

### Die Natur der Gewalt als Problem der Soziologie

Reemtsma, Jan Philipp

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerksbeitrag / collection article

#### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Reemtsma, J. P. (2008). Die Natur der Gewalt als Problem der Soziologie. In K.-S. Rehberg (Hrsg.), *Die Natur der Gesellschaft: Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006*. Teilbd. 1 u. 2 (S. 42-64). Frankfurt am Main: Campus Verl. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-153542>

#### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

#### Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

# Die Natur der Gewalt als Problem der Soziologie\*

*Jan Philipp Reemtsma*

Gibt es für soziologische Theorien Lebenszyklen? Werden sie geboren, reifen sie, altern sie und sterben dann? Ich glaube nicht, dass das eine triftige Betrachtungsweise ist. Ist eine Theorie tatsächlich zu einer Art von Reife geraten, dass kein Vertreter des Faches sie mehr ignorieren kann, dann wird sie nie wieder ganz verschwinden, auch wenn sich niemand mehr findet, der sie »rein«, das heißt im Sinne des Erfinders, vertritt. Das dürfte auch für Theorien gelten, die zunächst an ein politisches Paradigma gebunden sind, dem sie ihre Existenzfähigkeit zu verdanken scheinen: kaum war das für den Marxismus scheinbar unentbehrliche Lebenselement des Klassenkampfes – jedenfalls so, wie man ihn traditionell verstand – nicht mehr vorhanden, entdeckte man Marx als Theoretiker der Globalisierung.

Was es aber durchaus gibt, ist der Tod von Theorien, die aus ihren Windeln noch gar nicht herausgekommen sind. Ein Beispiel ist die analytische Sozialpsychologie. Auch wenn beeindruckende Intellektuelle sie als Projekt zu vertreten sich vornahmen, so sind die Ausführungen doch über – zuweilen sehr suggestive – Ankündigungen nicht hinausgelangt: »Man müßte mal...« Die wenigen praktischen Versuche in diesem Gebiet – etwa das »Gruppenexperiment« des Frankfurter Instituts für Sozialforschung – haben es nicht vermocht, theoriekonstituierend zu wirken. Man könnte fragen, woran das gelegen hat. Vermutlich spielt vieles dabei eine Rolle: der Umstand etwa, dass psychoanalytische Einsichten theoretisch an die Dynamik von Übertragung und Gegenübertragung gebunden sind, also an die besonderen Kommunikationsverhältnisse der analytischen Situation. Sollen sie dann auf soziale Phänomene übertragen werden, handelt es sich in Wahrheit nur um das versuchsweise Herantragen von Einsichten, die in der analytischen Konstellation gewonnen wurden, an Situationen, die sich wesentlich von ihr unterscheiden. Gewöhnlich führt ein solches Verfahren zu einer zu starken Anreicherung des theoretischen Vokabulars mit Analogien und Metaphern. Vor allem aber scheint mir die unreflek-

---

\* Der hier abgedruckte Text ist Grundlage des Vortrages gewesen, der den 33. Deutschen Soziologentag am 9. Oktober 2006 in Kassel eröffnet hat. Einige Parteien greifen auf Materialien zurück, die im dem Aufsatz »Mehr Wissen über uns.« Alexander Mitscherlichs Thesen über die Grausamkeit – wiedergelesen« diskutiert wurden (Reemtsma 2006).

tierte *emotionelle Grundlage* des Wunsches, es möge so etwas wie eine analytische Sozialpsychologie geben, der Grund für ihr frühes Scheitern zu sein. Ihr enttäuschendes Nichtzustandekommen lag daran, dass sie selbst das *Produkt einer Enttäuschung* gewesen ist, und diese Enttäuschung wurde in dem Wunsch, es möge diese besondere Art von Theorie einmal geben, gleichsam eingeweckt.

Der Wunsch nach einer analytischen Sozialpsychologie verdankt sich der Vorstellung, es müsse möglich sein, Marx und Freud zusammenzubringen. Diese Vorstellung war lange Zeit so virulent, dass wenigen bewusst blieb, wie sonderbar das Unternehmen eigentlich war. Wie kam es zustande? Nun, seit den Jakobinern hatte die europäische Linke mit dem Problem zu leben, dass diejenigen, die theoriegemäß Revolution zu machen hatten, nie so revolutionär gestimmt waren, wie die Theoretiker der Revolution es gerne gehabt hätten. Die Antwort auf dieses Problem war immer dieselbe: man muss eine Avantgarde bilden, deren revolutionäres Bewusstsein ausgebildeter ist als das des Restes. Dann gilt es die Verräter ausfindig zu machen, die bewirken, dass jener Rest nach wie vor nicht so handelt, wie man es (von seiner zugerechneten Interessenlage her) erwarten sollte. Die Kombination dieser beiden Gedanken zu einer *politischen* Strategie war bekanntlich folgenreich; ihre Protagonisten hießen: Robespierre, Lenin, Trotzki, Stalin, Mao Dse Dong, Che Guevara, Pol Pot etc. Diejenigen Intellektuellen, die Marxisten genug blieben, um am Projekt einer Revolution festzuhalten, denen die Kombination von Avantgarde und Verrätersuche allerdings nicht behagte, versuchten das Problem der revolutionsfaulen Massen dadurch zu lösen, dass sie eine Analogie zum Konzept der individuellen Neurose suchten: ein für das Seelenleben der Massen gültiges Äquivalent dessen, was das Individuum daran hinderte, ein von Zwängen und verqueren Verhaltensweisen einigermaßen freies Leben zu führen. Sollte dies Analogon existieren, würde man wissen, warum die Massen die linken Intellektuellen so nachhaltig enttäuschten. Man müsste sich dann auch nicht zu der Einsicht durchringen, dass die Massen darum nicht revolutionär waren, weil sie etwas Besseres zu tun hatten.

Die Verbindung von Marx und Freud lag zudem aus einem wirkungsgeschichtlichen Grund nahe. Beide Theoretiker hinterließen Schulen und Anhänger, die sich gemeindeförmig organisiert hatten. Sie funktionierten nach dem Modell von Orthodoxie und Renegatentum, Spaltung und Verrat etc. Die initiierten Schulmitglieder hegten ein Selbstbild, wonach sie im Besitz einer nur ihnen zugänglichen Wahrheit seien, die es ihnen erlaubte, etwas zu sehen, was für alle anderen unsichtbar war. Die Verbindung von zwei in diesem Sinne esoterischen Lehren – oder, um Michael Rohrwasser zu zitieren, »Erklärungsmaschinen« – hatte etwas außerordentlich Verführerisches, aber stellte natürlich die Potenzierung intellektueller Illusionen dar. Die Suche nach etwas, das verhindern soll, dass ich mir eine Enttäuschung eingestehe und durch ein solches Eingeständnis realitätsgerechter wahrnehmen und handeln kann, ist illusionär, aber ohne dieses Eingeständnis endlos fortsetzbar – oder

doch wenigstens so lange wie diejenigen, die ihr Theorieleben an die Vermeidung der Enttäuschung hängen, noch eine intellektuelle beziehungsweise akademische Zukunft haben. Das Resultat sind Bücher, die sich wie ein Agieren in endloser Vorlust lesen: zum Eigentlichen kommt es nicht, allerdings wird so getan, als käme es gleich dazu. Jahrzehntlang wird mit unerschöpflichem Fleiß das Theorieprogramm einer künftigen analytischen Sozialpsychologie entworfen.

Ich habe mich diesem erledigten Fall deshalb zugewandt, weil ich bemerke, dass jener Bereich der Soziologie, der sich mit Phänomenen der Gewalt beschäftigt, seit langem in einen ähnlichen Ton permanenten Ankündigens verfallen ist. Aus Gründen der Chronologie fange ich mit mir selbst an: 1992 schreibe ich die »Skizze eines Forschungsprogramms«, 1997 erscheint das berühmte, von Trutz von Trotha herausgegebene Sonderheft der »Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie« mit Birgitta Nedelmanns Erörterung der »Wege künftiger Gewaltforschung«, 1999 das von Sighard Neckel und Michael Schwab-Trapp herausgegebene »Ordnungen der Gewalt«, das der Verlag mit den Worten ankündigt, der Band »nähere sich einer Soziologie der Gewalt«. Es ließen sich weitere Beispiele finden. Stets versammelt ein solches Buch Einzelstudien aus theoretisch ganz unterschiedlichen Kontexten, mit ganz unterschiedlichen phänomenologischen Annäherungen und mit einigen Aufsätzen, in denen dargelegt wird, wie eine künftige Soziologie der Gewalt wohl aussehen könnte.

Woran mag das liegen? Ich vermute: ebenfalls an einer Enttäuschung, die man sich einzugestehen Schwierigkeiten hat. Anders aber als im Falle der analytischen Sozialpsychologie, meine ich, würde das Eingeständnis der Enttäuschung nicht zur Aufgabe des Programms führen, sondern dazu, es ernsthaft in Gang zu setzen. Dass eine solche Behauptung und ihre Ausführung sich ihrerseits der Rhetorik der Ankündigung werden bedienen müssen, ist nicht zu umgehen – ich bitte diesen Umstand nicht sogleich als eine Art pragmatischen Selbstdementis aufzufassen.

Zur Beantwortung der Frage, worin diese Enttäuschung besteht, könnte man sich an der berühmten Stelle aus Sigmund Freuds während des Ersten Weltkriegs geschriebenem Essay »Zeitgemäßes über Krieg und Tod« orientieren: Die Menschen hätten ihre »Kultureignung« überschätzt, doch sei diese Enttäuschung nur die »Zerstörung einer Illusion« – »Illusionen empfehlen sich uns dadurch, daß sie Unlustgefühle ersparen und uns an ihrer Statt Befriedigungen genießen lassen. Wir müssen es dann ohne Klage hinnehmen, daß sie irgendeinmal mit einem Stücke Wirklichkeit zusammenstoßen, an dem sie zerschellen« (Freud 1980: 40). In Wirklichkeit seien die Menschen aber »nicht so tief gesunken, wie wir fürchten, weil sie gar nicht so hoch gestiegen waren, wie wir's von ihnen glaubten« (ebd.: 44). Es scheint mir offensichtlich zu sein, dass Freuds Bemerkungen etwas Wichtiges bezeichnen – für seine Zeit, sind wir geneigt hinzuzufügen. Denn müssen wir uns nach den militärischen und zivilen Massentötungen der dreißiger und vierziger Jahre

des 20. Jahrhunderts eigentlich immer noch ermahnen, von unseren Illusionen zu lassen? Oder benötigen wir diese Illusionen, um nicht zu verlernen, uns zu entsetzen? Denn wie plausibel waren die von Freud beobachteten Illusionen wirklich? Besaß denn, wer nicht vergessen hatte, wie es auf den Schlachtfeldern von Königgrätz oder Gettysburg aussah, tatsächlich ein Recht, erst über Verdun und Somme den Glauben an die moralische Perfektibilität des Homo sapiens zu verlieren? Es mag, könnte man einwenden, mit dieser Gattung, mit dem – wie Jared Diamond (2006: 364ff.) uns genannt hat – »dritten Schimpansen« bestellt sein, wie es wolle, aber sind wir nicht geneigt, unserer Kultur – nicht »dem« Zivilisationsprozess schlechthin, freilich gewissen Aspekten – einiges, wenn nicht Veredelndes, so zumindest Gängelndes zuzutrauen?

Es war Primo Levi, der die Enttäuschung durch die Gewaltextreme des 20. Jahrhunderts in diesem Sinne nicht anthropologisiert, sondern historisiert hat:

»Niemand spricht die spanischen Konquistadoren von den Massakern frei, die sie während des gesamten sechzehnten Jahrhunderts in Amerika veranstaltet haben. Allem Anschein nach verloren dabei mindestens sechzig Millionen Indios ihr Leben; aber die Konquistadoren handelten auf eigene Faust, ohne oder gegen die Anweisungen ihrer Regierung, und ihre Untaten, die letztlich kaum »geplant« waren, erstreckten sich über einen Zeitraum von mehr als hundert Jahren; zudem halfen ihnen auch Epidemien, die sie unfreiwillig mitbrachten. Und schließlich: hatten wir uns nicht davon zu befreien versucht, indem wir verkündeten, daß es sich dabei um »Geschichten aus anderen Zeiten« handelte?« (Levi 1990: 18)

Levi bezieht sich auf die Urbanisierung des Mordens durch die Deutschen in den 40ern. Aber wäre derselbe Satz, ich spiegele das Problem wieder zurück, nicht auch angesichts von Verdun fällig gewesen, ohne dass die Greuel eines modernen Schlachtfeldes darum schon mit denen eines gigantischen Schlachthauses – die Metapher von der industriellen Vernichtung führt bekanntlich in die Irre – gleichgesetzt würden? Tatsächlich lässt sich feststellen, dass die Moderne – also jene europäisch-atlantische Kultur, die aus den Krisen des 16. und 17. Jahrhunderts hervorgegangen ist – mit der Enttäuschung über sich selber schon immer hat fertig werden müssen, wobei aufschlussreich ist und bleibt, wie sie die sich wiederholenden Enttäuschungen verarbeitet hat.

Vorausgeschickt muss werden, dass diese so genannte Moderne tatsächlich ein anderes Verhältnis zur Gewalt entwickelt hat als vergleichbare kulturelle Formationen. Vor Thomas Hobbes hat es keinen Denker gegeben, für den Gewalt *das Problem schlechthin* gewesen wäre. Der bedeutendste Soziologe der Macht, William Shakespeare, schildert das Hervortreten von mit gewaltempfindlichem Gewissen ausgestatteten Akteuren aus einem Renaissance-Umfeld, das sich mit Machiavelli allein an der Fragestellung orientierte, die Lenin lakonisch in die beiden Worte fassen sollte: »Wer – wen?« Damit ist die Welt des »Titus Andronicus« und von »Richard III.« umschrieben. Dann aber betritt das Ehepaar Macbeth die Bühne, um

uns vorzuführen, dass einer zwar auf dem Schlachtfeld ein rechter Schlagetot sein kann, bestimmte Gewaltformen gleichwohl erst noch erlernen muss – und dass man als Mörder am eigenen Morden seelisch durchaus zugrunde gehen kann. Wir haben den empirisch nachweisbaren Rückgang grausamer Hinrichtungsformen nach dem Dreißigjährigen Krieg, wir haben (im 19. Jahrhundert) den zunehmenden Abscheu davor, Hinrichtungen in der Öffentlichkeit zu vollziehen, wir haben die Versuche, Kriege aufs Schlachtfeld zu begrenzen, wir haben den literaturgewordenen Schrecken davor, dass solche Einhegung misslingt – ich verweise pro toto auf Ambrose Bierce –, wir haben die zunehmende Zivilität militärischer Besetzungen – man vergleiche die Bräuche des Dreißigjährigen Krieges (und des Vernichtungskrieges der deutschen Wehrmacht im Osten) mit dem Benehmen französischer Offiziere, die Goethe in »Dichtung und Wahrheit« schildert, wo der einquartierte Offizier darauf verzichtet, seine Landkarten an der Wand zu befestigen, um die Tapeten zu schonen –, wir haben die Abschaffung der Folter im 18. Jahrhundert, wir haben die Ausweitung des staatlichen Gewaltmonopols als eine der wesentlichen Voraussetzungen einer gewaltarmen Gesellschaft: weder tragen wir gewohnheitsmäßig einen Degen an der Seite, noch duellieren wir uns miteinander, noch empfinden wir Kneipenschlägereien als normalen Zeitvertreib, und schließlich hören wir sogar auf, unsere Kinder zu schlagen.

Erwähnt werden sollte, wenn ich es auch nicht ausführen kann, sondern auf demnächst nachzulesende Ausführungen an anderem Orte verweisen muss, dass das Vertrauen, mit dem wir der Ordnung der Moderne begegnen, auf dem Zusammenwirken dreier ganz unterschiedlicher Faktoren beruht: auf der Kontrolle der Gewaltabstinz untereinander (Gewaltmonopol), auf gewaltfreier Interaktion als (unterstelltem und institutionellerseits garantiertem) Normalfall und auf einer korrespondierenden Imagination (sie kann, je nachdem, verschiedene Gestalten annehmen, etwa als Zuversicht ins irgendwann finale Gelingen unserer Moderne auftreten und – gewissermaßen konvers zu einem solchen Zukunftsglauben – als theatralische Thematisierung unserer Desillusionierung). Doch findet sich dieses Vertrauen andauernd strapaziert. Ich rede jetzt nur von den großen Katastrophen: sie liefern immer wieder Beispiele, wo die unsere Moderne konstituierende – so weit bin ich bereit zu gehen – Gewaltaversion außer Kraft gesetzt zu sein scheint. Wie ging man mit solchen Fällen um? Niklas Luhmann hat auf einen wichtigen Mechanismus hingewiesen: die Temporalisierung der Gewalt. Gewalt ist, wo sie denn stattfindet, etwas, das »noch« nötig ist, oder etwas, das in der Zukunft »droht«, wenn es nicht vermieden werden kann, oder etwas, das wir geneigt sind als einen »Rückfall in längst vergangene Zeiten« anzusehen. Eine weitere, sagen wir Coping-Strategie tritt hinzu, die ich analog die Spatialisierung der Gewalt (meist verbunden mit der Temporalisierung) nennen möchte: es gibt Räume, in denen Gewalt (leider noch) nicht vermieden werden kann – das Schlachtfeld, der Todestrakt im Gefängnis, die

Kolonien. Temporalisierung wie Spatialisierung sind Legitimationsmuster, die eine bestimmte Pointe haben: Sie sollen nachweisen, dass Gewalt dazu dient, größere Gewalt abzuwehren oder zu verhindern. Auf diese Weise werden der Verteidigungskrieg, die Bestrafung des Verbrechens, das In-Schach-Halten der Unzivilisierten oder die humanitäre Intervention gerechtfertigt.

Auch das ist ein typischer Modernismus: die De-Legitimierung einer Gewalt, die nicht dem Zweck dient, Gewalt einzudämmen, und dort, wo sie legitim ist, Gewalt institutionell einzurahmen. Ciceros Lob eines Pontifex Maximus, der als Privatmann Titus Gracchus erschlagen hatte, obwohl der das Gemeinwesen nur unwesentlich erschüttert habe,<sup>1</sup> ist modern undenkbar – allenfalls durch Carl Schmitt legitimierbar –, der unprovizierte Einfall in Schlesien blieb immer ein Schönheitsfleck auf der Reputation von Friedrich II., und noch Fouquier-Tinville schreibt, als sich die Revolution daranmacht, selbst ihren Chefankläger zu fressen, an seine Frau aus dem Gefängnis, er habe nie auf Anweisung Klage erhoben, sondern stets nach bestem Wissen und Gewissen.

Die dritte Coping-Strategie ist die der Verrätselung, im Individualfall spricht man von Pathologisierung. Die ausgeübte Gewalt wird als Resultat eines Defekts begriffen. Zuweilen deckt sich dieses Deutungsschema mit den Grundannahmen unserer Medizin, zuweilen nicht. Der Versuch, das von Mitscherlich und Mielke verfasste Buch über die Grausamkeiten einer Reihe von deutschen Medizinern zwischen 1933 und 1945 durch die Behauptung abzuwehren, die dort erwähnten Ärzte seien samt und sonders perverse Sadisten gewesen, verfiel darum nicht, weil die Täter schlicht zu zahlreich waren. Ihre Vielzahl kollidierte mit der gängigen Vorstellung über die quantitative Präsenz perverser Sadisten. Dort, wo die Verrätselung qua Pathologisierung – ich nenne sie: primäre Verrätselung – nicht funktioniert, greift man zur sekundären Verrätselung. Jetzt wird *expressis verbis* die Verwunderung darüber zum Ausdruck gebracht, dass die primäre Verrätselung nicht greift. Anstatt sich darüber zu wundern, wie jemand derart verrückt sein kann, »so was« zu tun, wundert man sich darüber, dass ein Nicht-Verrückter »so was« getan hat und tun kann. Die klassische Formulierung sekundärer Verrätselung begegnet in der Rede von den »ganz normalen« Leuten – meistens: »Familienvätern« –, die so schrecklich grausam sein können. Diese Form der sekundären Verrätselung beherrscht bis heute den öffentlichen Diskurs. Auch wenn sich unsere Psychologie inzwischen soweit berappelt hat, dass wir der Diagnose von Gutachtern, die in Eichmann einen »ganz normalen Familienvater« erkannten, nicht mehr ohne weiteres zustimmen würden, verspricht ein Buch, ein Bestseller zu werden, das den Topos der sekundären Verrätselung über viele, viele Seiten umundumwendet, um schließlich die

<sup>1</sup> An vero vir amplissimus, P. Scipio, pontifex maximus, Ti. Gracchum mediocriter labefactantem statum rei publicae privates interfecit. (M.T.Cicero, *Erste Rede gegen Catilina*, I, 3).

bemerkenswert triviale Feststellung zu treffen, Menschen sind dann gewalttätig, wenn sie es für richtig halten, und wenn sie sich in dieser ihrer Meinung auch noch bestärkt finden.

Die Coping-Strategien – Temporalisierung, Spatialisierung, primäre und sekundäre Verrätselung – wenden wir an, um über Enttäuschungen hinwegzukommen, die uns die Moderne hinsichtlich ihres Versprechens, gewaltarm und auf bestem Wege in eine noch gewaltärmere Zukunft zu sein, dauernd zumutet. Bei dem offensiven Bruch des Versprechens stehen – für die kollektiven Gewaltexzesse – drei Rhetoriken zu Gebote. Die erste ist die Rhetorik des Zivilisationsauftrags, ich habe sie schon erwähnt. Gewalt ist – noch und nur dort – nötig, wo schlimmere Gewalt zu verhüten und die Normen unserer Moderne einzuführen sind. Kraft dieser Rhetorik werden so unterschiedliche wie unterschiedlich zu bewertende Unternehmungen wie der D-Day, koloniale Massaker und der Irak-Krieg gerechtfertigt. Der bloße Umstand, dass sie angewendet wird, sollte uns allerdings weder dazu verführen, solche gewaltförmigen Akte zu billigen, noch dazu, sie zu missbilligen. Die Feinderklärung der Rhetorik des Zivilisationsauftrages erfolgt über die Definition des Gegners als eines gewalttätigen Barbaren.

Die zweite Rhetorik, eingeübt in der Französischen Revolution, ist die der eschatologischen Säuberung. Sie besagt, dass wir, um Marx zu zitieren, noch in der Vorgeschichte leben, und erklärt die Gegenwart zum gewaltoffenen Raum, wo Gewalt noch ausgeübt werden *mus*s, soll das Versprechen der Moderne eingelöst werden. Die Gewaltaversion der Moderne, die »bürgerliche Moral« ist nur ein Trick der Herrschenden, die Beherrschten von der Gewalt abzuhalten – siehe Brechts »Maßnahme«. Der Feind, den diese Rhetorik definiert, ist Ursache dafür, dass wir noch nicht so weit sind, wie wir eigentlich hätten kommen müssen: er ist der Verräter.

Die letzte Rhetorik ist die des Genozids, des Bruchs mit der Moderne. Wir hören oder lesen sie kaum je in Reinform. Im Nationalsozialismus haben sich Elemente der ersten beiden Rhetoriken verbunden – der Kampf gegen den Bolschewismus war auch ein Zivilisationsauftrag, die Tiraden Freislers griffen auf Topoi der eschatologischen Säuberung zurück –, aber in den Ideen von der »blutenden Grenze« im Osten, von einer Volksgemeinschaft im permanenten Kriegszustand, sowie im Rekurs auf Grausamkeitsschwärmereien Nietzsches zeigt sich unübersehbar die Bereitschaft, die Moderne wie eine abgelebte Haut ganz abzustreifen.

Mit diesen Überlegungen im Rücken lässt sich die Eingangsvermutung, das Problem der Soziologie mit der Gewalt könne etwas mit einer uneingestandenem Enttäuschung zu tun haben, präziser (und hoffentlich plausibler) formulieren: es wäre doch wunderbar, hätte die Soziologie keinen – je nach theoretischer Ausrichtung unterschiedlichen – Anteil an den Strategien, mit Hilfe deren die Moderne sucht, ihre notorischen Selbstenttäuschungen zu verwinden. Lehrreich ist der Fall Max Webers. Gerade die scheinbare Ungerührtheit, mit der Weber die Gewalt als Kon-

stituens politischer Verbände identifiziert, lässt leicht übersehen, dass für ihn Gewalt – in erster Linie staatliche – vor allem als Mittel der *Kontrolle* von Gewalt in Betracht kommt und mithin eng an Legitimitätsprobleme gekoppelt ist. In Webers »monumentalem Werk« sei »Gewalt als soziales Handeln ein leeres Blatt«, schreibt von Trotha (1997: 12). Das Selbstbild der Moderne sei für Comte, Durkheim, Simmel bis hin zu Elias (jedenfalls im »Prozess der Zivilisation«, wo es nicht um Gewalt, sondern um die Kontrolle der Gewalt gehe) und sogar für Foucaults Disziplinierungstheorie konstitutiv (ebd.: 11/15). Sei Gewalt »das Stiefkind der allgemeinen soziologischen Theorie«, so gehöre sie »zu den Lieblingskindern der Soziologie der Abweichung, der Kriminalität und der sozialen Probleme« (ebd.: 16). Dort trete die Beschäftigung mit Gewalt aber meist als »Ursachen-Soziologie« auf, die untersuche, was wo aus welchem Grunde schiefgelaufen sei. Gewalt wird so zu einem Phänomen, das eigentlich nicht oder nur gleichsam am Rande zur Gesellschaft gehöre – egal wie breit dieser Rand ist. Diese soziologischen Bemühungen hätten nicht die Gewalt zum »Gegenstand der Analyse, sondern die »sozialen Ursachen« der Gewalt. Dementsprechend erfahren wir in der ätiologischen Theorie der Gewalt viel, ich möchte beinahe sagen alles, über Risikolagen, soziale und ökonomische Unterprivilegierung, Arbeitslosigkeit, Erziehungsdefizite, Schulversagen, Statusfrustration, psychische und soziale Pathologien, kurz, von allem, was nicht in Ordnung scheint. (...) Eine genuine Soziologie der Gewalt muß statt dessen mit der Gewalt beginnen, vor allem mit einer Phänomenologie der Gewalt« (ebd.: 20). Und Birgitta Nedelmann (1997: 74ff.) sekundiert, wenn sie betont, eine Soziologie der Gewalt habe vom Tatbestand der Körperverletzung auszugehen und von daher eine Phänomenologie zu entwickeln.

Warum aber bleibt es, trotz so entschieden vorgetragener Kritik am soziologischen Mainstream und so deutlicher Hinweise auf die Richtung, in die zu gehen sei, bei Texten, in denen derart häufig der Konjunktiv gebraucht wird: eine Soziologie der Gewalt »hätte«, »müsste«, »sollte«...? Liegt hier vielleicht eine Hemmung vor, das Selbstbild der Moderne bei aller kritischen Befragung einfach als Illusion hinter sich zu lassen? Und wäre ein solcher Schritt überhaupt wünschbar? Vollzöge er nicht gerade das, was die Rhetorik des Ausstiegs aus der Moderne suggeriert hatte? Und würde man ihr damit nicht recht geben? Adorno hat in den »Minima Moralia« unter dem bezeichnenden Titel »Kind mit dem Bade« vor einer allzu großen Desillusionierungsbereitschaft gewarnt: »Daß die Kultur bis heute mißlang, ist keine Rechtfertigung dafür, ihr Mißlingen zu befördern, indem man wie Katherließchen noch den Vorrat an schönem Weizenmehl über das ausgelaufene Bier streut« (Adorno 1980: 49).

Ein zweiter lehrreicher Fall ist das Werk Wolfgang Sofskys (1995), für Nedelmann der »Innovateur« der Gewaltforschung schlechthin. Nachdem Sofsky die erste umfassende soziologische Erfassung des Gewaltortes »Konzentrationslager«

vorgelegt hatte, scheint es ihm zunehmend schwerer gefallen zu sein, die Welt überhaupt anders als einen Ort persistierender Gewalt anzusehen. Immerhin hat Sofsky einmal explizit bekannt, die Zeiten (relativer) Gewaltarmut interessierten ihn nicht, sie seien die nicht-signifikanten Ausnahmen. Sein »Traktat über die Gewalt« schildert die Weltgeschichte dann in der Tat als einen Zyklus sich ablösender Gewaltformen. Nedelmann hat, nachdem sie den Arbeiten Sofskys wegen ihrer gegenüber dem Mainstream innovativen Seiten zunächst durchaus Anerkennung zollte, diese weltgeschichtliche Entgrenzung des Gewaltphänomens einer scharfen Kritik unterzogen: Sofsky neige zur »Mystifizierung und Essentialisierung von Gewalt« (ebd.: 79), auch widmet sie seinem Stil sowie der Neigung der sogenannten »Innovateure«, sich im Habitus stoischer Abgebrühtheit zu überbieten, einige skeptische Bemerkungen (ebd.: 68f. u. 71). Es scheint, als sei der Ausstieg aus den Illusionen der Moderne nicht kostenfrei zu haben, weshalb sich fragen lässt, ob der Preis nicht zu hoch sei.

Können die Phänomene, die eine Soziologie der Gewalt in den Blick nehmen muss (»müsste«), die ihrerseits nicht mehr Soziologie des Anomischen, also im Sinne von Trothas nur Soziologie dessen wäre, was »nicht in Ordnung« ist, eigentlich mit den Grundlagen klassischer Soziologie vereinbart werden? Und was passiert, wenn es zu Unvereinbarkeiten käme? Ich möchte das Problem nur an zwei Beispielen diskutieren. Das eine soll die Frage nach der Möglichkeit von Gesellschaft sein, wie Simmel sie stellt und beantwortet. Simmel sagt, die »Tatsache der Vergesellschaftung« bringe »das Individuum in die Doppelstellung«, ein »Sein für sie und ein Sein für sich« (Simmel 1992: 56), gleichzeitig drinnen und draußen zu sein. Diese prekäre Stellung aber sei nur möglich bei einer »grundsätzlichen Harmonie zwischen dem Individuum und dem sozialen Ganzen«. Falls diese Harmonie (und zwar »in der durchgehenden Korrelation seines individuellen Seins mit den umgebenden Kreisen«) nicht gegeben sei, dann sei das individuelle Sein nicht oder zumindest nicht unter den jeweiligen Disharmonie anzeigenden Hinsichten vergesellschaftet (ebd.: 59). Damit wird Vergesellschaftung als vorgängige Harmonisierung gesetzt. Eine Soziologie der Gewalt, die Nedelmann zufolge und anders, als Sofsky es tut, von der Erfahrung des Leidens wo nicht geradezu auszugehen, so diese Erfahrung doch als wesentliches Element ihrer phänomenologischen Seite zu berücksichtigen hätte, wird sich mit Simmels Apriori schwer tun. Ist das Erleben extremer Gewalt doch gerade durch den Verlust aller Erfahrungen einer vorgängigen Korrelation von Selbst und Umgebung gekennzeichnet. Die Metapher vom »Fallen aus der Welt« umschreibt genau das Gegenteil des Simmelschen Vergesellschaftungsapriori. Das heißt nicht, dass vom Ort, den Simmel theoretisch einnimmt, Gewalt nicht gesehen werden könnte. Jedoch wird sie als etwas gesehen, was sich eben »draußen« abspielt. Das exerzierende, das marschierende, das Stellung beziehende Heer ist (oder kann sein) ein Ort gelingender Vergesellschaftung – wie

aber steht es mit der Schlacht selbst? Und spätestens das Massaker ist mit Simmelschem Instrumentarium nicht mehr als ein sozialer Ort beschreibbar. Das muss nicht per se ein Einwand gegen Simmels Prämissen sein. Man könnte ja – vielleicht mit ganz guten Gründen – darauf bestehen, nur das »Gesellschaft« nennen zu *wollen*, was nicht solche Formen annimmt. Aber wie steht es um die Urbanisierung des Mordens, wie sie die deutschen Vernichtungslager darstellten? Immerhin handelt es sich doch um Orte, die nicht ganz unerheblich für die Gesamtökonomie der Gesellschaft gewesen sind? Es hat keinen Sinn, zu behaupten, obwohl man von einem moralischen Standpunkt aus spräche und von einem, der durch das Selbstbild der Moderne autorisiert wäre, dass diese Lokalitäten gleichsam nur exterritoriale Orte seien und sich die »eigentliche Gesellschaft« anderswo befände. Wie soll eine Soziologie, die sich a priori für unfähig erklärte, die Ordnung des Terrors und der Vernichtung begrifflich zu erfassen, einen ernstzunehmenden Beitrag zu einer Theorie des 20. Jahrhunderts leisten?

Ein zweites Beispiel: Niklas Luhmann (2002: 321) hat die Simmelsche Frage wiederaufgegriffen und als das Problem der doppelten Kontingenz reformuliert, also als die Frage, wie der in der doppelten Kontingenz angelegte Zirkel aufgebrochen werden könne. Nun setzt die Denkfigur von Ego und Alter, die das Handeln ihres Gegenübers antizipieren müssen, ohne es, obwohl sie unter Handlungs- und Kommunikationsdruck stehen, je mit Gewissheit tun zu können, keine Symmetrie voraus. Ein Machtgefälle ist also möglich, Gewalt kann hier durchaus ins Spiel kommen, auch wenn das Thema Gewalt bei Luhmann auf die Idee der Machtstützung durch Drohung beschränkt bleibt. Doch ist die Figur der doppelten Kontingenz nicht ohne Freiheit zu denken.<sup>2</sup> Zwar könnte der Weg in die Gaskammer so vielleicht beschrieben werden – als Facette einer sozialen Ordnung –, denn wer die Wahl hat, auf seine Ermordung zu warten oder den eigenen Tod durch ein Ausbrechen aus der Reihe sofort zu provozieren, ist in einem gewissen, abstrakten Sinn des Wortes »frei« (den Protagonisten seines »Romans eines Schicksallosen« hat Imre Kertész auf diesen Umstand deutlich hinweisen lassen), auch wenn sich ein solcher Sprachgebrauch mit der profanen Verwendung von »frei« im Alltagsleben kaum noch deckt. Freilich wäre eine Situation, in der es gar nicht mehr darauf ankommt, was der eine der beiden tut und will, weil er faktisch gar nichts mehr tun und wollen kann, nur um den Preis skurriler Konstruktionen mit Luhmanns Modell fassbar. Auch bliebe der Hinweis unvermeidlich, dass Gesellschaft anderswo weitergeht und soziale Ordnung weiterhin aus einer Situation doppelter Kontingenz hervorgeht,

---

<sup>2</sup> »Das Problem der doppelten Kontingenz ist virtuell immer präsent, sobald ein sinnerlebendes psychisches System gegeben ist. Es begleitet unfocussiert alles Erleben, bis es auf eine andere Person oder ein soziales System trifft, dem freie Wahl zugeschrieben wird. Dann wird es als Problem der Verhaltensabstimmung aktuell.« (Luhmann 1994: 151).

wiewohl sie in dieser Extremsituation gleichsam erlischt. – Ich werde auf die beschriebene Problematik zurückkommen, obwohl ich dabei meine Leisten weiter hinter mir zurücklasse, als man mir vielleicht wird zugestehen wollen.

Zunächst aber möchte ich mich der phänomenologischen Grundlegung einer Soziologie der Gewalt zuwenden. Das Wort »phänomenologisch« changiert, sein semantisches Feld wird allenfalls durch Wittgensteinsche Familienähnlichkeiten konstituiert. Wenn ich von einer »phänomenologischen Grundlegung einer Soziologie der Gewalt« spreche, meine ich die Beschreibung eines zwischenmenschlichen Verhältnisses, ohne dass diese Beschreibung auf psychische oder soziale Gegebenheiten, auch nicht auf Sinnkonstruktionen (Motivationen, Machtverhältnisse, Schrecken, Lust etc.) Bezug nimmt. Vielmehr geht es um die (an Plessner angelehnte) Frage: Wie sind soziale und psychische Sinnkonstruktionen durch Gewalt möglich? (Plessner 2003a) Es geht in diesem Sinne von Phänomenologie um das, was Plessner »Grundfigur(en) menschlichen Daseins im Banne des Körpers« nennt (Plessner 2003b).

Ich möchte drei Formen – gewissermaßen drei Grundformen – der Gewalt unterscheiden, und zwar hinsichtlich ihres unterschiedlichen Körperbezugs. Ich werde den drei Formen artifizielle Termini geben, weil ich die Erfahrung gemacht habe, dass die Verwendung eingeführter, in ihrer Bedeutung dann aber leicht abgewandelter Termini Gefahr läuft, falsche Assoziationen zu wecken. Schließlich weise ich darauf hin, dass der von mir zugrunde gelegte Körperbezug zwar intentional ist, allerdings nicht in irgendeiner weiter spezifizierten psychologischen Bedeutung – er *ist* (phänomenologisch) Intention, doch haben die Intentionen, die sich auf den Körper richten, die phänomenologische Betrachtungsweise nicht zu interessieren. Strenggenommen gehören sie nicht in die phänomenologische Typologie körpergerichteter Gewaltformen.

Die drei Grundformen gewaltsamen Körperbezugs sind:

1. Das Aus-dem-Weg-Schaffen eines Körpers, der zwischen mir und meinem (materiellen oder immateriellen) Ziel steht. Wie dieses Aus-dem-Weg-Schaffen geschieht, ist gleichgültig: durch Drohung, Verletzung, Tötung, Zerstörung. Ich nenne diesen gewaltsamen Körperbezug »lozierende Gewalt« – Gewalt also, die dem anderen Körper einen Ort zuweist –, wobei man noch zwischen »dislozierender« Gewalt, der es darum geht, dass der betreffende Körper an einem bestimmten Ort *nicht mehr* ist, und »captiver« Gewalt, der es darum geht, dass der betreffende Körper *nirgendwo anders* als an einem bestimmten Ort ist, unterscheiden kann. Für lozierende Gewalt ist der andere Körper eine inerte Masse, ein Hindernis, sonst nichts.
2. Das An-sich-Reißen eines Körpers, um etwas mit ihm anzustellen: »raptive Gewalt«. Lozierende Gewalt will den Körper weghaben, raptive will ihn *haben*.

Meistens werden wir bei raptiver Gewalt an Erscheinungen sexueller Gewalt denken, doch spielen die psychischen Antriebskräfte, wie gesagt, hier keine Rolle.

3. Das Zerstören eines Körpers nenne ich »autotelische Gewalt«. Gewiss, auch lozierende Gewalt kann zur Zerstörung des fremden Körpers führen, raptive Gewalt sowohl im Vollzug wie im Nachspiel tödlich sein, um das Opfer stumm zu machen. Aber der Unterschied ist, dass lozierende Gewalt nicht auf die Zerstörung *zielt*, sondern ihr Vollzieher sie bedauernd oder achselzuckend in Kauf nimmt, ebenso raptive nicht, falls es ihr nicht von vornherein um die Zerstörung geht – dann ist die raptive Geste nur die Einleitung autotelischer Gewalt.

Von autotelischer Gewalt zu sprechen ist, darüber bin ich mir im klaren, gewöhnungsbedürftig. Aber es ist ein fundamentales Missverständnis der Moderne, dass Gewalt, wenn sie nicht sexuell motiviert, folglich (mit Ausnahme der erst neuerdings geächteten Vergewaltigung in der Ehe) von vornherein delegitimiert ist, stets instrumentellen Charakter habe. Wo zerstörerische Gewalt, deren Instrumentalität nicht einzusehen sei, stattfindet, meint man, sie sei Ausfluss perverser Mentalitäten. Mit dieser Deutung verfällt sie den Coping-Strategien der Pathologisierung oder Verrätselung, auf die ich eingegangen bin. Sicher, gewöhnlich können wir uns schnell auf die Pathologie bestimmter Mordtaten einigen. Aber schon die auf so vielen – archaischen wie modernen – Kriegsschauplätzen anzutreffende Verstümmelung der Gefallenen, die mit dem etwaigen Zweck des Aus-dem-Weg- beziehungsweise Aus-der-Welt-Schaffens eines Feindes nichts zu tun hat – von der Schändung des toten Hektor durch Achill bis zu den Ohren der Vietcong an den Antennen amerikanischer Jeeps in Vietnam –, mag uns anwidern, auch auf psychische Ausnahmezustände schließen lassen, doch ist unbezweifelbar, dass es sich nicht um Praktiken handelt, die einer psychisch angelegten Perversion entspringen, die sich auch außerhalb des Schlachtfeldes ihr Betätigungsfeld suchen würde. Denken wir schließlich an die vormodernen Hinrichtungsformen, deren Vielfalt zeigt, dass es nicht um die bloße Tötung, das finale Wegschaffen, eines Delinquenten ging. Im Vordergrund stand demgegenüber die demonstrative Zerstörung des Körpers, die inszenierte Ächtung eines als schwer geltenden Vergehens ebenso wie – darauf hat Foucault hingewiesen – das Interesse der obrigkeitlichen Macht, darzulegen, dass sie nicht an der Körperoberfläche ihres Untertanen haltmachen müsse.

Autotelische Gewalt ist durch die Veränderung der Einstellung zur Gewalt in der Moderne vollständig delegitimiert worden. Wo sie uns begegnet, pathologisieren oder verrätseln wir sie. Und wo, wie es nicht ganz selten bei der Hinrichtungsart des elektrischen Stuhls der Fall ist, autotelische Gewalt offensichtlich zum Einsatz kommt, wurde ihre Gegenwart ursprünglich mit dem Argument begründet, dass der

Tod durch Elektrizität weniger schmerzhaft sei als andere Todesarten.<sup>3</sup> Auf diese Weise wurde auch schon die Guillotine legitimiert – und wer die Berichte aus Paris auf dem Höhepunkt des Terreur liest, kommt gar nicht umhin, Orgien autotelischer Gewalt zu erkennen.

Das heißt nun nicht, dass hinter jenen Hinrichtungen keine politischen Absichten gesteckt hätten – aber da reden wir wieder von etwas anderem. Die massenhafte Akzeptanz dieses massenhaften Abschlagens von Köpfen, das die Plätze, auf denen es geschah, in blutigen Brei verwandelte, wo sich Hunde herumtrieben, die ihn aufleckten, wo Menschen das Blut auffingen, weil ihm, ein alter Aberglaube, Heilkraft zugeschrieben wurde, kann man nicht anders als auf die Fähigkeit des Menschen zurückführen, die Zerstörung eines anderen Körpers als lustvoll zu genießen oder Vergnügen zu empfinden bei dessen Betrachtung. Was anderes boten die römischen Gladiatorenspiele? Damit will ich nicht gesagt haben, dass sich Jedermann und Jedefrau pausenlos nach derartigen Schauspielen sehnt. So wie Gewalttätigkeit (welcher Art auch immer) ebenso zu unseren menschlichen Fähigkeiten gehört wie Gewaltabstinenz, gehört der Genuss autotelischer Gewalt ebenso zu unseren Fähigkeiten wie der Abscheu davor. Wir sind genetisch (wobei zur Zeit immer unklarer wird, was das eigentlich heißt) mit zwei Schimpansenarten verwandt, deren eine ziemlich friedlich ist und keine Neigung zu autotelischer Gewalt zeigt, während die andere Beispiele dafür gibt, wie mehrere Schimpansen einem Artgenossen auflauern, um ihn, während sich einer auf das Opfer setzt und es festhält, in Stücke zu zerreißen. Es ist eine kulturelle Errungenschaft, dass uns autotelische Gewalt befremdet, doch reicht ein diesbezüglich unvoreingenommener Blick auf andere Kulturen, um einzusehen, dass es sich um eine *Eigenschaft unserer Kultur* handelt. Das ahnte Nietzsche, als er »Vom bleichen Verbrecher« schrieb: »So spricht der rothe Richter: ›was mordete doch dieser Verbrecher? Er wollte rauben.‹ Aber ich sage euch: seine Seele wollte Blut, nicht Raub: er dürstete nach dem Glück des Messers! Seine arme Vernunft aber begriff diesen Wahnsinn nicht und überredete ihn. ›Was liegt am Blut!‹ sprach sie; ›Willst du nicht zum mindesten einen Raub dabei machen? Eine Rache nehmen?‹ Und er horchte auf seine arme Vernunft: wie Blei lag ihre Rede auf ihm, – da raubte er, als er mordete. Er wollte sich nicht seines Wahnsinns schämen« (Nietzsche 1988: 46). Verstehen wir unter »Vernunft« kein außer der Welt hockendes Abstraktum, sondern einen Eigennamen für die zur zweiten Natur gewordenen, anerkannten Legitimationsmuster unserer Kultur, dann sitzt die Pointe richtig. Andererseits legt der Stil des aus dem »Zarathustra« zitierten Aphorismus die Reduktion des Vorganges auf ein reines Triebgeschehen und dessen reflexhafte, unbewusste Verleugnung nahe. Selbst wenn eine solche Beschreibung dem Ver-

---

<sup>3</sup> Stephen King hat darüber ein schauerliches Buch geschrieben, *The Green Mile*, das auf eine Reihe verbürgter Anekdoten aus amerikanischen Todeszellen zurückgeht.

ständnis individuellen Handelns aufhelfen mag, sollten wir nicht vergessen, dass unsere – *historia docet* – von Natur aus offene Disposition sowohl zu extremer Gewaltausübung als auch zu völliger Gewaltabstinenz sowie die kulturelle Rahmung dieser Offenheit auf menschliche Freiheit verweist – auf das Vermögen, traditionell gesprochen, zum Bösen wie zum Guten.

Und jetzt können wir zur Frage, wie soziale Ordnung möglich sei, zurückkommen. Für Simmel gipfelt die Vergesellschaftung der Individuen – modern – in der Idee des Berufes: »daß die Individualität des einzelnen in der Struktur der Allgemeinheit eine Stelle findet« (Simmel 1992: 61). Hier verschränken sich die individuelle Freiheit zur Ausbildung meiner selbst zu dem, was mir – wie auch immer real fragmentarisch – im besonderen möglich ist, mit dem Angebot der Gesellschaft, dieses Mögliche zu ergreifen. In jedem Beruf wie in jeder Gewalttat, sei sie nun berufsmäßig ausgeführt oder nicht, wird ein Stück von etwas nicht nur anthropologisch, sondern stets auch individuell Möglichem realisiert – selbstverständlich unter vorgefundenen Bedingungen, jedoch als Kapitel einer aus freien Stücken verfertigten, eigenen Geschichte. Und dies Kapitel realisiert sich – wie alles andere auch – auf Grund individueller Präferenzen und Vorlieben. Sie mögen einem Sicherheitsbedürfnis und der Neigung entspringen, in einem bewaffneten Verband gleichsam zu verschwinden, oder im Kontrast dazu in der Wahl einer Desperado-Existenz, im Vergnügen an gewaltsamer Sexualität oder im Genuss von Gewalt zum Ausdruck kommen, die sich in sexualisierter Form zeigt. Was Simmel über den Beruf »in höherem Sinne« – also in einer modernen, nicht mehr an die Vorstellung eines vorgegebenen »richtigen« sozialen Ortes gebundenen Bedeutung sagt, kann man auch auf die Gewalttat anwenden: »daß einerseits die Gesellschaft eine ›Stelle‹ in sich erzeugt und bietet, die zwar nach Inhalt und Umriß von anderen unterschieden ist, aber doch prinzipiell von vielen ausgefüllt werden kann und dadurch sozusagen etwas Anonymes ist; und daß nun diese, trotz ihres Allgemeinheitscharakters, von den Individuen auf Grund eines inneren ›Rufes‹, einer als ganz persönlich empfundenen Qualifikation ergriffen wird« (Simmel 1992: 60). *Cum grano salis* gilt die These für viele Berufe, so aber auch für viele Formen individueller Gewalttätigkeit.

Geraten diesem soziologischen Schema zufolge Gewalt und soziale Ordnung dann nicht in Widerspruch, wenn man sich zuvor auf eine Phänomenologie des gewalttätigen Körperbezugs und auf dessen kulturspezifische Wahrnehmung eingelassen hat, so kann man mit seiner Hilfe auch beschreiben, wie Gewalt eine der Voraussetzungen sozialer Ordnung immer wieder zerstören kann (nicht in jedem Falle zerstören muss). Simmel betont, dass wir, da wir den anderen in seiner »reinen Individualität« nicht erfassen könnten, ihn immer (auch) einem bestimmten Typus zurechnen müssen (Simmel 1992: 48). Ein solcher Typus kann »mein Kamerad« ebenso wie »der Feind« sein – die bloße Typisierung macht weder gewaltgeneigt, noch wird sie, als Moment der Vergesellschaftung, dadurch aufgelöst, dass Gewalt

ins Spiel kommt. Das Problem liegt woanders: »Wir alle sind Fragmente«, lautet ein berühmter Satz Simmels, auf den ich schon angespielt habe, »nicht nur des allgemeinen Menschen«, dessen Potentiale wir individuell nie ausschöpfen können, »sondern auch unserer selbst. (...) Dieses Fragmentarische aber ergänzt der Blick des andern zu dem, was wir niemals rein und ganz sind« (Simmel 1992: 49). Die Gewalttat, sei sie lozierend, raptiv oder autotelisch, fragmentiert aktiv: das Opfer der Gewalt wird zuweilen vollständig, zuweilen tendenziell auf seinen Körper reduziert: auf den Körper, der aus der Welt, aus dem Weg oder wenigstens irgendwohin geschafft wird – und was immer die Person in Ansehung derjenigen, die ihm lozierende Gewalt antun, darüber hinaus ist oder bleibt, sie ist es sekundär. Die Person, die bisher dies oder das war, ist jetzt ein Körper, den jemand an sich reißt, um über ihn zu verfügen. Im Extrem ist eine Person für den Gewalttätigen nur noch zerstörbares Fleisch.

Hier zeigt sich, wie wichtig Birgitta Nedelmanns (1997: 73) Hinweis auf »Simmels triadische Konstellationsanalysen« ist; wenn Simmel sagt, zuweilen bedürfe es eines »beobachtenden Dritten«, der die Synthese der Vergesellschaftung einzelner Elemente erst in seinem Bewusstsein vollzieht, so gilt das *a fortiori* für Gewaltverhältnisse. Erst einem solchen, Bezüge schaffenden Dritten werden beide Aspekte, die Konstituierung und die Destruktion eines sozialen Verhältnisses, Vergesellschaftung und Entgesellschaftung, als Einheit der Gewalttat selbst erfassbar – und damit zugleich die sinn- oder vielleicht nur signalhafte Verbindung dieser Manifestation von Gewalt zu ihrer Umwelt. – Wobei sich der komplettierende Hinweis auf Luhmann und dessen Einführung des Dritten als Beobachter erster Ordnung eigentlich erübrigt.

Habe ich bisher eher grundlagenorientiert argumentiert, so möchte ich jetzt noch einen Schritt weitergehen. Dass Kulturen Gewalt unterschiedlich legitimieren (und daraufhin sehr unterschiedlich wahrnehmen), betrifft ja nicht nur die europäische Moderne und den Rest der Welt. Keine Kultur ist gewaltlos, keine schlechthin gewalttätig. Häufig ist sogar fraglich, ob sich seriös sagen lässt, diese Kultur sei gewalttätiger als jene. Waren die Azteken, die Hekatomben von Menschen ihren Göttern zum Opfer brachten und Kannibalismus betrieben, gewalttätiger als die Spanier, die Ketzer verbrannten, Tausende auf Schlachtfeldern töteten und dort verrotten ließen? Um derartige Abwägungen geht es mir nicht, auch nicht in Hinsicht auf eine Moderne, die zwar die Folter und das Rad abschafft, aber das Maschinengewehr erfindet. Es geht mir um eine Besonderheit, für die man zunächst wieder eine phänomenologische Annäherung braucht. Man könnte fragen: Wie unterscheiden Kulturen legitime von illegitimer Gewalt? Doch verkürzt diese Fragestellung das Problem; denn in Wahrheit unterscheiden Kulturen zwischen verbotener, erlaubter und gebotener Gewalt. Und sie unterscheiden Zonen des Erlaubten, Verbotenen, Gebotenen. Beim Fußball etwa ist einigermaßen genau geregelt, welche Körperbe-

rührung verbotene Gewalt ist, beim Boxen gibt es demgegenüber eine erweiterte Skala erlaubter Gewalt – aber es ist auch geboten, wenigstens einen Teil der Skala auszureizen, sonst wird der Boxer wegen Untätigkeit disqualifiziert. Schließlich gibt es verbotene Gewalt wie Tiefschläge, Ins-Ohr-Beißen oder Treten, wobei letzteres, nicht aber das Ins-Ohr-Beißen, beim Kickboxen erlaubt ist. Auch dem Krieger ist Gewalt geboten. Entzieht er sich dem Auftrag zu schießen oder dreinzuschlagen, kann er bestraft werden. Ihm ist aber – meistens jedenfalls – nicht alles dabei erlaubt (Achill verletzt wenigstens den Comment des aristokratischen Gentleman-Kriegers), nicht gegenüber jedermann (etwa dem Parlamentär oder dem Sanitäter), nicht überall (in bestimmten Kriegen der Neuzeit wurde darauf geachtet, den Krieg aufs Schlachtfeld zu begrenzen und bei Zivilisten nicht über das Schikanieren hinauszugehen). Solche Reglements variieren nicht nur von Kultur zu Kultur, sondern auch innerhalb der historischen Zeit einer Kultur. Physische Gewalt gegen Frau und Kind war Männern bei uns lange erlaubt, dann nur noch gegen Kinder, heute gar nicht mehr. Auch hier tritt die Schikane an die Stelle der verbotenen Gewalt. Auf Grund dieser phänomenologischen Überlegung kann man die immer noch, obwohl durch Geschichtskennntnis blamierte und durch Verhaltensforschung längst widerlegte Vorstellung von einer genuin menschlichen Tötungshemmung endgültig ad acta legen. Menschen haben, genauer: viele Menschen haben eine Hemmung, *an nicht dafür vorgesehenem Ort* gewalttätig zu sein.

Eine weitere gängige Vorstellung will wissen, man müsse Menschen, um sie zu geeigneten Opfern von Gewalt zu machen, in den Augen der Gewalttäter zuerst entmenscheln. Abgesehen davon, dass diese Idee noch sehr an der Vorstellung einer ursprünglichen Tötungshemmung hängt, spricht die Empirie nicht zu ihren Gunsten. Menschen werden *als Menschen* Opfer der Gewalt, weil sie *als Menschen* etwas repräsentieren. Frauen werden nicht Opfer von Vergewaltigung, *weil* man sie zuvor entmenschelt hat, sondern *indem man sie in der Tat* auf ihre körperliche Eigenschaft reduziert. Soldaten werden nicht erschossen *wie Tiere*, sondern *als Feinde*. Und die zu Untermenschen Erklärten wurden ausgerottet, weil sie als minderwertige *Menschen* zum Gegenstand eines Bedrohungsphantasmas wurden. Dass man in der Ideologie, der Propaganda, zuweilen in der Haft oder im Lager Menschen als schlechthin andere zurichtete, widerspricht dem nicht. Zudem bedenke man: der erste Schlag trifft nicht das kahlrasierte, stinkende, verlauste Nervenbündel, sondern den gutrasierten, besser angezogenen Arzt oder Anwalt von nebenan, an dem sich das Ressentiment des radikalisierten Verlierers austobt.

Das Wichtigste an der Erzeugung, Weckung oder Stimulierung von Gewaltbereitschaft ist die Versicherung, man befinde sich (möglicherweise anders, als der erste Augenschein lehrt) in einer Zone gebotener oder wenigstens erlaubter Gewalt. Nicht minder wirksam ist eine derartige Versicherung in Gestalt des Appells an ein diffuses Gefühl, die Grenze des Erlaubten sei zu eng gezogen: vor Gericht vertei-

digd sich der Vergewaltiger, das Opfer habe ihn durch erotische Signale derart stimuliert, dass es entweder Einverständnis kundgetan habe oder man ihm wenigstens (unter Männern) keinen Vorwurf machen könne. Eine andere, nennen wir sie die Guantanamo-Variante: die missachten unsere Regeln, also dürfen sie auch nicht erwarten, dass wir uns selbst an unsere Regeln halten. Die Rede des Kommandanten des Hamburger Polizeibataillons 101 ist von Browning und Goldhagen unterschiedlich interpretiert worden. Browning bewertete die antisemitischen Topoi gering, weil er meinte, die meisten Angehörigen des Bataillons seien für solche Überzeugungen nicht besonders ansprechbar gewesen, einige gar nicht. Goldhagen schließt unter anderem auch aus dieser Rede auf die mehrheitlich vorhandene antisemitische Einstellung des Bataillons. Warum sonst hätte Major Trapp so sprechen sollen? Ich meine, die Analyse müsste anders ansetzen: Trapp sagte, man sei im Krieg. Dass der Auftrag, Frauen und Kinder zu erschießen, weder zur gebotenen noch zur erlaubten Gewalt innerhalb des Kriegs gehörte, wusste er genauso gut wie seine Männer es wussten. Darum bezog er sich auf den Luftkrieg gegen Deutschland, der auch gegen Frauen und Kinder geführt werde. Und um zu legitimieren, dass man die eigenen Familien in Hamburg und Düsseldorf schützt, indem man in Polen und der Sowjetunion Kinder umbringt, bediente er sich des Topos vom jüdischen Krieg, der an allen Fronten geführt werden müsse. Es geht jetzt weniger darum, welcher einzelne Polizist diese Idee inwieweit internalisiert hatte, als vielmehr darum, dass der Topos so geläufig war, dass er Normalität suggerierte. Trapp führte seine Leute in einen ihnen allen bis dahin unvorstellbaren Exzess der Gewalt und sagte: Es ist Krieg, ihr seid Helden, und diese Art Krieg ist es nun mal, die heutzutage geführt wird. Es fanden sich Leute, die da nicht mitmachen wollten (sie wurden, das bleibt das Interessante, nicht gezwungen, sondern koexistierten mit dem Rest der Truppe als Soldaten, denen es an Mumm mangelte), solche, die mitmachten, denen aber schlecht wurde, und solche, denen man ein gewisses Maß an Genuss nicht wird absprechen können, sobald die Zerstörung anderer Körper anstand.

Erlaubte, verbotene, gebotene Gewalt also. Die Zonen mögen sich innerhalb der Kulturen verändern, zuweilen krassen Wandlungen unterworfen sein, die wir als Zäsuren wahrnehmen – im letzten der oben geschilderten Fälle identifizieren wir die Entwicklung nicht nur als *einen* Bruch *in* der Moderne, sondern als *den* Bruch *mit* der Moderne, steht im Hintergrund des Genozidprogramms doch ein Amalgam, das sich aus der erwähnten Rhetorik des Bruchs mit der Moderne und den anderen Rhetoriken der Re-Legitimierung von Gewalt zusammensetzt. Immer wenn die Zonen des Erlaubten und Gebotenen drastisch ausgeweitet werden, beobachten wir einen Bruch, werden sie hingegen verengt, scheint uns der Schritt im Trend der Moderne zu liegen und kompatibel mit unserem Selbstbild zu sein. Offenbar verweist das Legitimationsmuster der Temporalisierung – Gewalt ist »noch« nötig – darauf, dass die Zonen des Erlaubten/Gebotenen/Verbotenen »eigentlich« einer Dynami-

sierung unterworfen sein sollten. Wenn jemand behauptet, man könne auf die Todesstrafe »leider nicht« oder eben »leider *noch* nicht« verzichten – eine, ich wiederhole es, vormodern nicht anzutreffende rhetorische Figur – sagt er damit implizit, dass es im Grunde schöner wäre, man könnte es. Das heißt: wären nicht so massive Zweifel an der Praktikabilität eines solchen Schrittes geboten, würde es uns eigentlich gut anstehen, die Zone erlaubter/gebotener Gewalt (in den und den Fällen dürfen beziehungsweise müssen Gerichte die Todesstrafe aussprechen, und sie muss vollstreckt werden, wenn der dafür Zuständige sein Recht auf Begnadigung, das auszuüben in seinem Ermessen steht, nicht ausübt) zugunsten der Ausweitung der Zone verbotener Gewalt (ein Staat darf seine Bürger nicht töten und außerhalb von Kriegen auch nicht vorsätzlich einer Todesgefahr aussetzen) einzuschränken. Auf einen Nenner gebracht: Es gehört zum (enttäuschbaren) Selbstbild der Moderne, auf dem Wege zu einer immer gewaltärmeren Zukunft zu sein. Ihr normatives Credo lautet, erlaubte und gebotene Gewalt, wo immer es dem gesellschaftlichen Konsens und der Politik möglich erscheint, zu beschränken und Gewalt zunehmend zu verbieten.

Der direkte Weg, dieses Programm umzusetzen, ist stets die Ausweitung des staatlichen Gewaltmonopols gewesen. Es soll am Ende nur noch staatlich ausgeübte Gewalt zur Eindämmung nicht-staatlicher Gewalt kennen. Dass das staatliche Gewaltmonopol seinerseits ein spezielles Risikopotential darstellt, vergessen wir darüber nicht. Aber auch dessen leviathanische Exzesse nehmen wir als Brüche wahr, ist die Selbstbeschränkung des Gewaltmonopols doch eine wichtige Facette im modernen Selbstbild. Zur Ausweitung des Monopols gehört so Ungleichartiges wie die Bekämpfung der Mafia, Al Capones sowie terroristischer und separatistischer Bewegungen, die Niederschlagung des Kronstädter Aufstands, Hitlers Vorgehen gegen die SA, Verbot der Gewalt in Wirtshäusern und Familien, während umgekehrt zur Selbstbeschränkung die Abschaffung der Folter und der Todesstrafe sowie das Verbot der Prügelstrafe an Schulen und in der Armee gehört.

An den Beispielen ist abzulesen, dass die Ausdehnung des staatlichen Gewaltmonopols nicht notwendigerweise mit der Erhaltung oder dem Ausbau dessen verbunden ist, was wir »Rechtsstaat« nennen – aber wir sehen auch, dass dessen Stärkung damit historisch oft verbunden gewesen ist. Dieser letztlich kontingente Umstand, an den wir uns mental gewöhnt haben, verführt zu der Auffassung, »Recht« und »Gewalt« seien in der Regel nicht nur faktische, sondern begriffliche Gegensätze – ein Unsinn, den zu durchschauen, wenig Nachdenken erfordert. Wir neigen dazu, die rechtsstaatlich legitimierte Gewalt nicht mehr als solche zu erkennen (oder erst nach kurzem Besinnen). Überkommt uns hingegen der oppositionelle Furor, meinen wir aus der Tatsache, dass auch der Rechtsstaat nicht umhinkommt, bestimmte Gewaltmittel (und Gewalttaten) zu legitimieren, schließen zu dürfen, zwi-

schen rechtsstaatlicher und anderer Gewalt bestünde platterdings gar kein Unterschied.

Das Gewaltmonopol ist nicht unbedingt mit dem Rechtsstaat verbunden, der Rechtsstaat braucht aber das Gewaltmonopol, Begründung überflüssig. Der Rechtsstaat seinerseits ist an eine Fragmentierung der Macht gekoppelt – die Stelle der Macht sei leer, pflegt man zu sagen. Unfragmentierte Macht ließe sich, zum Bösen wie zum vermeintlich Guten, cäsarische Macht nennen: das, was die Macht ausmacht, Gratifikationen sowohl zu erteilen wie zu entziehen und damit Sanktionen zu verhängen, die bis zur Schädigung an Vermögen, Leib und Leben reichen, liegt hier in einer Hand. Der cäsarischen Macht stehen die nötigen Mittel und unabdingbaren Erzwingungsstäbe allesamt zur Verfügung.

Die Verhältnisse moderner fragmentierter Macht können dazu führen, dass eine kleine Gruppe durch bestimmte wirtschaftliche Entscheidungen das Aussehen ganzer Länder verändert, über Leib und Leben ihrer Mitstreiter freilich weniger vermag als ein bedeutungsloser Räuberhauptmann des 18. Jahrhunderts, nämlich im Grunde nichts. Selbst der Entzug von Gratifikationen muss vertragskonform erfolgen und kann gerichtlich überprüft werden – wobei hinter den Gerichten das Gewaltmonopol steht. Fragmentierte Macht existiert auf die Dauer nur als verrechtlichte und unter dem Schutz des Gewaltmonopols.

Das Gewaltmonopol hat jedoch ein eingebautes Problem: es bedarf unerhörten Vertrauens in seine Stabilität. Durch die verrechtlichte, fragmentierte Macht allein ist es nicht zu garantieren. Dass ein punktueller Verstoß gegen seine Regeln – die Herausforderung durch nichtstaatliche Gewaltsamkeit oder der Missbrauch durch Mitglieder seiner Erzwingungsstäbe – geahndet werden kann, setzt ja gerade voraus, dass es intakt ist. Cäsarische Macht hatte demgegenüber immer die Möglichkeit, die an unterschiedliche bewaffnete Organisationen delegierte Gewalt durch Konkurrenz dieser Organisationen zu kontrollieren. Augustus gebot in seiner Funktion als Konsul über das Heer, das dem Senat unterstellt war, zudem waren ihm gewisse Provinzen des Reiches zur Verwaltung, mithin auch die dort stationierten Truppen direkt unterstellt, außerdem unterhielt er in der Hauptstadt, die traditionellerweise nicht von Soldaten betreten werden durfte, eine Leibgarde, die Prätorianer. Iwan der Schreckliche ging ähnlich vor. Er teilte das Land in Regionen, in denen er die Bojarenherrschaft mehr oder weniger beließ, und Regionen, die er direkt mit eigenen Truppen kontrollierte. Moderne Diktaturen betreiben zuweilen ein Outsourcing des Terrors, indem sie bestimmte Aufgaben an private Todesschwadronen übertragen und sich damit die Option offenhalten, sie irgendwann durch Militär und Polizei wieder unter Kontrolle zu bringen.

Ein rechtsstaatlich organisiertes Gewaltmonopol auf der Basis fragmentierter Macht verfügt nicht über diese Möglichkeit. Hätte die Regierung eine Armee, das Parlament aber auch, löste sich das Gewaltmonopol auf. Es wäre ja gerade der Sinn

eines derartigen Arrangements, die Gewalt zu entmonopolisieren. Binnenstaatlich dient es dem Gewaltmonopol, unterschiedliche Delegierte zu haben: Armee, Polizei etc. Aber wenn die Führung der Armee beschließt, die Macht zu übernehmen, kann niemand sie daran hindern. Es würde nichts nützen, ihr eine einstweilige Verfügung zukommen zu lassen, sie handle rechtswidrig. Was bleibt, ist die Beschwörung der Loyalität. Wir haben das zweimal am Fernsehschirm beobachten können: Allendes letztes Interview, es nützte nichts; Juan Carlos' Ansprache in Uniform während der Besetzung der Cortés durch putschbereite Offiziere, der König war erfolgreich. Wird das Gewaltmonopol durch seine wichtigsten Exekutoren aus der Kontrolle des Rechts entlassen, kann seine Transformation in cäsarische Machtausübung nicht aufgehalten werden. Moderne, bürgerliche, machtfragmentierte Rechtsstaaten mit Gewaltmonopol sind immer in der Hand ihrer Armeen. Wie sehr, zeigt nicht nur der Griff nach der Macht, sondern auch dessen Ausbleiben, wovon das Schicksal des Widerstands gegen Hitler zeugt. Stalin wollte durch seine Säuberung der Roten Armee und durch das Auswechseln der Führung möglichen Gefährdungen seines Regimes zuvorkommen. Die Folge war die Schwächung der Verteidigungsfähigkeit gegen die deutsche Invasion.

Den Weg der Auflösung des Gewaltmonopols kennen wir auch, denn die kurzfristige Wiederherstellung des Monopols in Deutschland durch das Vorgehen Hitlers gegen die SA ist bekanntlich nicht das letzte Wort in dieser Sache geblieben. Am Ende existierten relativ unabhängig voneinander geleitete, arbeitende, gewaltausübende – nur noch durch den teilweise fiktiv gewordenen »Führerwillen« zusammengehaltene – Verbände: Wehrmacht, Waffen-SS, SS, Gestapo, Einsatzgruppen. Es ist kein Wunder, dass sich um besonders ambitionierte Führer dieser Verbände weitere gesellschaftliche Enklaven mit Eigenleben (von Versorgungseinrichtungen für Mitarbeiter bis hin zu eigenen wirtschaftlichen Aktivitäten) bildeten. Auch ist es nicht erstaunlich, dass sich Organisationen mit Gewaltlizenz oder -auftrag ihrerseits auf der Basis unterschiedlicher Rücksichtnahmen mit anderen gesellschaftlichen Bereichen verbunden haben: die SS wird Geschäftspartner diverser deutscher Unternehmen, nimmt Rücksicht auf deren Belange, während sich die Unternehmen mit der Gewaltpolitik der SS ins Benehmen setzen.

Schließlich gibt es die Partizipation der eigentlich Unbeteiligten – Popitz spricht von den »Neutralen« – an Macht und Gewalt, vor allem durch Denunziation. Saul Friedländer hat darauf hingewiesen, dass die Erfassung und Isolierung der deutschen Juden trotz aller Gesetze und Verordnungen nicht ohne aktive Beteiligung erheblicher Teile der nichtjüdischen deutschen Bevölkerung stattfand. Die Sowjetunion war von Anfang an auf die Figur des Denunzianten angewiesen, und die Denunziation erwies sich in bestimmten Phasen als das sicherste Karrieremodell. Die Realien der, zuweilen wechselseitigen, Überwachungen in der DDR sind uns in bester Nachrichtenerinnerung. Obwohl hier darauf geachtet wurde, dass die Reak-

tion auf Denunziationen unter der Kontrolle des Gewaltmonopols blieb, wurde Gruppen und einzelnen gleichwohl eine ungeheure Macht eingeräumt: wenigstens zum Negativen. Sie konnten in der Sowjetunion, wie gesagt, Karriere machen, oft aber auch nichts mehr als eine vermeintliche Bedrohung loswerden: als erster denunzieren. Einige Deutsche konnten bei der Denunziation bisher nicht registrierter Juden etwas gewinnen (ein billiges Grundstück vielleicht), bei der eines versteckten nichts. Aber sie vermochten, wenn auch nicht eigenhändig, doch Leben zu zerstören. Diese Macht zur indirekten Gewaltausübung hatte ihre Echos im Alltag. Es gab diejenigen, die nach der Einführung des gelben Sterns vor Juden den Hut zogen, es gab solche, die sie anpöbelten, vom Bürgersteig drängten etc. Vor-moderne Gewalttätigkeit zog wieder in das Straßenbild Deutschlands ein.

Ich hatte begonnen mit der Enttäuschung der Moderne über das Nichteinhalten der Versprechen, die sie sich selbst gegeben hatte – sagen wir so: über ein Selbstbild, eine Imagination, die immer wieder mit der Realität in Konflikt geriet, worauf mit Coping-Strategien und, teilweise deckungsgleich, mit weiträumigen Versuchen der Re-Legitimierung von Gewalt reagiert wurde. Die Analyse dieser Strategien und Rhetoriken hat uns in ein Verständnis der historischen Besonderheiten der »Moderne« genannten Kulturformation hinsichtlich ihres besonderen Verhältnisses zur Gewalt geführt. Das Programm, das sie ausgezeichnet hat – und weiter auszeichnen sollte –, war das der Begrenzung der Zonen erlaubter und gebotener, zugunsten der Ausweitung verbotener Gewalt. Der Erfolg dieses Programms war an benennbare Bedingungen geknüpft: Monopolisierung der Gewalt, Verrechtlichung und Fragmentierung der Macht. Diese institutionelle Architektur der Moderne barg wiederum ihre eigenen Risiken: Ursachen der Brüche in und mit der Moderne im 20. Jahrhundert.

Nach diesem Durchgang durch die Aufgaben einer Soziologie der Gewalt im 20. Jahrhundert, der vielleicht doch schon mehr als eine bloße Ankündigung geworden ist, auch wenn die Soziologie der Gewalt ein größeres Pensum als die systematisierte Auswertung der Erfahrungen eines Jahrhunderts zu absolvieren hat, kehre ich ein letztes Mal zur zweimal traktierten Grundfrage nach der Möglichkeit sozialer Ordnung zurück. Luhmann hat diese Frage ja weitgehend, wenn auch nicht vollständig, wissenssoziologisch aufgelöst: die Frage entsteht, sobald Gesellschaften ihre eigene Existenz qua Tradition, Festgefütheit ihrer Ordnungen, Variabilität der sozialen Rollen nicht mehr als selbstverständlich wahrnehmen. Die Soziologie adoptiere diese Unruhe in der Selbstwahrnehmung der Gesellschaft als professionelle Autoprovokation: die Frage, obwohl aus einem gedanklichen Zentrum nicht mehr zu beantworten, müsse immer nebenherlaufen. Sie bleibe die Grundfrage der Disziplin und werde so gewissermaßen zur Frage an sie selbst: Wie ist Soziologie möglich? – aber das natürlich, ohne Simmel in Kant zurückzubiegen.

Ich möchte mich um diese Frageerweiterung nicht kümmern, sondern versuchen, etwas aus ihr herauszuhören, das mit meinem Thema zu tun hat. Denken Sie sich ein kleines Kind, so drei bis vier Jahre alt, und ihm gegenüber Vater oder Mutter! Beide Seiten konfrontieren einander jeweils mit einem Warum. Das elterliche Warum vielleicht akzentuiert: »Aber wa-rúm?«, das kindliche: »Aber, warú-húm?« Das elterliche Warum bezieht sich auf das kindliche Wollen, und alle, die Kinder (oder Enkel) haben, wissen, dass kleine Kinder diese Frage nicht verstehen. »Warum wolltest du das?« »Weil ich das eben wollte!« »Aber wa-rúm?« »Weil ich das wollte!« Kinder müssen nämlich noch lernen, dass die Frage, warum jemand dies so und das so gewollt habe, gar nicht nach dem sonderbaren Chaos unserer Motive fragt, das weder die Kinder noch die Erwachsenen überschauen können, sondern nach Legitimationen. »Warum hast du den Kuchen gegessen?« »Weil ich das wollte!« Kommunikationsabbruch. Später geht das so: »Warum hast du den Kuchen gegessen?« »Weil ich Hunger hatte.« »Aber in einer halben Stunde gibt es Abendbrot!« »Oh, entschuldige, ich wusste nicht, dass es schon sechs Uhr ist.« Es geht darum, so lange zu reden, bis irgend etwas keine Irritation des Gewöhnlichen mehr ist. Davon weiß das kleine Kind noch nichts, weil es keinen zureichenden Begriff vom Gewöhnlichen hat – und gerade darin besteht die Irritation. Wir sind konfrontiert mit einer dunklen, unartikulierten und unartikulierbaren Unordnung, aus der auch wir kommen, und die wir, mangels überzeugenderer Metaphorik, »in uns tragen«. Die Bibel nennt einen solchen Anfang Tohuwabohu und tröstet uns: der Geist Gottes schwebt darüber. Wir sind zuweilen geneigt, diesem Zuspruch zu glauben, aber manchmal sind wir uns da nicht so sicher, es könnte ja auch wer anders sein.

Nun zur Frage des Kindes. Es ist mit den unendlichen, unüberschaubaren und, wie es erschrocken feststellen muss, in ihrer Fülle unartikulierbaren Möglichkeiten des Sozialen konfrontiert. Es fragt, es bekommt Antwort, es fragt weiter: warum dies so und nicht anders sei, warum man das so und nicht anders mache, und was danach komme, warum dies und nicht das. Am Ende steht die Frage im Klage-ton: »Aber wa-rú-úm?« – So hat die Frage nach der Möglichkeit sozialer Ordnung zwei Aspekte: die Beunruhigung durch die Ursprungsfrage und die Beunruhigung durch die Zukunftsfrage. Anders gesagt: Was haben wir, wenn wir über Gesellschaft nachgedacht haben, an Menschenmöglichem gar nicht zureichend bedacht, und was haben wir an denkbarer sozialer Zukunft nicht bedacht, weil wir es einfach nicht für möglich halten? Es läge nahe, als Schlusszitat Brechts Gedicht vom Radwechsel anzuführen, von dem, der nicht gerne war, wo er herkommt, und nicht gerne da hinwill, wo er hinfährt, und dennoch den Radwechsel mit Ungeduld sieht. Aber das hieße doch, den ohnehin schon reichlich vorhandenen Tiefsinn in den Feinsinn kippen zu lassen. Das lassen wir.

## Literatur

- Adorno, Theodor W. (1980), »Minima Moralia«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von Rolf Tiedemann, Bd. 4, Frankfurt a.M.
- Diamond, Jared (2006), *Der dritte Schimpanse. Evolution und Zukunft des Menschen*, Frankfurt a.M.
- Freud, Sigmund (1980), »Zeitgemäßes über Krieg und Tod«, in: ders., *Werke*. Studienausgabe, herausgegeben von A. Mitscherlich, Bd. 9, Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion, Frankfurt a.M.
- Levi, Primo (1990), *Die Untergegangenen und die Geretteten*, München/Wien.
- Luhmann, Niklas (1994), *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a.M.
- Luhmann, Niklas (2002), *Einführung in die Systemtheorie*, herausgegeben von Dirk Baecker, Heidelberg.
- Nedelmann, Birgitta (1997), »Gewaltsoziologie am Scheideweg«, in: Trotha, Trutz von (Hg.), *Soziologie der Gewalt*, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 37, Opladen, S. 59–85.
- Nietzsche, Friedrich (1988), *Also sprach Zarathustra*, Kritische Studienausgabe, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 4, München.
- Plessner, Helmuth (2003a), »Zur Phänomenologie der Musik«, in: ders., *Ausdruck und menschliche Natur*, Gesammelte Schriften VII, herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard u.a., Frankfurt a.M., S. 51–65.
- Plessner, Helmuth (2003b), »Lachen und Weinen«, in: ders., *Ausdruck und menschliche Natur*, Gesammelte Schriften VII, herausgegeben von Günter Dux, Odo Marquard u.a., Frankfurt a.M.
- Reemtsma, Jan Phillip (2006), »Mehr Wissen über uns.« Alexander Mitscherlichs Thesen über die Grausamkeit – wiedergelesen«, *Mittelweg* 36, H. 4, 2006, S. 53–60.
- Simmel, Georg (1992), *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Gesellschaft*, herausgegeben von Otthein Ramstedt, Frankfurt a.M.
- Sofsky, Wolfgang (1995), *Traktat über Gewalt*, Frankfurt a.M.
- Trotha, Trutz von (1997), »Zur Soziologie der Gewalt«, in: ders. (Hg.), *Soziologie der Gewalt*, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 37, Opladen, S. 9–56.