würden? Oder ist es das Recht, wie die Richter behaupten würden? Sind es die Sanftmut und die Freundschaft, wie einfache Sterbliche sagen würden? Diese Vielzahl von Gegensätzen weist jedoch darauf hin, daß die Gewalt zahlreiche Formen annimmt und sich gerade dort verbergen kann, wo wir sie spontan überhaupt nicht vermuten würden. Sobald wir über Gewalt sprechen, droht immer jene Gefahr, vor der uns bereits das Evangelium warnt: den Splitter im Auge unseres Nächsten zu sehen, ohne den Balken im eigenen zu erkennen. Um diesem Risiko zu entgehen, möchte ich gerne einige Texte anführen, die ich den Schriften völlig unterschiedlicher Autoren entnehme;

ich erhoffe mir von diesen Texten, daß sie mich gegen die Versuchung mißbräuchlicher Vereinfachungen und einseitiger Verurteilungen schützen.

Meinen ersten Text finde ich bei Pascal, der den zwölften seiner *Briefe in die Provinz* mit folgenden Zeilen beendet: »Es gibt einen langen seltsamen Kampf, wenn die Gewalt die Wahrheit zu unterdrücken sucht. Doch alle Anstrengungen der Gewalt können die Wahrheit nicht schwächen und dienen nur dazu, ihren Glanz zu erhöhen. Alles Licht der Wahrheit vermag der Gewalt keinen Einhalt zu tun; es reizt nur noch mehr ihren Zorn. Wenn Macht gegen Macht kämpft, dann vernichtet die stärkere die schwächere; wenn Rede gegen Rede steht, dann wird die wahrheitsgetreue und überzeugende die zuschanden machen, die nur Eitelkeit und Lüge ist. Gewalt und Wahrheit aber vermögen nichts gegeneinander.«¹

Ein bemerkenswerter Text: Denn wenn er – was eine relativ banale Äußerung ist – behauptet, Gewalt, die Schläge, die Schreie, aber auch die Autoritätsargumente, seien niemals Gründe und vermöchten nichts gegen die Wahrheit, behauptet er umgekehrt auch, daß die Wahrheit gegenüber der Gewalt machtlos bleibt, sobald sich die Gewalt in sich selbst verschließt und sich weigert, das Feld des Diskurses zu betreten. Platon hatte dies bereits in seinem *Gorgias* gezeigt: Als Kallikles sich ins Schweigen zurückzieht, ist Sokrates gezwungen; seine Rasonnements begegnen nur noch der Leere; für den Philosophen, der über keine anderen Waffen als seine Worte verfügt, bleibt das Verstummen eine uneinnehmbare Festung.

Aus dieser Machtlosigkeit der Wahrheit ergibt sich ganz natürlich, daß nur die Gewalt mit der Gewalt fertigwerden kann. Wenn also die Wahrheit eines Tages über die Gewalt triumphieren soll, dann deshalb, weil sie es verstanden haben wird, sich einer bestimmten Gewalt zu bedienen. Diese Unterordnung der Gewalt unter die Wahrheit, diese Verwendung von Gewalt durch die Wahrheit ist möglich, weil wir uns, wie gerade der Text Pascals zeigt, in einer asymmetrischen Situation befinden: Im Unterschied zum Lager der Wahrheit ist das Lager der Gewalt gegen sich selbst gespalten. Im Text Pascals steht die Wahrheit im Gegensatz zum Irrtum, da zwei gegensätzliche Aussagen nicht gleichzeitig wahr sein könnten; die

Wahrheit kann mit anderen Worten der Wahrheit nicht widersprechen. Die Gewalt hingegen kann der Gewalt widersprechen, und zwei gegensätzliche Gewalten können sich gegenüber treten. Das bedeutet, daß die Gewalt als solche vom axiologischen Standpunkt aus neutral ist; schließlich erscheint sie uns als an sich unbestimmtes Mittel, das seine Bedeutung vom Zweck erhält, dem es dient.

Die Diskussion verschiebt sich demnach in Richtung der Zwecke: Gerecht wird eine Gewalt sein, die einem gerechten Zweck dient; ungerecht die Gewalt, die einem ungerechten Zweck dient. Wir merken hier jedoch abermals, daß solche Formulierungen die Debatte nicht erschöpfen: Selbst wenn sie als Mittel betrachtet wird, verfügt die Gewalt über eine ihr eigene Konsistenz und Wirksamkeit; ist ihre axiologische Neutralität wirklich vollkommen? Kann sie jedem beliebigen Zweck dienen? Und kann sie insbesondere ihrer eigenen Unterdrückung dienlich sein? Die Gewalt, um mit Spinoza zu sprechen, hat die Tendenz, sich in ihrem Sein zu erhalten: Sie anzuwenden heißt, sie zu verewigen. Die Gewalt in den Dienst der Wahrheit zu stellen heißt aber, daß sie an ihrem eigenen Untergang arbeiten muß: Unter welchen Bedingungen kann sie dies? Welchen Regeln, welchen Restriktionen müssen wir sie unterwerfen, damit dies eintritt?

Mit dem Text Pascals sind wir von einem scharfen Gegensatz zwischen Wahrheit und Gewalt ausgegangen; zudem gibt es auf den ersten Blick einen wesentlichen Widerspruch zwischen dem Recht und der Gewalt. Wir dürfen angesichts solcher Gegensätze oder solcher Widersprüche aber erneut die Frage stellen: Sind sie nicht die Maske einer geheimen Affinität oder einer verborgenen Verwandtschaft?

Zwei Texte werden uns bei der Antwort auf diese Frage behilflich sein: hinsichtlich der Frage des Rechts ein Text von Sigmund Freud und hinsichtlich der Frage der Wahrheit ein Text von Hannah Arendt. In einem Antwortschreiben an Einstein aus dem Jahr 1932 erklärt Freud: »Recht und Gewalt sind uns heute Gegensätze. Es ist leicht zu sagen, daß sich das eine aus dem anderen entwickelt hat.«²

Freud spricht also den ursprünglichen Gesellschaftszustand an, in dem die Muskelkraft die Konflikte entscheidet; und dieser Uranfang

ist durch die Herrschaft der Stärksten und die Verallgemeinerung der Gewalt gekennzeichnet. Freud fährt fort: »Es führte ein Weg von der Gewalt zum Recht [...] Er führte über die Tatsache, daß die größere Stärke des Einen wettgemacht werden konnte durch die Vereinigung mehrerer Schwacher. ›L'union fait la force.‹ Gewalt wird gebrochen durch Einigung. Die Macht dieser Geeinigten stellt nun das Recht dar im Gegensatz zur Gewalt des Einzelnen.«³ Freud schlußfolgert: »Wir sehen, das Recht ist die Macht einer Gemeinschaft. Es ist noch immer Gewalt, bereit sich gegen jeden Einzelnen zu wenden, der sich ihr widersetzt. Sie arbeitet mit denselben Mitteln, verfolgt dieselben Zwecke. Der Unterschied liegt wirklich nur darin, daß es nicht mehr die Gewalt eines Einzelnen ist, die sich durchsetzt, sondern die der Gemeinschaft.«⁴

Bekanntlich kann Freuds Schrift *Totem und Tabu* als Mythos gelesen werden, der diese Theorie verdeutlicht. Am Anfang steht die Gewalt des tyrannischen und eifersüchtigen Vaters; dann verständigen sich die terrorisierten Söhne, um sich von ihm zu befreien und ihn zu töten. Dieser Mord nun begründet die Gesellschaft, das Recht, die Religion und die Moral. »Zunächst ist an die Stelle der Vaterhorde der Brüderclan getreten, welcher sich durch das Blutband versichert hat. Und die Gesellschaft ruht jetzt auf der Mitschuld an dem gemeinsam verübten Verbrechen, die Religion auf dem Schuldbewußtsein und der Reue darüber, die Sittlichkeit teils auf den Notwendigkeiten dieser Gesellschaft, zum anderen Teil auf den vom Schuldbewußtsein geforderten Bußen.«⁵

So entstehen die Gesellschaft und das Recht in ihrem Anspruch, der Gewalt Einhalt zu gebieten und sie zurückzudrängen, in und durch Gewalt und tragen in ihrem Aussehen das unauslöschliche Kennzeichen dieses Ursprungs. Beiläufig sei hier angemerkt, daß Walter Benjamin auf völlig anderem Weg⁶ zu einem ganz ähnlichen Ergebnis kommt. Ihm zufolge begründet die Gewalt das Recht, und gerade deshalb stellt sich das geltende Recht in Gegensatz zur Gewalt: Sie bedroht es gerade durch ihre Existenz, weil die Gewalt ihrer Natur nach Trägerin eines neuen Rechts ist.

Soweit zum Recht; wenden wir uns nun der Wahrheit zu. Wie wir sahen, zeichnete Pascal die Gewalt und die Wahrheit wie in einen

Kampf auf Leben und Tod verstrickt. Hannah Arendt jedoch unterstreicht, daß zwischen beiden eine wesenhafte Verwandtschaft besteht: Sie sind beide ein Zwangsinstrument. Die Aufdeckung dieser Verwandtschaft schreibt Hannah Arendt Platon zu, der es nach dem Tod des Sokrates zusehends vernachlässigt habe, die Menschen zu überzeugen, um statt dessen nach einer anderen Möglichkeit zu suchen, sie ohne äußere Gewaltanwendung zu lenken. Dabei habe Platon entdeckt, daß die Wahrheit, jedenfalls die offensichtlich genannten Wahrheiten, den Geist zwingen und daß dieser Zwang, wiewohl er in seiner Wirksamkeit keineswegs der Gewalt bedarf, stärker als die Überzeugung und die Argumentation sei.

In Wirklichkeit ist jedoch die antike demokratische Polis – Athen – auf die Pluralität der Meinungen, auf ihre Konfrontation, auf das Spiel der Argumentation und der Überzeugung gegründet, was den Wechsel der Meinungen und die Herstellung eines Konsenses erlaubt. In einer solchen Ordnung erscheint die Wahrheit wie ein unassimilierbarer Fremdkörper, wie Sand in der Maschine. Und so schreibt Hannah Arendt, daß alle Wahrheiten in ihren Geltungsansprüchen der Meinung entgegengesetzt seien. Die Wahrheit enthalte in sich ein Element von Zwang und liege jenseits der Übereinkunft, der Diskussion, der Meinung oder der Zustimmung. Angesichts der Wahrheit wären Überzeugungen und Diskussionen nutzlos, denn der Inhalt der Behauptung sei nicht überzeugender, sondern zwanghafter Natur.

Tatsächlich wissen wir genau, wie unangenehm und sogar fürchterlich in einer Demokratie Leute sind, die ihre Meinung für die Wahrheit halten. Um die Demokratie zu ermöglichen, müssen wir bereit sein, unsere Meinungen zu widerrufen oder wenigstens ihre Wirkungen in der Schwebe zu halten, wenn die Mehrheit gegen uns ist. Könnten wir das aber, wenn wir diese Meinungen für die Wahrheit hielten? Die Gewalt und die Wahrheit sind deshalb zwei Substanzen, auf die die Demokratie allergisch reagiert, weil sie zwei Varianten des Zwangs darstellen: Die eine unterdrückt die Diskussion, die andere macht sie unnütz.

Ich möchte hier gern noch anmerken, daß ein Philosoph aus einer völlig anderen Richtung – der russische und christliche Philosoph

Léon Chestov – auf anderem Weg zu ähnlichen Schlußfolgerungen gelangt. Die Wahrheiten der Logik und der Mathematik sind Chestov zufolge allgemeine und notwendige; sie sind jederzeit und an jedem Ort und für jeden vernunftbegabten Geist gültig. Diesem Geist gegenüber üben sie einen Zwang aus, weil ihm angesichts dieser Wahrheiten keine Wahl mehr bleibt; er kann seine Zustimmung nicht verweigern, ohne sich selbst als vernünftigen aufzugeben. Folglich unterstreicht Chestov den Gegensatz von Wahrheit und Freiheit: Das System der Wahrheiten reduziert die Freiheit; zumindest reduziert es den Raum, in dem sie ausgeübt werden kann. Infolgedessen, schlußfolgert Chestov, ist der Glaube notwendigerweise Kampf gegen die Vernunft und ihr Gefolge an Wahrheiten, und dieser Kampf ist nichts anderes als der Kampf des Geistes um die Rückgewinnung seiner Freiheit.

Chestov legt den Akzent auf die Universalität der Wahrheit: Die Wahrheit ist verbindlich für alle, wer immer sie auch seien, sie ist also den individuellen Besonderheiten gegenüber gleichgültig, betrachtet sie als *quantités négligeables*. Ein anderer und Hannah Arendt weit näherstehender Philosoph entwickelt dieses Thema ebenfalls. Eric Weil geht von einem radikalen Gegensatz zwischen dem Diskurs und der Gewalt aus. Für ihn jedoch ist der Diskurs Logos im griechischen Sinn des Ausdrucks: zugleich Sprache und Vernunft; er ist das, was den Menschen den Austausch ihrer Ideen, die gemeinsame Reflexion und die Gewinnung von Wahrheiten gestattet, auf die ihre Union sich gründen kann. So festigt der Diskurs die Gemeinschaft, während die Gewalt sie zerschlägt. Wenn sich aber der Diskurs als Gegensatz zur Gewalt setzt, setzt sich die Gemeinschaft als Gegensatz zum Individuum; Gewalt und Individuen finden sich demnach auf derselben Seite oder im gleichen Lager wieder. Insofern er ein vernünftiger ist, ist der Diskurs universell; er ist nicht meiner und nicht deiner, er ist der Diskurs aller und niemandes Diskurs, weil er ist, was uns jenseits unserer Differenzen zusammenhält. Nach Weil besteht der Diskurs weder aus dem Individuum noch für das Individuum als solchem; in der Wahl des Diskurses bin nicht ich es, was ich wähle – (ich werde dies tun, indem ich handele oder schweige oder indem ich mich in einer Sprache ausdrücke, die

ich nicht zu einer kohärenten Sprache mache) –, ich wähle im Gegenteil das Universelle, und das Individuum, das ich bin, ist im Diskurs inbegriffen, nicht der Diskurs im Individuum. Wenn man sich einer kohärenten Sprache bedienen möchte, wird diese Sprache nicht zur eigenen Sprache, denn sie ist diejenige von jedermann, die man nicht erfunden hat, die man aber findet.

Kurz, im vernünftigen Diskurs vergißt sich das Individuum und tritt in den Hintergrund: Wenn es sich hingegen als solches behaupten, seine Differenz hervorheben, seine Einzigartigkeit an den Tag bringen möchte, kann es dies nur auf den Wegen eines vernünftigen Diskurses, der alle Differenzen auflöst; es greift zwangsläufig auf das Andere des Diskurses, d.h. auf die Gewalt zurück. Eric Weil schreckt vor folgender Schlußfolgerung nicht zurück: Jede Proklamation des Individuums als solches in seiner Besonderheit ist zwangsläufig Gewalt. Das konkrete Individuum ist für Weil als solches gewaltsam, und es unterscheidet sich von anderen Individuen nur in dem, was es an Natürlichem und Unvernünftigem bewahrt. Eine Äußerung, über die wir meines Erachtens nachdenken sollten, wir, die in einem Gesellschaftssystem leben, das sich gleichzeitig zum unnachsichtigen Verteidiger des Individualismus und zum unnachgiebigen Gegner der Gewalt erklärt.

Wir hatten zunächst mit Pascal entdeckt, daß diese Gewalt, die wir eingrenzen, ausschließen, mit einer Art *cordon sanitaire* umgeben wollten, ein notwendiges Mittel der Wahrheit war. Freud hat uns gezeigt, daß sie der Anfang des Rechts, sein Fundament war. Mit Hannah Arendt sahen wir, daß sie sich mit der Wahrheit verschwisterte, und zwar insofern, als die eine wie die andere Zwangsinstrumente seien. Schließlich hat uns Eric Weil gelehrt, daß das Individuum im Gegensatz zum vernünftigen Universellen als solches gewalttätig ist. Kurz, wir finden die Gewalt am Anfang eines jeden unserer Wege wieder. Sie ist kein Unglück, das über eine anfänglich friedfertige Welt hereingebrochen wäre. Sie war da, vorhanden seit dem ersten Tag, und wir dürfen uns sogar fragen, ob sie die Partie nicht schon gewonnen hat. Dieser Gedanke führt mich erneut zum Autor zurück, mit dem ich begonnen habe. In einem seiner bekanntesten *Gedanken* sagt Pascal: »Gerechtigkeit ohne Gewalt ist ohn-

mächtig: Macht ohne Gerechtigkeit ist tyrannisch. Der Gerechtigkeit ohne Macht wird widersprochen, denn es gibt immer Lästereien: Gewalt ohne Gerechtigkeit wird angeklagt. Man muß also Gerechtigkeit und Gewalt verbinden und deshalb muß das Gerechte mächtig und das Mächtige gerecht sein.

Über die Gerechtigkeit läßt sich streiten: Die Gewalt ist sehr kenntlich und indisputabel. So braucht man nur der Gerechtigkeit Macht zu verleihen. Da man nicht machen konnte, daß das, was gerecht ist, mächtig sei, hat man gemacht, daß das, was mächtig ist, gerecht sei.«⁷

Aus dem, was mächtig und stark ist, hat man das Gerechte gemacht, sagt Pascal. Erforschen wir also, durch welche Mittel und unter welchen Bedingungen eines Tages das, was gerecht ist, auch das Mächtige wird.

Anmerkungen

- 1 B. Pascal, *Briefe in die Provinz*, Werke III, hrsg. von K. A. Ott, Heidelberg 1990, S. 249.
- 2 S. Freud, *Warum Krieg?*, in: *Gesammelte Werke*, Band XVI, 5. Aufl., Frankfurt am Main 1978, S. 14.
- 3 Ebenda, S. 15.
- 4 Ebenda.
- 5 S. Freud, *Totem und Tabu*, in: *Gesammelte Werke*, Band IX, 6. Aufl., Frankfurt am Main 1978, S. 176.
- 6 W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, 4. Aufl., Frankfurt am Main, 1981.
- 7 B. Pascal, *Gedanken*, Artikel 9, Nr. 9.

Christoph Wulf
Die Unhintergebarkeit der Gewalt

Die Vergesellschaftungen des Menschen sind gewalthaltig. Darauf haben schon Schopenhauer, Nietzsche und Freud hingewiesen. Kultur ist immer mit Trieb- und Lustverzicht, mit Askese und Disziplinierung, mit Gewalt gegen andere und sich selbst verbunden. Wahrscheinlich ermöglicht die Gewaltfähigkeit sogar erst die Erhaltung der Gattung »Mensch«. Biologen sprechen vom »genetischen Eigennutz« menschlichen Handelns, dessen moralische Bewertung sie für eine Frage der kulturellen Werte halten. Im Extremfall können moralisch negativ eingeschätzte Gewalthandlungen mittel- oder langfristig den Erhalt der Gattung oder einzelner Gesellschaften und Kulturen sichern. Selbst individuell altruistische Handlungen können einem genetischen bzw. gattungsspezifischen Egoismus dienen. In dieser Perspektive ist Gewalt als destruktive Kraft kaum von Gewalt als konstruktiver Kraft zu unterscheiden. Eine differenzierte Bewertung unterschiedlicher Formen der Gewalt ist nur kontextbezogen möglich.

Auch in einer systemischen Perspektive sind Kräfte, die den Erhalt eines Systems gefährden, nicht vermeidbar. Sie erscheinen als *surprising behavior*, als Überraschungen für das System. Damit diese negativen Kräfte keine Zerstörung des Systems bewirken, reagiert das System mit einer Intensivierung seiner Kontrolle. Diese Verstärkung der Bemühungen, »unangenehme Überraschungen« auszuschließen, führt nun wiederum zu einem Anwachsen der systemgefährdenden Kräfte. Je stärker die auf die Erhaltung des Systems gerichteten Kontrollen sind, desto größer werden auch die auf seine Veränderung und Umformung zielenden Kräfte. Hierin liegt eine paradoxe Situation, deren Konsequenzen für das Verständnis von Gewalt und systemischer Organisation weiterer Aufmerksamkeit bedürfen.

Weder Lebewesen noch Systeme sind »selbstlos«; vielmehr produziert der mit ihrem Wunsch nach Selbsterhaltung verbundene »Egoismus« Gewalt und Gegengewalt. In einer Perspektive, die den Gewaltbegriff nicht nur auf manifeste Formen der Gewalt bezieht, sondern die auch den Gewaltaspekt von Leben und systemischer Organisation, Geschlechter- und Generationsverhältnis, menschlichem Natur- und Selbstverhältnis in den Blick bekommt, gewinnt der Gewaltbegriff eine neue anthropologische Komplexität. Legt man ein derartig erweitertes Verständnis von Gewalt zugrunde, so verliert der Gewaltbegriff die Eindeutigkeit, die er bei seiner Anwendung auf manifeste Formen der Gewalt hat. Dennoch erscheint die Erweiterung des Gewaltbegriffs unumgänglich, da anderenfalls viele ihrer Erscheinungsformen, die mit Begriffen wie »strukturelle Gewalt« (Galtung), »Gründungsgewalt« (Girard), »symbolische Gewalt« (Bourdieu) erfaßt werden, nicht als Formen der Gewalt begriffen werden können.

Gewalt artikuliert sich als »Wille zur Macht« (Nietzsche), als »Kraft der Destruktion«, als »Todestrieb« (Freud). Sie zeigt sich aber auch in gesellschaftlich tolerierten Formen wie Ehrgeiz, Konkurrenz und Rivalität; sie wird sichtbar im Entzug minimaler Lebensbedingungen in den Ländern der Dritten Welt. Als manifeste wird sie augenfällig in der Beschädigung menschlicher Körper, in ihrer Verstümmelung und ihrer Vernichtung. Sie ereignet sich willkürlich, unvorhersehbar, zufällig und unberechenbar. Im Krieg, in der Masse, im Traum setzt sie Vernunft und individuelle Handlungssteuerung außer Kraft. Sie mischt sich mit Lust am Risiko, am Ungewissen, am Plötzlichen. Sie zieht an und stößt ab; sie fasziniert als Grauen und Schrecken. Sie ist eine Bedingung menschlichen Lebens und menschlicher Vergesellschaftung und ist als solche unhintergebar.

Die Erweiterung des Gewaltbegriffs führt zu Skepsis gegenüber der Hoffnung auf die Überwindbarkeit von Gewalt. Doch diese Skepsis beinhaltet nicht den Verzicht auf politisches und soziales Handeln. Gewalt lediglich als »unerwünschtes soziales Verhalten« zu begreifen und diesen reduktionistischen Gewaltbegriff zum Ausgangspunkt von Gegenstrategien zu machen, ist unzulänglich. Um

einigermaßen erfolgreich das mit der biologischen Ausstattung und der Vergesellschaftung des Menschen gegebene Gewaltpotential angehen zu können, bedarf es eines umfassenderen Verständnisses von Gewalt. Wegen der Bedrohung, die z.B. von den aktuellen ausländerfeindlichen und rassistischen Gewalthandlungen ausgeht, ist die Forderung nach raschem politischen und sozialen Handeln zwar verständlich und politisch sinnvoll, doch sollten die unter politischem Handlungsdruck entworfenen interventionistischen Strategien nicht mit zu hohen Erwartungen begleitet werden. Als Ausdruck entschlossenen Handelns schaffen sie der Politik zwar die dringend benötigte Legitimation und entwickeln Modelle engagierten sozialen Verhaltens, doch ist zur Zeit nur schwer abschätzbar, welche Erfolge diese sozialen und pädagogischen Interventionen in der Bekämpfung von Rassismus, Ausländerfeindlichkeit und Gewalt haben werden. In jedem Fall wird ihr Erfolg davon abhängen, wie weit ihnen ein umfassender Gewaltbegriff zugrunde liegt, der der Komplexität der Gewaltphänomene gerecht wird.

Wenn Menschen wegen ihres anderen Aussehens, ihrer Zugehörigkeit zu einer anderen Ethnie oder Religion ohne Verschulden ihrerseits zu Opfern von Gewalt werden, dann stößt das Verstehen solcher Ereignisse an eine Grenze, mit der es sich nicht abfinden will, die es aber auch nicht überschreiten kann. Versuche, Gewalthandlungen aus der individuellen Lebensgeschichte der Täter zu verstehen, erklären einiges, vermögen aber die Rätselhaftigkeit der Tat nur wenig aufzuhellen. Auffällig bei vielen Gewalttaten von Jugendlichen ist neben der Unklarheit ihrer Motive auch das Fehlen der Einsicht in die Folgen der Tat für ihr Opfer. Der Enthemmung und Brutalisierung folgt selten im nachhinein ein Mitgefühl mit den Opfern der Tat. Statt dessen stößt man während und nach der Tat auf eine erschreckende Wahrnehmungsunfähigkeit gegenüber den Schmerzen und Leiden der Opfer, eine Anästhesie unvorstellbaren Ausmaßes, für die es vielfältige und sehr heterogene Erklärungsansätze gibt.

Viele Gewalttaten werden als Gruppenhandlungen vollzogen. Dabei wird das Opfer zunächst zum Sündenbock gemacht. Dazu bedarf es einer krisenhaften Situation, die durch Arbeitslosigkeit, soziale

und kulturelle Identitätsbrüche, Perspektivenlosigkeit bewirkt werden kann, und für die die Ursache und Schuld in demjenigen gesehen werden, der anders ist und der sich daher als Objekt für Schuld- und Entlastungsprojektionen anbietet. Als Objekt der Ausgrenzung und Schuldzuschreibung wird einer zum Opfer und ermöglicht Gefühllosigkeit und Gewalt. Der Sündenbock wird nicht in seiner Ähnlichkeit als Mensch, sondern in seiner Andersartigkeit und vermeintlichen Schuldhaftigkeit wahrgenommen und zum Opfer gemacht. Da er als schuldig an der sozialen Krisensituation gilt, ist die an der Krise leidende Gruppe »legitimiert«, den als schuldig Angesehenen zu malträtieren. Da die Gruppensituation die individuelle Zuständigkeit und Verantwortung für die Gewalthandlung herabsetzt, ist es nicht mehr der einzelne, der die Gewalthandlung begeht, sondern die »Meute«. In mimetischen Prozessen werden die Unterschiede zwischen den einzelnen Gruppenmitgliedern aufgehoben, so daß ein anonymes »Massensubjekt« entsteht, das die Gewalttat begeht. Da die Tat nicht die Handlung eines einzelnen, sondern eines Massensubjekts ist, zeigt der einzelne häufig kein Unrechtsbewußtsein. Die Projektion ungelöster Lebens- und Gewaltprobleme auf einen Sündenbock und die Delegation der Gewalthandlung an ein »Massensubjekt« sind Mechanismen, die solche Gewalttaten entstehen lassen, die aber, um wirksam zu sein, von den Beteiligten nicht durchschaut werden dürfen.

Bei der Beschädigung solcher Opfer empfinden viele Menschen Faszination und Lust. Bei den Gladiatorenkämpfen in den römischen Stadien der Kaiserzeit, den rituellen Opferungen von Gefangenen bei den Azteken, dem Allmachtsgefühl eines indischen Despoten, der Menschen hinrichten läßt, um sich an seinem eigenen Überleben zu erfreuen, gibt es einen ähnlichen Genuß am Leiden und Sterben anderer Menschen. Kriegs- und Katastrophenfilme versprechen ähnliche Erfahrungen. Filme wie *Apocalypse now* und *Jurassic Park* werden zu Kassenschlagern. Unterhalb des Entsetzens über willkürliche und grausame Gewalttaten liegt eine Schicht, auf der Gewaltausbrüche viele Menschen selbst gegen ihren Willen anziehen. Diese Faszination durch Gewalt, Krieg und Katastrophe ist Ausdruck gleichzeitiger Attraktion und Abstoßung.

Angesichts dieser Situation ließe sich die Entwicklung der christlichen Moral als ein Versuch begreifen, durch eine Umwertung archaischer und vorchristlicher Werte die destruktive, an der Zerstörung Lust empfindende Seite des Menschen zu kontrollieren. Auf welche Schwierigkeiten die Bemühungen um die Eindämmung von Gewalt gestoßen sind, belegt die europäische Geschichte nur zu deutlich. Doch ist die Unzulänglichkeit dieser Versuche kein Einwand gegen sie. Man kann – wie Girard – in der christlichen Religion eine Möglichkeit sehen, den Gewaltzyklus zu unterbrechen, der dadurch entsteht, daß jeder Gewalttat, um ihre Opfer zu rächen, andere folgen müssen. Wenn es gelingt, den Anspruch der christlichen Religion zu beherzigen, die Gewalttat des Feindes zu vergeben, kann dieser Gewaltzyklus vielleicht durchbrochen werden. Die historischen Entwicklungen haben jedoch immer wieder gezeigt, wie schwer die Realisierung dieser Ansprüche ist.

Wenn Gewalt fasziniert, weil sie etwas mit Machtphantasien zu tun hat, mit situativer Selbsterhöhung, mit der Hoffnung, sich durch Gewalttaten vom Erleiden der Gewalt zu befreien, dann wird klar, wie schwer es Aufklärung, Argumentation und Einsicht haben, sich gegen sie zu behaupten oder gar durchzusetzen. Wenn Gewalt eine formlose Destruktionskraft ist, die situativ unterschiedliche Verbindungen eingehen und sich in vielen Phänomenen ausdrücken kann, ist es besonders schwierig, sich gegen ihre Amalgamierungen zu schützen. Trotz vieler Versuche von Theologie, Philosophie und Wissenschaft, die Prozesse der Entstehung von Gewaltenergien zu verstehen, stößt das Erkennen hier immer wieder auf seine Grenzen. Daher haftet allen Erklärungsversuchen etwas Vorläufiges an, das die Rätselhaftigkeit der Amalgamierung von Gewalt nicht aufzulösen vermag. Da »Gewalt« keine von anderen menschlichen Energien grundsätzlich unterscheidbare Energie ist, sondern sich aus der Transformation formloser Energien in bestimmten Situationen und Konstellationen ergibt, ist ihre Identifizierung besonders schwierig. Gewalthandlungen sind Möglichkeiten menschlichen Handelns, die durch Steuerung und Kontrolle vermeidbar sind. Sie sind ein Bestandteil menschlicher Welt und daher außerordentlich banal. In einer gattungsgeschichtlichen Perspektive spielt es nicht

einmal eine Rolle, ob ganze Ethnien oder Kulturen ausgelöscht werden. Unter diesem Gesichtspunkt zählt nur die Erhaltung der Gattung, unabhängig davon, welches Leid dem einzelnen oder einer Gruppe geschieht. Erst unter Zugrundelegung der christlichen Religion und der Menschenrechte erfährt die Beschädigung und die Verstümmelung individuellen und kollektiven Lebens eine starke moralische Verurteilung.

Wer Gewalt erleidet oder Zeuge von Gewalttaten wird, erfährt die Verletzlichkeit und Hinfälligkeit menschlichen Lebens. Die demokratischen Gesellschaften des Westens sind darauf angelegt, die ökonomisch, politisch und sozial bedingten Gewaltpotentiale zwischen den Menschen einzudämmen und zu kanalisieren. Dem Staat, bei dem das Gewaltmonopol liegt, kommt dabei die entscheidende Rolle zu. Wird dieses in Frage gestellt, entstehen Irritationen der politischen Ordnung oder gar gesellschaftliche Krisen. Wenn in solchen krisenhaften Situationen die Rituale sozialer Interaktion außer Kraft geraten, kommt es zu Gewaltausbrüchen, in deren Verlauf einzelne Personen oder Gruppen für die Krisensituation verantwortlich gemacht und der Gewalt der Menge preisgegeben werden. Wenn in solchen Situationen die Mechanismen der Gewaltregulierung nicht mehr greifen, zerbricht die relative Gewaltlosigkeit alltäglichen Lebens unaufhaltsam.

Situationen offener Gewalt lassen immer wieder Zweifel am Gelingen menschlicher Entwicklung entstehen. Nicht eindämbare Kriege mit entsetzlichen Grausamkeiten und skrupellose Gewalt gegen die Natur verstärken die Wahrnehmung der prinzipiellen Verletzlichkeit und Gefährdung menschlichen Lebens. Diese Sensibilität gegenüber der destruktiven Seite menschlicher Entwicklung führt dazu, sich mit dem gesellschaftlichen und dem individuellen Gewaltpotential auch dann auseinanderzusetzen, wenn die Hoffnung, es ein für allemal »meistern« zu können, geschwunden ist. Diese Einsicht in die Grenzen der Steuerbarkeit der Gewalt ist möglicherweise eine Voraussetzung für einen individuell, sozial und gesellschaftlich produktiven Umgang mit ihr.

Literatur

- H. Arendt, *Macht und Gewalt*, 5. Aufl., München 1985.
- H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 1986.
- P. Bourdieu, *La misère du monde*, Paris 1993.
- P. Bourdieu/J.-C. Passeron, *Grundlagen einer Theorie symbolischer Gewalt*, Frankfurt am Main 1973.
- C. Colpe/W. Schmidt-Biggemann, *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*, Frankfurt am Main 1993.
- P. Dumouchel (Hg.), *Violence et vérité*, Paris 1985.
- J. Galtung, »Gewalt, Frieden und Friedensforschung«, in: D. Senghaas (Hg.), *Kritische Friedensforschung*, Frankfurt am Main 1971, S. 55–104.
- G. Gebauer/Ch. Wulf, *Mimesis. Kultur, Kunst, Gesellschaft*, Reinbek 1992.
- G. Gebauer/Ch. Wulf (Hg.), *Praxis und Ästhetik*, Frankfurt am Main 1993.
- R. Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, Zürich 1987.
- R. Girard, *Der Sündenbock*, Zürich 1988.
- A. Schuller/W. v. Rahden (Hg.), *Die andere Kraft. Zur Renaissance des Bösen*, Berlin 1993.
- Ch. Wulf (Hg.), *Vom Menschen. Handbuch Historischer Anthropologie*, Weinheim 1996.

Allen Feldman

Kulturelle Anästhesie: Von *Desert Storm* zu Rodney King via Ex-Jugoslawien

»Wir haben jeden Sinn für die Jahreszeiten und jedes Gefühl für die Zukunft verloren. Ich weiß nicht, wann der Frühling zu Ende ging, und ich weiß nicht, wann der Sommer begann. Jetzt gibt es nur noch zwei Jahreszeiten. Es gibt eine Kriegszeit und irgendwo in der Welt gibt es eine Friedenszeit.«¹

Unvereinbare Peripherien

Im März 1992 habe ich auf einer Tagung zum Thema »Gewalt und Zivilisationsprozeß« in Schweden gesprochen. Mein Vortrag befaßte sich mit der Gewalt und dem Alltagsleben in Nordirland. Eine kroatische Volkskundlerin, der zweite ausländische Gast, sprach über die Kultur der Angst im ehemaligen Jugoslawien. Die übrigen Beiträge behandelten die Rationalisierung der Gewalt durch den Staat während des Entstehungsprozesses der schwedischen Nation. Das Thema der Konferenz wurde inspiriert vom Werk Norbert Elias², der argumentiert hatte, daß Modernisierung den fortschreitenden Rückzug der Gewalt aus dem Alltagsleben und damit zugleich ihre zunehmende Monopolisierung durch den Staat beinhaltet. Diese Beschreibung mag eine gelungene Wiedergabe des *mainstreams* der europäischen Modernisierung gewesen sein, kann aber nur als bürokratisches Denken abgewiesen werden, sobald man sich die derzeitige Situation in Nordirland und im ehemaligen Jugoslawien anschaut. In diesen Gebieten strebte der Staat in seinen unterschiedlichen ethnischen und juristischen Verkörperungen nach Hegemonie durch Demokratisierung der Gewalt mittels der heimlichen Unterstützung paramilitärischen Volksterrors. In Nordirland und in verschiedenen ethnischen Enklaven Bosniens, Kroatiens und Serbiens wurde die Fähigkeit des Staates, das Alltagsleben mit Ge-

walt zu überziehen, durch den Rückzug der politischen Aggression hinter legale, prozedurale und nationalistische Fassaden ermöglicht. Diese wirksame Kombination von instrumenteller Rationalität, Staatsformalismus und öffentlichem Terror kann nicht einfach mit dem Entwicklungsschub des Zivilisationsprozesses bei Norbert Elias erklärt werden.

Die kroatische Volkskundlerin trug ein Papier vor, das in den Pausen zwischen ihren Worten unverhohlen durch emotionale Erregung interpunktiert wurde, die öffentlicher Trauer nahekam. Dies war nicht der verspätete Schock ihres Lebens in einem Kriegsgebiet, auch nicht die Katharsis einer vorübergehenden Erregung. Ihr Schmerz drückte vielmehr die Enttäuschung, das Risiko und die Ungewißheit der Mittelbarkeit heimatlichen Terrors an eine Zuhörerschaft aus, die sich geschichtlich und mit ihren Erfahrungen in einer anderen Situation befindet. Ich wurde in die Räume schweigender Furcht zurückgeworfen, auf die ich ganz zu Beginn meiner Feldstudien in Belfast inmitten von Menschen gestoßen war, welche an solche Regelmäßigkeit zufälliger Gewalt gewöhnt waren und die mir nicht dieses tiefe und enge Vertrauen entgegenbringen konnten. Wie vermittelt jemand die Erfahrung des alltäglichen Terrors? Die Kroatin sprach nicht ausdrücklich über sinnliche Andersheit, die sie in diesem Konferenzsaal spürbar machte; diese entstand vielmehr aus ihrem Körper und ihrer Stimme. Die verkörperte Differenz des sinnlichen Empfindens war die Kluft, vor der die ausdrückliche theoretische Kommunikation zurückschreckte. Die Spannung, die die Kroatin vermittelte, lag in ihrem Sprechen – ohne Garantie einer perceptiven Verbindung – zu einem Publikum, das unterschiedliche kulturelle Gegebenheiten atmete und ganz andere materielle Wirklichkeiten berührte.

Die Kroatin suchte nach einer übersetzbaren Sprache des Terrors, der Verwandlung des lokalen Entsetzens in eine handhabbare kulturelle Form. Sie sprach von »ethnographischer Selbstreflexivität«, ein Konzept, das sie der jüngsten Kritik in der amerikanischen Anthropologie entnommen hatte. Im Gegensatz zu den mentalistischen, konfessionellen und textzentrierten Tendenzen dieses Ansatzes offenbarte sich in ihrem Vortrag jedoch eine fühlbare und um das

Geschlecht zentrierte³ Selbstreflexivität, die vom sinnlichen Widerhall des dem Gedächtnis eingeschriebenen Terrors gelenkt wurde.

Die Klage in ihrer Stimme und ihrem Körper überschrieb den von ihr gesprochenen Text und öffnete eine geschichtliche, durch Erfahrung aufgeworfene Kluft, die niemand einfach überwinden, die aber schließlich anerkannt werden konnte. Das allerdings war keine Anerkennung kultureller Differenz. Vielmehr wurden die Diskussionsthemen unmittelbar nach dem Ende ihrer Trauerrede festgelegt, als ein erster Fragesteller überstürzt begann, den Saal aus dem Strudel der Geschichte-als-Leid herauszulösen, und das augenblickliche Zerschneiden der Ebene kultureller Voraussetzungen zu beschönigen versuchte. Es wurden verworrene Fragen über das Bilderwerk der Medien, über Zeitungsberichte und ähnliches abgefeuert. Die Zuhörer wechselten vom Unbehagen zu Lebhaftigkeit, als sich die Diskussion auf das Problem konzentrierte, wie unterschiedlich die serbischen und kroatischen Medien den Krieg zeichneten, obwohl sie doch soeben das Zeugnis einer kroatischen Gelehrten gehört hatten, die an der erfahrenen Unzulänglichkeit herkömmlicher Darstellung fast erstickte. In ihrer Begegnung mit der Personifizierung schwer zugänglicher Materien lenkten die maßgebenden Fragesteller die Konferenz wirkungsvoll auf die vertrauten, kulturgebundenen Plattformen zurück, von denen aus sie ihre Fragen über Gewalt stellten. Diese thematische Ausflucht mag vielleicht bloß eine Freundlichkeit angesichts der zurückgehaltenen Emotionen gewesen sein; ich konnte das aber nur als kulturell vermittelte Irreführung begreifen. Der talismanische Hinweis auf das Bilderwerk und die Erfolge der Medien verschuf eine Sicherheit bietende soziale Erzählung, der geradezu eine *kulturelle Anästhesie* anhaftet: die Verbannung verwirrender und anarchischer sinnlicher Gegenwarten und Handelnder, die die normalen und oft unausgesprochenen Prämissen des Alltagslebens untergraben. Die Frage nach den Praktiken und der Form der Medien und das Ignorieren der Empfindungen der Kroatin wiederholten alle Effekte des Umgangs der Medien der sogenannten Ersten Welt mit »exotischer« Gewalt; in diesem Kontext wurden die Medien von den Diskutierenden zugleich kritisiert und fetischisiert.

Die Antwort des Auditoriums legte dadurch die Theorie von Elias als kulturelles Symptom bloß: Gewalt war aus dem Alltäglichen herausgenommen; ihre beunruhigenden Sinnlichkeitsdispositionen wurden entfernt und durch den Hinweis auf die informationellen Normen einer universalisierenden Rationalität verschwiegen. Die einfache Identifikation der Zuhörer mit dem Bilderwerk der Medien, für das wir alle empfänglich sind, befreite symbolisch das Subjekt der Gewalt von der andersartigen, seitens der Kroatian gezeigten Sensibilität und lieferte es einem ethnozentrischen Apparat geschichtlicher Wahrnehmung aus.

All dies zeigte unbeabsichtigt das Ausmaß, in dem Gewalt und ihre Folgen automatisch mit kultureller Differenz assoziiert und dann durch Ausschlüsse gezähmt werden, die die selbstgefällige Verhandlung dieser Differenz erlauben. Meine eigenen unausgesprochenen Fragen richteten sich auf die ganze vom Tagungsgespräch symbolisierte Dynamik, in die auch ich kulturell impliziert war: *Wie kann die Peripherie zum Zentrum wahr sprechen, wenn gerade die Unzulässigkeit einer fremdartigen Sinneserfahrung Grundlage des Konstrukts Zentrum/Peripherie ist?* Wenn der Andere in den mächtigen und spiegelnden Glanz der direkten oder indirekten massenmedialen Kultur verstrickt ist und sich sogar damit identifiziert, welche anderen sinnlichen Optionen wurden dann durch kulturelle Anästhesie verbannt, ausgegrenzt und ihrer Rechtfertigung beraubt?

Der Schmerz und die Moderne

Mit dem Ausdruck *kulturelle Anästhesie* übersetze ich die Einsicht Adornos,⁴ daß die quantitative und qualitative Zunahme an Verdinglichung in der spätkapitalistischen Moderne nach dem Holocaust die gesellschaftliche Fähigkeit steigert, dem Anderen⁵ Leid und Schmerz zuzufügen und – wie ich hinzufügen möchte – den Schmerz des Anderen für den öffentlichen Diskurs und die Kultur unzugänglich zu machen.⁶ Auf dieser Einsicht kann eine politische Anthropologie der Sinne in der Moderne aufgebaut werden. Die Formel impliziert, daß die kommunikative und semantische Legiti-

mität des Empfindungsvermögens und seine Fähigkeit zur kollektiven Repräsentation in der öffentlichen Kultur in Systemen ökonomischer, rassistischer, ethnischer, geschlechtlicher, sexueller und kultureller Herrschaft ungleich verteilt ist.⁷ Adornos Einsicht vom Leiden in der Moderne kann mit den entsprechenden Thesen Foucaults, Jamesons, Corbins, Taussigs und Feldmans⁸ verknüpft werden, daß nämlich die Konstruktion des modernen politischen Subjekts den hierarchischen Aufbau und eine Spezialisierung der Sinne und entsprechend die Unterdrückung der mannigfaltigen Wahrnehmungsfähigkeiten⁹ zur Folge hatte. Als treibende Kraft innerhalb dieser geschichtlichen Dynamik ist vor allem die Darstellung Gewalttätiger und ihrer Ziele in den Massenmedien für die moderne Verkörperung jener politischen Subjekte ausschlaggebend, die beide Seiten des Bildschirms öffentlicher Repräsentation besetzt halten. Die Abstraktion vom Leiden und vom Schmerz des Anderen wird dabei vor allem durch solche Darstellungen ermöglicht, in denen gerade der körperliche Charakter von Gewalt übergangen, ignoriert oder für die kollektive Rezeption umgeschrieben wird.

Kulturelle Anästhesie entkörperlicht Subjekte, was gerade in den entscheidenden Segmenten der Fernsehübertragung des Golfkrieges, der sogenannten *Operation Desert Storm*, zum Vorschein kam. In ihr entleerten die Medien durch deren Ausradieren im Video die »arabischen« Körper und vernichteten sie dann im Verbund mit dem amerikanischen Militärarsenal. Um die perzeptive Herrschaft über den Feind mit seiner topographischen Eroberung zu verschmelzen, wurden orientalische Körper ganz so wie der Unruhestifter in Joseph Hellers Erzählung *Catch 22*¹⁰ elektronisch »aufgelöst«; Iraker wurden magisch in unendlich kleine Sandkörnchen verwandelt, die die amerikanische Kriegsmaschine bedrohten. Der verschwundene Körper wurde zum *Apriori* des besiegten Körpers und der massive Krieg gegen die bebaute Umgebung als Kreuzzug gegen die Wüste – die orientalische Topographie – mystifiziert.

Die als »intelligent« gepriesenen selbstgesteuerten Bomben waren prothetische Erfindungen, die unsere eigene teilnehmende Beobachtung der Absorption verschwundener irakischer Körper durch das Video erweiterten. Diese verherrlichten Vorrichtungen waren

nichts anderes als luftgetragene Fernseher, sichtbarmachende Automaten, die auf den Feind abgeworfen wurden, um die Bedingungen seiner (Nicht-)Sichtbarkeit zu schaffen. Die von Nachrichtenstationen verbreiteten Bilder funktionierten als elektronische Trugbilder, die dem kollektiven Nervensystem der Zuschauerschaft als Anti-Körper injiziert wurden, die es dem Betrachter unmöglich machten, die menschlich-materiellen Folgen des Krieges zu bemerken. Die visuelle Meisterschaft dieser Kampagne verstieß alle anderen sinnlichen Dimensionen aus dem Bereich der Wahrnehmungsbezüge. Kulturell beeinflusste Erzählungen hinderten mit Unterstützung durch eine geschichtlich zu normativen Konzepten sinnlicher Wahrheit gewandelte Informationstechnologie jeden Schmerzschrei, jeden Leichengeruch an seinem Eindringen in den amerikanischen Wohnraum.

Gorillas im Nebel

Weniger als zwei Monate nach der *Operation Desert Storm* tauchte der ausgelöschte Körper des Anderen zusammen mit den Fernsehaufzeichnungen der Schläge auf Rodney King wieder auf. Indem er zunächst außerhalb der vorgeschriebenen Kreisläufe der Nachrichtenproduktion sichtbar gemacht wurde, durchbrach dieser schwarze Körper, der in Los Angeles von Polizisten zusammengeschlagen wurde, die Netze der Anästhesie. Die damit verbundene Schockwirkung rührte nicht bloß aus den Narben langjähriger ethnischer Konflikte, sondern aus dem gleichzeitig mit *Desert Storm* verbreiteten Mythos. Der Medienkampagne in der Wüste war die Sterilisierung der Gewalt des Staates nach Vietnam gelungen. Die Bilder der Schläge auf King aber zeigten, daß der Staat Leid und Schmerz zufügt. Der unmittelbare Schock der im Fernsehen vorgeführten Schläge hatte seinen Ursprung in unvorhergesehener Einschaltung des Empfindungsvermögens. Jeder durch Rasse und Klassenzugehörigkeit isolierte Zuschauer konnte die unfreiwillige Projektion seines/ihres Körpers auf jene Kurve erfahren, die die schwingenden Polizeiknüppel zeichneten, als sie auf die plötzlich empfindsam gewordene kollektive Netzhaut fielen. Das Schauspiel des staatsge-

machten Traumas zerstörte den visuellen Mythos »vernünftiger« Gewalt. Die Schläge gegen King waren die Strahlen des auf die technologisierte Oberfläche der Staatsvernunft geworfenen Bildes. *Desert Storm* und die Mißhandlung Rodney Kings entwickelten sich zu zwei unversöhnlichen nationalen Erzählungen. *Desert Storm* feierte den triumphalistischen Sinn eines Endes, während die Mißhandlung Kings eine andere Schicht der schmerzvollen Auseinandersetzungen bloßlegte: unabgeschlossene Geschichte als Inszenierung, zur Rückkehr in die nahe Zukunft trotz aller Versuche bestimmt, einfach die Fernsehkanäle zu wechseln. Zwei gegensätzliche Ikonen nationaler Erfahrung fielen auf den öffentlichen Bildschirm elektronischen Bewußtseins.

Es ist kein Zufall, daß ein Jahr später die bestimmenden bildlichen Ausdrücke der *Operation Desert Storm* ihren Weg in die gerichtliche Rekonstruktion der Mißhandlung Rodney Kings gefunden zu haben scheinen. Die Aussagen der Polizeioffiziere von Los Angeles schrieben das King-Video um. Ihre Rekonstruktion ließ die Rodney King widerfahrene Gewalt wieder erfolgreich in die sicheren Bahnen der Staatsvernunft zurückfinden. Die gerichtliche Wiederherstellung der Staatsgewalt zielte auf die Tiefenstrukturen neokolonialer, rassischer Logik, die bereits in der Propaganda des *Desert Storm* so reibungslos funktioniert hatten: Qualifikation des Körpers des Anderen mittels Geographie, Entkörperlichung des Leidens des Anderen und Ermöglichung kultureller Anästhesie all jener, die direkt oder indirekt für die Leiden des Anderen verantwortlich gemacht werden konnten.

Die Mißhandlung Rodney Kings und seine nachfolgende juristische Rekonstruktion mobilisierten eine Serie von Räumen, in denen Kings Körper als rassisches, als gerichtliches und als Disziplinarobjekt behandelt werden konnte. Durch diese sei es ausdrückliche oder gefolgerte Metonymie von Räumen erlangte King eine dynamische Sichtbarkeit, in der die Videoaufzeichnung der Schläge nur ein kurzer Trailer war.

Zwanzig Minuten bevor die Polizei den Wagen von Rodney King anhielt, tippte¹¹ Officer Powell folgende infame Stellungnahme zu einem jüngsten Fall in seinen Autocomputer: »Fast so aufregende

Geräusche wie bei unserem letzten Ruf, es war so wie in ›Gorillas im Nebel.«¹² Er knüpfte eine Verbindung zwischen einem häuslichen Streit in einer afrikanisch-amerikanischen Familie und einem neueren Film, der afrikanische Gorillas und ihre Umgebung zeigte, wenngleich Officer Powell später jede rassische Konnotation dieser Bemerkung leugnete. Die Äußerung »Gorillas im Nebel« spielt dabei deutlich auf den Dschungel, die Wildnis, das Grenzgebiet außen gelegene Räume im Gegensatz zum Inneren der Zivilisation. Es sind vor-gesellschaftliche, naturalisierte Gebiete, aus denen der autorisierte Bezwinger das zu disziplinierende Subjekt als geeignetes Rohmaterial für seine Bearbeitung durch den Staat herausholt. Ebenso kennzeichnen die mythischen antigesellschaftlichen Zonen, denen das zu disziplinierende Subjekt entrissen wird, die Körperlichkeit des letzteren durch das Stigma seiner Animalität als vorgesellschaftliche. Die körperliche Andersheit des als Tier Verdächtigten bestimmt im vorhinein den materiellen Charakter und den physikalischen Ort der polizeilichen Behandlung ihres Gefangenen. Ein bestialisches Bilderwerk, das auch weiterhin in die folgenden Charakterisierungen Kings einfließt, die von Zeugen der Verteidigung und des Angeklagten vorgenommen werden. King wurde mit einem »Bären« verglichen¹³ und von Officer Powell in seiner Zeugenaussage als jemand bezeichnet, der sich »auf seine Hinterbeine stellt«¹⁴.

Eine tierische Bildwelt hat vielleicht Officer Powells Vorhaben geformt, King in einem genau umschriebenen räumlichen Umkreis zu bändigen und gefangenzusetzen – eine Praktik, die sowohl einen strafrechtlichen wie einen rassistischen Beigeschmack hat. Er machte während seiner Befragung durch seine Rechtsvertreter und durch die Anklagebehörde folgende Aussage:

»Ich schrie ihn [King] an, auf den Boden runterzugehen, sich auf den Boden zu legen. [...] Er wiederholte noch einmal die Bewegung und versuchte wieder aufzustehen. [...] Ich hörte auf und prüfte, ob er nun auf dem Boden liegenbleiben oder wieder aufstehen wolle. [...] Er hat immer wieder versucht, erneut auf seine Arme zu kommen, aufzustehen, manchmal indem er sich hinkniete, manchmal indem er sich auf seine Hinterbeine stellte. Ich befahl ihm runterzu-

gehen, und als er das nicht wollte, schlug ich ihm auf die Arme und versuchte, ihn wieder zu Boden zu werfen.«¹⁵

Officer Powell schlug mit seinem Knüppel 46 mal zu, um King in den räumlichen Korridor einzusperren, den er den »Boden« nannte. Officer Powells geographische Wahrnehmung bewegte sich vom »Dschungel« zum »Boden«, ein provisorisches Ersatzgebiet des Staates, während King sich infolge der gegen ihn verübten Gewalttätigkeit von der Animalität zu einem willfähigen Subjekt wandelte. Sergeant Charles Duke, der Polizeiexperte der Verteidigung, beschrieb diese Willfährigkeit, die er auf dem Video gesehen haben will: »Als er sich in einer flachen Stellung am Boden befand, in der er seine Füße nicht anhub, in der sie ausgestreckt liegenblieben und in der er seine Hände über dem Kopf oder an dessen Seite hielt, wurde er nicht geschlagen.«¹⁶

Sergeant Stacey Koon, der befehlshabende Offizier am Tatort, machte ebenfalls eine Zeugenaussage zur Körperhaltung Kings und fügte hinzu, daß zu diesem Zeitpunkt Kings körperliches Verhalten in Verbindung damit, daß er die ihn schlagenden Offiziere *direkt ansprach*, das letzte Stadium von Willfährigkeit anzeigte. Die erfolgreiche Gefangensetzung Kings – die Symmetrie eines gehorsamen und mit dem Gesicht im Dreck liegenden Körpers – und die hergestellte linguistische Wechselseitigkeit markierten die Neutralisierung des tierischen Körpers und seine Verinnerlichung der Staatswillkür. Ein »Gorilla im Nebel«, ein schwarzer »Bär«, der immer wieder auf seine »Hinterbeine« kommen will, wurde gewaltsam in ein sprechendes Subjekt verwandelt. Offizielle Anweisungen für Vorgehensweisen der Polizei von Los Angeles unterstreichen diese Zivilisierungssequenz. Anweisungen der Polizeibehörde über die Anwendung von Gewalt während einer vorübergehenden Festnahme lokalisieren das der Rede mächtige Subjekt am untersten Ende der Skala von Nichtwillfährigkeit und physischer Intervention. Das Subjekt des *Logos* ist das Subjekt des Gesetzes. Je weiter entfernt der Verhaftete von der Sprache ist, desto eher ist der Körper verdächtig und desto näher an der eskalierenden Gewalt des Staates. Meine Vermutung ist, daß diese gewaltsame Konversion Kings von der Animalität und vom Körper zur Sprache und zur Willfährigkeit für

die ihn schlagende Polizei aufs engste mit Urteilen über seine Fähigkeit verbunden ist, Schmerzen zu empfinden und sich ihrer zu erinnern.

Rodney King mußte nach seinen Schlägen in ein Krankenhaus gebracht werden. Medizinisches Personal, das an seiner Behandlung beteiligt war, bestätigte folgende Einlassung Officer Powells (die dieser allerdings leugnete) über King, der in einem Sportstadion arbeitete:

»Wir haben heute nacht ein bißchen *hardball* gespielt. *Erinnerst du dich daran, wer mitgespielt hat? [...] Wir haben gewonnen, und du hast verloren.*«¹⁷

Es ist ein Augenblick des Nachdenkens und der Zusammenfassung nach der Tat. Kings Verletzungen werden nun zum Gegenstand der Belehrung durch den Mann, der ihn zusammenschlug. Der Urheber von Gewalt, der nach seinen Anstrengungen jetzt vertraulich wird, erkundigt sich, ob sein Gefangener noch zusammenbekommt, was sich zwischen ihnen ereignet hat, und ob er sich an die Sozialbeziehung erinnere, die sie eingegangen seien. Diese Nachfrage unterstellt Kings Teilhabe am gemeinsamen kulturellen Boden; eine Wechselseitigkeit, die es für Officer Powell nur *nach* den Schlägen gibt. Baseball, diese Spielmetapher für männliche Überlegenheit, verwandelt Polizeiknüppel in Baseball-Schläger¹⁸. Kings Anerkennung dieser Konversion, sein Eingeständnis einer gemeinsamen Sportkultur – mehr als nur ein weiteres Stadium in seiner Sozialisation – würde die ihm zugefügte Gewalt normalisieren und so Powells Tat dem Bereich des Hinnehmbaren zuordnen.

Durch diesen Anerkennungsdialog findet der Gewalttäter genau das wieder, was er durch sein Handeln verursacht hat. Was er als Antwort erwartet, ist seine Schöpfung, seine Gewalt und sein Körper, verdoppelt um den Logos und die Unterwerfung des Unterlegenen. Powells Diskurs in der Klinik ist zu tief in der Narratologie der Folter verankert, als daß er nur erfunden gewesen sein könnte.¹⁹

Autopsie

Die letzte Territorialisierung des Körpers von King fand im Gerichtssaal statt. Besondere Bildrahmen des Videos waren von der Anklagebehörde mit Zeitcodes versehen und von der Verteidigung mit Koordinatenmasken überzogen worden, so als handle es sich bei diesem Ereignis um eine archäologische Fundstelle. Diese Neuorganisation der Oberfläche des Videos ähnelte den Zielscheiben der Videos, die von den selbstgesteuerten Bomben des *Desert Storm* ihren Zielen übergelegt wurden. Im Gerichtssaal von Simi Valley erlangten Handlungsausschnitte und vereinzelte Körperteile ihre Sichtbarkeit als materielle Evidenz nur durch entsprechende optische Rahmung. Das Vermessungsgitter löste jedes einzelne Körperglied Kings von allen anderen, in einer Arbeitsteilung, die belangreiche Teile und Handlungen von unzulässigen und irrelevanten Resten absonderte. Die visuelle Zerlegung von Kings Körper lieferte den Argumenten der Verteidigung ausschlaggebende Wahrnehmungsfiktionen, die kulturell als objektive und reale vermittelt wurden. Auf diese Weise beeinflusste die dem Kino angegliche Zeit die folgende typische Analyse der Haltungen Kings auf dem Video durch Sergeant Duke, dem Polizeisachverständigen der Verteidigung: »Die Haltung 336:06 (Zeit-Code) könnte als aggressive Haltung wahrgenommen werden.«²⁰ Dieser Diskurs war infolge der Kolonialisierung des Kingschen Körpers durch die virtuellen Zeitlichkeiten der Zeitlupe, des schnellen Vorlaufs und des Standbildes möglich. Mit Kino-Kunstgriffen wurde Kings Körper wie in einer Montage zu einer rein elektronischen Entität ohne jede Innerlichkeit oder Berührbarkeit zusammengesetzt. Sein Körper wurde zur Oberfläche, die je nach den Bedürfnissen der Anklage oder der Verteidigung endlos neu zusammengesetzt und arrangiert werden konnte. Indem das Gericht überdies solche Fiktionen und Grammatiken aus dem Bereich des Kinos als materielle Evidenz und als objektive Daten zuließ, beseitigte es die perzeptive und zeitliche Differenz zwischen den je nach Bedarf vorgeführten Videofragmenten und der ursprünglichen Absicht und Subjektivität der an der Gewalthandlung Beteiligten. Mit dieser Variante des visuellen Realismus wurde das Äquivalent eines neugestaltenden Bildperspektivis-

mus geschaffen, indem ausgewählte Körperteile und Handlungen in den Vordergrund gerückt, andere in den Hintergrund gedrängt wurden. Die Erzählung der glaubwürdigen Augenzeugen brachte in der Gegenwart den formalen Standpunkt des Zuschauers hervor.

Diese Fabrikationen ermöglichten der Anklage, der Verteidigung und den Geschworenen insoweit eine außergewöhnlich künstliche Aufklärung, als die subjektive und sinnliche Seite der Gewalt gegen King ausgeblendet und bedeutungslos wurde. Die Tätigkeit der Untersuchungsbeteiligten beruhte auf sinnlichen Privilegien, die King von der Mißhandlung bis zum Urteilspruch (King trat nie in den Zeugenstand) verweigert wurden. Als die angeklagten Polizisten für ihre nächtlichen Taten Rechenschaft ablegten, sahen und beurteilten sie ihre Gewalt durch die Pseudo-Genauigkeit des technologischen Auges neu; dadurch ebneten sie die Kluft zwischen Ausführung und Zeugnis (als Neu-Ausführung) ein. Die Neuzusammensetzung des Videos ersetzte zeitlich und räumlich auseinanderfallende Handlungen, indem sie einen Wahrnehmungsapparat holistischer Zeit-Raum-Verdichtung schuf, die sich bis in die Anschauung und den Diskurs der Verteidiger im Gerichtssaal fortsetzte und sie verstärkte. Hierdurch gelang es der Verteidigung, das Video in eine Zeitbewegungsstudie polizeilicher Effizienz umzuwandeln. In seinem »Sachverständigen«-Zeugnis benutzte Sergeant Duke das Kameraauge, um die Gewalttätigkeit der Beklagten zu rationalisieren und ihre Sehfähigkeiten während des Austeilens von über einhundert Schlägen gegen King zu überschätzen. Sergeant Duke erfand ganz einfach eine Semiotik bevorstehender Aggression durch King und warf dem Opfer die geistlose Autonomie seiner geschlagenen Glieder vor: »Der Verdächtige hält die Hand flach auf dem Boden. Der Arm scheint aufgerichtet zu sein. Sein rechtes Bein scheint angewinkelt, um in eine knieende Position zu kommen; er scheint sich in einer wankenden Haltung zu befinden, mit dem anderen Arm flach am Boden in einer Angriffshaltung.«²¹

Auf die Frage der Anklage, ob er King für ein Tier halte, erwiderte Officer Powell, daß King »sich wie eines verhielt [...] wegen seines unkontrollierten Verhaltens«²². Mit anderen Worten: King war insofern bestialisch, als er fühllos war und die Stockschläge deshalb

auch aushalten konnte. Animalistische Anästhesie gegenüber Schmerzen schuf eine negative Aura, die rückwirkend die empfindliche und beinahe humanistische Anwendung »vernünftiger Gewalt« durch die Polizei etablierte. Die Polizei und King waren auf einer abgestuften Sinnlichkeitsskala verteilt. Die fiktive Sehschärfe der Polizei bei der Einschätzung der Wirkung ihrer eigenen Gewalt nach begangener Tat trennt sie auf cartesische Weise von ihren eigenen Körpern und Handlungen – was entscheidend zum Urteil der Geschworenen beiträgt. King jedenfalls konnte weder vernünftig noch rechtstreu sein, weil er für Polizei und Jury in einem resistenten, der Sinneswahrnehmung wie des Urteilsvermögens entbehrenden Körper versunken war. Konfrontiert mit seinem angeblich gefühllosen Widerstand stattete die Polizei King mit Affektivität aus, indem sie seine Schmerzschwelle ausforschte, die schließlich die Übergriffe des Staates auf seinen Körper registrieren konnte.

Narkose war die letzte Zutat zu den rassistischen Speisen, die Kings Anästhesie herbeiführen sollte. Die Verteidiger bezeugten mit Bestimmtheit, daß King zum Zeitpunkt seiner Verhaftung unter Einfluß von »PCP« gestanden habe. Doch wurde für diese Behauptung trotz einer medizinischen Untersuchung Kings nie irgendein physischer Beweis beigebracht. Die machtvolle Kombination rassistischer Anspielungen und kinematographischer Zergliederung trug zur Mitschuld der Jury am Sinnesentzug Rodney Kings bei. Wie ein Geschworener nach dem Gerichtsverfahren erklärte: »Ich bin völlig überzeugt, wie auch die anderen, glaube ich, daß Mr. King die ganze Situation jederzeit unter Kontrolle hatte. *Er krümmte sich nicht vor Schmerzen.* Er machte Anstalten, sich den Offizieren zu entziehen, und er gab alle möglichen Hinweise, daß er unter PCP stand.«²³

Noch unter Drogen hatte King sich unter Kontrolle; er fühlte keinen Schmerz, weil er Drogen nahm, hatte aber versucht, durch den massiven Polizeikordon zu entkommen, der ihn mit Knüppelschlägen einkreiste, die King nicht fühlen konnte. Die wechselseitige Annullierung dieser Behauptungen konnte nur durch das Bündnis subtextueller rassistischer Stereotypen mit einer entsprechend auf Fiktionen beruhenden und dekontextualisierenden mikrokologischen Optik vereitelt werden. Solche Stellungnahmen von

Geschworenen zeugen von der Redlichkeit, denen sich das Urteil verdankt. Eines der Jurymitglieder schaffte es, eine Urhebertheorie des Rodney-King-Films vorzubringen: »King dirigierte die ganze Aktion. [...] Er wählte den Augenblick, wann ihm Handschellen angelegt werden sollten.«²⁴ King, voll mit Drogen und niedergeschlagen, am Boden liegend, von wo aus er langsam hochzukommen versucht, präsidiert die Gewalttätigkeiten, so daß er sich die Wunden selbst zufügte und selbst ihr Urheber ist.

Die Zeugen der Verteidigung (mit Ausnahme von Briseno) schmuggelten die Frage der Urheberschaft der Gewalt von der Polizei weg und verpflanzten sie ins Opfer. Dies war *Einverleibung durch gesteuerte Mimesis* und eine klassische Lacansche »Spiegelbeziehung«, in der ein imaginiertes Spiegel-Anderer vom sich verstellenden Ursprungssubjekt mit ideologischen Attributen versehen wird; einem Subjekt, das das Rohmaterial der Brechung liefert und so sich selbst listig in diesem Anderen erneut inszeniert.²⁵ Durch rassistische Übertragung wird die Aggression, die ihren Ursprung im Modell (der Polizei) hat, zum kennzeichnenden somatischen Merkmal der Kopie (King). In der Übertragung der Ursprünge ihrer Gewalt auf King betont und besetzt die Polizei seinen Körper in einer imaginären Beziehung, in der der schwarze Körper zur schützenden Camouflage der Staatsaggression wird. Die Gewalt der Polizei war eine *Neuausführung* der intrinsischen Gewalt, von der man »wußte«, daß sie bereits Kings Person innewohnt. Durch diese mimetische Logik war King der Magnetpol, der die Körper der Polizei anzog, erregte und deshalb belebte.

Die Wandlung Kings von einem Ziel zur Quelle der Aggression wurde durch eine Reihe ikonischer Verschiebungen möglich, die sich in ihm gleichzeitig mit der Entkörperlichung der Polizeigewalt verkörperten. Seine schwarze Hautfarbe, seine Bestialität, seine Narkose und seine Anästhesie schufen sowohl den Spiegelvorgang wie auch die rassistische Dichte des Kingschen Körpers. Einmal mit diesen Mythen bekleidet, funktionierte King wie ein neokolonialer Spiegel, der ein unabhängiges rassisches Miasma abstrahlte, das die Staatsgewalt im voraus rechtfertigte. Ausgestreckt auf dem Rahmen der entstellten Zeit und des entstellten Raums des Kinos konn-

te Kings Körper von Sergeant Duke als »ein *Spektrum* aggressiver Bewegungen«²⁶ beschrieben werden. In der Logik des kolonialen Spiegels²⁷ wird der zu kolonisierende Körper durch Mythos und Gewalt entstellt, um ihn in ein leeres Gefäß zu verwandeln, das der kulturellen Ausrüstung und Dämonologie des Kolonisators als Verwahrort dienen kann.²⁸ Durch Ausgestaltung der finsternen Dichte des Anderen gelingt dem Kolonialregime in der Entmaterialisierung und Reinigung seiner eigenen Gewalt eine entscheidende hegemoniale Verschiebung. Das kolonisierte Spiegelgeschöpf wird, obgleich spekulär, »real« und in einem *Austausch*, durch den die Gewalt des Kolonisators spiritualisiert, d.h. rational und rechtskonform wird, mit einem negativen materiellen Gewicht befrachtet. Die *Entmaterialisierung* der Staatsgewalt durch Wahrnehmungstechnologien trug zur Rechtfertigung der *Operation Desert Storm* bei und stellte auch im Gerichtssaal von Simi Valley die entscheidende Dynamik dar, wie es die Äußerung eines Mitglieds der Jury bewies: »Sie [die Mitglieder der Jury] glaubten nicht, daß King besonders übel mitgespielt worden sei, als sie die Fotos sahen«²⁹, die seine Beulen und Quetschungen zeigten.

Das Geheimmuseum der Sinne

Kulturelle Anästhesie zu kritisieren heißt nicht zu behaupten, daß es eine unmittelbare Entsprechung der Sinne und der äußeren Dinge geben könne; eine Formulierung, die von der Rationalität des Objektivismus und des Realismus her stammt, die geschichtlich solche Wahrnehmungsentsprechungen durch Kunstgriffe und fiktionale Ersatzstücke zuwege brachte. Genauso konnte und sollte es im Fall Rodney King keine Rückkehr zum ehemaligen Ursprungsereignis geben. »Das Ereignis ist, was erzählt werden kann.«³⁰ Im Kanon des Juristenrealismus war die Videolinse wahrer als das menschliche Auge und absorbierte letzteres, weil es von Zeitcodierungen, Zeitlupe, schnellen Vorläufen und dem Bild übergelegten Datenmasken zerlegt und rationalisiert werden konnte. Die entsprechend den jeweiligen Anforderungen der gerichtlichen Auseinandersetzung neugestaltete Videooptik war nur ein Abbild der Gewißheit des Rea-

lismus einer direkten Beziehung zwischen dem Beobachter und dem Beobachteten, weil gerade ihre elektronischen Ersatzglieder der »realistischen« Zerlegung und Beobachtung unterzogen werden konnten.³¹

In diesem Zusammenhang die Andersheit des Empfindens zu retten, ist keine Hinwendung zu einem Realismus, der sich mit dem Realismus des Kinos oder einem Realismus der Justiz messen könnte: Als *Re-perzeption* lassen sich so eher relative Materialitäten wiederfinden; Schichtaufnahmen des Schmerzes; und die geschichtlichen Grenzen, manipulierenden Auslassungen und Zensuren eines Realismus der Rasse, der Medien und der Rechtsprechung. Sinnliche Abweichungen können und müssen durch kulturelle Zensuren hindurch. Träger sinnlicher Andersheit haben keine andere Wahl, als in einer Geschichte des Zerfalls und der Zerstreuung des Sinnlichen Wahrheit wiederzuentdecken, die als dialogischer Grund für entstehende kulturelle Identitäten re-perzipiert werden kann.³² Wahrheit als Fragment und als Teil einer Welt materieller Diskontinuität ist das einzige Gegenmittel gegen eine Identifikation der Wahrheit mit der bildnerischen Fähigkeit zur Simulation von Totalität.

Sobald normative institutionelle Prozeduren, Praktiken und Schilderungen durch die Verneinung ihrer eigenen materiellen Folgen und durch ihre Verpflanzung in das Empfindungsvermögen anderer Menschen Bedeutung und Wahrheit erlangen, ist es zur Hegemonie gekommen und werden Formen politischer Zustimmung hervorgerufen, die den Anderen daran hindern, dem Tribunal geschichtlicher Aktualität beizuwohnen. Norbert Elias³³ behauptete zwar, daß die Gewalt zum Staatsmonopol geworden sei; in Wirklichkeit jedoch kann die Gewalt des Staates unsichtbar mit der einem Land eigenen Erfahrung verschmelzen. Die Kolonialisierung des Empfindungsvermögens, die durch die Artikulation der staatlichen Kultur, der Medien und der (rassischen, ethnischen und geschlechtlichen) Wahrnehmungsmithologien der Moderne erreicht wird, verbietet die Struktur des Alltäglichen als halbautonomer Zone geschichtlicher Möglichkeiten und Lebenschancen. Die Rationalitäten des Staates, der Justiz und der Medien können – getrennt oder gemeinsam – die »akzeptable« oder »vernünftige« chronische Gewalt

dann mit einem *Cordon sanitaire* umgeben, wenn sie die gesellschaftliche Wahrnehmung erfolgreich zu einem neutralen kollektiven Trauma umwandeln und öffentliche Bereiche von Wahrnehmungsamnesie abstecken, aus denen geschichtliche Erinnerungen ausgesondert und ausgesperrt bleiben.

In diesem atomisierten Kontext wird »das Gedächtnis der Sinne«³⁴ ein lebendiges Behältnis geschichtlichen Bewußtseins und Basis unerlaubter kultureller Identitäten. Kontrapunktische Geschichten des Empfindungsvermögens können in den herumliegenden Trümmern des Unzulässigen wiederentdeckt werden: verlorene Biographien, Erinnerungen, Worte, Schmerzen, flüchtige Gedanken und Gesichter, die sich in einem weiten *Geheimmuseum historischer und sinnlicher Abwesenheit* zusammenfinden.

Rodney King war in der gerichtlichen Untersuchung, die seinen Körper der erschöpfenden Optik fortgeschrittener Technologie und rassistischer Schlußfolgerung aussetzte, der Abwesende, der Unsichtbare. Das begründete seine sinnliche Verwandtschaft mit den Irakern, deren Tod elektronisch aus dem amerikanischen Bewußtsein gelöscht wurde. King verschwand nicht nur, sondern wurde mittels der Spiegeldynamiken eines rassistischen und kinematographischen Fetischismus durch ein Surrogat, ein *stand-in*, ersetzt. Die Verteidiger und ihre Berater verwandelten den Gerichtssaal von Simi Valley in ein fahrendes Transvestitentheater, in dem sich Weiße, ausgerüstet mit *special effects* und archetypischen Erzählungen, schwarze Gesichter anlegten, schwarze Masken trugen, einen schwarzen Körper nachahmten und ein Schattenspiel von Herrschaft und Gesetz aufführten.³⁵

Anmerkungen

- 1 Äußerung eines Einwohners aus dem belagerten Sarajewo.
- 2 N. Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, 2 Bände, Frankfurt am Main 1978.
- 3 Ich denke hier vor allem an das Werk von Hélène Cixous, *Three Steps on the Ladder to Writing*, New York 1993.
- 4 Vgl. Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main, 2. Aufl., 1980.
- 5 In neueren anthropologischen Diskursen findet der Begriff lediglich auf Mit-

glieder einer anderen Kultur oder Subkultur Anwendung. In der Theorie Hegels, der Existentialisten und Lacans jedoch bezeichnet er Beziehungsgeflechte innerhalb derselben Gesellschaft, ohne daß seine kulturübergreifende Anwendung ausgeschlossen wäre. In diesem Papier wird der Begriff nicht so gebraucht, als impliziere er die essentialistische, starre, homogene oder ungeschichtliche Grundlage einer ethnischen, religiösen oder nach ihrer Geschlechtszugehörigkeit definierten Gruppe. Der Andere ist eine vielförmige Beziehung und keine monadische Entität. Die Beziehung entsteht aus bestimmten Herrschaftspraktiken und gesellschaftlicher Gewalt. Der Begriff umschreibt also weder eine uniforme Kategorie, insofern Uniformität selbst ein Bestandteil des Herrschaftsapparates sein kann, noch ist er Bedingung einer auf komplementäre zweipolige Gegensätze begrenzten Andersheit.

- 6 Wiewohl Leid seinerseits in bestimmten Augenblicken zu einem Gegenstand kulturellen Konsums objektiviert oder ästhetisiert werden kann; eines Konsums, aus dem subjektive und/oder ästhetische Dimensionen noch ausgeschlossen sein können.
- 7 Vgl. zur Unzulässigkeit der Verbindung zwischen Rasse und Sinnesapparat in wahrheitsbeanspruchenden Situationen P. J. Williams, *The Alchemy of Race and Rights*, Cambridge 1991, S. 57–58.
- 8 Vgl. M. Foucault, »The Eye of Power«, in: *Semiotext* 3 (2), S. 6–9; F. Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Art*, Ithaca 1981; A. Corbin, *Pesthauch und Blütenduft*, Berlin 1984; M. Taussig, *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*, New York 1992; A. Feldman, *Towards a Political Anthropology of the Body: A Theoretical and Cultural History*, Boulder 1995.
- 9 Vgl. C. N. Seremetakis, »The Memory of the Senses: Historical Perception, Commensal Exchange and Modernity«, in: *Visual Anthropology Review* 9 (1), S. 2–18. Weitere bedeutsame Diskussionsbeiträge zur Frage des Einflusses der Spezialisierung und Stratifizierung des Sinnesapparates auf die ethnographische Wahrnehmung liegen vor bei J. Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York 1993; P. Stoller, *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology*, Philadelphia 1989; St. Tyler, *The Unspeakable: Discourse, Dialogue and Rhetoric in the Postmodern World*, Madison 1987; C. N. Seremetakis, *The Senses Still: Memory and Perception as Material Culture in Modernity*, Boulder 1994.
- 10 Vgl. J. Heller, *Catch 22*, Frankfurt am Main 1972.
- 11 Die Wagen der Polizei von Los Angeles verfügen über ein Kommunikationssystem mit Keyboards.
- 12 Courtroom Television Network (Hg.), »The Rodney King Case«: *What the Jury Saw in California versus Powell*, New York 1992.
- 13 J. Riley, »The King Trial: What the Judge and the Jury Saw and Heard that the Public Didn't«, in: *New York Newsday* vom 13. Mai 1992.

- 14 Courtroom Television Network (Hg.), »The Rodney King Case«. Zur politischen Beziehung zwischen dem animalischen Bilderwerk und der Gewalt vgl. A. Feldman, *Formations of Violence: The Narrative of The Body and Political Terror in Northern Ireland*, Chicago 1991, S. 81–84.
- 15 Ebenda.
- 16 Ebenda.
- 17 J. Riley, a.a.O., S. 30 (Hervorhebungen von mir).
- 18 Diese »Verwandlung« ist im amerikanischen Originaltext besser nachvollziehbar: »Baseball [...] converts batons into bats«, wie es im Originaltext heißt, nimmt die Redeweise von Officer Powell gegenüber King auf: »We played a little hardball tonight.« (A.d.Ü.)
- 19 Vgl. P. Scott, *The Day of the Scorpion*, New York 1978, S. 299.
- 20 »The Rodney King Case«.
- 21 Ebenda.
- 22 Ebenda.
- 23 J. Riley, »The King Trial: The Judge and the Jury«, in: *New York Newsday* vom 14. Mai 1992, S. 116 (Hervorhebungen von mir).
- 24 Ebenda.
- 25 J. Lacan, »Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion«, in: Ders., *Schriften I*, Frankfurt am Main 1975, S. 61–70.
- 26 Courtroom Television Network (Hg.), »The Rodney King Case«. (Hervorhebungen von mir).
- 27 Vgl. M. Taussig, *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*, New York 1992; Ders., *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, Chicago 1987.
- 28 Vgl. A. Feldman, *The Automaton, the Body and the Commodity Form. Sensory Hierarchies and Mimetic Others in Modernity*, Chicago/Illinois 1991.
- 29 J. Riley, »The King Trial: The Judge and the Jury«, in: *New York Newsday* vom 14. Mai 1992, S. 5.
- 30 A. Feldman, *Formations of Violence*, S. 14.
- 31 Vgl. J. Crary, *Techniques of the Observer. On Vision and Modernity in the Nineteenth Century*, Cambridge 1991.
- 32 Vgl. C. N. Seremetakis, *The Last Word. Woman, Death and Divination in Inner Mani*, Chicago 1991, S. 1–5.
- 33 Vgl. N. Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*.
- 34 Dieser Ausdruck wird in sämtlichen oben zitierten Schriften von C. N. Seremetakis näher analysiert und erläutert.
- 35 F. Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken*, Frankfurt am Main 1985, identifizierte den Transvestitismus als wesentliches Bewußtseinsmoment beim Kolonisierten. Ich behaupte, daß er für die politische Prothetik des Kolonisators entscheidend ist, sobald man sich die ideologische und hegemoniale Macht der kolonialen Spiegelbeziehung anschaut.

Gert Mattenklott
Gewalt in der Literatur.
Im Rückblick auf das Jahrhundert

In der Literatur sind Mord und Totschlag seit je allgegenwärtig. Gehört doch das Verbrechen neben der Liebe zum literarischen Urgestein, wie es die Bibel schon nahelegt, wenn sie Verführung und Brudermord in enger Nachbarschaft am Ursprung der Geschichte ansiedelt. Doch erhält die Kolportage von Gewalt und Verbrechen für die Literaturgeschichte seit der Aufklärung noch eine besondere Pointierung, weil sie die Prinzipien der Vernunft auf skandalöse Weise provoziert. Von Schillers »Rechtsfällen des Pitaval« über Büchner und Poe zieht sich eine zunehmend breiter werdende Spur verbrecherischer Gewalt, die seit Beginn des 20. Jahrhunderts metaphorisch und buchstäblich zu einer Heerstraße wird. Vom Mord an der Pfandhausleiherin bei Dostojewskij und dem Peitschenschlag über die Augen eines Pferdes in *Schuld und Sühne*, dem Mord Bieberkopfs an Mieke in Döblins *Berlin Alexanderplatz* zur Szenerie der kriegerischen Gewalt in Jüngers *Stahlgewittern*; von Georges Sklavenmord im *Algabal*, Wedekinds *Lulu* und Kokoschkas *Mörder Hoffnung der Frauen* zu Kafkas Folterszenen *In der Strafkolonie*, von Batailles *Gilles de Rais* über Apollinaires *Elftausend Ruten* zu Buñuels *Chien Andalou*, vom Massenmörder Haarmann und seiner Spur bei Theodor Lessing bis zu Genet und seiner Verklärung bei Sartre, vom Mörder am Strand im Zenit der Sonne in *L'Étranger* bei Camus zu den Blaubart- und Kingkong-Geschichten selbst hin bis zu so sanften Naturen wie Max Frisch bereiten die Autoren ihren Lesern ein Blutbad, und diese lassen es sich darin wohlsein oder sie grausen sich, wie nach Aleksandar Tišmas *Schule der Gottlosigkeit*.

Vielleicht kommt man den Gründen bei Betrachtung einer etwas größeren Gruppe solcher Literatur näher. Ein nahezu geschlossenes Corpus von Texten liegt aus diesem Jahrhundert vor. In dem Ber-

liner Verlag Die Schmiede erschien Mitte der zwanziger Jahre in größerem Umfang Dokumentarliteratur in zwei eigenen Reihen: »Außenseiter der Gesellschaft. Die Verbrechen der Großstadt« und »Berichte aus der Wirklichkeit«. Zusammengenommen sind hier rund 50 Titel erschienen, die teilweise oder überwiegend dem Verbrechen gewidmet sind. Nimmt man die Vor- und Nachworte, sowie die Kommentare und Kritiken hinzu, die das Unternehmen begleiten, so verfügen wir mit diesem Corpus über eine literarische Mythologie des Verbrechens im ersten Jahrhundertdrittel, konzentriert wie in einem Medaillon. Die serielle Geschlossenheit der Reihenpublikation steht in Übereinstimmung mit der hier vorherrschenden avantgardistischen Poetik der Neuen Sachlichkeit. In deren Programm sind die Menschen Maschinen, wenn auch komplizierte, sind sie Nummern in einem weitgehend entindividualisierten Geschehen. Schlagend tritt diese Koinzidenz an der »Außenseiter«-Reihe hervor, gerade weil doch die Perspektive auf die großen Verbrecher anderes nahelegen könnte. Sind diese Monster nicht Saurier aus der menschlichen Frühgeschichte, große Solitäre, aus einem menscheitsgeschichtlichen Diluvium, in die anonymisierte Gegenwart hineinragend? Gewiß ist das so, und eben dies macht sie auch interessant für ihre Autoren und deren Publikum. In welchem Verhältnis steht die Archaik dieser Kriminalität zur fortgeschrittenen Modernität der Publikationsform, von außen angefangen bei der Taschenbuch- und Reihenform bis zur inneren Form der Reportage und Dokumentation?

Selbst im Dokumentargenre dieser Reihen setzen sich die großen Phantasmen der Zeit durch. So dient hier das Schicksal des Außenseiters, vor allem aber des Verbrechers als ein Beispiel für die Vorstellung von der nötigen Passage durch eine Katastrophe, ehe die Chance eines neuen Anfangs sich öffnet. Hier geht es nicht um irgendeine, sondern um *die* Tat, die ihn als Verbrecher definiert. Auf sie scheint alles hinzuführen, von den frühen Erfahrungen des Kindes über die soziale und meist auch sexuelle Biographie und die Resonanz, die er aus seiner Umgebung erfährt. Es hätte ja auch nahe liegen können, die Reihe – statt den »Verbrechen der Gegenwart« in der Großstadt – den Pionieren der Moderne zu widmen und sie mit

Henry Ford und Frank Lloyd Wright, dem Grafen Zeppelin oder Aaron, dem Erfinder der Neonröhre, zu eröffnen. Statt dessen entwickelt der Reihenherausgeber, fernab von aller Sozialromantik und exotistischen Behagens am Milieu der Verworfenen eine Philosophie der Gesellschaft, in der den »Außenseitern« die Funktion von Gelenken oder Relais zufällt, die die allzu stabil, nämlich statisch erstarrte Gesellschaft mit ihrer Umgebung verbinden bzw. über die die beiden sich austauschen, eine Chance der Regeneration: »Der Sprachgebrauch wird diese abseits des stabilen Kreislaufs wirk-samen Existenzen als Außenseiter bezeichnen. Der Außenseiter ist demnach kein aus der Bahn geschleudertes Individuum, sondern ein der Gesellschaft und jeder noch nicht verknöcherten Gesellschaft notwendiges Milieu.«¹

Es ist ein Gedanke, der einem nicht sogleich einleuchtet, wenn man ihn auf Haarmann, den »Außenseiter« aus Hannover bezieht, wie Theodor Lessing ihn nach seinen Beobachtungen aus dem Gerichtssaal porträtiert. Haarmann war ein Triebtäter, der sich seine über dreißig jugendlichen Opfer aus dem Milieu des Bahn-hofstrichs in Hannover ausgesucht hatte. Er biß ihnen im Orgasmus die Kehle durch und verarbeitete ihre sterblichen Reste zu Fleisch- und Wurstwaren. Wie fest das Verbrechen im Normalen wurzelte, weshalb es ja so lange unerkant bleiben konnte, schildert Lessing höchst anschaulich, wenn er die Wohn- und Lebensverhältnisse Haarmanns gibt:

»Man darf sich das Leben in dem Mordhause keineswegs düster vorstellen. Es war ein heiter bewegtes Idyll. Fortwährend kamen und gingen Knaben und Jünglinge. Schüler, Obdachlose, Arbeitslose, entlaufene Fürsorgezöglinge, Gäste aus der Herberge zur Heimat. Es wurde getauscht, gehandelt, getrunken, gesungen und geschmaust. Haarmann galt ihnen allen als guter Beschützer und Herbergsvater. In der großen Butzenklappe unter der Treppe, wo er die Toten verbarg, standen neben der Leiche Töpfe mit Fleisch, lagen Näschereien, Käse, Wurst, Schokolade für die hübschen Jungen. Man schlief oft zu dreien und vieren; wechselweise Geschlechtliches treibend. Auch Elli, Dörchen und Anni kamen oft zu Gast. Dörchen, eine energische resolute Person, trotz Lues und Luderleben immer

noch schön und wohlansichtlich, besorgte Haarmanns kleinen Haushalt; nahm das Zimmer auf, kochte für die ganze Gesellschaft Schokolade oder Kaffee und saß wohl auch an langen Nachmittagen bei Haarmann auf dem Bett: ›Herr Haarmann konnte alles. Wir stopften zusammen Strümpfe, besserten die Kleider aus. Auch Sülze machen und Wurst bereiten konnte Herr Haarmann. Wenn wir nähten oder flickten, dann rauchten wir Zigarren; dann nahm mich Herr Haarmann fest um die Taille und sagte: ›Dörchen, du bist die Beste. Ich heirate dich doch noch.‹ Aber Herr Haarmann machte doch nur Spaß. Denn er wollte mich ja nicht; er war ja man immer bloß für Jungens.‹ Freilich gab es dann auch immer wieder ganze Tage und Nächte, wo Haarmann niemanden in sein Zimmer einließ und die Besucher wegschickte. Dann waren die zwei Fenster nach der Straße und das Fenster am Treppenabsatz sorglich verhängt, und das Schlüsselloch der Türe war verstopft. Er zerlegte dann eine Leiche.«²

Die Einpassung der Ungeheuerlichkeiten in ein Milieu weitgehender Normalität wird noch an einem Umstand deutlich, der für die Unauffälligkeit der Mordtaten und die späte Aufklärung in unserem gesamten Jahrhundert mitverantwortlich ist. Im Nachkriegsmilieu der großen Städte waren die zivilen Verhältnisse in Erosion geraten. Die Wanderungsbewegung von Ost nach West infolge von Pogromen und Hungersnöten, der Rückstrom der Kriegsheimkehrer mit den Problemen ihrer bürgerlichen Reintegration, der Inflation, dem chronischen Geldmangel und der hohen Arbeitslosigkeit ließen Verbrechen und Prostitution sprunghaft ansteigen. Die Polizei versuchte u.a. durch Infiltration dieses Milieus einigermaßen Herr der Dinge zu bleiben. So war Haarmann seit 1919 Informant der Polizei in Hannover und als solcher auch eine bekannte Figur, weil er seine guten Kontakte zu beiden Seiten auch zum Wohle beider nutzte. Gerade dieser Kooperation war Lessing auf die Spur gekommen, zu höchstem Mißfallen der Behörden.

Das Verbrechen in seiner grellsten, atavistischen Gestalt, so soll bei Lessing deutlich werden, ist nicht ein außermenschlicher Einbruch in die humane Zivilisation. Vielmehr ermöglicht die zivilisierte Ordnung allererst Monstrositäten dieser Art, die unter weni-

ger geordneten Verhältnissen nicht möglich wären. Ja die Ordnung begünstigt als solche das Verbrechen, indem sie zu ihrer Stabilisierung den Kriminellen einbindet als Informanten und Lockvogel, Spitzel und Agent provocateur: »Der Wolfsmensch mit Radio und Elektrizität; das ist die Signatur unseres Zeitalters.«³ Schwärt das Verbrechen dann schließlich doch heraus und wird öffentlich, dann schützt – Lessing zufolge – die Ordnung den Kriminellen ein weiteres Mal, indem sie archaische Reaktionen auf archaische Taten unterbindet, also etwa Lynchjustiz verhindert. Lessing – vom Verbrechen selbst außerordentlich fasziniert, das er mit so viel grausigen Details mitteilt, wie er nur aufreiben kann – hätte sie wohl mit Genußnahme wahrgenommen als eine Form von Rechtssymmetrie, während er das Recht der polizeilichen Staatsgewalt als eine Perversion ansieht, die in verdeckter Komplizenschaft mit dem Untäter steht. Seine Philosophie des Verbrechens bündelt er am Ende mythologisch: in der Vorstellung einer Engführung des zivilisierten Lebens in der Katastrophe, die als eine Form der reinigenden Passage gesehen werden kann, sofern der Mord mit dem Totschlag des Mörders beantwortet wird.

Der Fall Haarmann ist auch ein Fall Lessing. Deshalb verlangt er noch nach einem Nachwort. Es läßt sich an die Szene des Kaffeeklatschs bei Haarmann mit Kakao, Gebäck und der Leiche im Schrank anknüpfen. Der literarische Reiz rührt hier aus der Einbettung des Schauerlichen in die Genreszene. Dieses Schauerliche ist aber Haarmanns Sexualität. Alles scheint ganz normal zu sein, gäbe es da nicht diese gewissen Tage, an denen er nicht zu sprechen ist und die Fenster verhängt. Bei der Schilderung seines Falles treffen wir auf die typischen Versatzstücke aus der literarischen Mythologie der Menstruation: das dreizehnte Zimmer, das verklebte Schlüsselloch, unerklärliche Verhaltensänderungen, geheimnisvolle Blutspuren. Sie werden auch für uns zur Spur, auf der wir dem phantasmagorischen Potential dieser Figur noch näherkommen. – Alle Empfindungen des Unheimlichen, die sich mit Sexualität verbinden können, finden in Haarmann eine ideale Verkörperung. Sein Fall zieht sie an und nimmt sie auf wie ein Schwamm, ohne daß sein Autor Lessing, immerhin ein Psychologe, es in jedem Fall zu merken scheint.

Wir müssen genauer werden. Nicht Sexualität schlechthin ist hier das Unheimliche, sondern Homosexualität. Aber an dieser wird weder Erwarten durchaus nicht die irritierende Richtung auf das eigene Geschlecht thematisiert. Statt dessen wird sie zum Suchbild, in dem wir viele Motive entdecken können, die sich insbesondere mit weiblicher Sexualität und der männlichen Angst vor ihr verbinden. Der Fall des perversen Haarmann erlaubt es, diese Ängste in einer verdeckten Form zur Sprache zu bringen und sich von ihrem Gegenstand einmal mehr durch Ekel zu distanzieren. Was weiblich an einem Mann sein mag, heißt aus der Perspektive der verbrecherischen Katastrophe weibisch und wird als Symptom des unheilvollen Potentials gelesen: Haarmanns weiche, weiße Haut, die Form seiner Körperbehaarung, sein hüftweicher Gang, daß er Strümpfe stopft und kocht – sie werden als Indizien für schwerwiegendere Defekte gesammelt. Am Ende macht ihn die schweifende, promiske Form seiner Sexualität zum natürlichen Vertrauten der Prostituierten, mit der wir ihn denn auch in schwesterlicher Gemeinsamkeit Näharbeiten verrichten sehen. Die Engführung dieses aus der Perspektive der Morde andrängenden Bilderreichtums geschieht in der Konjunktion von Orgasmus und Mord. Haarmanns Vampirismus und anthropophagisches Gelüsten schließen die Indizienkette. Diese macht das Weibliche an Haarmann als sein eigentliches Verbrechen dingfest. Im Prozeß scheint als besonderer Horror auch die orale Befriedigung und die nächtliche Entbindung von Haarmanns Verschlingungslust in diesem Zusammenhang zur Sprache gekommen zu sein. Statt mit der kastrationsdrohenden Vagina dentata – eine archaische Männerphantasie – gefährdet er das Geschlecht der jungen Männer mit dem zahnbewehrten Mund, die Metapher einer Metapher.

Theodor Lessing schreibt wie ein Traumwandler kurz vor dem Erwachen. Dicht vor der Erkenntnis bricht er ab, so wie Haarmann selbst, wenn er im Augenblick der Hingabe seinen Opfern die Luft abdrückt, weil nicht sein kann, was nicht sein darf. Daß hier alles Wesentliche des Nachts geschieht, hat nicht bloß den Grund, daß die böse Tat das Licht scheut. In einem weiteren Sinn ist die Dunkelheit auch der symbolisch angemessene Ort für Leidenschaften, die sich

selbst nicht durchsichtig werden können. – Lessing ist durch Haarmann perhorresziert. Dessen Verbrechen scheinen ihm zur unbedeutendsten wahrgenommenen Gelegenheit geworden zu sein, die Angst vor dem Weiblichen und die eigene unterdrückte Homosexualität zu bearbeiten. Lessing war ein scharfer Beobachter des Selbsthasses der Juden, dessen erste anspruchsvollere Beschreibung in einer Reihe von Fallstudien wir ihm verdanken. Für den Selbsthaß der Frau im Mann hat er diesen analytischen Scharfblick nicht aufgebracht, wengleich er ihn ohne deutliches Bewußtsein als sein Thema gesehen hat.

Ein Fall von politischer Gewalt mag der des Triebtäters noch folgen. Neben den Verbrechen aus Lust und Leidenschaft nehmen die politisch motivierten besonders breiten Raum in der Dokumentar- und Reportagenliteratur ein: von Ravachol bis Sacco und Vanzetti. Ein Beispiel ist Ivan Golls Studie *Germaine Berton. Die Rote Jungfrau*⁴.

In seiner Einleitung des Mords am Polizeiagenten Blau hatte Eduard Trautner, der Spiritus rector der hier zitierten Verbrecherreihen, geschrieben: »Eine der kompliziertesten Arten des Außenseitertums ist die politische: von den überragenden Köpfen, die zwischen und über den Parteien und Völkern stehen, zu den vaterländischen Märtyrern und den Verbrechern, die mit Raub und Erpressung arbeiten, von da wieder zu den Fälschern, Schwindlern und politischen Hochstaplern sind schwebende Übergänge vorhanden.«⁵

Tatsächlich enthält denn auch keines der Bändchen, das unter dieser Perspektive hier erschienen ist, weitläufigere Darstellungen von politischer Ideologie. Keiner der Autoren holt zur Ideengeschichte aus, keiner läßt sich zu einem Klippschulabriß in politischer Ökonomie verführen. Statt dessen halten die »Außenseiter«-Orientierung und die Lust an der Kolportage dazu an, die Übergänge nicht bloß zwischen links und rechts und zwischen den Märtyrern von Ideen zu den politischen Fälschern und Schwindlern fließend zu halten, sondern auch zwischen diesen und den Tätern aus entfesseltem Trieb, egoistischem Interesse oder überhitzter Einbildungskraft. Die Begründung des Politischen wird hier also in einer anderen als der gewohnten Sphäre ideeller Inhalte und Überzeugungen vorgenom-

men. Gibt es überhaupt noch einen mehr als zufälligen Zusammenhang zwischen exzentrischer Tat und einem gesellschaftlichen Zweck, zwischen Verbrechen und Politik? Ich glaube ja, aber er liegt in einer Sphäre, die eher der Soziologie der Einbildungskraft als der politischen Philosophie zugänglich ist. Doch will ich zunächst Ivan Golls *Germaine Berton* vorstellen, ehe ich diesen Gedanken begründe.

Ivan Golls Heldin war eine politische Attentäterin. Sie war 1923 aus der Provinz gekommen, um Léon Daudet umzubringen, den intellektuellen Kopf der royalistischen Zeitung *Action Française*, einen faschistischen Zuhälter der Republik und zugleich parlamentarischer Sprecher eines königsgläubigen Korps einiger Männer aus vermeintlich gutem Haus, die Frankreich eine Ordnung neuen Gehorsams beschere wollten. Weil sie Daudet nicht antrifft und sie die Tat nicht länger halten kann, muß Plateau dran glauben, der Polizeichef der Royalisten-Liga. – Sie kam, wie gesagt, vom Lande: »Vater und Tochter liebten die pittoreske Halbnatur der Vororte und machten gemeinsam große Spaziergänge mit ihrem kleinen Hündchen Kiki. Germaine war äußerst sentimental: sie liebte die Blumen, die Landschaften, die Tiere und die armen Leute. Ihr später sich immer mehr entwickelndes Feingefühl kommt bestimmt aus einer gewissen verdrängten lyrischen Sehnsucht heraus. Weil ihr zur Dichterin die Tiefe fehlte, wurde sie zur Mörderin. Zum Morde gehört ebensoviel Inspiration wie zur Erschaffung eines ›Bateau Ivre‹. Beide entspringen einem Überschwang des Lebenstempos. Beide sind Siedepunkte eines seelischen Überschwelgens.«⁶

Dieses Mädchen wird zur revolutionären Heroine. Mit welcher Logik? Sie hat Romantik im Leib, allzuviel vielleicht. Aber das kränkt ihre Tat in den Augen ihrer Verehrer nicht, im Gegenteil. Sie ist ja bereit gewesen, diesen Leib samt Romantik der Tat zum Opfer zu bringen: eine Apotheose des großen Individuums durch das Opfer, profane Wandlung des individuellen Subjekts in ein Medium, damit ein großer Wille sich erfülle, symbolischer Tausch und Tod. Hier ist das entscheidende soziologische Motiv. Eben das ist das Milieu, in dem Germaine Bertons Überschwenglichkeit ihren Resonanzkörper findet. Als sie fiebernd vor Ungeduld nach dieser Tat in

der großen Stadt, in Paris, ankommt, macht sie es sich schwerer als nötig. Sie könnte Daudet ja bei x-beliebiger Gelegenheit auf der Straße niederschließen. Doch will sie ihm Auge in Auge und frei gegenüberreten, als Vollstreckerin und mit großer Geste. Allein er empfängt sie nicht zur gewünschten Stunde. Sie möge in ein paar Tagen wiederkommen. So viel Zeit hat sie nicht. Ihr Tempo ist das des Aufstands. Wie heißt es bei Goll: »In Germaine rauscht die Tat und berauscht sie. Sie schwebt wie ein Medium durch die Straßen, in einer Art Trancezustand. Sie muß handeln. Sie hat eine Pflicht, in die sie eingeschlossen ist wie die Nuß in ihre Schale. Sie darf nicht, sie kann nicht mehr warten. Der Revolver muß von selber losgehen. Die Kugeln sind locker im Lauf.«⁷

Deshalb muß Plateau erhalten, der Polizeichef. Aber da ja nicht er das Opfer ist – ist er nicht bloß eine Kanaille und Charge? –, sondern sie, die Märtyrerin, die es tun muß, kommt es nicht so sehr darauf an. In dem Prozeß, der ihr nach der Tat unter Glanz und Gloria gemacht wird, ist Daudet, das Symbol des royalistischen Faschismus, der Gegner, den sie in vielerlei Gestalten treffen konnte. Vorher, in der Provinz, war sie nur ein anonymes schwärmendes Mädchen, jetzt in der Stadt ist sie Individuum, aber nur gerade in dem Augenblick, in dem sie sich als solches auslöscht. In der Stadt könnte sie nicht leben, bzw. nur als Verbrecherin. Geburt und Tod des starken Individuums fallen in einem Nu zusammen. Das Individuum kann sich gar nicht anders mehr darstellen, es muß sich zur großen Tat zusammenziehen. Keine Tat könnte aber größer sein als die des eigenen Opfers, worauf es also hinauslaufen muß. Alles andere wären nur Ersatzhandlungen. Im Opfertod des Verbrechers verschmelzen Kain und Abel, die einander immer schon brauchten wie siamesische Zwillinge.

1925, also im Erscheinungsjahr von Golls *Germaine Berton*, publiziert der französische Soziologe Marcel Mauss, neben Durkheim der berühmteste zeitgenössische Soziologe Frankreichs, seinen *Essai sur le don*. Seine Materialien sind archaischen Gesellschaften entnommen. Bei ihnen entdeckt er den Potlatsch, eine Form des Geschenks, das überbietend erwidert werden muß, will der Beschenkte nicht Ehre und sozialen Rang verlieren. Der Potlatsch ist weder juri-

stisch noch ökonomisch fixiert, gilt aber mit höherem Anspruch als jeder juristische oder ökonomische Zwang. Er hat theologischen und moralischen Status, und die wichtigste gesellschaftliche Legitimation läuft über dieses Geben und Nehmen. Es führt zu zyklischen Anlässen verschwenderischer Verausgabung. Auf ein Geschenk stehen anderthalbe. Wer am Ende nichts mehr hat, kann den Triumph davontragen. Nahezu gleichzeitig mit Mauss gestaltet Brecht das Motiv im »Dickicht der Städte«, entdecken andere Autoren der Zeit den anarchisch dargebrachten Opfertod im Sinne des großen Potlatsch. Das eigene Leben ist die größtmögliche, nicht mehr zu überbietende Gabe. Daß es sich bei dieser Vorstellung nicht nur um einen Jungmädchenraum, sondern eine Massenangelegenheit handelt, zeigte die öffentliche Resonanz der Tat, von der Goll ein hinreißendes Bild gibt.

Als Bürger des 20. Jahrhunderts leben wir in einem Museum. Wir sind ein Museum. Die Gewalt und das Verbrechen sind – was immer sie auch sonst noch sein mögen – die Ahnung einer nichtmusealen, einer vitalen, enthemmten, reflexionslosen, entzeitlichten außer- und übermoralischen Welt. Das Archaische ist das Zeitlose. Die Modernität des Verbrechens ist die Modernität einer ersehnten Zeitlosigkeit. Am Ende landen freilich diese Helden allemal auf dem Jahrmarkt, in den Monstrositäten- und Wachfigurenkabinetten und in Büchern wie den zitierten, Episoden im Prozeß der Aufklärung und dennoch daraus nicht wegzudenken. Warum nicht? – Die aufklärerisch-liberale Ideologie verschwindet aus der Kunst in umgekehrt proportionalem Verhältnis zu ihrer Durchsetzung in der Gesellschaft seit dem 18. Jahrhundert. Kunst im Dienst von Gerechtigkeit, Frieden, Harmonie und Schönheit ist schal und langweilig. Die Institutionalisierung der Kunstproduktion im Sinne eines moralischen Gesundheitswesens ist eine Sonderentwicklung und im Kunstprozeß der Moderne marginal. Sie hat von der Tugendpropaganda der Aufklärung über die verschiedenen Realismusvarianten des 19. und 20. Jahrhunderts eine politisch und moralisch integre, aber ästhetisch harmlose Produktion zur Folge gehabt. Zwischen den Kunstprogrammen der Deutschen Klassik und Heinrich Böll dehnt sich die ästhetische Durststrecke einer Kultur der guten Menschen.

Dostojewskij, Döblin und Kafka, Buñuel, der frühe Aragon und Bataille haben Vorstellungen von Gerechtigkeit, Harmonie und Schönheit, die mit dem Eudämonie- und Lustprinzip, dem Progressismus und den Zukunftsversprechen des Liberalismus nichts zu tun haben. Unlust, Schmerz- und Todeslust, Trauer, Erschütterung und Fassunglosigkeit, Ratlosigkeit; Affekte des Außersichseins, der undefinierbarkeit, innerweltliches Überschreiten des weltlich Begreifbaren: Un-Menschliches ist ihr Charakteristikum. Die Kunst wird im selben Maße ekstatisch und metaphysisch wie die Gesellschaften liberal und demokratisch, wie sie aufgeklärt werden. Kunst artikuliert sich nicht nur als Kritik an der Unmenschlichkeit der Gesellschaften, sondern an menschlichen Gesellschaften, die das Un-Menschliche leugnen; in letzter Hinsicht: den Tod. Gewalt und Verbrechen in der Literatur sind seine Statthalter. Die Künste haben diesen Todesbezug. Die »Lust« der Kunst ist im Verständnis der künstlerischen Moderne überwiegend nicht mit der Lust vergleichbar, die von den Gesellschaften versprochen und eingerichtet wird. Vom »richtigen Leben« sprechen beide in verschiedenen Sprachen.

Dieser Widerspruch ist nicht prinzipiell auflösbar. Auch die Künstler müssen die liberale Ideologie und ihr gesellschaftliches Ergebnis bejahen, die sie künstlerisch verneinen. Ihre eigene ästhetische Autonomie ist ein Produkt des Humanitätsdenkens, dessen Propaganda sie künstlerisch ruinieren würde. Die Opposition Kunst gegen Gesellschaft versimpelt den Sachverhalt. Der Widerspruch reicht in jeden hinein, zumal in den modernen Medienkünstler. Die anarchischen Impulse, die *Selbstheit des Anderen*, können nur unter der Bedingung von demokratischer Verwaltung, Mittelverwaltung etc. zur Sprache kommen. Das Verhältnis von politischen Ideen und ästhetischer Einbildungskraft ist so, daß beides sich auszuschließen scheint, und doch bedarf eines des anderen. (Die Allegorisierung dieser Konstellation in der Philoktet-Erzählung: Die Gesellschaft bedarf des Schmerzensmannes, auch wenn er stinkt und schreit – warum? Es ist das Glück der Künstler und der Künste an die Neurose – die Verstümmelung der Physis, die Kastration – gebunden. Unter welcher Bedingung darf das Andere des Lebens dargestellt werden? Unter der, daß es kein Glück ist.)

Das Andienen der Künste an die liberalen und humanistischen Ideen der Aufklärung ist ein krasser Irrtum, der auf sinnloses Verdoppeln in Tautologien und Pleonasmen hinauslief. Die Unterwerfung der Künstler unter die liberale Werteordnung mißversteht die Funktionsweise des Ästhetischen: die Artikulation dessen, daß Kultur nicht ohne Leichen zu haben ist – ein tragisches Verhältnis. Die Künste sind u.a. auch Implantate dieses Gedankens in den modernen Gesellschaften. Mit der Glücks- und Lustkultur der modernen Welt, von der sie ausgehalten werden, haben sie dennoch nicht viel im Sinn. Wenn es irgendwo einen Ort gibt, wo Mord und Totschlag hingehören, so ist es die Literatur.

Anmerkungen

- 1 E. Trautner, *Der Mord am Polizeiagenten Blau*. (Außenseiter der Gesellschaft. Die Verbrechen der Gegenwart, Bd. 3) Berlin 1924, S. 14.
- 2 A.a.O., S. 80f.
- 3 A.a.O., S. 244f.
- 4 I. Goll, *Germaine Berton. Die rote Jungfrau*. (Außenseiter der Gesellschaft. Die Verbrechen der Gegenwart, Bd. 5) Berlin 1925.
- 5 E. Trautner, a.a.O., S. 15.
- 6 I. Goll, a.a.O., S. 11.
- 7 A.a.O., S. 27.

Jan Masschelein

Die (Nicht-)Wahrnehmbarkeit der Gewalt. Individualisierung und Erziehung¹

»Le jeune mort anglais c'était tout le monde et c'était lui seul. C'était tout le monde et lui. Mais tout le monde ça ne fait pas pleurer.« *Marguerite Duras*

In der Analyse von Gewalt bei Jugendlichen wird oft, in der einen oder anderen Form, die These hervorgebracht, daß die Welle der Jugendgewalt in sozialen Erosionen wurzelt, was man, in einem allgemeinen Sinne, auch wohl Individualisierung oder Detraditionalisierung nennt. Immer wieder wird erwähnt, daß zu den Erfahrungen, die das Gegenwartsbewußtsein prägen, die Wahrnehmung einer beschleunigten Individualisierung der Subjekte gehört: die Zerstörung der Lebenswelten und die Herauslösung des einzelnen aus vorgegebenen Sozialformen.² Individualisierung wird dabei zunehmend als Bedrohung des gesellschaftlichen Zusammenlebens bewertet, sowohl als Bedrohung der persönlichen Integrität als auch der Solidarität und der sozialen Integration. Das sogenannte ›befreite‹ Individuum gerät zunehmend in eine Isolation. Das Individuum, durch den Untergang einer gemeinsamen Lebenswelt (gemeinsamer Werte, Normen, Überzeugungen, die Orientierungen geboten und die Individuen miteinander verbunden haben) gleichsam verwaist und aus traditionellen Sozialisationskontexten wie der Familie, der Schule und der Arbeit herausgelöst, wandert jetzt blind durch eine soziale, ethische und politische Wüste. Tatsächlich wird Individualisierung, die auch als Zumutung eines stets wachsenden Maßes an Eigenleistungen interpretiert wird, nicht länger als eine Befreiung oder eine Ausweitung der Unabhängigkeit bewertet, sondern zunehmend als ›Gewalt‹ verstanden, und zwar in dem Sinne, daß dem Individuum jetzt *aufgelegt* wird, selbst zu wählen, sich selbst zu bestimmen und selbst zu urteilen: erzwungene Autonomie sozusagen

(was umgekehrt als eine Verweigerung der Verantwortung von seiten der Gesellschaft und ihrer Repräsentanten gedeutet wird). Die so verstandene Individualisierung wird auch als Grund für die zunehmende Indifferenz angegeben, die ihrerseits als Grund der Gewalt gesehen wird.

So können wir z.B. bei Eisenberg und Gronemeyer, zwei Soziologen der Universität Gießen, lesen: »Die Zermürbung der klassischen Sozialisationsinstanzen – der Familie, der Schule vor allem – öffnet die Tore für die Rückkehr der Gewalt in den Alltag der »zivilisierten« Gesellschaften. Die traditionelle Moral geht, und die neue Gewalt kommt. [...] Es verabschiedet sich nicht nur ein Jahrhundert, sondern es verabschiedet sich eine Gesellschaftsform, die mit Familien, Schulen, Arbeitsplätzen und [...] Kirchen einen Kordon um die Individuen bildete. Aus diesem Nest fallen immer mehr Kinder und Jugendliche heraus. Sie finden sich in einer Sinnwüste wieder, und viele scheinen sich auf eine Existenz als lonesome cowboy einzustellen. Mit der Devise: sich bewaffnen, niemandem vertrauen. [...] Was aber soll dann die freigesetzten Teile – die Individuen – noch daran hindern, der Gewalt zu frönen, wenn es ihnen paßt? [...] Wer oder was soll an die Stelle der ermatteten Sozialisationsagenten treten? Der Mikrobiologe, der das Gewalt-Gen herausoperiert? Der elektronische Verbund, der den süchtigen Individuen, die willenlos am Netz hängen, ihre Subjektivität wegsaugt?«³

In bezug auf diese Diagnose kann man vereinfachend und grob zwei Antwortrichtungen unterscheiden, die einander übrigens nicht unbedingt ausschließen:

Von rechts wie von links, von allen Seiten hören wir erneut den Ruf nach einer Erziehung, die Werte und Normen anbietet, Grenzen ziehen, die richtige Gesinnung und Solidarität mit der partikularen Gemeinschaft herstellen soll, die uns ein Heim und einen Halt in dieser komplexen Welt bieten könnte.⁴ Eine solche Erziehung wird aber von vielen nicht nur als nicht durchführbar, sondern auch als nicht wünschenswert erachtet.⁵

Die zweite Antwort sagt, daß alle Versuche, der Kälte und Indifferenz entgegenzuwirken, zum Scheitern verurteilt sind, wenn sie nicht an die gesellschaftliche Ordnung rühren, welche die Kälte und

Indifferenz produziert und reproduziert. Wenn irgend etwas helfen kann gegen Kälte und Indifferenz, dann die Einsicht in ihre eigenen Bedingungen, die dann eventuell in den Versuch umgesetzt werden kann, diesen Bedingungen entgegenzuarbeiten.⁶

Ich glaube, daß beide dieser hier zugegebenermaßen wenig nuanciert dargestellten Antworten ihre Berechtigung haben. Nur – und meine kurzen und skizzenhaften Bemerkungen beanspruchen allein, dieses »nur« wenigstens plausibel zu machen⁷ – könnte man nicht auch den immer als selbstverständlich unterstellten Zusammenhang von gesellschaftlicher Desintegration, Kälte, sozialer und moralischer Erosion einerseits, Indifferenz und Gewalt andererseits grundsätzlich in Frage stellen? Wäre es nicht möglich, daß Gewalt und Indifferenz, statt mit einem Mangel an Wissen, Werten, Normen, Kenntnissen und Kompetenzen, mit einer Neutralisierung und Nivellierung der Einzigartigkeit des unvertretbaren und verantwortlichen singulären Ichs zusammenhängen?⁸ Haben die Gewalt und die Indifferenz tatsächlich (nur) damit zu tun, daß es keine allgemeinen Werte oder Normen oder keine allgemeingültigen Urteilsprinzipien mehr gibt oder keine mehr angeboten oder tradiert werden? Haben die Gewalt und die Indifferenz wirklich mit einer falschen Sozialisation oder einer defizienten psychologischen Entwicklung, also mit einem Fehlen der richtigen Ausrüstung zu tun? Ist die Indifferenz im Verlust von Arbeit, Orientierung, Sinn, Wärme, Familie, Zukunft oder Vergangenheit begründet? Ich bestreite nicht, daß dies vorkommen kann, und ich möchte die Bedeutung dieser Phänomene überhaupt nicht minimalisieren, aber kann man diesen Zusammenhang so allgemein behaupten? Kann man behaupten, daß es *deshalb* eine allgemeine Indifferenz gibt? Haben also die Gewalt und die Indifferenz mit Besitzlosigkeit zu tun, damit, daß etwas fehlt, daß etwas nicht erworben wurde? Ist es dann doch so, daß die menschliche Würde einer bestimmten Klasse vorbehalten ist, der Klasse der Besitzer, denjenigen, die sich die notwendigen Orientierungen, Werte, Normen, Kompetenzen, Kenntnisse, Gründe usw. angeeignet haben?

Könnte nicht dieser »Imperativ des Wissens und Aneignens«, wie ich ihn nennen möchte, die Indifferenz mitproduzieren, indem er

die Verantwortung für das Urteilen und Handeln vom Subjekt auf das Wissen (oder das, was angeeignet wird oder werden muß) verschiebt, indem er einen anderen Imperativ, ein anderes Gebot verdeckt: Sei frei, urteile selbst und handle frei, sei selbstverantwortlich? Ist es nicht das Auftauchen dieses Gebotes, durch das eine menschliche Welt eröffnet wird, d.h. eine Welt zwischen Wesen, die von diesem Gebot aus der Natur, aus dem, was einfach *ist*, freigegeben werden? Eine Freigabe, die die Form einer unausweichlichen Aufforderung hat, die den Menschen in ihrer jeweiligen Einzigartigkeit durch die bzw. den anderen zukommt: die Aufforderung, frei und gerecht, d.h. menschlich zu urteilen und zu handeln.

Daß in diesem Imperativ der Freiheit heute von vielen zuerst der Imperativ des Wissens oder Zueignens gehört wird, zeigt sich u.a. darin, daß die Individualisierung als auferlegte Autonomie, als aufgezwungene Freiheit angeblich als bedrohend erfahren wird: bedrohend für das Individuum und bedrohend für die Gesellschaft, und zwar deshalb, weil sie das Individuum überfordert, indem sie ihm nicht zugleich oder, besser, nicht *zuerst* die Ausrüstung, das Vermögen, die Bedingungen verschafft, um diese persönliche Autonomie oder Freiheit zu bewahren und sich solidarisch zu verhalten. Die aufgezwungene Freiheit wird dann angeblich als bloß »negative« Freiheit erfahren, als Freiheit *von* Intervention und Einmischung, während »wahre« Freiheit dieser Auffassung zufolge nur möglich wäre, wenn es auch eine »positive« Ausfüllung gäbe, d.h. Freiheit *zur* Verwirklichung eines vernünftigen Selbst.⁹ Mit anderen Worten, die Aufforderung zur Freiheit wird immer von einer zweiten Aufforderung verdoppelt, verdüstert oder bevormundet: der Forderung, das Urteilen und das Handeln zu begründen, auf einen Grund zurückzuführen, mit einem Wissen zu verbinden, so daß der Freiheitsimperativ zuerst als ein Imperativ der Zueignung verstanden wird: Eigne dir die notwendige Kompetenz, das notwendige Wissen, die notwendigen Mittel, die benötigten Normen und Kriterien an, *damit* du frei und richtig oder gerecht urteilen und handeln kannst!

Die Indifferenz, die der Gewalt wieder eine Chance gibt, hat m.E. vor allem etwas mit der Verdüsterung des Gebotes der Freiheit zu

tun, das, wenn ich das so sagen darf, durch das Gebot des Besitzes oder des Eigentums, des Zueignens oder Aneignens verstellt wird. Diese Verdüsterung ist eine Abwertung der politischen und pädagogischen Aktivitäten, insofern diese Aktivitäten von der Anerkennung der Gleichheit ausgehen und freies und gerechtes Handeln und Urteilen ihre Bestimmungen sind, wo jedesmal erneut das Gebot zu hören ist: Sei frei, urteile und handle selbst! Mein Punkt ist also, daß man unterscheiden muß zwischen dem *Imperativ des Wissens* oder Begründens, der eigentlich ein Imperativ des Zueignens und Aneignens ist, und dem *Imperativ der Freiheit* und der Gerechtigkeit (Verantwortlichkeit), der uns singularisiert, indem er uns dazu auffordert, über das Wissen hinauszugehen, um der Singularität des anderen gerecht zu werden. Das heißt keinesfalls, daß man auf das Wissen verzichten und das Begründen vernachlässigen könnte, vielmehr bedeutet es, daß das Wissen nie das *letzte* Fundament des gerechten Handelns und Urteilens bieten kann: Handeln und Urteilen *beruhen* auf dem Wissen, aber sie können sich nicht darauf *berufen*. Das Urteilen kann sich nicht auf ein Wissen (von Kriterien, Normen etc.) berufen, das selbst einem Urteil entzogen wäre.

Mir geht es m.a.W. darum, daß es gerade heute wichtig wäre, den Imperativ der Freiheit sozusagen wieder wahrnehmbar zu machen, und das heißt, ihn in den pädagogischen und politischen Aktivitäten wieder zu beleben, insoweit sie gerade nicht mit Wissen (oder Wahrheit) zu tun haben, sondern mit der Aufforderung zu freiem und rechtem Urteilen und Handeln, d.h. mit der Herausforderung der Singularität.

Handle und urteile frei und gerecht, sei *selbstverantwortlich*! So wird oft das Gebot der Erziehung umschrieben: *Aufforderung zur freien Selbsttätigkeit*, wie eine klassische Formulierung lautet. Dieses die Erziehung bestimmende Gebot zur Selbstverantwortung ist selbst von einer *bestimmten* Gewalt durchdrungen: der Gewalt eines Einbruchs in die Sphäre des selbstgenügsamen, souveränen Ichs, das von außen, vom Anderen her in Frage gestellt wird. Sicher gibt es Gewaltverhältnisse, die die Erziehung sozusagen von außen betreffen, und gegen die sich Pädagogen wie auch deren Adressaten abgrenzen. Doch die Gewalt, um die es mir hier geht, überkommt

die Erziehung nicht von außen, sie ist der Erziehung nicht äußerlich, sondern eines ihrer wesentlichen Elemente. Es ist in der Tat Gewalt erforderlich, damit ein Individuum sich selbst erkennt als ein Wesen, das selbst eine Antwort *zu geben* hat und *deshalb* dazu imstande ist; damit das Individuum sagt: ich bin ein Mensch, also urteile und handele ich selbst. Diese Gewalt des Gebietens oder der Interpellation ist aber eine ›fremde‹ Gewalt, die deutlich von der Gewalt des Wissens oder der Wahrheit unterschieden werden muß, auf die ich noch zu sprechen komme und die als eine stumme Gewalt bezeichnet werden kann (d.h. als eine Gewalt, worin sich keine Singularität mitteilen oder hören läßt). Es ist eine fremde Gewalt, wie die, die seit jeher in den Ursprung der unschuldigsten Freundschafts- oder Gerechtigkeitserfahrungen eingetragen ist.¹⁰ Es ist u.a. eine fremde Gewalt, weil sie auf eine bestimmte Weise gar keine reale Gewalt ist, nicht wirklich ist, nicht *in* der Welt, nicht Teil der gegebenen Welt ist, sondern das Zwischen eröffnet, das die kommende, zukünftige Welt ist. Und derjenige, der erzieht, ist derjenige, der dieses Gebot aktualisiert, die Interpellation auf eine bestimmte Weise sozusagen wiederholt. Das Gebot, um das es hier geht, ist ja nicht schriftlich fixiert und nicht einfach gegeben, so daß man es sich zu eigen machen könnte, sondern es kommt immer von jemandem zu jemandem, von einem singulären Ich zu einem anderen singulären Ich, von dem einen zu dem anderen.

Man sollte vermeiden, das freie und gerechte Handeln und Urteilen von der Bedingung des Wissens oder der Einsicht in die Wirklichkeit, in das, ›was ist‹, abhängig zu machen. Das gerechte und freie Handeln und Urteilen ist kein Handeln und Urteilen aufgrund realen Wissens, weil das Singuläre kein Objekt des Wissens oder des Erkennens sein kann. Würde ein solches Urteilen und Handeln nicht nur realistisch (oder ›natürlich‹) sein, d.h. der Realität entsprechen, sondern zugleich auch tödlich? Auch wenn es unsere Verantwortlichkeit ist zu wissen, so haben wir doch *zuerst* die Verantwortung und Aufgabe, über das Wissen hinauszugehen, sonst wäre ein selbstverantwortliches und freies Handeln gerade unmöglich. Die Verantwortung würde verschwinden, wenn sie dem Wissen übergeben würde und wenn das Handeln und Urteilen nur Verwirklichung

dieses Wissens wären. Ein Handeln und Urteilen, das bloß Anwendung des Wissens wäre, wäre nie frei und gerecht. Das Wissen würde die Verantwortung unmöglich machen. Eine selbstverantwortliche Haltung weiß von der Wirklichkeit, weiß vielleicht von den Regeln und Bräuchen, weiß, was gegeben ist, aber sie bleibt nicht dabei stehen, hält nicht daran fest, das Wissen ist für sie kein Halt und darf es auch nicht sein. Es ist ihre Aufgabe, über dieses Wissen hinauszugehen, es zu transzendieren. Wenn sie das Gebot hört, wenn sie »gehorsam« ist, ist es ihre Aufgabe, sich zu weigern, sich zu dem anderen singularen Wesen zu verhalten wie zu einem Moment in einem Prozeß oder einer Entwicklung, es ist ihre Aufgabe, sich zu weigern, sich zu der Singularität des andern zu verhalten als Exemplar einer Gattung, als Fall einer Regel, als Träger einer Funktion oder einer Rolle. Diese Verweigerung ist die Anerkennung einer Gleichheit (die nicht die Anerkennung der Gleichheit einer Rolle oder Position ist), nicht einer faktischen, wirklichen Gleichheit, sondern die Anerkennung, daß ein anderes singuläres Wesen sich mitgeteilt hat (»höre zu«) und mich um eine Antwort bittet. Der Auftrag, die Forderung besteht nicht darin, den Anderen und das Andere in (mein) Wissen, in die gegebene Welt, in das, was ist, aufzunehmen, sondern darin, gerade das Wissen, das Gegebene, das, was ist, inklusive meiner Existenz, in Frage stellen zu lassen durch den singulären Anderen, und das, was ist, an dem Maß des Anderen zu messen, was aber ein Messen ist ohne vorgegebenes Maß. Darin liegt kein Defizit, sondern jedesmal wird erneut der Entwurf eines Maßes gefordert, das versucht, dem anderen gerecht zu werden. Hier, in dieser Distanz, kündigt sich eine menschliche Welt als Beziehung zwischen Singularitäten an. Diese menschliche Welt ist nicht die »reale« Welt, nicht die (immer bereits) gegebene oder vorhandene Welt, sie besteht als Welt nur zwischen Menschen, die nicht auf Momente unserer realen Welt zurückführbar oder reduzierbar sind.

Eine andere Form der Gewalt aber besteht genau darin, den Anderen als reales Moment der Welt zu nehmen, zu erfassen. Diese Gewalt ist die Gewalt der natürlichen Haltung (und der theoretischen Haltung), in der man sich zu dem anderen verhält wie zu einem Teil

der Welt. Dies ist umgekehrt auch die Gewalt, die stattfindet, wenn man die reale Gewalt, die brutale Gewalt der Realität, nicht mehr wahrnimmt als singular, als Gewalt, die einem singularen Anderen angetan wird, und wenn man diese Gewalt selber als Moment einer Ökonomie und damit als wenn nicht sinnvoll, so doch als dem System zugehörig erfaßt.

Könnte es nicht so sein, daß diese Gewalt, die Vernichtung der Singularität, keinen »Sinn« hat? Ist es so absurd zu sagen, daß es absolute Gewalt gibt, das heißt Gewalt, die kein Recht hat zu sein, die nicht sinnvoll ist, nichts vermittelt, keine Bedeutung hat, die also kein Zeichen ist, kein Problem, kein Symptom?¹¹ Der Sehnsucht nach Einsicht, dem Versuch, die Gewalt mit Kategorien und Konzepten zu erfassen, die dazu dienen sollen, der Gewalt eine Bedeutung zu verleihen und sie als sinnvoll erscheinen zu lassen, verweigert sich die Idee einer Gewalt, die nicht angeeignet werden kann, die jeder Sinnggebung Widerstand leistet und die Brutalität ihrer Faktizität einstellt. Diese Idee würde bedeuten, daß wir die Gewalt nicht länger auf etwas anderes beziehen, daß wir die Gewalt nicht beziehen auf das, was sie verspricht oder vorbereitet (eine neue Barbarei, Rückkehr des Faschismus z.B.) oder zuläßt (z.B. Ausdruck von Angst, von falscher Sozialisation etc.). Ferner wäre die Gewalt nicht an den Leidenschaften und Sehnsüchten (z.B. Neid oder Mißgunst) zu messen, sie wäre nicht zu messen an dem, was sie uns sagte über uns selbst, über uns als Deutsche oder Nichtdeutsche z.B. So geht man nämlich sehr schnell an der Gewalt vorbei, man bezieht sie sehr rasch auf etwas, was noch kommt, *für uns* noch kommt: Das Leben geht weiter, nicht wahr, und wir sollten uns doch darum kümmern, daß die Gewalt sich nicht wiederholt. Aber genau darum, scheint mir, könnte es wichtig sein, das Absolute der geschehenen Gewalt zu betonen, danach zu suchen, nicht, wie wir uns zu den Tätern oder zu den Lebendigen, sondern zu den Toten verhalten können: Wie können wir vermeiden, daß wir das Schreckliche ihres Todes, der ja absolut ist, nicht rasch einer Zukunft opfern, die die Bedeutung ihrer Opfer freigeben soll? Ist die Gewalt kein Skandal? Und wäre die Erfahrung der Gewalt als Skandal, anstatt als Problem oder Symptom, nicht ein Zeugnis dafür, daß man sich der Unter-

werfung verweigert? Das, was unerträglich ist, was nicht integrierbar ist, was absolut nicht sein sollte, fordert keine Heiterkeit. Wie Adorno schrieb, ist derjenige, der gegenüber dem Absoluten des Bösen einen Vorbehalt anmeldet, sei es nur ein minimaler Vorbehalt, bereits Verteidiger des Geschehens und legt die Keime der Wiederholung. Wir müßten uns vielleicht durch die Schrecklichkeit überrumpeln lassen und die Theorien demontieren, die die Wirkung des Skandals reduzieren. Lautet das Gebot nicht, die Täter zu vergessen, um jedes mögliche Wohlwollen der Anwesenheit einer archaischen Kraft gegenüber zu tilgen? Lautet, wie Chaliel bemerkt, der Befehl zur Bestrafung der heimtückischen Amalekiter im fünften Buch Moses nicht: »So sollst du das Andenken an den Amalekiter unter dem ganzen Himmel austilgen. Vergiß es nicht!« (Dtn 25, 17–19).

Anmerkungen

- 1 Die Forschungsarbeit, die diesem Beitrag zugrunde liegt, ist durch ein Stipendium der Alexander-von-Humboldt-Stiftung ermöglicht worden.
- 2 Vgl. A. Honneth, »Grenzen des Liberalismus. Zur politisch-ethischen Diskussion um den Kommunitarismus«, in: *Philosophische Rundschau*, 39, 1991, S. 83.
- 3 G. Eisenberg/R. Gronemeyer, *Jugend und Gewalt. Der neue Generationenkonflikt oder Der Zerfall der zivilen Gesellschaft*, Reinbek 1993, S. 9–11.
- 4 Siehe, um nur ein Beispiel zu nennen, das Themenheft über »Werteverfall?« in: *Die Neue Gesellschaft. Frankfurter Hefte*, 1994 (41), Nr.2. Sehr illustrativ ist hier der Beitrag von Beate Scheffler, die auf eine »Werteinitiative« hinweist, die von Persönlichkeiten aller Richtungen unterschrieben worden ist (Habermas, Süssmuth, Cohn-Bendit, usw.), und wo behauptet wird, daß, entgegen manchem Vorurteil, Werte und Bindungen sehr wichtig seien, gerade auch dann, wenn man am Ziel der Mündigkeit und der Aufklärung festhalte (vgl. S. 126).
- 5 Vgl. z.B. M. Brumlik, *Gerechtigkeit zwischen den Generationen*, Berlin 1995.
- 6 Diese Antwort wird u.a. von Adorno in seinem Aufsatz »Erziehung nach Auschwitz« nahegelegt, in: Th. W. Adorno, *Erziehung zur Mündigkeit*, Frankfurt am Main 1971.
- 7 Zur ausführlicheren Entfaltung und Diskussion dieser Frage vgl. meinen Aufsatz »Den Schmerz wachhalten, das Verlangen erwecken«. Einige Bemerkungen über Wissen und Gewissen«, der demnächst erscheinen wird in:

- J. Masschelein/M. Wimmer, *Alterität Pluralität Gerechtigkeit. Randgänge der Pädagogik*, Sankt Augustin 1996.
- 8 Vgl. J. Derrida, »Den Tod geben«, in: A. Haverkamp (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida–Benjamin*, Frankfurt am Main 1994, S. 363 f.
- 9 Vgl. I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford 1969, S. 118 ff.
- 10 Vgl. J. Derrida, »The Politics of Friendship«, in: *The Journal of Philosophy* 85, 1988, S. 634.
- 11 Ich beziehe mich im Folgenden besonders auf C. Chaliel, »Ontologie et mal«, in: J. Greisch/J. Rolland (Hg.), *Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première*, Paris 1993, S. 63–78.