

Gewaltbefragungen: Beiträge zur Theorie von Politik und Gewalt

Martinsen, Franziska (Ed.); Flügel-Martinsen, Oliver (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerk / collection

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Martinsen, F., & Flügel-Martinsen, O. (Hrsg.). (2014). *Gewaltbefragungen: Beiträge zur Theorie von Politik und Gewalt* (Edition Moderne Postmoderne). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839425411>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Edition Moderne Postmoderne

FRANZISKA MARTINSEN,
OLIVER FLÜGEL-MARTINSEN (Hg.)

Gewalt- befragungen

Beiträge zur Theorie
von Politik und Gewalt

[transcript]

Franziska Martinsen, Oliver Flügel-Martinsen (Hg.)
Gewaltbefragungen

Edition Moderne Postmoderne

FRANZISKA MARTINSEN, OLIVER FLÜGEL-MARTINSEN (Hg.)

Gewaltbefragungen

Beiträge zur Theorie von Politik und Gewalt

[transcript]

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



Drucklegung mit freundlicher Förderung durch die Fritz Thyssen Stiftung für Wissenschaftsförderung.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2014 im transcript Verlag, Bielefeld

© **Franziska Martinsen, Oliver Flügel-Martinsen (Hg.)**

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Lektorat & Satz: Cordula Rüth

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

ISBN 978-3-8376-2541-7

<https://doi.org/10.14361/9783839425411>

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Danksagung | 7

EINLEITUNG

Zur politischen Philosophie der Gewalt.

Ein Problemaufriss

Franziska Martinsen / Oliver Flügel-Martinsen | 9

I. ZUR RECHTFERTIGUNG DER GEWALT

Dramatisierende Gewalt.

Hannah Arendt über Politik und Empörung

Katrin Meyer | 17

**Gewalt gegen ‚Barbaren‘ im Prozess der
Selbstkonstituierung zivilisierter Gesellschaften**

Oliver Eberl | 33

Liberaler Interventionismus.

**Die öffentliche Rechtfertigung von Kriegsteilnahmen
in Demokratien**

Anna Geis | 51

II. ZUR PHÄNOMENOLOGIE VON GEWALT

Zwei Formen sprachlicher Gewalt

Hannes Kuch | 71

„Macht und Gewalt sind Gegensätze“.

**Überlegungen zu einer Selbsttäuschung des politischen
Denkens aus sklavereitheoretischer Perspektive**

David Strecker | 99

**Menschenrechtsverletzungen im Vergleich.
Zur Kommunikation über politische Gewalt durch
numerische Differenz**

Detlef Sack / Julia-Nadine Wirsinna | 117

Feigheit und Sicherheit in der internationalen Politik

Andreas Vasilache | 143

Kosmopolitismus und Gewalt.

**Fragen an die Weltinnenpolitik mit Blick auf Vertreibung,
Landgrabbing und die Kämpfe der Subalternen**

Thore Prien | 165

**III. ZUR ANALYTIK UND KRITIK DER GEWALT VON STAAT
UND GESELLSCHAFT**

Die ‚Entwirklichung‘ der Freiheit.

Marx' Kritik der Staatsgewalt

Francesca Raimondi | 185

Freiwilligkeit und Dissidenz.

Ist ein Recht ohne Gewalt möglich?

Daniel Loick | 201

Ziviler Ungehorsam – zwischen Gewaltfreiheit und Gewalt

Robin Celikates | 211

Autorinnen und Autoren | 227

Danksagung

Die Beiträge dieses Sammelbandes gehen auf eine Arbeitstagung zur Politischen Philosophie der Gewalt zurück, die im November 2011 an der Leibniz Universität Hannover stattfand. Diese Tagung wurde ebenso wie die Buchpublikation großzügig von der Fritz Thyssen Stiftung in Köln finanziert, der wir an dieser Stelle unseren Dank aussprechen möchten. Dank gebührt ebenfalls Roman Engwer, der seinerzeit in Hannover das Tagungsmanagement ausgesprochen umsichtig und zuverlässig übernahm. Schließlich möchten wir uns bei Cordula Rüth in Bielefeld bedanken, die sich mit besonderer Sorgfalt der Korrektur, des Satzes und des Layouts des vorliegenden Buches angenommen hat.

Franziska Martinsen
Oliver Flügel-Martinsen

Zur politischen Philosophie der Gewalt

Ein Problemaufriss

FRANZISKA MARTINSEN / OLIVER FLÜGEL-MARTINSEN

Das Verhältnis zwischen Politik und Gewalt ist von Grund auf zwiespältig verfasst. Zunächst einmal stehen sich Politik und Gewalt scheinbar als Gegensätze einander gegenüber. Politik soll Gewalt bewältigen; sie ist das Zivile und als solches das Andere der Gewalt. Hobbes' Kontrastierung zwischen Natur- und Gesellschaftszustand etwa ist ein nicht nur für die Zeit der frühen Aufklärung paradigmatisches Beispiel (Hobbes, 1998 [1651], Part 2). Im hobbeschen Denken kann Politik Gewalt nur begrenzen, indem sie selbst wiederum Gewalt anwendet – gegen die unumschränkte, bedrohliche Natur, mit der bekanntlich die Natur des vorpolitischen Menschen gemeint ist. Politik wird nicht nur explizit als Gegen-Gewalt konzipiert, vor allem ist sie die Herrin des Gewaltmonopols.

Zu sagen, dass Gewaltanwendung zur Gewalteinhegung und -prävention nötig sei, stellt die wohl bekannteste Legitimationsformel für staatliche Gewalt dar. Allerdings löst diese Formel die zur Rede stehende Ambivalenz keineswegs auf: Sie ruht vielmehr auf einer konstitutiven Unterscheidung auf, die selbst erst der Rechtfertigung bedarf. Gemeint ist hier die Distinktion von legitimer, also hinreichend gerechtfertigter Gewalt auf der einen Seite und illegitimer, gewissermaßen roher oder krimineller Gewalt auf der anderen. Diese Distinktion aber ist in der politischen Philosophie der Moderne ebenso zentral wie umstritten. Wir denken hier an die gewaltlegitimationskritische Denklinie von Benjamin über Derrida (1991) bis hin zu Agamben (2002). Benjamin stellt in seinem kurzen Essay *Zur Kritik der Gewalt* die Möglichkeit ebendieser Unterscheidung zwischen rechtmäßiger und unrechtmäßiger Gewalt nachhaltig in Frage. Seine Ausgangsüberlegung lautet, „ob Gewalt überhaupt, als Prinzip, selbst als Mittel zu gerechten Zwecken“ (Benjamin 1980 [1921], 179) statthaft sei. Diese Überlegung ist so einfach und zugleich so grundlegend, dass sie als Leitfrage des vor-

liegenden Sammelbandes dienen mag. Sie führt Benjamin dazu, den prinzipiell gewaltförmigen Charakter rechtlicher Ordnungen aufzudecken, indem er der rohen Gewalt, die dem Recht zugrunde liegt, nachspürt. An der Figur des Vertrags, die für das politische Denken seit der frühen Neuzeit konstitutiv ist, lässt sich veranschaulichen, was Benjamin meint. Dem Vertrag als vermeintlich friedlicher Lösung von Interessenkonflikten wohnt der benjaminischen Lesart zufolge Gewalt insofern inne, als die Vertragspartner bei Nichteinhaltung oder Bruch zur Anwendung von Gewalt berechtigt sind. In fundamentaler Hinsicht jedoch verweist der Ursprung des Vertrags bzw. des Rechts selbst auf Gewalt: „Sie braucht als rechtsetzende zwar nicht unmittelbar in ihm gegenwärtig zu sein, aber vertreten ist sie in ihm, sofern die Macht, welche den Rechtsvertrag garantiert, ihrerseits gewaltsamen Ursprungs ist, wenn sie nicht eben in jenem Vertrag selbst durch Gewalt rechtmäßig eingesetzt wird.“ (Benjamin 1980 [1921], 190)

Benjamin betont, dass die Fragwürdigkeit der legitimationstheoretisch wesentlichen Unterscheidung zwischen rechtmäßiger und unrechtmäßiger Gewalt nicht von bestimmten Bezugsmaterien abhängig ist: Gewalt ist dem Begriff einer politisch legitimen Rechtsgewalt selbst inhärent. Nicht die Anwendung des Rechts auf diese oder jene Materie macht aus dem Recht situativ Gewalt, sondern das Recht und damit auch die politische Ordnung im Ganzen kann die für ihre Legimitätsbehauptung wesentliche Abgrenzung von einer vorrechtlichen, nichtlegitimen Gewalt nicht plausibel vollziehen. Schon Marx hat bekanntlich anhand der ursprünglichen Akkumulation aufgezeigt, dass jene staatliche Gewalt, die die bürgerliche Rechts- und Eigentumsordnung im Ganzen trägt, auf eine gleichsam bloße Gewalt der gewaltsamen Aneignung zurückgeht (Marx 1972 [1890], Kap. 24). Heute zeigen sich diese Gewaltdimensionen, die bürgerlichen Ordnungen des Rechts und der Politik innewohnen, eventuell am eindrücklichsten in den Vorgängen von legalen, da kaufbasierten Landnahmen durch inter- und supranationale Konzerne in den ärmeren Regionen unserer Welt.¹ Befragen wir also mit Marx (1974 [1843]),² Benjamin oder Derrida die politische Ordnung des rechtlichen Gewaltmonopols, dann tritt die unvermeidliche Kontamination dieser Ordnung mit einer Gewalt zutage, die zu bereinigen für sie doch so wichtig wäre.

Politik ist bekanntlich aber nicht nur staatliche Politik. Erweitern wir deshalb den Fokus unserer Annäherung an das spannungsreiche Verhältnis von Politik und Gewalt: Als Widerstands- oder Revolutionspraxis hat Politik ein anderes oder wenigstens in verschiedenen Hinsichten verschobenes Verhältnis zur Gewalt als es für die staatliche Politik maßgeblich ist. Auch hier ist das Verhältnis

1 Vgl. den Beitrag von Thore Prien in diesem Band.

2 S. a. den Beitrag von Francesca Raimondi in diesem Band.

zur Gewalt ambivalent: Der Möglichkeitsraum erstreckt sich vom pazifistischen Gewaltverzicht bis hin zur Rechtfertigung des Gewalteinsatzes zur Erreichung politischer Ziele.³ Wenn man diese beiden Positionen als die Pole eines Kontinuums der Gewaltrechtfertigung begreift, dann zeigt sich auch mit Blick auf das Verhältnis nichtstaatlicher Politiken zur Gewalt die enge Beziehung zwischen Gewalt, Politik und Rechtfertigung: Während etwa revolutionäre Bewegungen Gewalt als legitimes Mittel des politischen Umsturzes zu rechtfertigen suchen, erscheint demgegenüber pazifistischen Politiken alle Gewalt per se illegitim, ja nicht nur das: sie erscheint ihnen sogar schlechthin nicht legitimierbar. Politische Bewegungen, die sich gegen staatliche Gewaltordnungen (die wir hier in einem weiten Sinn verstehen müssen, der auch imperiale oder koloniale Strukturen mit erfasst) richten, bauen so selbst auf die Möglichkeit der Unterscheidung von legitimer und illegitimer Gewalt, die auch der Legitimation staatlicher Gewalt zugrunde liegt. Sie vertauschen gewissermaßen nur die Positionen, indem sie für sich selbst die legitime Gewalt reklamieren, wohingegen sie die staatliche Gewalt der Illegitimität zu überführen suchen. Die Gewalt der Erhebung hat dabei von vornherein ein zusätzliches Legitimationsproblem, auf das in der Geschichte der Legitimation von Gewalt vor allem Immanuel Kant mit großen Nachdruck aufmerksam gemacht hat: Sie muss nicht allein die Anwendung von Gewalt rechtfertigen, sondern darüber hinaus auch das Aufbrechen einer Ordnung und damit die Unwägbarkeit daraus resultierender Gewaltäußerungen zu legitimieren suchen. Für Kant stellt sich das (vor dem zeitgeschichtlichen Hintergrund der Französischen Revolution) als rechtfertigungstheoretisch unlösbare Herausforderung dar, weshalb er in letzter Konsequenz trotz seiner emphatischen Würdigung der Französischen Revolution als eines unvergesslichen Geschichtszeichens gegen jede Form revolutionärer Gewalt optiert (Kant 1974 [1798], B 208ff). An Kants Behandlung dieses Problem zeigt sich freilich, wie grundlegend die begrifflich-konzeptionelle Herausforderung ist, die aus gewaltgestützten Versuchen, eine als illegitim empfundene Ordnung umzustürzen, resultiert: Kant flüchtet eingedenk dieser Schwierigkeit letztlich in eine eigentümliche Normativität des Faktischen, indem er angesichts seiner These, dass eine Ordnung stets besser als keine Ordnung sei, behaupten muss, dass zwar jegliche revolutionäre Gewaltanwendung illegitim, jede durch eine erfolgreiche Revolution herbeigeführte Ordnung aber wiederum als neue staatliche Ordnung zu akzeptieren sei (Kant 1974 [1798], B 20). Sie wieder zu beseitigen, würde schließlich auch bedeuten, eine bestehende Ordnung aufzubrechen. So einfach freilich, wie Kant sich aus der Affäre zu ziehen sucht, kann die grundlegende Ambivalenz des

3 Vgl. hierzu die Beiträge von Katrin Meyer, Daniel Loick und Robin Celikates in diesem Band.

Verhältnisses von Politik und Gewalt nicht aufgelöst werden, wie es sich uns Nachgeborenen zeigt angesichts der Erfahrungen der totalitären Gewaltordnungen des 20. Jahrhunderts, deren legitimitätszerstörende Grundanlage Hannah Arendt eindrucksvoll herausgearbeitet hat (vgl. Arendt 2003) und von denen sicherlich mitnichten gesagt werden kann, dass sie ob ihrer Eigenschaft, eine Ordnung zu sein, dem Aufbrechen dieser Ordnung vorzuziehen seien.

Eine dritte Ambivalenzbeziehung zeigt sich, wenn wir nun auch explizit die Politische Philosophie / Politische Theorie in ihrem Verhältnis zur Gewalt mit in den Reflexionshorizont einbeziehen. Die Politische Philosophie hat die ambivalente Beziehung zwischen Politik und Gewalt von jeher als ihren zentralen Gegenstand behandelt. Begriffe wie Souveränität, Gewaltenteilung, Rechtszwang sind dabei aber nicht nur als historische Produkte der z.T. über Jahrhunderte sich erstreckenden politiktheoretischen Diskurse anzusehen, in denen sich die verschiedenen Stadien des Denkens über die Möglichkeit einerseits der Begrenzung von Gewalt bzw. andererseits ihrer Begründung festmachen ließen. Insbesondere die jeweiligen Rechtfertigungen von Gewalt lassen sich als Resultate von Wirkweisen politischer Gewalt selbst auffassen.⁴

Die Beziehung zwischen Gewalt und Politik steht also zudem in einem weiteren, ebenfalls ambivalenten Verhältnis, nämlich in dem Verhältnis zu der sie reflektierenden Politischen Theorie. Auch hier sei exemplarisch wieder auf Hobbes' Denken verwiesen, das eine eigene und in gewisser Weise neuartige Dimension in den Gewaltrechtfertigungsdiskurs einbringt. Diese spezifische Argumentation für die Legitimation einer Gegengewalt in Form von Politik bedient sich nämlich eines bestimmten rationalistischen Modus, der sich schon auf der sprachlichen Ebene als gewaltförmig äußert.⁵ Gewalt stellt hier also nicht nur den *Gegenstand* einer bestimmten Begründungsfigur dar, sie wird nicht nur als das Andere der Vernunft *präsentiert* – etwa als die chaotische und deshalb zu bezwingende Natur. Viel brisanter ist, dass darüber hinaus Gewalt im Rechtfertigungsdiskurs via Sprache selbst *repräsentiert* wird. So lässt sich die hobbesche Dichotomie zwischen Natur und Staat selbst als gewaltförmige Zuschreibung von Phänomenen entlarven, die z.B. auf zeittypischen Geschlechterkonnotationen (Natur als weiblich und damit bedrohlich allegorisiert, Staat als männlich und machtvoll stilisiert) basieren. Der Vernunftgebrauch selbst erscheint als gewaltförmig verfasst, womit der vermeintlich objektive Charakter einer bloß unterscheidenden Ratio – und nach dem Selbstverständnis

4 Zum Verhältnis zwischen Gewalt und Gewaltrechtfertigung in theoretischen und politischen Diskursen vgl. die Beiträge von Katrin Meyer, Oliver Eberl und Anna Geis in diesem Band.

5 Vgl. zur sprachlichen Gewalt den Beitrag von Hannes Kuch in diesem Band.

von Hobbes und seinen Zeitgenossen handelt es sich ‚lediglich‘ um die streng mathematisch-naturwissenschaftliche *recta ratiocinatio* – somit desavouiert wird.

Damit sind wir an einen Punkt gelangt, von dem aus wir die Hintergrundidee, die uns zur Publikation der vorliegenden Texte in einem gemeinsamen Sammelband veranlasst hat, ein wenig genauer ausleuchten und damit auch einige Fragen markieren können, die uns im Vorfeld konzeptuell umgetrieben haben. Grundsätzlich zielt diese Hintergrundidee darauf ab, das ambivalente Verhältnis zwischen Politik und Gewalt im Hinblick auf seine begrifflichen Implikationen und den möglichen Zusammenhang zwischen den verschiedenen Gewaltformen genauer zu befragen, als dies bislang innerhalb der Politischen Philosophie getan wurde. Zu einer systematischen Erfassung des spezifischen Ambivalenzverhältnisses von Gewalt und Politik bedarf es einer nachhaltigeren Untersuchung – und zwar sowohl hinsichtlich der Rekonstruktion ideen-geschichtlicher Positionen⁶ als auch bezüglich der Auseinandersetzung mit politiktheoretischen Ansätzen jüngerer und jüngsten Datums.

Spätestens seit Hegels Rechtsphilosophie kann es als selbstverständlich gelten, dass philosophische Überlegungen in den empirischen Kontexten *ihrer Zeit*,⁷ um den hegelschen Terminus aufzugreifen, situiert werden müssen.⁸ Somit bleibt die Frage nach der Politischen Theorie der Gewalt auch im Hinblick auf die (real-)politische Gegenwart und Zukunft virulent, weil sich mit diesem schillernden und vielschichtigen Begriff gegenwärtig zahlreiche politische Herausforderungen verbinden. Verwiesen sei nur auf die Frage nach dem fehlenden Gewaltmonopol der Weltgesellschaft und die damit verbundenen Probleme, Gewalt im Fall militärischer Intervention oder in internationalen Institutionen und Regimes zu rechtfertigen.⁹ Holzschnittartig ließe sich sagen, dass das Problem der politischen Rechtfertigung von Gewalt, das, wie wir oben angedeutet haben, bereits im staatlichen Rahmen keineswegs ohne unauflösbare Ambiva-

6 Zur in die Gegenwart hineinreichenden Geschichte diskriminierender Gewaltrechtfertigungen vgl. die Beiträge von Oliver Eberl und David Strecker in diesem Band.

7 Im Sinne von Hegels berühmter Formulierung, dass „Philosophie *ihre Zeit in Gedanken erfaßt*“ sei (Hegel, G.W.F. 1986 [1821], 26, Herv. i.O.).

8 Deshalb erscheint es uns geboten, den Betrachtungsrahmen über die im engeren Sinne philosophische Perspektive hinaus um unterschiedliche Perspektiven benachbarter Disziplinen und Subdisziplinen zu erweitern, die sich ebenfalls mit dem Verhältnis von Politik und Gewalt beschäftigen; zu denken ist hier in erster Linie an politikwissenschaftliche und soziologische Forschungsperspektiven.

9 Vgl. zur Gewalt jenseits des Staates die Beiträge von Anna Geis, Andreas Vasilache und Thore Prien in diesem Band.

lenzen bewältigt werden kann, auf den politischen Ebenen jenseits des Staates noch einmal eine empfindliche Verschärfung erfährt: Jenseits des Staates tritt nämlich zur der bereits für sich genommen diffizilen Aufgabe einer Rechtfertigung der Gewalt politisch-institutioneller Ordnungen die weitere Schwierigkeit hinzu, dass es dort vielfach noch nicht einmal solche institutionellen Ordnungen gibt.¹⁰ Die Gewalt droht so jenseits des Staates mehr oder weniger unkontrolliert zwischen verschiedenen Akteuren zu flottieren, ohne dass dabei auch nur ersichtlich wäre, wer dieser Akteure als Adressat von Rechtfertigungsforderungen überhaupt in Frage käme. Die Frage nach einer Möglichkeit der Verantwortungszuschreibung und Verantwortungsübernahme stellt sich in diesem Kontext somit in noch schärferer Form als innerhalb des staatlichen Rahmens.

Vor dem Hintergrund der damit vorläufig umrissenen Ambivalenzen und Problemfelder lassen sich nach unserer Auffassung im wesentlichen vier Dimensionen einer empirisch informierten Politischen Philosophie der Gewalt unterscheiden, deren Erkundung sich die in dem vorliegenden Sammelband befindlichen Texte aus z.T. sehr unterschiedlichen Perspektiven widmen. Während dabei die erste Dimension in allen Beiträgen präsent ist, dienen die weiteren drei Dimensionen einer thematischen Sortierung der unterschiedlichen Beiträge. Freilich ist dabei hervorzuheben, dass auch diese jeweilige Eingruppierung keineswegs exklusiv zu verstehen ist, sondern in Texten der einen Gruppe durchaus auch Fragen einer anderen mitreflektiert werden.

Erstens geht es um eine Klärung der begrifflichen Konturen von Gewalt. Mag diese grundbegriffliche Aufgabenstellung auf den ersten Blick zunächst banal erscheinen, so hat doch bereits unsere kurze, einführende Examination der verschiedenen Gesichtspunkte des Verhältnisses von Politik und Gewalt gezeigt, dass die genauen Konturen der verschiedenen Dimensionen des Gewaltbegriffs bis heute notorisch ungeklärt sind. Im Grunde liegt nach unserem Eindruck bislang keine integrierende Gewalttheorie vor, die in der Lage wäre, auch nur die unterschiedlichen und zum Teil sehr weit auseinanderliegenden Facetten des Gewaltbegriffs in einen begrifflichen Zusammenhang zu bringen, die insbesondere angesichts der Polysemie des deutschen Substantivs Gewalt deutlich werden.

Das verweist auf eine *zweite* Dimension einer Politischen Philosophie der Gewalt, die im Grunde eine methodisch-systematische Ausbuchstabierung der erwähnten Aufgabe einer begrifflichen Klärung der Gewalt darstellt. Da es keineswegs auf der Hand liegt, was die unterschiedlichen Sachverhalte, die mit dem Begriff der Gewalt in Zusammenhang gebracht werden, überhaupt miteinander

10 Wie der Beitrag von Detlef Sack und Julia-Nadine Wirsbinna in diesem Band zeigt, kann das auch innerstaatlich keineswegs ubiquitär vorausgesetzt werden.

verbindet, bedarf es einer typologisierenden Phänomenologie der Gewalt. Žižek zufolge besteht die Aufgabe für uns Theoretiker und Theoretikerinnen zunächst einmal darin „etwas zurückzutreten und uns von dem faszinierenden Reiz loszumachen, der von einer [...] unmittelbar sichtbaren [...] Gewalt ausgeht, einer Gewalt, die von einem klar identifizierbaren Agenten ausgeübt wird“ (Žižek 2011, 9). Vielmehr gilt es aufzuspüren, inwiefern individualisierte von strukturellen, subjektive von systematischen, körperliche von symbolischen Formen der Gewalt zu unterscheiden sind. Einige Phänomene weisen sicherlich schärfere Konturen auf. Etliche Phänomene hingegen lassen ihre komplexere Verfasstheit erst aufgrund einer eingehenden Analyse erkennen.

Nach diesen konzeptuellen und analytischen Vorarbeiten ist *drittens* über die schon mehrfach angesprochene normative Problematik einer Rechtfertigung von Gewalt nachzudenken: Damit ist die Rechtfertigung von Staatsgewalt ebenso angesprochen wie die Legitimierung militärischer Gewalt etwa im Falle humanitärer Interventionen, aber auch der politische Einsatz von Gewalt bspw. im Falle des politischen Widerstands oder der Erhebung gegen Diktaturen. Bei der Annäherung an diesen normativen Themenkomplex ist eine methodisches Postulat aus dem Umfeld von Nietzsches Moralphilosophie zu beherzigen: Normativität zu untersuchen, darf nicht damit verwechselt werden, eine bestimmte normative Position advokatorisch zu verteidigen. Für die Untersuchung der Rechtfertigung von Gewalt folgt daraus, dass vor allem die verschiedenen Anstrengungen zur Rechtfertigung von Gewalt vergleichend zu untersuchen sind und nicht unbedingt der Versuch einer gelingenden Rechtfertigung von Gewalt im Zentrum des Interesses stehen muss.

Viertens schließlich scheint uns eine dezidiert kritische Dimension einer Politischen Philosophie der Gewalt unabdingbar. Das Desiderat besteht hier in einer kritischen Analytik jener Gewalt, die verdeckt in politischen, gesellschaftlichen und rechtlichen Zusammenhängen angewendet wird. Hier ist bspw. an die im Recht verborgene Gewalt zu denken, aber auch an die Gewalt von Sprachordnungen oder an Formen struktureller Gewalt.

LITERATUR

- Agamben, Giorgio 2002: Homo sacer, Frankfurt a.M.
Arendt, Hannah 2003: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, München.
Benjamin, Walter 1980 [1921]: Zur Kritik der Gewalt, Gesammelte Schriften, Bd. II.1, Frankfurt a.M., S. 179-203.
Derrida, Jacques 1991: Gesetzeskraft, Frankfurt a.M.

- Hegel, G.W.F. 1986 [1821]: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke 7, Frankfurt a.M.
- Hobbes, Thomas 1998 [1651]: Leviathan, Oxford/New York.
- Kant, Immanuel 1974 [1798]: Die Metaphysik der Sitten, Werke VIII, Frankfurt a.M.
- Marx, Karl 1972 [1890]: Das Kapital. Bd. 1, MEW 23, Berlin (Ost).
- Marx, Karl 1974 [1843]:, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW 3, Berlin (Ost) 1974.
- Žižek, Slavoj 2011: Gewalt. Sechs abseitige Reflexionen, Hamburg.

Dramatisierende Gewalt

Hannah Arendt über Politik und Empörung¹

KATRIN MEYER

In ihrem gegenwartsdiagnostischen Text „Wir sind jetzt alle Demokraten.“ macht Wendy Brown mit bissigem Spott auf die derzeit allgegenwärtige Popularität der Demokratie aufmerksam (Brown 2012). Der Rekurs auf die Demokratie, so meint sie, sei omnipräsent, denn jeder Staat und jede politische Theorie fühlen sich heute der Demokratie verpflichtet. Der Begriff der Demokratie werde dabei nicht nur zu einem leeren Allgemeinplatz, sondern auch zu einem Kampfbegriff, denn - undemokratisch sind immer die anderen. So diene das Lob der Demokratie primär der Rechtfertigung des Eigenen und der Abwertung politischer Gegner. Diese Haltung fördert paradoxerweise eine Tendenz, die als Entdemokratisierung der Gesellschaft oder als post-demokratische Aushöhlung der Demokratie gedeutet werden kann (Comtesse/Meyer 2011).

Derselbe Befund lässt sich auch für den Umgang mit dem Gewaltbegriff aufzeigen. Auch der Gewaltbegriff funktioniert in den hegemonialen politischen Diskursen der Gegenwart wie ein Label, mit dem sich demokratische Gesellschaften von anderen abgrenzen und sich selber als gewaltfrei darstellen können. Auch hier gilt: Die Gewalt ist immer bei den anderen. Wer in demokratischen Kontexten im Rahmen oppositioneller Kämpfe Gewalt anwendet, hat sich gemäß dieser Doktrin selbst schon als undemokratische Kraft diskreditiert. Aus der Perspektive der staatlichen Ordnung bedeutet Gewalt Gesetzlosigkeit, Willkür und Chaos und steht für eine irrationale und ursprüngliche Kraft. Paradigma-

1 Ich danke den Teilnehmenden des Workshops ‚Zur Politischen Philosophie der Gewalt‘ an der Universität Hannover für ihre kritischen Anregungen und Kommentare zur Vortragsfassung dieses Textes sowie Yves Winter für kritische Fragen und weiterführende Hinweise.

tisch für diese Bestimmung ist sicher bis heute Thomas Hobbes' Definition der naturhaften Gewalt als Ausdruck des vorpolitischen Zustandes des Menschen. Diese vorpolitische Gewalt ist irrational, weil sie für das (Über-)Leben des Menschen selbstdestruktiv wirkt und aus blinden Leidenschaften erwächst. Entsprechend kann diese naturwüchsige Gewalt nach Hobbes nur durch ein staatliches Gewaltmonopol überwunden werden, das seine Legitimation aus der Gewaltabwehr ableitet. Diese Funktion der „präventiven Gegengewalt“, so Étienne Balibar, erscheint bis heute als das zentrale und vielleicht sogar als das einzige Argumentationsmodell, das Gewaltanwendung zu legitimieren vermag (Balibar 2006, 271).

In seiner Studie „Recht auf Gewalt?“ behauptet Alfred Hirsch, dass die politische Philosophie seit Hobbes durch diesen Gegensatz zwischen einer naturhaft-vorpolitischen und einer legitimen-staatlichen Gewalt gefangen sei und dass historisch nichts so sehr zur Vermehrung von Gewalt beigetragen habe wie der Anspruch des Staates, willkürliche Gewalt durch legitime Gewalt begrenzen zu können (Hirsch 2004). Der Gegensatz, so Hirsch, führe nicht nur faktisch zur Vermehrung von Gewalt, sondern mache diese gleichzeitig unsichtbar. So werde die staatliche Gewalt in dem Maß nicht mehr als Gewalt denkbar, als diese einseitig mit Unordnung, Unvernunft und Willkür gleichgesetzt werde (Hirsch 2004, 31).²

Tatsächlich lässt sich beobachten, wie in den letzten zehn Jahren demokratisch-liberale Rechtsstaaten im sogenannten ‚Kampf gegen den Terrorismus‘ ihre staatlichen Gewaltinstrumente, -strukturen und -praktiken in ungekanntem Ausmass ausgebaut und vermehrt und dabei den Willkürspielraum behördlicher Gewalt im Inneren des Staates als Gesetz der Ausnahme legalisiert haben (Butler 2005). Der von Hirsch konstatierte legitimatorische Zusammenhang von Gewaltabwehr und Gewaltvermehrung lässt sich also durch aktuelle Entwicklungen bestätigen. Dies aber stellt die politische Theorie der Gewalt vor ein Dilemma und macht eine demokratisch inspirierte Gewaltkritik politisch ambivalent. So erscheint die Gewaltkritik einerseits als nötig, weil Gewalt mit partizipatorischen und egalitären Politikformen unvereinbar ist. Zugleich kann die Kritik an Praktiken der Gewalt staatliche Gewalt legitimieren und damit das Gegenteil dessen bewirken, worum es einer demokratischen Theorie des Politischen normativ

2 Yves Winter rekonstruiert einen ähnlichen Effekt auf der Ebene der internationalen Beziehungen, die durch den Topos der ‚asymmetrischen Kriege‘ geprägt sind. Dieser ermöglicht es Staaten, Kriegsverhältnisse im normativen Schema von zivilisierter vs. unzivilisierter, regulierter vs. irregulärer, staatlicher vs. nicht-staatlicher Gewalt zu strukturieren und zu moralisieren; vgl. Winter 2011.

gehen sollte, nämlich Gewaltstrukturen grundsätzlich aufzulösen. Wie also lässt sich dieses Dilemma theoretisch und begrifflich lösen?

Dieser Frage werde ich im Folgenden nachgehen und vorschlagen, den starren und unterkomplexen Gegensatz zwischen einer naturhaft-willkürlichen Gewalt und einer staatlich-legitimen resp. demokratischen Gewalt durch erweiterte Phänomene politischer Gewalt ins Schwingen zu bringen. Dieses ‚Ins-Schwingen-Bringen‘ soll den Automatismus der Rechtfertigung staatlicher Gewalt unterbrechen, indem es die generelle Abwertung oppositioneller Gewalt fragwürdig macht. Die Leitfrage lautet demnach, ob es möglich ist, nicht-staatliche Gewalt als demokratisches Phänomen zu verstehen, und wenn ja, wie diese Form von politischer Gewalt definiert werden muss.

Eine Antwort auf diese Frage findet sich überraschenderweise bei Hannah Arendt. Wie ich im Folgenden zeigen werde, verwendet Arendt zwei Begriffe von Gewalt. Der eine ist der in der Arendt-Rezeption weitherum bekannte. Er fasst Gewalt als ein antipolitisches Phänomen und etabliert den für Arendts Denken wie auch für die demokratische Politik zentralen normativen Gegensatz von Macht und Gewalt (1). Der zweite Begriff von Gewalt, den Arendt verwendet, ist in ihrem Werk weniger prominent. Arendt gebraucht ihn für Aktionen, die aus Empörung über Unrecht und Heuchelei erfolgen. Ausgehend von dieser Unterscheidung werde ich zeigen, dass Gewalt eine demokratische Dimension haben kann, wenn sie Missstände dramatisiert (2). Indem so das mögliche politische Potential der Gewalt genauer herausgearbeitet wird, soll verhindert werden, dass die pauschalisierende Abwertung jeglicher Form von nicht-staatlicher Gewalt in einer Demokratie paradoxerweise zur Stabilisierung und Verschleierung bestehender Gewaltverhältnisse beiträgt (3).

1. ARENDTS UNTERSCHIEDUNG VON POLITISCHER MACHT UND INSTRUMENTELLER GEWALT

Arendts Verständnis von Gewalt als einem politisch *negativen* Phänomen dominiert ihr Werk seit dem Erscheinen von *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (Arendt 1986). Der systematische Gegensatz von politischer Macht und antipolitischer Gewalt durchzieht ihre gesamte politische Theorie und dient als normativer Orientierungspunkt bei der Herausarbeitung eines Verständnisses von Politik, das gerade nicht auf Gewalt und auf ihrer Steigerung im Terror gründet, sondern auf demokratische Partizipation, rechtsstaatliche Verfassung und politische Pluralität abzielt. In *Vita activa* definiert Arendt den Begriff der *Macht* in diesem Sinn als eine idealiter egalitäre, konsensuell getragene und

freiheitliche Form des gemeinsamen Handelns (Arendt 1981). Das heißt, Macht beruht auf der „zeitweiligen Übereinstimmung vieler Willensimpulse und Intentionen“ (Arendt 1981, 195). Macht greift also auf Mehrheitsverhältnisse zurück und ist damit an Interaktion und Kommunikation gebunden, denn Menschen müssen einem gemeinsamen Handeln zustimmen und daran teilhaben können. Macht beruht auf der Handlungs- und Sprachfähigkeit von Menschen. Gewalt dagegen ist nach Arendt eine wortlose Technik der Verfügung, um Menschen einen fremden Willen aufzuzwingen. In *Macht und Gewalt* betont sie den instrumentellen Aspekt der Gewalt, der darin besteht,

„[dass] die Gewalt bis zu einem gewissen Grade von Zahlen unabhängig ist, weil sie sich auf Werkzeuge verläßt. [...] der Extremfall der Gewalt [ist gegeben] in der Konstellation: Einer gegen Alle.“ (Arendt 1970, 43)

Gewalt agiert also im Modus der Technik oder, in Arendts Terminologie gefasst, in der Logik des sprachlosen Herstellens. Gewalt folgt handlungstheoretisch einer instrumentellen Rationalität, sie ist zweckorientiert und zerstört die Offenheit gemeinsamen Handelns. Diese qualitative Differenz von Macht und Gewalt bedeutet, dass Gewalt immer in einem Zirkel der Machtlosigkeit verbleibt. Gewalt in der Politik ist ein Ausdruck von Ohnmacht. Auf diesem Punkt insistiert Arendt besonders deutlich 1967 in einem Brief an Hans-Jürgen Benedict, in dem sie dessen Aufwertung der Gewalt zurückweist (Arendt/Benedict 2008).³

Ausgehend von diesem Gegensatz von Macht und Gewalt kommt Gewalt bei Arendt primär als Gegenstand der Kritik in den Blick. Gewalt steht für dasjenige Phänomen, das Macht im Sinne freiheitlicher und pluralistischer Politikformen zerstört. Sie transformiert Praxis in Technik, kommunikative Vernunft in instrumentelle Rationalität, Freiheit in Souveränität. Gewalt ist darum auch mit Demokratisierungsbewegungen unvereinbar.

Dennoch bedeutet dies nicht, dass Arendt den Einsatz von Gewalt in der Politik grundsätzlich ablehnt. Die Ausübung von Gewalt kann nach Arendt zwar nie gerecht sein, aber sie lässt sich rechtfertigen, wie sie in *Macht und Gewalt* schreibt: „Gewalt kann gerechtfertigt, aber sie kann niemals legitim sein.“ (Arendt 1970, 53) Die Rechtfertigung der Gewalt orientiert sich an Kriterien der Zweckrationalität und bemisst sich daran, ob sie das geeignete Mittel ist, den gesetzten Zweck zu realisieren.

„Ihre [der Gewalt] Rechtfertigung wird umso einleuchtender sein, je näher das zu erreichende Ziel liegt. Niemandem kommt es in den Sinn, die Berechtigung von Gewalttätig-

3 Ich danke Robin Celikates für diesen Hinweis.

keit im Falle der Selbstverteidigung in Frage zu stellen, weil die Gefahr nicht nur evident sondern unmittelbar gegenwärtig ist, mithin zwischen dem Zweck und den Mitteln, die er rechtfertigen muß, so gut wie keine Zeitspanne liegt.“ (Arendt 1970, 53)

Mit diesen Thesen bewegt sich Arendt im Rahmen und in der Logik der traditionellen Rechtfertigung von Gewalt. Gewalt erscheint als ein adäquates Mittel zur Selbstverteidigung und zur Abwehr von Gewalt und ist in dieser Funktion – und *nur* in dieser – gerechtfertigt.

Paradigmatisch für diese instrumentelle Funktion der Gewalt ist der Befreiungskrieg. So hat Arendt selber im Zweiten Weltkrieg angesichts der existenziellen Bedrohung, denen die europäischen Jüdinnen und Juden ausgesetzt waren, die Aufstellung einer jüdischen Armee als ein wichtiges Unternehmen verteidigt, wobei es ihr dabei auch um die Formierung der Juden und Jüdinnen als eines „europäischen Volkes“ und als gleichberechtigte Partner der Alliierten ging (Young-Bruehl 1991, 250f.). Allerdings bleibt die Bedeutung der Gewalt dabei politisch defizient. Gewalt kann zwar zur *Befreiung* von Gewalt eingesetzt werden, begründet aber keine politische *Freiheit*. „Befreiung“, so Arendt in *Über die Revolution*, ist eine Freiheit, die „ihrem Wesen nach negativ“ ist (Arendt 1974, 39). Sie unterscheidet sich von der „Freiheit als einem positiven Lebensmodus“ (ebd.), die nur erfahren kann, wer mit anderen Freien zusammen handelt (ebd. 37). Zwischen Befreiung und Freiheit besteht eine irreduzible qualitative Kluft. Diese Kluft entspricht dem grundsätzlichen Unterschied zwischen einem instrumentellen Herstellen und einem gemeinsamen Handeln, oder eben: zwischen Gewalt und Macht.

Diese Unterscheidung von Macht und Gewalt resp. von Freiheit und Befreiung ist handlungs- und demokratietheoretisch bedeutsam, weil sie das Politische als eine Praxis mit einem Eigensinn etabliert. Auch wenn Oliver Marcharts Kritik plausibel ist, wonach Arendt die „Notwendigkeit der Fortsetzung von Befreiung“ in der Politik unterschätze (Marchart 2005, 176), so scheint es mir doch wichtig, mit Arendt zu betonen, dass politische Freiheit eine kollektive Praxis darstellt, die nicht auf eine reaktive Struktur reduzierbar ist und nicht auf eine antagonistisch konzipierte Befreiungsbewegung eingeschränkt ist. Freiheit als Ausdruck geteilter Macht ist auch eine Praxis, in der Sozialität, Kommunikation und Interaktion als Selbstzweck erfahrbar werden.

Von diesem normativen Gegensatz von Macht und Gewalt unterscheidet sich nun jenes Phänomen der Gewalt, das Arendt in *Macht und Gewalt* eingehender beschreibt und das ich als ‚dramatisierende Gewalt‘ bezeichnen möchte. Dieses bringt die bisherigen terminologischen Unterscheidungen ins Wanken und löst die Gleichsetzung der Gewalt mit einer wortlosen, instrumentellen Technik auf.

2. DAS PHÄNOMEN DER DRAMATISIERENDEN GEWALT

1970, vor dem Hintergrund der Jugendunruhen in den USA und in Europa, schreibt Arendt in *Macht und Gewalt* der Gewalt eine rationale Funktion zu, gerade auch dann, wenn sie scheinbar irrational operiert:

„Dem Feind die Maske vom Gesicht zu reißen, die Machenschaften und Manipulationen zu entlarven, die es ihm erlauben, ohne Gewaltmittel zu herrschen, also auch auf die Gefahr der eigenen Vernichtung hin Aktionen zu provozieren, nur um ihn zu zwingen, Farbe zu bekennen, damit die Wahrheit ans Licht komme – diese Ziele geben heute noch den Gewalttätigkeiten an den Universitäten und auf den Straßen ihre stärksten Impulse. Und auch solche scheinbar zwecklose Gewalt ist alles andere als ‚irrational‘.“ (Arendt 1970, 66f.)

Wichtig an dieser Stelle ist, dass Arendt diese Form einer die Gewalt entlarvenden Gewalt als ‚zwecklos‘ bezeichnet. Oder wie es an anderer Stelle heißt: als „ein wortloses Handeln, das keine Konsequenzen in Betracht zieht.“ (Arendt 1970, 64) Der gewalttätige Protest folgt damit nicht der oben beschriebenen Logik einer Zweck-Mittel-Relation, sondern er aktualisiert eine andere Form von Tätigkeit. Diese steht der nicht-instrumentellen Praxis politischen Handelns, so wie sie Arendt definiert, näher als einer kühl kalkulierten Verfügungstechnik. Sie ist polemisch und aktionistisch und riskiert im Modus der Provokation ihre eigene Vernichtung, ohne dass sie damit ihr Ziel verfehlen würde. Denn dieses liegt nicht in der Durchsetzung von Interessen mithilfe von Waffen, sondern in der Herausstellung einer ‚Wahrheit‘, wie es im obigen Zitat heißt.

Arendt identifiziert zwei Bereiche, in denen eine solche spontane Gewalt politisch gerechtfertigt werden kann: erstens in der Empörung gegen soziale Ungerechtigkeit (Arendt 1970, 64) und zweitens in der Wut gegen die Scheinheiligkeit der herrschenden Verhältnisse, die ihre eigene Gewaltförmigkeit verdecken (ebd. 66). Nach Arendt verweisen beide Affekte auf positive Vermögen des Menschen. Dass sich Menschen gegen ein Phänomen empören, das den „Gerechtigkeitssinn verletzt“ (ebd. 64), ist für sie eine genuin humane Regung, genauso wie die Wut gegen die Scheinheiligkeit, die das Vertrauen in die Welt untergräbt (ebd. 67). Von beiden hält sie die Auflehnung gegen Heuchelei historisch sogar für bedeutsamer, denn hier würden in noch stärkerem Maß Grundbedingungen der *conditio humana* verletzt.⁴ Heuchelei heißt, dass sich die Gewalt

4 Arendts Position in *Macht und Gewalt* unterscheidet sich damit von ihrer Darstellung der politischen „Jagd auf Heuchler“, die sie in *Über die Revolution* vorlegt (Arendt

der Gesellschaft hinter dem Schein der Vernunft verbirgt (ebd. 67). Der gewaltförmige Protest gegen diese Scheinheiligkeit zielt also darauf ab, um eine Formulierung von Foucault zu entleihen, „den Krieg hinter der Folie des Friedens“ aufzudecken (Foucault 2001, 313).

Arendt selber ist in der analytischen Durchdringung dieser entlarvenden und zwecklosen Gewalt zurückhaltend und ihre Beobachtungen grenzen teilweise ans aperçuhafte. Dennoch möchte ich eine Gemeinsamkeit ihrer Beschreibungen festhalten. Einen zentralen Hinweis sehe ich an jener Stelle in *Macht und Gewalt*, an der Arendt der entlarvenden Gewalt den Effekt der *Dramatisierung* zubilligt. So schreibt sie:

„Mit Gewalt heizt man weder die Lokomotive des Fortschritts noch der Geschichte oder der Revolution, aber sie kann durchaus dazu dienen, Mißstände zu dramatisieren und die öffentliche Aufmerksamkeit auf sie zu lenken.“ (Arendt 1970, 78)

Was heißt es, Missstände zu dramatisieren? Ich möchte drei Elemente dieser Dramatisierung herausarbeiten und die Gewalt mit *Öffentlichkeit*, *Sinnhaftigkeit* und *Affektivität* in Verbindung bringen. Wie zu zeigen ist, entsprechen diese drei Elemente Aspekten, die Arendt selber mit dem *Politischen* verbindet, das heißt mit Praktiken die eigentlich *im Gegensatz zur Gewalt* stehen. Damit wird der oben beschriebene Gegensatz von politischer Macht und unpolitischer Gewalt mit Arendt selber fragwürdig.

Der *erste* Effekt der Dramatisierung besteht darin, Aufmerksamkeit und öffentliches Interesse zu erzeugen. So zitiert und bestätigt Arendt die Behauptung von Rudi Dutschke, „daß in der Bundesrepublik die Existenz ,andersdenkender Minoritäten ohne Provokation überhaupt nicht wahrgenommen wird““ (Arendt 1970, 79). Das Drama ereignet sich per definitionem auf einer Bühne. Dramatisierung heißt also, Missständen eine öffentliche Bühne bereit zu stellen und sie sichtbar zu machen. Die Dramatisierung gelingt, wenn sich eine Gesellschaft für ein Thema oder ein Phänomen interessiert, das heißt wenn die Bevölkerung zu einem Publikum wird, das die bestehenden Verhältnisse neu sieht oder etwas Neues wahrnimmt.⁵ In diesem Bezug zur Öffentlichkeit berühren sich dramatisierende Gewalt und Aktionen des zivilen Ungehorsams, denn auch der zivile

1974, 127). Dort diskutiert sie den Kampf gegen die Heuchelei im Kontext des französischen Terreur als ausschliesslich negatives Phänomen (Arendt 1974, 125-139).

5 So kann nach Arendt, „einige Gewaltsamkeit vonnöten sein, um der Stimme der Mäßigung Gehör zu verschaffen“ (Arendt 1970, 78). Dies bedeutet nach Arendt zugleich, dass Gewalt – im Unterschied zur Macht – nie revolutionär sein kann, sondern nur reformistisch wirkt (ebd. 78f.).

Ungehorsam zielt nach Arendt primär darauf ab, durch Ungehorsam öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zu lenken und der Meinung einer organisierten Minderheit dadurch Macht zu geben (Arendt 1989). Allerdings ist der zivile Ungehorsam nach Arendt durch Gewaltlosigkeit definiert, so dass die dramatisierende Gewalt nicht als Akt eines zivilen Ungehorsams gelten kann.

In unserem Zusammenhang ist wichtig, dass sich die entlarvende Gewalt, so wie sie Arendt darstellt, ihrer Bestimmung des politischen Handelns annähert. Deren Gemeinsamkeit liegt darin, dass beide einen Bezug zur Öffentlichkeit haben. Auch die dramatisierende Gewalt ist, wie politisches Handeln, eine Aktionsform, die auf Öffentlichkeit angewiesen ist und Öffentlichkeit herstellen will.

Dramatisierende Gewaltaktionen wirken *zweitens* sinnhaft und kommunikativ. Sie agieren zwar ohne Worte, kommunizieren oder interagieren aber dennoch, indem sie ein Regime dazu zwingen, „Farbe zu bekennen, damit die Wahrheit ans Licht komme“, wie es im obigen Zitat heißt. Die Aktionen erzeugen also nicht nur eine Bühne und ein Publikum, sondern initiieren auch eine Geschichte. Der Fortgang dieser Geschichte hängt davon ab, wie sich die Staatsmacht und das Establishment verhalten. Die Hoffnung einer gewalttätigen Protestbewegung mag sein, dass sich die Herrschenden selber entlarven, das heißt, dass sie ihre Masken ablegen und auf der Bühne ihr wahres Gesicht zeigen. Die Dramatisierung ist bei Arendt demnach mit Wahrheit verbunden. Dramatisierung heißt nicht Fiktionalisierung und Illusion, sondern die Freilegung einer verborgenen Konstellation, die sich in Form von Taten zur Erscheinung bringt. Dieser Bezug zur Wahrheit verbindet die entlarvende Gewalt wiederum mit dem politischen Handeln. So ist die gewaltförmige Provokation zwar kein Ausdruck vernünftiger Deliberation, aber dennoch eine Form sinnhafter Praxis. Die entlarvende Gewalt kommuniziert im Medium der sinnlichen Evidenz. Wer zusieht, wie Polizisten als Repräsentanten der Staatsmacht mit Knüppeln und Stiefeln auf Protestierende einschlagen, sieht ein Drama, in dem sich die tradierten Zuschreibungen von Recht und Unrecht, von Gewalt und Gewaltlosigkeit verschieben, und eine neue Wahrheit aufscheint. Das, was Arendt als dramatisierend beschreibt, kann darum in den Worten von Jacques Rancière auch als eine „Demonstration“, das heißt als sinnliche Ausstellung einer gesellschaftlichen Ordnung verstanden werden (Rancière 2002, 69). Sie operiert durch die Herstellung einer Bühne des politischen Streits. Durch die Störung der Ordnung in Form von Straßenblockaden, von Plünderungen von Läden oder der Besetzung und Zerstörung von Gebäuden werden gesellschaftliche Konstellationen lesbar als Konflikt von Interessen und Hierarchien, von Haben und Nichts-Haben, von Macht und Ohnmacht. Die Entlarvung der Heuchelei bedeutet also konkret, den

Konsens der Gesellschaft zu durchbrechen und das scheinbar Allgemeine als Partikulares denkbar zu machen.

In dieser Lesart kann die entlarvende Gewalt auch als ‚Weiterführung der Kritik mit anderen Mitteln‘ gedeutet werden. Ihre spezifische Struktur erscheint vergleichbar einem Modus von Kritik, die mit Danny Trom als „phänomenologische Sozialkritik“ bezeichnet werden kann (Trom 2010, 58). Diese Kritikform geht nach Trom auf subjektiv erfahrene Empörung zurück. Sie will „einen Skandal zur Sprache“ bringen (ebd.) und arbeitet mit den Mitteln der Übertreibung, die als rhetorisches Stilmittel eingesetzt werden.⁶ Diese Bestimmung kann die Funktionsweise der dramatisierenden Gewalt erhellen. Eingedenk von Arendts Insistieren auf der Wortlosigkeit der Gewalt wird es nun möglich, die ‚Sprache‘ der dramatisierenden Gewalt als Rhetorik der Übertreibung zu deuten und von der verbalen Kommunikation in das Medium der physischen Aktion zu übersetzen.

Dramatisierende Gewalt entsteht *drittens* aus einem Affekt und appelliert an Leidenschaft und Gefühle. Sie evoziert Reaktionen des Abscheus, der Solidarität oder des Mitgefühls, die wiederum in Wut und Empörung münden und zu neuem Protest anstacheln können.⁷ Dramatisierende Gewalt folgt dem Rhythmus von Leidenschaften. Entscheidend daran ist der unmittelbare Gestus dieser Aktionen, der dem langsamen Duktus instrumentellen Denkens radikal entgegensteht. Während der kalkulierende Verstand die adäquaten Mittel seines Handelns sorgfältig abwägt und evaluiert, setzt sich die Empörung, auch die gewalttätige, schnell und impulsiv in die Tat um, denn, so Arendt, „[e]s liegt im Wesen der Empörung, nicht langsam und mit Bedacht zu reagieren“ (Arendt 1970, 64).

Dieses Merkmal der Affektivität ist entscheidend für Arendts ‚anderen‘ Blick auf die Gewalt, denn es bringt die affektive Gewalt in eine unerwartete Nähe zur Spontaneität politischen Handelns und unterscheidet sie von der instrumentellen, technischen Gewalt. Denn nichts wäre nach Arendt so verheerend, wie die unbeachtete Dramatisierung des Unrechts mit dem strategisch kalkulierten Einsatz der Gewalt durch den Staat, durch Parteien oder private Akteure gleichzusetzen. Die

6 Trom rekurriert hier auf Axel Honneths Modell der ‚erschließenden Kritik‘, die sensibilisieren, enthüllen und zum Engagement verleiten wolle; vgl. Honneth 2000.

7 Ich gehe hier auf Arendts terminologische Unterscheidungen von Affekten nicht näher ein. Im zweiten Kapitel von *Über die Revolution* unterscheidet Arendt in diesem Sinn zwischen der emotionslosen Haltung der Solidarität, dem leidenschaftlichen Mitleiden mit einem konkreten Menschen und dem abstrakten und sentimentalischen Gefühl des Mitleids. Vor allem das Mitleid hält sie, mit Marx, für politisch unproduktiv; vgl. Arendt 1974, 93-124; auch Arendt 1970, 26. Zu dieser Unterscheidung von Mitleiden und Mitleid bei Arendt vgl. auch Boltanski 1999, 24-32.

Verbindung von Kalkül, Strategie und Gewalt ist gerade jene sichere Mischung, die politische Freiheit nachhaltig zerstört. So wird die Gewalt gemäss Arendt in dem Moment radikal antipolitisch, in dem sie zu einem strategischen Kalkül wird.

„Die gewalttätige Reaktion auf Heuchelei, so sehr sie innerhalb ihrer Grenzen zu rechtfertigen ist, verliert [sic] Berechtigung, sobald aus ihr eine bestimmte Strategie mit spezifischen Zielen entwickelt wird.“ (Arendt 1970, 67)

Auch hier lässt sich also in der dramatisierenden Gewalt wiederum eine Gemeinsamkeit zum politischen Handeln erkennen, die in der gemeinsamen Absetzung von strategisch-kalkulierten Tätigkeiten liegt. Dramatisierende Gewalt und spontanes Handeln verbindet das Moment des Expressiven, das als Selbstzweck und nicht als Mittel fassbar wird.

Die Dramatisierung von Missständen bedeutet demnach, durch Taten, die Wahrheit und Affektivität miteinander verbinden, einen Raum der Öffentlichkeit herzustellen. Die affektive Gewalt bewegt sich in der Mitte zwischen Strategie und Spontaneität, oder in Arendts Terminologie gefasst, zwischen Herstellen und Handeln. Sie teilt mit der instrumentellen Gewalttechnik das Element des Zwangs. Dieses beinhaltet notwendigerweise einen verfügenden, weil Freiheit zerstörenden Effekt, sei die Gewalt gegen Sachen oder Personen gerichtet. Denn jede Aktion, die den Beteiligten eine Situation aufzwingt, so Arendt, sei eine Form von Gewalt (Arendt 1970, 100).⁸ Zugleich lässt sich die dramatisierende Gewalt auch als Teil von Interaktionen deuten, die politische Auseinandersetzungen durch die Herstellung einer öffentlichen Bühne initiieren wollen. Wenn es gelingt, Menschen für die Wahrheit gesellschaftlicher Verhältnisse zu sensibilisieren und für den Kampf gegen Ungerechtigkeit zu mobilisieren, dann kann die dramatisierende Gewalt trotz ihrer unmittelbaren Zwangseffekte paradoxerweise demokratisierende Wirkungen haben.

Dass die Gewalt auf der Straße eine politisierende Dimension haben *kann*, heißt nicht, dass Gewalt zur Dramatisierung von Missständen *notwendig* ist. Dies wäre ein unzulässiger Umkehrschluss, dem Arendt zufolge Gewalt-

8 Arendt bezieht sich damit auf die US-amerikanische Feministin, Friedens-Aktivistin und Theoretikerin der Gewaltlosigkeit, Barbara Deming, die an der radikalen Gewaltlosigkeit politischer Opposition festhält; vgl. Deming 1968. Arendt wendet gegen Deming ein, diese unterschätze „merkwürdigerweise die Konsequenzen solcher Störaktionen, wenn sie meint, sie seien eben doch gewaltlos“ (Arendt 1970, 100). Durch Arendts Ausweitung des Gewaltbegriffs wird allerdings fraglich, wie sich ihre eigene Definition des zivilen Ungehorsams als gewaltlos genauer präzisieren lässt.

theoretiker wie etwa Frantz Fanon unterliegen (Fanon 1981). Sie liest seine Texte gegen den Strich, indem sie behauptet, dass man überall dort, wo Fanon das Wort Gewalt benutzt, dafür die Formel „radikale und kompromißlose Aktion“ einsetzen könnte (Arendt 1970, 100).⁹ Dieser Vorschlag lässt sich auf das hier diskutierte Phänomen der dramatisierenden Gewalt übertragen. Das, was Arendt der dramatisierenden Gewalt zuschreibt, lässt sich ebenso gut bewirken, wenn man ‚Gewalt‘ durch ‚radikale und kompromisslose Aktionen‘ ersetzt. Auch diese können gesellschaftliche und politische Missstände ins öffentliche Bewusstsein rücken, Heuchelei entlarven und affektiv wirken. Es wäre also unzulässig, Gewalt zu rechtfertigen, so als ob *nur* Gewalt dramatisierend wirken könne. Die Frage, um die es hier geht, lautet vielmehr, ob es möglich ist, dass Gewaltaktionen in demokratischen Kontexten politisierend wirken können, *obwohl* sie Gewalt anwenden. Zum Abschluss werde ich erläutern, was sich aus dieser Möglichkeit für einen demokratisch verantwortlichen Umgang mit Gewalt folgern lässt.

3. DEMOKRATISCHER UMGANG MIT GEWALT

Arendts Beschreibung der gewalttätigen Dramatisierung von Missständen macht deutlich, dass es sich dabei um ein Phänomen handelt, das die Unterscheidung zwischen Gewalt und Politik, zwischen Unordnung und rechtsförmiger Praxis ins Wanken bringt und unscharf macht. Die Gewalt, die Missstände aufzeigt, *dramatisiert* Politik, aber sie zerstört sie nicht, denn ihr Ziel ist ja eben die *öffentliche* Ausstellung von Unrecht. Wenn man mit Arendt das Politische als eine Praxis bestimmt, die im Raum der Öffentlichkeit Auseinandersetzungen zwischen Gleichen beinhaltet, dann kann das Sichtbarmachen von Ungerechtigkeit und die Entlarvung von Heuchelei Teil dieser Bewegungen sein. Die Gewalt bekommt dadurch eine sinnhafte Dimension, die nicht mit der instrumentellen Logik der Selbstverteidigung verknüpft ist, sondern in genuine Sphären des Politischen hinein ragt.

Ausgehend von Arendts normativem Verständnis von Politik ist klar, dass die dramatisierende Gewalt aufgrund ihrer unscharfen Positionierung im Feld von Macht und Gewalt demokratietheoretisch ambivalent ist. Sie erscheint umso demokratiekompatibler, je mehr es ihr gelingt, die Bedingungen für transparente und egalitäre politische Auseinandersetzungen zu stärken statt zu schwächen. Sie

9 Arendt übernimmt diesen Vorschlag für eine produktive Re-Lektüre Fanons wörtlich von Deming 1968.

muss also Gewaltpraktiken durchbrechen können und darf gerade nicht zur Eskalation von Gewalt führen. Diese Möglichkeit der Demokratisierung schließt aber nicht aus, dass die dramatisierende Gewalt zugleich Arendts Ideal von Politik verletzt. Nach Arendt sind politische Aktionen an verbalisierte Kommunikation und individuelle Freiheit gebunden. Diese Bedingungen aber werden in der Gewaltaktion manifest verletzt. Dazu kommt hinzu, dass die Leidenschaften der Empörung und der Wut, die nach Arendt der gewalttätigen Dramatisierung zugrunde liegen, sehr schnell in einen Gewaltexzess münden können, der die Differenz von Recht und Unrecht verwischt und damit entpolitisierend wirkt.

Diese Doppeldeutigkeit der dramatisierenden Gewalt impliziert, dass der politische Umgang mit Gewalt einen interpretatorischen Spielraum eröffnet, der von unterschiedlichen Akteuren, das heißt vom Staat und von der zivilgesellschaftlichen Opposition, unterschiedlich genutzt werden kann. Wie ich abschließend erläutern will, ist es demokratietheoretisch wichtig, auf der Differenz und der Gegenläufigkeit dieser beiden unterschiedlichen Perspektiven zu beharren.

Aus der Perspektive oppositioneller Bewegungen wird die dramatisierende Gewalt *trotz* ihrer politisierenden Elemente kaum Anspruch darauf erheben können, eine demokratisch angemessene Aktionsform zu sein. Dies darum, weil die dramatischen Effekte der Entlarvung erstens mit den Mitteln von Gewalt und Zwang erfolgen und mithin den Freiheitsansprüchen demokratischer Politik entgegen laufen, und weil sie zweitens, wie oben gezeigt, nicht notwendig sind, da Kritik und öffentliche Sensibilisierung genauso durch gewaltfreie Formen von Protest und zivilem Ungehorsam zu erreichen sind. Entsprechend ist das normative Postulat, *gewaltfrei* zu agieren, eines, das vor allem von Protestbewegungen selber formuliert wird, die ihr Handeln demokratischen Prinzipien verpflichtet sehen. So fordert Stéphane Hessel in seinem Aufruf „Empört Euch!“, mit dem er die derzeitige Stimmungslage der kritischen Zivilgesellschaft in Europa wiedergibt, dass es wichtig sei, „den Weg der Gewaltlosigkeit gehen [zu] lernen“ (Hessel 2011, 18).

Ganz anders dagegen präsentiert sich das Phänomen der dramatisierenden Gewalt, wenn es nicht aus der Sicht oppositioneller Akteure, sondern aus der Sicht des Staates in den Blick kommt. Für den demokratischen Staat, die Medien und die hegemoniale, nicht-oppositionelle Zivilgesellschaft ist die dramatisierende Gewalt auf der Straße keine Handlungsoption, die sie verantworten müssen und zu der sie sich aktiv bekennen oder von der sie sich aktiv distanzieren müssen. Die dramatisierende Gewalt ist vielmehr eine Praxis, die den Staat und die Öffentlichkeit als Publikum adressiert und zu einer Antwort oder Reaktion provoziert. In dieser Optik kehrt sich nun die radikale Verurteilung jeder

Form von (nicht-staatlicher) Gewalt in ihr Gegenteil. Weil zum staatlichen Gewaltmonopol die Macht gehört, zu definieren, was überhaupt Gewalt sei (Balibar 2006, 272), aktiviert jede Deutung von Gewalt staatliches (Gewalt-)Handeln. Die Entgegensetzung von Gewalt und demokratischer Praxis erscheint darum nicht als Gewalt mindernd, sondern führt im Gegenteil zu einer Eskalation der Gewalt. Denn der Staat, zu dessen Aufgabe es gehört, sein Gewaltmonopol zu verteidigen, wird auf das Ereignis ziviler Gewalt mit staatlicher Gegengewalt antworten.

Dieser Zusammenhang lässt sich mit Hobbes' eingangs erwähnter These erklären, wonach das staatliche Gewaltmonopol die rationale Folgerung aus der Einsicht in die Dialektik staatlicher Gewaltlosigkeit ist. So muss ein Staat, der dem demokratischen Prinzip der Gewaltlosigkeit verpflichtet ist, paradoxerweise gewaltbewehrt sein, weil er ansonsten die Gewalt im Innern der Gesellschaft zulässt. Diese Rechtfertigung staatlicher Gewalt wird jedoch fragwürdig, wenn die Gewalt, die gewaltsam bekämpft wird, sich selber als Beitrag zu einer Demokratisierung der Gesellschaft versteht und zumindest partiell, wie oben gezeigt, Elemente politischen Handelns aufweist. Die demokratietheoretisch ambivalente Figur der dramatisierenden Gewalt konfrontiert den demokratischen Staat demnach mit einem Phänomen, das dessen eigene Gewalt delegitimiert, wenn er sie gegen diese einsetzt. Ausgehend von diesem Dilemma ist staatliches Handeln verpflichtet, sich der potentiellen Sinnhaftigkeit öffentlich artikulierter Gewalt zu öffnen.

Ein solche perspektivische Öffnung beinhaltet, dass Gewalt nicht nur als einen Wert von Sachen, die Integrität von Körpern und die Freiheit von Handelnden verletzende Aktionsform wahrgenommen wird, sondern auch als Handlung mit einem konkreten politischen Sinn. Eine demokratische Gesellschaft bewährt sich demnach daran, ob sie den Sinngehalt von Gewaltakten a priori leugnet und auf einem Formalismus der Gewaltfreiheit beharrt, oder ob sie bereit ist, sich über mögliche Inhalte von Kritik und Protest zu verständigen. Nur wenn dieser Schritt hin zu inhaltsbezogenen Diskussionen vollzogen wird, können öffentliche Gewaltakte als dramatisierende erkannt werden und ihre erhellende und entlarvende Dimension entfalten. Angesichts des eingangs beschriebenen hegemonialen Schulterchlusses, mit dem staatliche (Gewalt-)Akteure jede nicht-staatliche Gewalt reflexartig abwehren und inhaltlich desavouieren, ist Arendts apokrypher und in der Forschung meist übersehener Versuch, der möglichen Rationalität von Gewalt nach zu denken, ein demokratisches Projekt, das von einer politischen Philosophie der Gewalt weiter geführt werden sollte, gerade wenn ihr normatives Ziel der Etablierung einer gewaltfreien Gesellschaft verpflichtet ist. Denn faktisch ist es vielen Staaten Europas in den letzten zehn Jahren gelungen, kritische

Sozialbewegungen als politische Protestbewegungen zu zerstören, indem der Staat die Gewaltlosigkeit der Demonstrationen zur primären und gesellschaftlich einzig relevanten Frage hoch stilisiert und parallel dazu präventiv ein gigantisches Militär- und Polizeidispositiv gegen die Demonstrierenden aufgeboten hat, das deren Gewaltbereitschaft unabhängig von aller Faktizität bereits performativ erzeugt.¹⁰ Gegen diese staatliche Instrumentalisierung der Gewaltfrage zur Schwächung politischer Opposition können Konzepte wie die dramatisierende Gewalt wenigstens theoretisch ein kritisches Gegenmodell darstellen.

LITERATUR

- Arendt, Hannah 1986: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* [1951], München.
- Arendt, Hannah 1981: *Vita activa oder Vom tätigen Leben* [1958], München.
- Arendt, Hannah 1974: *Über die Revolution* [1963], München, Zürich.
- Arendt, Hannah 1970: *Macht und Gewalt* [1970], aus dem Englischen von Gisela Uellenberg, München.
- Arendt, Hannah 1989: *Ziviler Ungehorsam* [1970], in: dies., *Zur Zeit. Politische Essays*, aus dem Amerikanischen von Eike Geisel, Berlin, 119-159.
- Arendt, Hannah/Benedict, Hans-Jürgen 2008: *Briefwechsel*, in: *Mittelweg* 36, 17, 1, 2-8.
- Balibar, Étienne 2006: *Die Gewalt – Grausamkeit und Idealität*, in: ders., *Der Schauplatz des Anderen. Formen der Gewalt und Grenzen der Zivilität*, aus dem Französischen von Thomas Laugstien, Hamburg, 259-280.
- Boltanski, Luc 1999: *La souffrance à distance*, Paris.
- Brown, Wendy 2012: *Wir sind jetzt alle Demokraten*, in: *Agamben*, Giorgio et al., *Demokratie? Eine Debatte*, Berlin, 55-71.
- Butler, Judith 2005: *Unbegrenzte Haft*, in: dies., *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, aus dem Englischen von Karin Wördemann, Frankfurt a.M., 69-120.
- Comtesse, Dagmar/Meyer, Katrin 2011: *Plurale Perspektiven auf die Postdemokratie*, in: *Zeitschrift für politische Theorie*, 2. Jg., 1, 63-75.
- Deming, Barbara 1968: *On Revolution and Equilibrium*, in: *Liberation magazine*, February.

10 Beispielhaft dafür ist die Zerstörung der Protestbewegungen, die sich gegen das internationale Weltwirtschaftsforum Davos (WEF) richteten und die Ende der 1990er Jahre und Anfangs 2000 in der Schweiz eine der wichtigsten kapitalismuskritischen Oppositions-Bewegungen waren.

- Fanon, Frantz 1981: Von der Gewalt [1961], in: ders., Die Verdammten dieser Erde, Deutsch von Traugott König, Frankfurt a.M., 29-91.
- Foucault, Michel 2001: In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-76), aus dem Französischen von Michaela Ott, Frankfurt a.M.
- Hessel, Stéphane 2011: Empört euch! Aus dem Französischen von Michael Kogon, Berlin.
- Hirsch, Alfred 2004: Recht auf Gewalt? Spuren philosophischer Gewaltrechtfertigung nach Hobbes, München.
- Honneth, Axel 2000: Über die Möglichkeit einer erschließenden Kritik. Die ‚Dialektik der Aufklärung‘ im Horizont gegenwärtiger Debatten über Sozialkritik, in: ders., Das Andere der Gerechtigkeit, Frankfurt a.M., 70-87.
- Marchart, Oliver 2005: Neu beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung, Wien.
- Rancière, Jacques 2002: Das Unvernehmen. Politik und Philosophie [1995], aus dem Französischen von Richard Steurer, Frankfurt a.M.
- Trom, Danny 2010: Zwei Tropismen. Die Krise der Gesellschaftskritik aus Pariser und Frankfurter Sicht, aus dem Französischen von Jürgen Schröder und Martin Bauer, in: Mittelweg 36, April/Mai, 51-70.
- Winter, Yves 2011: The asymmetric war discourse and its moral economies: a critique, in: International Theory 3,3, 488-514.
- Young-Bruehl, Elisabeth 1991: Hannah Arendt: Leben, Werk und Zeit [1982], aus dem Amerikanischen von Hans Günter Holl, Frankfurt a.M.

Gewalt gegen ‚Barbaren‘ im Prozess der Selbstkonstituierung zivilisierter Gesellschaften

OLIVER EBERL

1. EINLEITUNG

Gewalt gegen ‚Barbaren‘ begleitet die europäische Geschichte seit der Erfindung des Begriffs in der Antike. Seitdem drückt der Begriff die gleiche Abwertung der gemeinten Menschen aus und dient der Rechtfertigung europäischer Expansion (Borst 1988). Die Bezeichnung wurde nicht nur auf die unterlegenen Nachbarvölker der Griechen gemünzt, sondern auch gegen die starken Perser aktiviert, sie wurde von den Römern auf die nichtrömischen Völker in einer Wendung zum Gegensatz von Christen und Heiden bezogen (Koselleck 2006) und schließlich gegenüber den Einwohnern Amerikas von Europas Kolonisatoren unter aristotelischen Vorzeichen erneut in Anschlag gebracht (Todorov 1985). Auch heutige globale politische Konfliktlinien werden in diesem Schema entweder als Fortführung des imperialen Barbaren-Schemas verstanden (Wallerstein 2007) oder als Ausdruck eines künstlichen kulturellen Konflikts gedeutet (Todorov 2010). Die Gewalt gegen ‚Barbaren‘ außerhalb der eigenen Gesellschaft ist damit fast immer imperiale Gewalt (Münkler 2008). Sie nimmt exzessive exterminatorische und institutionalisierte koloniale Formen an.

Griechen, Römer und Spanier lebten in dem Bewusstsein, auf Grund unverlierbarer Eigenschaften über den ‚Barbaren‘ zu stehen: Für die Griechen war es die Vernunft, für die Römer die Stärke und für die Spanier das Christentum, die den Unterschied ausmachten. Hielten die Griechen die ‚Barbaren‘ für nicht entwicklungsfähig, so hielten die Römer sie immerhin für anlernbar und die Spanier sie für prinzipiell bekehrbar. Doch blieb das eigene Selbstbild – bis auf die Kri-

tik einzelner Stimmen – frei von Zweifeln. Das gilt auch noch für jene Zeitgenossen des Nationalsozialismus, die sich seine Gewaltdynamik nicht vorstellen konnten. Auch sie fassten Zivilisation „als ein unverlierbares Attribut ihrer selbst auf und dachten im Bewußtsein angeborener Überlegenheit: Einmal zivilisiert, immer zivilisiert“ (Elias 1989, 408). Norbert Elias sieht dies als ein falsches Zivilisationsverständnis, weil es vergisst, dass Zivilisation ein prekärer Prozess ist. Im Bild der Gefahr eines ‚Rückfalls in die Barbarei‘ entwickelt sich die Einsicht in die Gefährdung der eigenen Zivilisation durch eine Wiederkehr der durch das Gewaltmonopol eingehegten Leidenschaften und Affekte. Elias spricht von der „Möglichkeit eines echten Wiederaufbrechens der Barbarei in ihrer eigenen Mitte“ (Elias 1989, 409), Claus Offe von „moderner ‚Barbarei‘ als Naturzustand im Kleinform“ (Offe 1996).

Diese Fortführung des Barbarendiskurses im Zivilisationsdiskurs und sein Zusammenhang mit der Rechtfertigung und Beschreibung von Gewaltphänomenen ist das Thema des Beitrags. Neben den bekannten und besonders für den kolonialen Kontext des 19. Jahrhunderts breit diskutierten Formen der Gewalt gegen ‚Andere‘ möchte ich dazu auf Gewalt aufmerksam machen, die sich im Prozess der Selbstkonstituierung zivilisierter Gesellschaften gegen ‚Barbaren‘ nach innen vollzieht. Ich möchte im Folgenden die These vertreten, dass die Gewalt gegen ‚Barbaren‘ in der eigenen Gesellschaft ein modernes Phänomen ist, das erst auf Basis des zivilisierten Selbstverständnisses, wie es sich seit der Aufklärung entwickelt, auftritt. Erst seitdem der Zustand der ‚Barbarei‘ von den Zivilisationstheorien der Aufklärung historisiert und internalisiert (Bauman 1996, 43), das heißt auf Geschichte und Gegenwart der eigenen Gesellschaft bezogen wird, kann es ‚Barbaren‘ nicht mehr nur außerhalb der eigenen zivilisierten Gesellschaft geben, sondern auch innerhalb ihrer selbst. Zivilisierte Gesellschaften treten mit der Gewalt gegen ‚Barbaren‘ nach außen das Erbe des Barbarendiskurses an, aber geben ihr als Zivilisierungsmission eine spezifisch zivilisatorische Bedeutung. Die Gewalt gegen ‚Barbaren‘ nach innen steht im Zusammenhang mit dem Aufstieg der bürgerlichen Gesellschaft. Das mit dem Kapitalismus verbundene Programm der Selbstdisziplinierung als Zähmung der menschlichen Leidenschaften muss „gegen die unteren Schichten der Gesellschaft gewaltsam und unter Einsatz vieler Mittel, vom Gefängnis über Armen- und Irrenhäuser bis zu ausgeklügelten Schul- und Erziehungsmaßnahmen, realisiert werden.“ (König 1992, 13) Verrohung und Aufstand dieser Schichten sind die Zeichen der inneren ‚Barbarei‘.

Im folgenden Kapitel stelle ich zunächst klassische Rechtfertigungen und Formen von Gewalt gegen ‚Barbaren‘ außerhalb der eigenen Gesellschaft dar. Dann zeige ich im dritten Kapitel, wie der Pauperismus und die ‚Masse‘ im 19.

Jahrhundert ebenfalls im Paradigma der ‚Barbarei‘ bearbeitet werden und damit Gewalt gegen ‚Barbaren‘ auch in der eigenen Gesellschaft möglich wird. Ursprung und Problematik des Zusammenhangs von Zivilisationsdiskurs, Naturzustand und Gewalt werde ich im vierten Kapitel erörtern. Die Angst vor dem Rückfall zeichnet zivilisierte Gesellschaften aus – gerade dann, wenn sie selbst hemmungslos Gewalt freisetzen, morden und Grausamkeiten verüben. Im letzten Kapitel wird die Dynamik der freigesetzten Gewalt gegen ‚Barbaren‘ zunächst am vorzivilisatorischen Beispiel der spanischen Eroberung Amerikas gezeigt. Im spanischen Selbstverständnis finden sich keine Zweifel am eigenen Tun. Doch finden sich solche Zweifel am eigenen Zivilisiertsein viel später bei den Tätern der nationalsozialistischen Judenvernichtung. Himmlers Erklärung der Ermordung der jüdischen Bevölkerung durch die SS zeigt die Zweifel auf, die die Mörder befallen. Er versucht die Gefahr der Selbstbarbarisierung, der die Abwertung der Opfer als „Untermenschen“ und „Barbaren“ vorausging, durch eine Wendung zu „zivilisierter Barbarei“ zu bannen. Gerade diese Vorgehensweise Himmlers stellt das Konzept des ‚Rückfalls in die Barbarei‘ in seiner konzeptionellen Tragfähigkeit in Frage. Ich will zeigen, dass die Beschreibung ‚barbarischer‘ Gewalt gegen ‚Barbaren‘ als ‚Rückfall in die Barbarei‘ unauflösbare Paradoxien mit sich bringt. Eine politische Philosophie der Gewalt, die diese Paradoxien vermeiden wollte, müsste sich von der begrifflichen Basis dieser Gewalt, dem Barbarendiskurs, lösen.

2. GEWALT GEGEN ÄUSSERE ‚BARBAREN‘

Die Geschichte der Gewalt gegen ‚Barbaren‘ ist eng mit den Höhepunkten der europäischen Expansion verbunden. Platons Unterscheidung von Kriegen unter Gleichen und Kriegen unter Ungleichen zieht sich durch die gesamte Geschichte des europäischen Außenverhaltens und wird zum entscheidenden Merkmal der imperialistischen Außenpolitik des 19. Jahrhunderts (Bowden 2009). Im liberalen Diskurs des 19. Jahrhunderts wird der Gegensatz zivilisiert-barbarisch von John Stuart Mill zur Grundlage imperialer Interventions- und Herrschaftspolitik gemacht (Jahn 2005) und ist im Völkerrecht der Moderne allgegenwärtig (Anghe 2007; Gong 1984). Platon führt die Unterscheidung von gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen Gleichen und Ungleichen ein, indem er zwischen „Zwist“ und „Krieg“ unterscheidet. Er sieht „einerseits das Zusammengehörige und Verwandte, andererseits das Auswärtige und Fremdländische: Feindschaft von Zusammengehörigem nennt man *Zwist*, die des Auswärtigen aber *Krieg*.“ (Platon 1982, Staat, 5. Buch, 470b, zitiert nach Kleemeier 2002, 111) Während

die einen „von Natur Feinde“ seien, führen die anderen den Zwist „mit dem Gedanken, daß sie sich wieder versöhnen werden“. Hellenen untereinander werden weder „Wohnungen in Brand stecken, noch in jedem Staate alle als ihre Feinde betrachten, Männer wie Frauen und Kinder, sondern immer nur wenige für Feinde halten, die Urheber des Streites.“ (ebd.) Mit den „Feinden“ allerdings wird man auf diese Weise verfahren (also Wohnungen verbrennen und Frau und Kinder als Feinde betrachten und auf Leibeigenschaft ausgehen). Unverkennbar ist die Folge von Platons Unterscheidung, die Gewalt zwischen Hellenen zu reduzieren und gegenüber ‚Barbaren‘ freizugeben. Gegen ‚Barbaren‘ wird der Krieg so geführt, dass er mit Vernichtung und Versklavung endet. Auch wenn Sokrates in Platons Dialog zu dieser Schlussfolgerung seines Gesprächspartners Glaukon schweigt, übernimmt Platon diese Position an anderer Stelle und erklärt, dass der Krieg gegen ‚Barbaren‘ mit ihrer Vernichtung, der Zwist gegen Hellenen aber mit dem Sieg endet (Kleemeier 2002, 110).

Den höchsten Stand erreichte der Barbarendiskurs im Werk von Aristoteles, der mit dem Topos des ‚Barbaren‘ als „Sklave von Natur“ im 1. Buch der *Politik* dem Barbarenbegriff eine Deutung gab, die bis heute ‚zivilisiertes‘ Denken prägt. Aristoteles folgert aus der Unkenntnis der ‚Barbaren‘ der griechischen Sprache (daher kommt die Bezeichnung ‚barbaros‘, die ursprünglich ‚Stammelnde‘ meint), die ‚Barbaren‘ hätten „keine Vernunft, der sie gehorchen können, sondern da sie nur Sinneswahrnehmungen haben, folgen sie den Affekten“ (Aristoteles 1991, 1254b). Ohne Teilhabe an der praktischen Vernunft fehle ihnen die Fähigkeit zur „leitenden Planung“, sie seien somit untauglich für eine politische Existenz und müssten zu ihrem eigenen Vorteil der Herrschaft der Griechen unterworfen werden (Aristoteles, 1991, 1260a, siehe dazu Detel 1995, 1040). Aus diesem Verhältnis der Seelenteile der Vernunft und der Affekte ergibt sich letztlich die Forderung nach der Herrschaft des Vernünftigen (Griechen) über den Affektgeleiteten (Barbaren). Der Vernünftige ersetzt den fehlenden oder unterentwickelten Seelenteil des Affektunterworfenen mittels seiner despotischen Herrschaft über ihn. „Denn politische Herrschaft wird über von Natur Freie ausgeübt, despotische jedoch über diejenigen, die (von Natur) Sklaven sind“ (Aristoteles 1991, 1255b). Platon und Aristoteles erklären also die Ungleichheit von ‚Barbaren‘ und Griechen zur Grundlage ihrer Ungleichbehandlung.

Diese Unterscheidung prägte auch den liberalen Kolonialismus des 19. und 20. Jahrhunderts. John Stuart Mill übernimmt nicht nur den Gedanken der despotischen Herrschaft über ‚Barbaren‘, er macht diese Unterscheidung auch zur Grundlage für das Völkerrecht: „To suppose that the same international customs, and the same rules of international morality, can obtain between one civilised

nation and another, and between civilised nations and barbarians, is a grave error“ (Mill 2005, 487). Der Grund dafür liegt im Wesen der ‚Barbaren‘:

„(B)arbarians will not reciprocate. They cannot be depended on for observing any rules. Their minds are not capable of so great an effort, nor their will sufficiently under the influence of distant motives. In the next place, nations which are still barbarous have not yet got beyond the period during which it is likely to be for their benefit that they should be conquered and held in subjection by foreigners“ (Mill 2005, 487).

Mill macht die Eigenschaften der ‚Barbaren‘ (gemeint sind vornehmlich die Einwohner Indiens) also ebenfalls zur Grundlage ihrer despotischen Beherrschung, jedoch sieht er die Aufgabe dieser Herrschaft nicht mehr in der reinen Kontrolle der Affekte, sondern in der kolonialen Erziehung der ‚Barbaren‘ (Eberl 2011).

Noch 1914 formuliert das offizielle „British instruction manual on military law“:

„It must be emphasized that the rules of International Law apply only to warfare between civilized nations, where both parties understand them and are prepared to carry them out. They do not apply in wars with uncivilized States and tribes, where their place is taken by the discretion of the commander and such rules of justice and humanity as recommend themselves in the particular circumstances of the case“ (zitiert nach Colby 1927, 280).

Neben despotischer Herrschaft erscheint die nackte Gewalt als das einzige Erfolg versprechende Mittel gegen ‚Barbaren‘. Da ‚Wilde‘ den Regeln der Zivilisation im Krieg nicht folgen, sind gegen sie alle Mittel erlaubt, nicht nur die zivilisierten Mittel. Das offensichtlich unzivilisierte Verhalten wird so zu einem zivilisierten Akt umgedeutet, wie der amerikanische Offizier Colby noch 1927 meint: „The inhuman act thus becomes actually humane, for it shortens the conflict and prevents the shedding of more excessive quantities of blood“ (ebd.).

Die Freisetzung von Gewalt ist also eng mit dem Begriff ‚Barbar‘ verbunden. Wer als solcher bezeichnet wird, zieht unweigerlich Gewalt auf sich und wird umgekehrt in der Absicht der Gewaltanwendung so bezeichnet. Wenn Mill die Erziehung der ‚Barbaren‘ aber überhaupt für möglich hält, dann nimmt er damit die Zivilisationstheorie der Aufklärung auf, die die Entwicklung der Zivilisation für eine erklärbare Leistung hielt und sie für prinzipiell nachvollziehbar erklärte. Nur auf Grund dieser Entwicklungsidee konnte die imperiale Zivilisationsmission (Osterhammel 2005) zur Leitidee des 19. Jahrhunderts werden.

3. GEWALT GEGEN ‚BARBAREN‘ NACH INNEN

Doch das 19. Jahrhundert ist auch das Jahrhundert der Zivilisierung nach innen. Nicht nur in Mischformen von innerer und äußerer Zivilisierungsmission wie der gewaltsamen Integration unterentwickelter Regionen (wie Schottland oder Irland) in den Staat, sondern auch in der Abwehr direkter Angriffe von innen auf das bestehende System findet die Abwertung der ‚Barbaren‘ ihre Fortführung. In der französischen Revolution wird sozial-revolutionäres Verhalten in unmissverständliche Nähe zur ‚Barbarei‘ gebracht und „Vandalismus“ genannt (Michel 1988). Der Vorwurf der ‚Barbarei‘ richtet sich gegen die Bevölkerungsgruppen, die die soziale Ordnung von unten stören könnten. Sind ‚Barbaren‘ erst einmal innerhalb der eigenen Gesellschaften identifiziert, so werden sie auch zum Objekt der zivilisierenden Gewalt. Die Gewalt gegen die ‚Barbaren‘ im Inneren drückt sich dabei wie in den kolonialen Räumen einerseits in direkten Gewaltexzessen aus, aber verstärkt auch in der fortwährenden und zunehmenden Kontrolle der ‚rohen‘ und ‚gewaltsamen‘ sozialen Gruppen durch Institutionen der Erziehung und Strafe.

Als in den reichsten Ländern der ‚Zivilisation‘ in der Mitte des 19. Jahrhunderts das Problem des Pauperismus unübersehbar wurde, wurden die verelendeten Armen als ‚Barbaren‘ erkannt, die in ihrer rohen und unbelehrbaren Neigung zu Tumult und Aufruhr – ähnlich wie die Pariser Sansculotten – eine ernsthafte Bedrohung der sozialen Ordnung von innen darstellten. Die dauerhafte Verarmung und damit verbundene Verelendung der untersten Bevölkerungsschichten führte – analog der der nomadischen ‚Wilden‘ – auch zu ihrer moralischen Verelendung. Alkoholismus, Glücksspiel, lose Sitten waren die Belege. Ein Zugang zu den ‚zivilisierenden‘ Elementen Arbeit, Wohlstand, Bildung war für diese Gruppe unmöglich geworden. Zwar erzeugte die Zivilisation großen Wohlstand und Bildung, aber wie aufmerksame soziale Beobachter registrierten, entstand hier ein Problem der Zivilisation selbst und nicht etwa ihres Versagens. Für den Sozialpolitiker Johann Karl Rodbertus war es sicher, dass die Geschichte keine Epoche gekannt hat, „in welcher eine andauernd zunehmende partielle Verarmung der Gesellschaft, eine stete Zunahme der Verarmung einer und derselben Klasse des Volks, zugleich bei andauernd steigendem Nationalreichtum, stattgefunden hätte“ (Rodbertus 1972, 245). Mit Verweis auf das neue Wort Pauperismus, das an ‚Barbarei‘ gemahne und das Problem als eines über die übliche Erscheinung von Armut in Krisen hinausgehend kennzeichne, fügt Rodbertus an: „Der Sprachgebrauch hat daher auch mit einem neuen Namen die neue Sache bezeichnet, einem Namen, der fast schon durch seine Wortbildung daran mahnt,

dass die Sache der Barbarei inmitten der Civilisation ist“ (ebd., 246). Eine ähnliche, stärker auf die sittliche Verfassung der Verarmten eingehende Beobachtung liefert Alexis de Tocqueville: „Während in dem übrigen Teil der Nation Bildung Verbreitung findet, die Sitten und Gebräuche angenehmer werden, die Geschmacksformen sich verfeinern und die Umgangsformen geschliffener werden, tritt er, der Arme, auf der Stelle, ja er entwickelt sich eher noch zurück. Man hat fast den Eindruck, er sei auf dem Weg zurück in die Barbarei; inmitten des Wunderwerks der Zivilisation scheint er sich von seinen Gedanken und Neigungen her wieder dem Wilden anzunähern“ (Tocqueville 2007, 32).

Mit diesen frühen Beobachtungen und Einschätzungen entwickelt sich der Blick auch auf das neue Phänomen der Massen, die sozial und politisch die „Stand- und Besitzlosen“ bezeichnet. Doch „(i)n zivilisationstheoretischer Perspektive ist ‚Masse‘ nicht die Masse der Besitzlosen, sondern der Inbegriff jener rohen und gefährlichen Leidenschaften, die als nicht zivilisationsfähig aus dem Reich der Zivilisation ausgeschlossen wurden. [...] Mit dem Terminus Masse wird nicht nur die Angst vor dem Aufstand der Besitzlosen ausgedrückt, sondern auch die Angst vor dem Ausbruch der Leidenschaften.“ (König 1992, 14) Mit dieser Beschreibung des Problems der Verelendung breiter Schichten kann leicht die Aufforderung verbunden werden, restriktiv gegen die ‚Barbarei‘ vorzugehen. Es sollen hier nicht die vielfältigen Formen der gewaltsamen Exklusion wie Verschiffung in die Kolonien und der gewaltsamen Inklusion durch Arbeitshäuser, Gefängnisse, Armengesetze, Überwachung und Strafen aufgelistet werden, die die Reaktion auf diese Bedrohung waren (siehe dazu Bohlender 2007). Noch heute werden soziale Unruhen mit einer Stigmatisierung der Beteiligten und der Aufhebung des Rechtsstaates beantwortet: verschärfte Strafmaße, Schnellgerichte, verlängerte Untersuchungshaft, aber auch Platzverweise, Einkesselung, Versammlungsverbot. Exzessive Formen der Aufstandsbekämpfung und institutionalisierte Formen der Disziplinierung gehen eine weit reichende Verbindung ein, die sich gegen die Gefahr des ‚Rückfalls in die Barbarei‘ wenden, aber natürlich selber kaum kontrollierte Gewalt freisetzt.

4. ZIVILISATION UND GEWALT

‚Zivilisation‘ ist ein Neologismus der Aufklärung, der die Prozesshaftigkeit des Zivilisiert-Werdens betont (Fisch 1978, 718 f.). Zivilisierte Gesellschaften konstituieren sich daher fortwährend als solche, sie stehen nicht mehr fest auf dem Boden des Selbstbewusstseins eines unverlierbaren Status. Seit der Aufklärung heißt zivilisiert sein, den eigenen vorzivilisatorischen Zustand überwunden zu

haben. Der Prozess der Zivilisation wird auf die Geschichte der eigenen Gesellschaften übertragen und damit historisiert und internalisiert. Diese prozessorientierte Historisierung der Zivilisation macht den Fortschrittsgedanken der Aufklärung aus.

Das Zeitalter der Zivilisation ist zugleich das der philosophischen Verarbeitung der Existenz von ‚Wilden‘ (Bitterli 2004; Fink-Eitel 1994). ‚Wilde‘ erweitern das seit der Antike überlieferte Spektrum der ‚Barbaren‘. ‚Unter‘ den meist halbstaatlich oder staatlich organisierten ‚Barbaren‘ der Antike und des spanischen Zeitalters werden nun die indianischen ‚Wilden‘ verortet, die keine Staaten bilden, nicht sesshaft sind, keine effiziente Landwirtschaft und keinen Handel betreiben. Adam Ferguson macht in seinem *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft* deutlich, dass es sich um die Geschichte der Gattung handelt, die sich in den unterschiedlichen Stufen abbildet. ‚Wilde‘ sind daher als Vorstufe auch der eigenen Zivilisation zu betrachten (Ferguson 1988). Die Indianer Nordamerikas werden von ihm auf Stufe der ‚Wilden‘ angeordnet, weil sie kein individuelles Eigentum kennen, auch wenn sie Ackerbau betreiben. ‚Barbaren‘ kennen zwar erstes Eigentum, das aber aufgrund des Mangels an Gesetzen stets bedroht bleibt und die Gesellschaft nicht vom beständigen Streit entlastet. Der Krieg gegen äußere Feinde zwingt sie zwar zur Staatsbildung, diese bleibt jedoch fragil und kann noch keine dauerhaften Gesetze gewährleisten. Erst in der bürgerlichen Gesellschaft können Gewerbefleiß und Künste sowie Wohlstand wachsen, weil sie in Rangunterschieden geordnet und einer gesetzlichen Herrschaft unterworfen sind. Adam Smith sieht den Ausgang aus der ‚wilden‘ Lebensweise stärker aus einem Fortschritt der Produktionsweise hervorgehen. Als das wesentliche Element dieses Fortschritts der Produktion wird von Smith bekanntlich die Arbeitsteilung angeführt. Je weiter sie entwickelt ist, desto größer kann der Wohlstand der Nationen durch Produktion und den anschließend möglich gewordenen Handel gedeihen (Smith 1996). Immanuel Kant stellt die Institutionen des Staates und des Rechts in den Mittelpunkt, ohne dies an einen starken Zivilisationsbegriff zu binden. Er bindet die Errichtung eines republikanischen Rechtsverhältnisses an die Überwindung des gewalttätigen Naturzustands (Kant 2011).

Die Historisierung und Internalisierung des Zustands der ‚Barbarei‘ in das Selbstbild der europäischen zivilisierten Gesellschaften führt direkt in die Vorstellung eines vorgängigen Zustands, der sich vom erreichten qualitativ unterscheidet. Als Leitbild dieser Abgrenzung dient den Zivilisationstheorien von der Aufklärung bis zu modernen Sozialwissenschaften das Bild des Naturzustands. Im Naturzustand ist das Individuum – wie ‚Barbaren‘ und ‚Wilde‘ – affektgeleitet und grausam, die Gesellschaft arm, der Staat liegt im Krieg eines jeden gegen

jeden und der Verkehr der Völker untereinander ist ebenfalls ein dauernder Kriegszustand. Zivilisierte Gesellschaften verstehen sich als Gesellschaften, die den Naturzustand verlassen haben. Genau dieser argumentative Zug verweist unmittelbar auf den Erfahrungshorizont der europäischen Expansion. Denn der Naturzustand wird nicht allein, so lautet die von Ronald Meek übernommene Annahme, als rationale Konstruktion zur Kritik der eigenen Gesellschaft entwickelt (wenn sie zugleich auch so verwendet wird), sondern wird in der Verarbeitung des Eindrucks all jener fremden Völker jenseits der Ozeane entnommen, die die Annahmen der europäischen Wissenschaften eben erschütterten (Meek 2010). Wenn Hobbes den Naturzustand beschreibt und damit auf die Schrecken einer Gesellschaft im Bürgerkrieg verweisen will, dann zieht er in seine stilbildende Beschreibung des Naturzustands im „Leviathan“ von 1651 (Hobbes 1984, 96) zugleich den Verweis auf die amerikanischen Indianer ein:

„Vielleicht kann man die Ansicht vertreten, daß es eine solche Zeit und einen Kriegszustand wie den beschriebenen niemals gab, und ich glaube, daß er so niemals allgemein auf der ganzen Welt bestand. Aber es gibt viele Gebiete, wo man jetzt noch so lebt. Denn die wilden Völker verschiedener Gebiete Amerikas besitzen überhaupt keine Regierung, ausgenommen die Regierung über kleine Familien, deren Eintracht von der natürlich Lust abhängt und die bis zum heutigen Tage auf jene tierische Weise leben, die ich oben beschrieben habe“ (Hobbes 1984, 97).

Zieht man außerdem die Ikonologie der Bilder von Hobbes' Werken heran, so zeigt sich der „koloniale Referenzrahmen“ seiner Theorie deutlicher (Falk 2011, 61). Klar erkennbar wird er im Titelbild von Hobbes' „De Cive“ von 1642. Dort wird der Gegensatz von Naturzustand und Staat, der dem „Leviathan“ zugrunde liegt, in klarer Analogie zu den „Wilden“ Amerikas verbildlicht (Manow 2011, 72). Hobbes bezieht sich auf die Darstellungen von Theodor de Bry zu Thomas Harriots „A Brief and True Report of the New Found Land of Virginia“ (Harriot 1972). Die darin abgebildeten „Pikten“ werden im Stile der Indianer als Vorfahren der Engländer dargestellt und so die historische und ethnologisch-komparative Seite des Naturzustandstheorems betont (Manow 2011, 81-90). Versteht man den Naturzustand aber erst einmal auch konkret und bezieht ihn auf die eigene Geschichte, dann ergibt sich daraus in der Konsequenz ein gemeinsamer Entwicklungsgang der Menschheit. John Locke schließlich bringt es auf den Punkt: „Thus in the beginning all the world was *America*“ (Locke 1980, 319).

Vor diesem Hintergrund lesen sich Elias' Beschreibungen des Lebens in einer „Krieger-Gesellschaft“ ebenfalls als Naturzustandsbeschreibungen¹:

„Man denke an die holprigen, ungepflasterten, von Regen und Wind verwüstbaren Landstraßen einer einfachen, natural wirtschaftenden Krieger-Gesellschaft. Der Verkehr ist, von wenigen Ausnahmen abgesehen, ganz gering; die Hauptgefahr, die hier der Mensch für den Menschen darstellt, hat die Form des kriegerischen oder räuberischen Überfalls. Wenn die Menschen um sich blicken, wenn sie mit dem Auge Bäume und Hügel absuchen oder auf der Straße selbst entlang sehen, dann geschieht es in erster Linie, weil sie immer gewärtig sein müssen, mit der Waffe in der Hand angegriffen zu werden, und erst in zweiter oder dritter Linie, weil sie irgend jemanden auszuweichen haben. Das Leben auf den großen Straßen dieser Gesellschaft verlangt eine ständige Bereitschaft zu kämpfen und die Leidenschaften in Verteidigung seines Lebens oder seines Besitzes gegen einen körperlichen Angriff spielen zu lassen“ (Elias 1995, 318).

Vor dem Hintergrund dieser Beschreibung des vorzivilisatorischen Zustands, der einer Naturzustandsbeschreibung gleicht, wird die Überwindung von Gewalt ebenfalls zum zentralen Punkt der Zivilisationstheorie: „Gesellschaftliche Zentralorgane“ entstehen nach Elias in größeren funktional ausdifferenzierten Gesellschaften durch die Kämpfe des Adels und als das wichtigste Monopol wird das der „körperlichen Gewalttat“ herausgebildet. In Gesellschaften mit Gewaltmonopol „ist der Einzelne vor dem plötzlichen Überfall, vor dem schockartigen Einbruch körperlicher Gewalt in sein Leben weitgehend geschützt; aber er ist zugleich selbst gezwungen, den eigenen Leidenschaftsausbruch, die Wallung, die ihn zum körperlichen Angriff eines anderen treibt, zurückzudrängen“ (Elias 1995, 321). Im Prozess der Zivilisation bringen Gesellschaften in der Verklammerung von Gewaltmonopol – als äußerer Zwangsapparat – und psychischem Selbstzwang eine auf das Subjekt wirkende „automatisch arbeitende Selbstkontrollapparat“ hervor (ebd., 320), deren Nichtvorhandensein dazu führt, dass Menschen keine Hemmungen haben, ihre Leidenschaften und Affekte ungehindert – üblicherweise gewalttätig – auszuleben. Diese Kontrolle zu verdauern, macht nach Elias den Prozess der Zivilisation aus, deren Kern also im „Wandel von Affekt- und Kontrollstrukturen des Menschen“ besteht (ebd., IX). Der Einbruch der Gewalt in die Zivilisation wird mit diesen Vorannahmen nur als Rück-

1 So in Übereinstimmung mit Petermann (1982) und gegen König, der den Naturzustand bei Hobbes – mit den meisten Interpreten – für eine „hypothetische Konstruktion“ hält und daher im Naturzustand keinen historischen Zustand erkennen kann (1992, 29).

fall denkbar. Es ist nicht mehr möglich, Gewalt als Gewalt der Zivilisation zu erkennen, sie wird dem ‚barbarischen‘ Erbe angelastet.

5. ‚BARBARISCHE‘ GEWALT GEGEN ‚BARBAREN‘

Schon den frühen Beobachtern war eine besonders verstörende Eigenschaft der Gewalt gegen ‚Barbaren‘ aufgefallen: Sie tendiert zu einer Dynamisierung, die jede regulierende Zweck-Mittel-Relation aufhebt. Diese Dynamik wird von dem spanischen Bischof Las Casas als entscheidende Eigenschaft der Gewalt gegen ‚Barbaren‘ bei der Eroberung Südamerikas herausgestellt. „Und seit vierzig Jahren haben sie bis jetzt nichts anderes getan, und auch heutigentags tun sie nichts anderes, als sie [die Indianer] zu zerfleischen, zu töten, zu peinigen, zu kränken, zu martern und zu vernichten, und das auf ungewöhnliche, neue und vielfältige Arten der Grausamkeit, dergleichen man nie zuvor gesehen, gelesen oder gehört hat“ (Las Casas 1981, 17). Las Casas legt viel Wert darauf, festzuhalten, wie sich eine Gewalt entfaltet, die immer neue Formen der Grausamkeit entwickelt, die keinem Plan folgt und ohne Hemmungen ausgeübt wird. Zwar wollten die Spanier meist die Herausgabe von Gold erpressen, aber immer stärker wird Las Casas im Laufe seines Berichts von der Beobachtung erschüttert, dass die Grausamkeiten „grundlos“ begangen wurden bzw. „wofür es keinen anderen Grund gab, als daß es sie einfach danach gelüftet“ (Las Casas 1981, 134). Las Casas kann nicht anders, als die Spanier in theologischer Terminologie als „Teufel“ zu bezeichnen. Der Terminus des ‚Barbaren‘ schien ihm für dieses Verhalten völlig unzureichend, da er die Indianer verehrte und in der Disputation von Valladolid gegen Sepulveda erfolgreich gezeigt hatte, dass jegliche Gleichsetzung der Amerikaner mit den ‚Barbaren‘ der aristotelischen Theorie unzutreffend wäre (Gillner 1996). Im Lichte des Humanismus wird ihre vermeintliche Grausamkeit und Unmenschlichkeit in den Vordergrund gerückt: Menschenopfer, Kannibalismus und Folter. Ähnlich wie Las Casas, jedoch ohne sich von dem Barbarenbegriff zu distanzieren, erwidert Montaigne den Kolonisatoren: „Wir können die Menschenfresser also nach Maßgabe der Vernunftregeln durchaus ‚Barbaren‘ nennen, nicht aber nach Maßgabe unseres eigenen Verhaltens, da wir sie in jeder Art von Barbarei übertreffen“ (Montaigne 1998, 113).

Den Kritikern des europäischen Verhaltens erschien es angemessen, diesen Ausbruch der Gewalt als ‚Barbarei‘ zu bezeichnen. Montaigne stellt einfach fest, dass sich die Spanier ebenfalls ‚barbarisch‘ verhalten können, und stellt damit die üblichen Zuschreibungen der ‚Barbarei‘ in Frage. Für zivilisierte Gesell-

schaften bedeutet ein solcher Ausbruch der Gewalt einen ‚Rückfall in die Barbarei‘. Doch nimmt der Rückfall verschiedene Formen an: Exzesse im Innern und nach außen, Grausamkeit des Individuums und soziale und moralische Verarmung und Deprivation. Die entscheidende Frage für den Umgang zivilisierter Gesellschaften mit ‚Barbaren‘ ist nun, ob sie die Gewalt, die gegen Ungleiche ausgeübt wird, als ‚barbarische‘ oder als ‚zivilisierte‘ Gewalt verstehen. Ist die Gewalt ‚zivilisiert‘, so stellt sie kein Problem dar, weder in legitimatorischer noch in selbstkonstitutiver Hinsicht. Ist sie hingegen selbst ‚barbarische‘ Gewalt, dann beinhaltet sie die Gefahr der Selbstbarbarisierung und stellt einen Rückfall in die ‚Barbarei‘ dar, der gerade verhindert werden sollte. In den meisten Fällen gelingt es zivilisierten Gesellschaften bis heute, diesen Selbstwiderspruch zu verschleiern, indem die Angst vor den ‚Barbaren‘ aktiviert wird. Folter ebenso wie die Käfighaft oder die Killerdrohne erscheinen dann als einzig geeignete Mittel, den ‚barbarischen‘ Eigenschaften des Gegners Herr zu werden. Wenn aber jede Maßnahme allein deshalb als zivilisiert gelten kann, weil sie gegen ‚Barbaren‘ vorgenommen wird, dann ist die Definition von zivilisiert inhaltsleer und die Definition des ‚Barbaren‘ immer ideologisch motiviert. An der Willkürlichkeit der Bewertung wird die ganze Dramatik einer Selbstbeschreibung offenkundig, die auf einer von Anfang an imperial konnotierten Beschreibung der Anderen als ‚Barbaren‘ aufruht.

Was bedeutet es nun für die Frage nach Gewalt gegen ‚Barbaren‘, wenn die Täter selbst die Gefahr der ‚Barbarisierung‘ sehen? Auch im extremen Fall der nationalsozialistischen Judenvernichtung geht es den Tätern um die Selbstversicherung ihrer Zivilisiertheit.² Heinrich Himmler entgeht dem drohenden Selbstwiderspruch, statt einer ideologisch bewussten Eliteeinheit nur einer Bande lustvoller Massenmörder vorzustehen, nur durch die Selbstversicherung des eigenen Zivilisiertseins. Himmler und Joseph Goebbels teilen zwar die „Überzeugung, der barbarische Feind nötige zu barbarischen Maßnahmen“, doch verbindet sich damit die Angst, „daß das Barbarische, einmal entfesselt, womöglich nicht mehr einzuhegen sei“ (Wildt 2006, 21). „Diese Furcht vor der ‚Ansteckung‘ mit der selbstentfesselten Barbarei läßt sich sogar in Himmlers berüchtigter Posener Rede vom Oktober 1943 ausmachen“ (ebd., 22). Himmler thematisiert hier die Exzesse bei den Massenerschießungen der vorangegangenen Jahre und spricht offen von der „Ausrottung“ der Juden. Die „Ausrottung“ durchgeführt zu haben und dabei „anständig geblieben zu sein“, so Himmler, „ist ein niemals geschriebenes und niemals zu schreibendes Ruhmes-

2 Der Nationalsozialismus wird hier ebenfalls als Form einer zivilisierten Gesellschaft verstanden. Die Prämisse eines Zivilisationsbruchs oder eines Rückfalls verhindert gerade, die Problematik des Barbarendiskurses zu erkennen.

blatt unserer Geschichte“ (Himmler, zit. nach Wildt 2006, 23). Das „Ruhmesblatt“ kann nicht geschrieben werden, weil es sich offenbar um gänzlich unkommunizierbare Mitteilungen handelt: die erbarmungslose Ermordung von Frauen und Kindern, Alten, Kranken und Schwachen zum Zwecke der „Ausrottung“ einer ganzen Bevölkerungsgruppe. Michael Wildts Fazit arbeitet diesen Punkt für das Selbstverständnis der Täter heraus:

„Sie waren trotz des entfesselten Mordens nicht zu ‚Tieren‘ geworden, hatten sich vielmehr moralisch, nämlich ‚anständig‘ verhalten und eine letzte Grenze nicht überschritten. (...) Im Gegenteil, gerade weil sie die Vernichtungspraxis als eine ihnen aufgezwungene Barbarei verstanden, die nicht barbarisch, sondern ‚zivilisiert‘, das heißt kontrolliert, diszipliniert und souverän zu exekutieren sei, waren diese Akteure in der Lage, einen gigantischen Massenmord planmäßig und effektiv zu begehen“ (Wildt 2006, 24).

Dass dazu die Abwertung der Opfer als „Barbaren“ und „Untermenschen“ gehörte, wobei die Merkmale des letzteren durchaus ersterem entsprechen,³ widerspricht der Tatsache nicht, dass die Eskalation der Gewalt als problematisch empfunden wird. Wildt folgert, „Himmler ist sich der Amoralität und Barbarei des Mordens bewußt“ (ebd., 25). Er befürchtet die ‚Barbarisierung‘ der deutschen Truppen und sucht nach einer Möglichkeit, sich seines ‚Zivilisiertseins‘ zu versichern. Wie im Barbarendiskurs üblich, erinnert er daran, dass es sich bei den Opfern um ‚Barbaren‘ handelt, die auch ‚barbarisch‘ behandelt werden dürfen. Er fügt dem aber die entscheidende Wendung hinzu, dass die Massenmorde noch ‚zivilisiert‘ begangen werden, es sich also um ‚zivilisierte Barbarei‘ handelt. Eine entscheidende Rolle nimmt dabei das rassistische Weltbild ein. Anders als eine Kultivierung, Christianisierung oder Zivilisierung war eine Arierisierung der vermeintlich anderen Rassenangehörigen kategorial ausgeschlossen und ließ deren Vernichtung rational erscheinen. Mit diesem rationalen Schluss blieb die Zweck-Mittel-Relation gewahrt und bewahrten sich die NS-Mörder einen ‚zivilisierten‘ Kern. Die SS musste sich daher nicht als ‚Barbaren‘ betrachten.

Zygmunt Bauman hat gefragt, wie man angesichts des Holocausts noch an dem Zivilisationskonzept festhalten könne (Bauman 2002) und damit darauf hingewiesen, dass die Rede vom Rückfall dazu dient, zu verschleiern, dass es sich beim Holocaust um ein modernes Verbrechen handelt. Es ergibt nach

3 „Im Innern dieses Wesens ein grausames Chaos wilder, hemmungsloser Leidenschaften: namenloser Zerstörungswille, primitivste Begierde, unverhüllteste Gemeinheit. Untermensch – sonst nichts!“ – Aus der SS-Broschüre „Der Untermensch“, zitiert nach Wildt 2006, 20. Siehe dazu auch Koselleck 2006.

Bauman also keinen Sinn, von einem ‚Rückfall in die Barbarei‘ zu sprechen, weil die Zivilisation selbst diese Gewalt hervorbringt. Dieser Einwand hat für sich, dass er den Holocaust nicht in eine begriffliche Tradition mit gänzlich anderem Hintergrund einordnet und damit ernst nimmt, als es mit der Figur des Rückfalls in die ‚Barbarei‘ möglich ist. Bauman will die Verbrechen aus der Moderne erklären, so wie Marx nach der Ursache des Pauperismus in der Zivilisation (der bürgerlichen Gesellschaft) gesucht hat. Ziel der Moderne, so Bauman, sei die Ordnungsbildung, die Herrschaft der Vernunft über die Leidenschaft, der Rationalität über die Affekte. Bauman weist auch auf den Zwang hin, der im Reich der Zivilität ausgeübt, aber nicht als Gewalt bezeichnet und so unsichtbar gemacht wird. Der Hegung der Gewalt steht die Freisetzung der Gewalt gegenüber. „Im Reich der Barbarei gelten die Regeln der Zivilität nicht. Es erscheint als ein Territorium des *catch-as-catch-can*, in dem erlaubt ist, was möglich ist. Da sie per definitionem gewaltsam sind, stellen die Barbaren ihrerseits ein legitimes Objekt der Gewalt dar. Zivilität gebührt den Zivilisierten, Barbarei den Barbaren“ (Bauman 1996, 40 f.). Soweit stimmt Baumans Charakterisierung mit den angeführten Beobachtungen überein. Seine Beschreibung der von Elias gelobten Selbstzwangapparatur stellt diese als moderne Gewalt dar: „Der Popanz des ‚Barbaren in uns allen‘ stellte die machtvollste Waffe dar, die in dem modernen Kampf entwickelt wurde, der kontingenten und eigensinnigen Alltagswelt eine planvolle Ordnung und ein Netz routinierter Konventionen aufzuzwingen“ (ebd., 44). Bauman verweist auf die Gewalt, die in der ‚Zivilisierung‘ selbst steckt. „Große“ und „kleine selbstgeführte“ Gefängnisse erbringen die Ordnungs- und Befriedungsleistung der zivilisierten Gesellschaften und stellen damit selbst Gewalt dar. Diese Kritik am Paradigma der Zivilisation konzentriert sich auf die zivilisierte Gewalt. Zugleich lauert die zivilisierte Gesellschaft geradezu auf Abweichungen: „Das befriedete souveräne Hoheitsgebiet der Zivilisation schafft sich beständig jene Objekte, die später als gewalttätig stigmatisiert werden und somit legitime Zielscheiben für Befriedungsmissionen darstellen können“ (ebd., 45). Hier nun müsste Bauman zeigen, nach welchen Regeln und funktionalen Bedürfnissen in zivilisierten Gesellschaften diese Stigmatisierungen vorgenommen werden. Seine Kritik am Paradigma der Zivilisation macht ‚zivilisierte‘ Gewalt und Gewalt gegen ‚Barbaren‘ letztlich ununterscheidbar. Sie übergeht auch die tatsächlichen Fortschritte innerhalb dieses Paradigmas, wie zum Beispiel die Ächtung des Angriffskrieges oder der Gewalt gegen Kinder.

Vielversprechender erscheint daher eine normative Aufwertung des Zivilisationskonzepts, die es Himmler verbieten würde, seine Morde noch im Paradigma der Zivilisation deuten zu können. Dies bedeutet, zivilisierte Gesell-

schaften daran zu messen, ob sie auch mit ‚Barbaren‘ zivilisiert umgehen.⁴ Die Kritik müsste sich dazu freilich auch noch gegen die Beschreibung von ‚Barbaren‘ überhaupt wenden. Denn Gewalt gegen ‚Barbaren‘ wird niemals nur als einfache, ‚zivilisierte‘ Gewalt gerechtfertigt, wie etwa polizeiliche Gewalt gegen Kriminelle. Gewalt gegen ‚Barbaren‘ wird ‚barbarische‘ Gewalt. Die Kennzeichnung ‚Barbar‘ wird der Zivilisation zum Zeichen, dass sie ihre Standards hier außer Kraft setzen darf. Auf Grund dieser begriffspraktischen Tatsache ist eine politische Philosophie, die nicht ohne ‚Barbaren‘ auskommt, untauglich, Gewalt gegen ‚Barbaren‘ einzudämmen. Wird die Kritik am unzivilisierten Verhalten als ‚Rückfall in die Barbarei‘ formuliert, dann steht die kritische Zivilisationstheorie vor dem Paradox, dass ihre Absicht, der Gewalt gegen innere oder äußere ‚Barbaren‘ entgegenzuwirken, stets das entscheidende begriffliche Motiv für den Einsatz von ‚barbarischer‘ Gewalt mit sich bringt. Solange Theorien der Zivilisation sich nicht von der ‚Barbarei‘ als Bezugspunkt freimachen und Gewaltphänomene durch Begriffspolitik den vermuteten ‚Anderen‘ der Zivilisation beilegen, werden die Zivilisierten nicht dazu angehalten, sich über die Rolle der Gewalt gegen ‚Barbaren‘ im Prozess der Selbstkonstitution ihrer Gesellschaften – und damit letztlich gegen sich selbst – klar zu werden. So werden sie auch nicht dazu gezwungen festzustellen: Nicht die ‚Barbaren‘ unter den Zivilisierten begehen die Gewalttaten, sondern die Zivilisierten selbst.

LITERATUR

- Anghie, Antony 2007: *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*, Cambridge.
- Aristoteles 1991: *Politik*. Bde. 1 und 9 der Werke in deutscher Übersetzung, begründet von Ernst Grumach, hg. von Hellmut Flashar, übersetzt und erläutert von Eckart Schütrumpf, Berlin.
- Bauman, Zygmunt 1996: *Gewalt – modern und postmodern*, in: Miller Max/Soeffner, Hans-Georg (Hg.), *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M., 36-67.
- Bauman, Zygmunt 2002: *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*, Hamburg.
- Bitterli, Urs 2004: *Die ‚Wilden‘ und die ‚Zivilisierten‘. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*, München.

4 So verstehe ich den Ansatz von Offe 1996.

- Bohlender, Matthias 2007: *Metamorphosen des liberalen Regierungsdenkens. Politische Ökonomie, Polizei und Pauperismus*, Weilerswist.
- Borst, Arno 1988: *Barbaren. Geschichte eines europäischen Schlagwortes*, in: ders., *Barbaren, Ketzer und Artisten. Welten des Mittelalters*, München, Zürich, 19-31.
- Bowden, Brett 2009: *The Empire of Civilization. The Evolution of an Imperial Idea*, Chicago.
- Brunstetter, Daniel/Zartner, Dana, *Just War Against Barbarians. Revisiting the Valladolid Debates Between Sepúlveda and Las Casas*, *Political Studies*, 59, 3 (online).
- Colby, Elbridge 1927: *How to Fight Savage Tribes*, *The American Journal of International Law*, 21:2, 279-288.
- Detel, Wolfgang 1995: *Griechen und Barbaren. Zu den Anfängen des abendländischen Rassismus*, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 43, 6, 1019-1043.
- Eberl, Oliver 2011: *Kolonialismus oder: die Rechtfertigung externer Herrschaft über ‚Barbaren‘ und ‚Wilde‘*, in: Höntzsch, Frauke (Hg.), *John Stuart Mill und der sozialliberale Staatsbegriff*, Stuttgart, 103-122.
- Elias, Norbert 1989: *Der Zusammenbruch der Zivilisation*, in: ders., *Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*, herausgegeben von Michael Schröter, Frankfurt a.M., 391-516.
- Elias, Norbert 1995: *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bd. 2, Frankfurt a.M.
- Falk, Francesca 2011: *Eine gestische Geschichte der Grenze. Wie der Liberalismus an der Grenze an seine Grenze kommt*, München.
- Ferguson, Adam 1988: *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, hg. und eingeleitet von Zwi Batscha und Hans Medick, Frankfurt a.M., 204-222.
- Fink-Eitel, Hinrich 1984: *Die Philosophie und die Wilden. Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte*, München.
- Fisch, Jörg 1978: *Zivilisation, Kultur* in: Brunner, Otto/Conze, Werner /Koselleck, Reinhart (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 7, Stuttgart, 679-774.
- Gillner, Matthias 1996: *Bartolomé de las Casas und die Eroberung des indianischen Kontinents*, Stuttgart, Berlin, Köln.
- Gong, Gerrit W. 1984: *The Standard of Civilization in International Society*, Oxford.
- Harriot, Thomas 1722: *Briefe and True Report of the New Found Land of Virginia. The Complete 1590 Theodor de Bry Edition, with a new Introduction by Paul Hulton*, New York.

- Hobbes, Thomas 1984: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, hg. und eingeleitet von Iring Fetscher, Frankfurt a.M.
- Jahn, Beate 2005: *Barbarian thoughts. Imperialism in the philosophy of John Stuart Mill*, *Review of International Studies*, 31, 599-618.
- Kleemeier, Ulrike 2002: *Grundfragen einer philosophischen Theorie des Krieges*. Platon, Hobbes, Clausewitz, Berlin.
- König, Helmut 1992: *Zivilisation und Leidenschaften. Die Masse im bürgerlichen Zeitalter*, Reinbek bei Hamburg.
- Koselleck, Reinhart 2006: *Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe*, in: ders. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M. 2006, 211-259.
- Las Casas, Bartolomé de 1981: *Kurzgefaßter Bericht über die Verwüstung der westindischen Länder*, Frankfurt a.M. 1981.
- Locke, John 1980: *Two Treatises of Government. A Critical Edition with an Introduction and Apparatus Criticus by Peter Laslett*, Second Edition, Reprinted, Cambridge u.a.
- Kant, Immanuel 2011: *Zum ewigen Frieden und Auszüge aus der Rechtslehre*. Kommentar von Oliver Eberl und Peter Niesen, Berlin
- Manow, Philip 2011: *Politische Ursprungsphantasien. Der Leviathan und sein Erbe*, Konstanz.
- Meek, Ronald L. 2010: *Social Sciences & the Ignoble Savage*, Cambridge.
- Michel, Pierre 1988: *Barbarie, Civilisation, Vandalisme*, in: Reichardt, Rolf et al. (Hg.), *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680 – 1820*, München, 2-49.
- Mill, John Stuart 2005: *A Few Words on Non-Intervention*, in: Brown, Chris/Nardin, Terry/Rengger, Nicholas (Hg.), *International Relations in Political Thought. Texts from the Ancient Greeks to the First World War*, Cambridge, 486-493.
- Montaigne, Michel de 1998: *Über die Menschenfresser*, in: *Essais*. Erste moderne Gesamtübersetzung von Hans Stilett, Frankfurt a.M., 109-115.
- Münkler, Herfried 2008: *Barbaren und Dämonen. Die Konstruktion des Fremden in Imperialen Ordnungen*, in: Baberowski, Jörg/Kaelble, Hartmut/Schriewer, Jürgen (Hg.), *Selbstbilder und Fremdbilder. Repräsentationen sozialer Ordnung im Wandel*, Frankfurt a.M./New York, 153-189.
- Offe, Claus 1996: *Moderne ‚Barbarei‘. Der Naturzustand im Kleinformat?*, in: Miller, Max/Soeffner, Hans-Georg (Hg.), *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M., 258-289.

- Osterhammel, Jürgen 2005: The Great Work of Uplifting Mankind. Zivilisierungsmission und Moderne, in: ders./Barth, Boris (Hg.), Zivilisierungsmissionen. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert, Konstanz, 363-425.
- Pagden, Anthony 1990: Dispossessing the barbarian. The language of Spanish Thomism and the debate over the property rights of the American Indians, in: ders. (Hg.), The Languages of Political Theory in Early Modern Europe, Cambridge, 79-98.
- Petermann, Thomas 1982: Hobbes und der Prozeß der Zivilisation, in: Politische Vierteljahresschrift 23:2, 139-151.
- Platon 1982: Der Staat, übersetzt und herausgegeben von Karl Vretska, Stuttgart 1958, durchgesehene, verbesserte und bibliographisch ergänzte Ausgabe, Stuttgart.
- Rodbertus, Johann Karl 1972: Erster Brief an Kirchmann: Die soziale Bedeutung der Staatswirtschaft, Gesammelte Werke und Briefe, Abtlg. 1, Bd. 1., hg. von Thilo Ramm, Osnabrück.
- Smith, Adam 1996: Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen, München.
- Tocqueville, Alexis de 2007: Das Elend der Armut. Über den Pauperismus, hg. von Manfred Füllsack u.a., Berlin.
- Todorov, Tzvetan 1985, Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen, Frankfurt a.M.
- Todorov, Tzvetan 2010: Die Angst vor den Barbaren. Kulturelle Vielfalt versus Kampf der Kulturen, Hamburg.
- Wallerstein, Immanuel 2007: Die Barbarei der anderen. Europäischer Universalismus, Berlin.
- Wildt, Michael 2006: Sind die Nazis Barbaren? Betrachtungen zu einer geklärten Frage, Mittelweg 36, 15, 2, 8-26.

Liberaler Interventionismus

Die öffentliche Rechtfertigung von Kriegsteilnahmen in Demokratien

ANNA GEIS

Demokratien gelten in der liberalen Theorietradition als eher zögerliche Krieger. Und doch gehören demokratische Staaten heute zu den militärisch aktivsten in der Welt. Seit dem Ende des Kalten Krieges ist ein liberaler Interventionismus zu beobachten, der zahlreiche praktische Dilemmata, aber auch Fragen der Rechtfertigung aufwirft. Dieser Beitrag umreißt zunächst den Forschungskontext des „demokratischen Friedens“, der diese Problematiken innerhalb der Internationalen Beziehungen konturiert. In einem zweiten Schritt ist auf die normativen Ambivalenzen zu verweisen, die die Rechtfertigungen innerhalb von Demokratien vielfach kennzeichnen. Anschließend werden ausgewählte empirische Ergebnisse zur Legitimierung von Kriegsteilnahmen in liberalen Demokratien seit 1990 diskutiert, die diese Ambivalenzen illustrieren.¹ Militärische Gewaltanwendung ist in Demokratien durchaus umstritten und begründungspflichtig – wie die Empirie zeigt, aber eben auch begründbar.

1 Dieser Beitrag stammt aus dem Kontext eines von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten und an der Hessischen Stiftung Friedens- und Konfliktforschung durchgeführten Forschungsprojektes zum „demokratischen Krieg“, das die Autorin zusammen mit Harald Müller geleitet hat. Siehe <http://www.hsfk.de/Ursachen-der-wechselnden-Beteiligung-demokratisch.140.0.html>. Die im Text angeführten Daten und Ergebnisse stammen aus diesem Projekt, siehe auch Geis/Schörnig (2011), Geis/Müller/Schörnig (2010, 2013).

1. DEMOKRATIE UND FRIEDEN: DIE LIBERALE UTOPIE?

„Demokratie“ ist in den liberalen Theorieströmungen der fachwissenschaftlichen Internationalen Beziehungen mit den positiven Konnotationen der Friedensförderung verknüpft. In den aufklärerischen Denktraditionen eines älteren „liberal internationalism“ (Doyle 1997, 205-299), der sich u.a. auf Immanuel Kant bezieht, wird Krieg nicht als quasi-natürliche Eigenschaft des internationalen Systems angesehen, sondern für überwindbar gehalten – widerspricht im Aufklärungdenken die Zerstörung von Menschen, Territorien und materiellen Werten doch der ökonomischen Rationalität wie der allgemeinen Vernunft. Die Verfassung der Herrschaftssysteme muss jedoch auch so gestaltet sein, dass sich diese Vernunft gegen den negativen Einfluss von Partikularinteressen durchsetzen kann, was in republikanischen oder demokratischen Regimeformen am ehesten der Fall ist. Auch auf internationaler Ebene muss durch internationale Organisationen und Freihandel der rational motivierte Kooperationswille zwischen den Staaten gestärkt werden (Czempiel 1986, 1996).

Eine moderne Variante solcher normativer Ideen findet sich in Teilen der liberalen Forschung zum „demokratischen Frieden“ (Russett 1993; Russett/Oneal 2001). Auch diese hat seit ihrer Entstehung als Forschungsprogramm in den USA in den 1980er Jahren versucht, dem dort lange dominanten (neo-)realistischen Paradigma eine positivere Sicht auf die Weltpolitik entgegenzusetzen: Stabiler Frieden ist möglich, und sei dies zunächst in Form eines demokratischen „Separatfriedens“. Der neo-realistische Blick auf die Verhältnisse ist dagegen wesentlich pessimistischer, was die Sicherung eines stabilen Friedens anbelangt. Das Verhalten von Staaten wird hier vor allem durch die Verteilung der Machtstrukturen im internationalen System bestimmt, die Handlungsoptionen von Staaten werden durch rationales Streben nach Überleben und Sichern der eigenen Macht geprägt. Kriegführung gehört zu diesen Handlungsoptionen. Im Gegensatz zu liberalen Ansätzen, die ihre Sensorien auf die (unterschiedlichen) internen Strukturen und Prozesse von Staaten richten (z.B. Moravcsik 1997), verzichten neo-realistische Ansätze auf die differenzierende Ausleuchtung des Innenlebens der Staaten (Waltz 1979).

Die umfangreiche zeitgenössische liberale Forschung zum „demokratischen Frieden“ (DF) handelt nun genau von einer *regimetyp-spezifischen* Fähigkeit bestimmter Staaten, den Frieden zu fördern. Zwischen konsolidierten Demokratien scheint der „liberale Traum von der gewaltfreien Moderne“ (Joas 2000, 49-66) Wirklichkeit geworden zu sein. Solche Demokratien führen keine Kriege gegeneinander, wie sich statistisch belegen lässt. Die zumeist rationalistisch grundierte DF-Forschung beruft sich häufig auf die 1795 erschienene Schrift

„Zum ewigen Frieden“ von Immanuel Kant als ihr philosophisches Gründungsdokument.² Zwar hatte Kant in seiner Schrift eine Reihe von Faktoren benannt, welche die Friedlichkeit von Staaten befördern können, jedoch interessierten sich die meisten DF-Forscher vor allem für den Ersten Definitivartikel: Da die Bürger selbst die Kosten und Mühen eines Krieges zu tragen hätten (und nicht die Könige und Fürsten), würden die letztlich Betroffenen sich sehr bedenken, „ein so schlimmes Spiel anzufangen“ (Kant 1795: 205f). Leben sie in einer Herrschaftsform, in der ihre „Beistimmung“ zu solchen Entscheidungen erforderlich ist, dürfte es also seltener zu Kriegen kommen – so die Kernidee (aktualisiert u.a. bei Czempel 1996; Eberl 2008).

Erklärungen für die Friedlichkeit von Demokratien werden in der DF-Forschung in diversen institutionalistischen, ökonomisch-rationalen und normativ-kulturellen Faktoren verortet. Demnach wird jenseits von unmittelbarer Selbstverteidigung Krieg als Mittel der Politik von demokratischen Bürgern aus eigennützig-materiellen wie aus moralischen Gründen abgelehnt, im Laufe historischer Lernprozesse bilden sich so Präferenzen für friedliche Mittel der Konfliktlösung heraus. Demokratische Verfahren und Institutionen sorgen schließlich dafür, dass kriegsgeneigte Regierungen ihre Absichten nicht in die Tat umsetzen, da sie aus Furcht vor Abwahl auf die Gewaltaversion ihrer Wähler Rücksicht nehmen müssen.

Allerdings ist offensichtlich, dass die These einer inhärenten demokratischen Friedensneigung modifiziert werden muss, da Demokratien zahlreich an Kriegen und Militäreinsätzen beteiligt waren und sind, d.h. sie führen Krieg gegen Nicht-Demokratien. Dies konstituiert den „Doppelbefund“ des „demokratischen Friedens“: Demokratien haben ein Janusgesicht, da sie untereinander friedlich sind, aber auch sehr unfriedlich gegenüber anderen Herrschaftstypen (Risse-Kappen 1995). So ist zu erklären, warum die Theorie des demokratischen Friedens sich in zwei Varianten ausdifferenziert hat: In eine dyadische Variante, die besagt, dass Demokratien lediglich gegen andere Demokratien keine Kriege führen, und in eine monadische Variante, die weitreichender behauptet, dass Demokratien generell friedlicher seien als andere Herrschaftstypen. Dies schließt deren militärische Aktivität wohlgermerkt auch nicht aus. Das Forschungsprogramm des „demokratischen Friedens“ handelt entgegen seines suggestiv-utopischen Titels also von Frieden *und* Krieg.

2 Allerdings sind Experten aus der Politischen Theorie und Philosophie häufig irritiert, welche „verzerrende“ und „verfälschende“ Lesarten von Kant sich in diesem Spezialzweig der Internationalen Beziehungen etabliert haben, zusammenfassend siehe dazu Eberl (2008) und Jahn (2005).

Dennoch war das Interesse an den Gründen für das friedliche Außenverhalten der Demokratien jahrzehntelang deutlich stärker ausgeprägt. Dies ist insoweit nachvollziehbar, als die DF-Forschung sich mit dem Fokus auf die Kooperationsbereitschaft und die Friedensleistungen von Demokratien gegen die dominierenden realistischen Ansätze der Internationalen Beziehungen wandte, für die nicht kriegerische Gewalt ein „Rätsel“ der Weltpolitik darstellt, sondern Kooperation. Resultat war die zumeist einseitige Konzentration auf den positiven Befund. Der negative Teil des sog. Doppelbefunds trat in den Hintergrund: Demokratien sind insgesamt ähnlich häufig in Kriege verwickelt wie Nichtdemokratien (u.a. Henderson 2002, 17). Die geläufigen Spielarten der DF-Theorien konnten entweder das Janusgesicht der Demokratien nicht konsistent erklären, oder sie vernachlässigten aufgrund ihrer Ausrichtung als probabilistische Theorien die enorme Varianz im Verhalten der Demokratien (Müller/Wolff 2006). In den letzten Jahrzehnten, in denen westliche Staaten in markanter Weise auf einen „liberal interventionism“ (Chandler 2006) setzten, verdichteten sich schließlich die Hinweise, dass der „demokratische Frieden“ eng mit dem Pendant eines „demokratischen Krieges“ zusammenhängen könnte.

Zwar hatte schon Michael Doyle (1983a, 1983b) in seinen vielbeachteten Aufsätzen zum liberalen Vermächtnis von Kant früh in diese Richtung gewiesen, dies wurde aber im Folgenden nicht systematisch aufgegriffen. Einige Vertreter der DF-Forschung, wie John MacMillan, John Owen oder Bruce Bueno de Mesquita haben sich zwar durchaus mit der Frage befasst, wie Demokratie bzw. Liberalismus mit Kriegsneigung in Einklang zu bringen ist, jedoch waren in diesen Arbeiten noch keine Konturen eines „demokratischen Krieges“ als „Kehrseite“ eines „demokratischen Friedens“ zu erkennen. Sofern von Demokratien ausgeübte Gewalt hier überhaupt genauer betrachtet wurde, verstand man diese häufig als Herausforderung für den „demokratischen Frieden“ oder führte sie zurück auf Demokratiedefizite konsolidierter Demokratien (z.B. Czempiel 1996) bzw. noch nicht konsolidierter Transitionsregime (Mansfield/Snyder 2005), alternativ auch auf problematische ideologische ‚Fremdkörper‘ und prä-liberale Restbestände in einer ansonsten liberalen politischen Kultur (MacMillan 2004).

Jenseits der engeren DF-Forschung ist die Aufmerksamkeit für den Zusammenhang von Demokratie und Gewaltanwendung indes in den letzten Jahren durchaus gestiegen. Auch in der Gewaltforschung lässt sich ein „democratic turn“ ausmachen, der die in der liberalen Theorie traditionelle Kopplung von Demokratie/Frieden in Frage stellt (Geis/Wagner 2011). Politischer Hintergrund ist die erhöhte Interventionstätigkeit westlicher Demokratien seit dem Ende des Kalten Krieges. Nicht nur die so genannten „humanitären Interventionen“ der 1990er

Jahre, sondern auch der so genannte „globale Krieg gegen den Terror“, den US-Präsident Bush nach den Terroranschlägen vom 11. September 2001 ausgerufen hatte, zeigten, dass demokratische Akteure eine Reihe von ‚resonanten‘ Rechtfertigungen für militärische Gewaltanwendung in ihrer heimischen wie in der internationalen Öffentlichkeit entfalten können. Teils mandatiert vom wiederbelebten UN-Sicherheitsrat, teils in Selbstermächtigungsakten fungierten die westlichen Demokratien als zentrale Katalysatoren eines völkerrechtlichen Normwandels seit 1990, der in der Summe das Nichtinterventionsgebot der UN-Charta langsam aufweichte (Brock 1999, 2007).

Das Phänomen eines liberalen Interventionismus unterstreicht, dass liberale Normen und Werte nicht nur, wie es die DF-Forschung betont, die Friedlichkeit fördern, sondern auch als Legitimationsbasis für Militäreinsätze dienen können: etwa das Leisten von Nothilfe, die gewaltsame Durchsetzung von Menschenrechten, die Förderung von Demokratie, das Bestrafen von Rechtsbrechern, die Verteidigung des westlichen Lebensstil gegen Terrorismus (Müller 2004). Die Militärinterventionen von Demokratien können so auch als gewaltsame Manifestationen einer liberalen Weltordnungspolitik und eines liberalen Governance-Projekts aufgefasst werden, mit deren Hilfe westliche Modelle von Staatlichkeit und Demokratie „exportiert“ werden sollen, um die demokratische „Zone des Friedens“ auszudehnen (kritisch Duffield 2001; Chandler 2006).

2. NORMATIVE AMBIVALENZ LIBERALER RECHTFERTIGUNGEN

Diese politischen Entwicklungen seit dem Ende des Kalten Krieges förderten auch das wissenschaftliche Interesse an spezifisch demokratischen oder liberalen Aspekten der Gewaltanwendung durch demokratische Staaten. Der neuere „democratic turn“ in der Gewaltforschung setzt sich insbesondere mit den Legitimationsgrundlagen der Militäreinsätze und den Legitimationsproblemen in der Kriegführung auseinander. Demokratische Akteure geraten in der Begründung wie Durchführung von Militäreinsätzen stärker als Vertreter anderer Regimetypen in Legitimationsprobleme. Das liberal-demokratische Grundmodell von Politik – frei gewählte Regierungen müssen ihre Entscheidungen öffentlich rechtfertigen, sind an Recht und Gesetz gebunden und können zur Rechenschaft gezogen werden – lässt gerade für den Bereich militärischer Gewaltanwendung, in der es buchstäblich um Leben und Tod geht, besondere „Fallstricke“ für demokratische Akteure erwarten. Die seit dem Ende des Kalten Krieges verstärkte Betonung liberaler Werte bei der Rechtfertigung von Militärgewalt führte sogar

zu einer Verschärfung politischer und moralischer Dilemmata für die kriegführenden liberalen Demokratien:

„(I)t is the efforts by democratic states to exercise and/or justify the use of force in terms of higher values – the pursuit of higher goods – than the pursuit of state interests alone that add layers of politically significant complexity and create tensions and dissonance between the proclaimed ends of foreign policy and the means through which these are pursued.“ (MacMillan 2005, 3)

Die Rechtfertigungspraxis von demokratischen Akteuren, die Militäreinsätze mit Verweis auf liberale Werte und Normen zu legitimieren, beflügelte in den Internationalen Beziehungen/der Friedens- und Konfliktforschung eine Debatte über die Ambivalenz liberaler Normen (Brock 1999; Müller 2004, 2006). Da man sich auch in der Politischen Theorie/Philosophie mit solchen Ambivalenzen befasst, ergibt sich hier eine fruchtbare Schnittstelle (u.a. Jahn 2005; Eberl 2008). ‚Der‘ Liberalismus ist ideengeschichtlich bekanntlich eine ausgesprochen breite Denkströmung, in der sich unterschiedliche Varianten von eher „zurückhaltenden“ und eher „interventionistischen“ Linien ausdifferenzierten – auch in Bezug auf internationale Politik (MacMillan 2004; Müller/Wolff 2006; Sørensen 2006).

Die Ambivalenz-Debatte thematisiert weniger die zivilisierende Wirkung liberaler Normen und Werte als vielmehr deren Spannungen untereinander oder gar deren ‚missionarische‘ Aufladung. In der internationalen Politik können solche Spannungen etwa durch das Auseinandertreten von prozeduralen und substanziellen Normen zu fragwürdigen Politiken von Demokratien führen: So können Demokratien zur Bewahrung ihrer internen Volkssouveränität enge Bindungen an das Völkerrecht scheuen, gleichzeitig aber die weltweite Förderung von liberalen Normen wie Schutz von Menschenrechten und Verbreitung der Demokratie vorantreiben, in einigen Fällen gewaltsam, wie bei den „humanitären Interventionen“ (Brock 1999). Oder demokratische Akteure rekurrieren auf einen „missionarischen“, aktivistischen Liberalismus, in dessen Namen im Extremfall auch gewaltsame Demokratisierung, wie im Irak-Krieg 2003, zur legitimen Handlungsoption erklärt wird (Desch 2007/8). Liberale Normen können also sowohl Zurückhaltung bezüglich militärischer Gewaltanwendung gebieten (dies betont die DF-Forschung) als auch interventionistisches Verhalten rechtfertigen, bis hin zum Entwerfen liberaler Transformationsprojekte für die betroffenen Gesellschaften.

Die ambivalenten Normen, welche die politischen Handlungsoptionen innerhalb einer demokratischen Gesellschaft strukturieren, können innerhalb der

Internationalen Beziehungen insbesondere durch sozialkonstruktivistische Studien beleuchtet werden (vgl. Stahl/Harnisch 2009). Auf welche Normen Akteure zur Rechtfertigung ihrer Handlungen Bezug nehmen, hängt sehr stark von der jeweiligen politischen Kultur ab, ist jedoch nie im Vorhinein ‚fixiert‘ oder ‚determiniert‘. Liberal-demokratische Institutionen und politische Kulturen integrieren zumeist unterschiedliche Strömungen liberalen (auch nicht-liberalen) Denkens, wie häufig am Beispiel der USA diskutiert worden ist. In der US-amerikanischen politischen Kultur sind isolationistische ebenso wie missionarisch-interventionistische Strömungen präsent (Müller 2004; Desch 2007/8). Aber auch andere westliche politische Kulturen bestehen aus pluralistischen Normstrukturen, die in unterschiedlichen Denkströmungen und unterschiedlichen „Lehren aus der Vergangenheit“ wurzeln. Die herrschenden Eliten können zur Legitimierung von Militäreinsätzen so auf ganz unterschiedliche „Vermächtnisse“ der Vergangenheit Bezug nehmen (Harnisch/Maull 2001).

3. DIE ÖFFENTLICHE RECHTFERTIGUNG VON KRIEGSTEILNAHMEN: EMPIRISCHE ERGEBNISSE

Nimmt man die Prämissen der DF-Theorie ernst, sehen sich demokratische Regierungen und Eliten, die einen Militäreinsatz befürworten, im Vergleich zu nicht-demokratischen Regierungen besonderen Zwängen und strukturellen Hürden gegenüber: Sie müssen einen solchen Einsatz gegenüber ihrer Öffentlichkeit rechtfertigen, sie müssen zumeist – allerdings abhängig vom jeweiligen Demokratietyp – andere Vetospieler, wie parlamentarische Mehrheiten, hinter sich sammeln. Dass in der Realität unterschiedlichste Möglichkeiten bestehen, solche „Hürden“ zu umgehen oder die Öffentlichkeit zu manipulieren, soll hier nicht geleugnet werden (vgl. Czempiel 1996). Es geht um die Skizzierung der Grundidee des „demokratischen Friedens“, der wir auch in unserem Forschungsprojekt zum „demokratischen Krieg“ nachgegangen sind: Wenn Bürger gemäß Kants Überlegungen zögerlich sind, ein „solch schlimmes Spiel“ wie Krieg anzufangen, ist entscheidend zu untersuchen, wie es demokratischen Regierungen dennoch gelingt, Militäreinsätze innerstaatlich (wie international) zu legitimieren.

Um solche Prozesse der Legitimierung von Kriegsteilnahmen, aber auch Ablehnungen solcher Teilnahmen, in Demokratien zu analysieren, untersuchten wir in unserem Forschungsprojekt „Kriege demokratischer Staaten nach 1990“³ vergleichend die Entscheidungsprozesse und öffentlichen Debatten (anhand von

3 Siehe die Angaben in Fußnote 1.

Zeitungskommentaren und Parlamentsdebatten) im Vorfeld des Golfkrieges 1991, des Kosovokrieges 1999 und des Irakkrieges 2003 in sieben Demokratien, nämlich Australien, Deutschland, Frankreich, Großbritannien, Kanada, Schweden und den USA. Die ausgewählten Länder zeigten insgesamt 13 Kriegsteilnahmen und acht Nichtteilnahmen. Im Folgenden werden aus Platzgründen nur Teilergebnisse der inhaltsanalytischen Auswertung der Parlamentsdebatten auf der Makroebene vorgestellt und anschließend ausgewählte allgemeinere Ergebnisse des Projektes umrissen.⁴ Bei der Analyse der Parlamentsdebatten stand die Frage im Vordergrund, wie Kriegsbefürworter und Kriegsgegner ihre jeweiligen Positionen bezüglich einer möglichen Kriegsteilnahme des Landes – verstanden als Entsendung von bewaffneten Truppen – begründeten.

Die Inhaltsanalyse beruht auf der Auswertung von 781 Parlamentsreden. Dabei sollten nicht die individuellen („wahren“) Motive demokratischer Akteure für das Führen von Kriegen erfasst werden. Vielmehr sollten die öffentlichen Rechtfertigungen analysiert werden, mit Hilfe derer politische Entscheidungsträger die Öffentlichkeit mehrheitlich für ihre Position zu gewinnen hofften, d.h. die Regierungsentscheidung pro oder gegen Krieg zu legitimieren versuchten. Die Frage, wann Krieg als „letztes“ politisches Mittel (*ultima ratio*) jenseits der Selbstverteidigung gerechtfertigt ist, müsste gemäß der Thesen des „demokratischen Friedens“ für westliche Demokratien eines der heikelsten politischen Diskussionsthemen überhaupt darstellen. Da es hier unmittelbar um Leib und Leben eigener Bürger wie dem fremder Menschen geht, ist dieses Thema in hochentwickelten liberal-demokratischen Wohlfahrtsstaaten, die als opfer- und kostensensibel und damit als „gewaltavers“ gelten, besonders wichtig (Czempiel 1996; Schörnig 2007).

Die meisten demokratischen Parlamente führen Debatten über ihre Militäreinsätze im Vorfeld der Regierungsentscheidungen; ihre verfassungsrechtlich garantierten Kontrollmöglichkeiten variieren jedoch enorm und ihre Abstimmungen – so es sie überhaupt gibt – sind teils symbolischer Natur (Wagner 2006; Dieterich/Hummel/Marschall 2009). Die Inhaltsanalyse zeigte, dass die meisten Debatten zwar durchaus kontrovers geführt wurden, die Mehrheit der Sprecher allerdings lediglich den eigenen Standpunkt vorträgt und auf die Gegenposition kaum eingeht. Nur 41,7% aller 408 Befürworter setzten sich überhaupt mit einem oder mehreren Gegenargumenten auseinander, während dies sogar nur für 38,1% der 373 Kriegsgegner gilt.

4 Für die ausführliche Darstellung der Ergebnisse sowie der verwendeten Methodik siehe den Abschlussband des Projekts Geis/Müller/Schörnig (2013). In den folgenden Passagen greife ich zurück auf unsere Ausführungen in Geis/Schörnig (2011).

Befürworter eines Militäreinsatzes nutzten zur Rechtfertigung einer Kriegsteilnahme des eigenen Landes in den betrachteten Konflikten die folgenden Argumente besonders häufig:

Machtdemonstration/"show of force"	57,4%
Völkerrecht durchsetzen	43,9%
Feindbild	40,9%
Humanitäre Katastrophe	38,2%
Schutz der pol. & ökon. Weltordnung	36,5%
Regionale Stabilität durch Militäreinsatz	34,1%
Eigene Rollenzuschreibung	33,6%
(Angst vor eigenen [militärischen] Opfern	15,0%
(Angst vor zivilen Opfern auf der Gegenseite	6,1%

Tabelle 1: Die wichtigsten Argumente der Befürworter eines Militäreinsatzes (alle Länder; alle Konflikte; n = 408)

Gegner einer Entsendung eigener Truppen rekurrten besonders häufig auf folgende Argumente:

Friedliche Mittel noch nicht ausgeschöpft	66,0%
Fehlendes UN-Mandat	41,6%
Widerspruch zu demokratischen Prinzipien (z.B. Mehrheitswillen der Bevölkerung)	38,3%
Angst vor zivilen Opfern auf der Gegenseite	31,4%
Pazifismus/ Beschädigung globaler Normen durch Krieg	30,6%
Regionale Instabilität durch Militäreinsatz	28,7%
Angst vor eigenen (militärischen) Opfern	25,2%
Im Widerspruch zur eigenen Rollenzuschreibung	19,8%

Tabelle 2: Die wichtigsten Argumente der Gegner eines Militäreinsatzes (alle Länder; alle Konflikte; n = 373)

Es lassen sich in diesen Tabellen einige Argumentationsschwerpunkte erkennen, in denen jeweils höchst unterschiedliche Sichtweisen der Sprecher zum Ausdruck kommen. Hier zeigt sich klar die Ambivalenz demokratischer Normen und Werte, die nicht nur friedliches Außenverhalten befördern, sondern auch Recht-

fertigungen militärischer Gewaltanwendung liefern können. Dies gilt besonders für sechs Aspekte:

Rückgriff auf das Völkerrecht

Viele Sprecher in den Demokratien sehen sich gezwungen, ihr Verhalten mit Verweis auf Völkerrechtsinterpretationen „irgendwie“ zu rechtfertigen – gleich, ob solche Verweise international mehrheitsfähig sind, offensichtliche Verletzungen des Völkerrechts oder umstrittene Akte „kreativer“ Normbildung darstellen (vgl. Brock 2004). Im Hinblick auf die DF-Theorie überrascht, dass diese in ihren traditionellen US-Varianten die Rolle des Völkerrechts praktisch ignoriert, obwohl der UN-Sicherheitsrat und völkerrechtliche Entwicklungen für die normative Strukturierung der Krieg/Frieden-Entscheidungen ausschlaggebend sind (Liste 2012).

Bei den völkerrechtlichen Fragen ist zu sehen, dass bezüglich des konkreten Konflikts die völkerrechtliche „Situation“ innerhalb eines Parlaments höchst unterschiedlich gedeutet wurde. Um die Frage der völkerrechtlichen Legitimität und Mandatierung tobte ein erheblicher Streit zwischen Befürwortern und Gegnern der Militäreinsätze. Für Befürworter ist die Legitimationsgrundlage Völkerrecht besonders wichtig: Im Fall des Golfkrieges 1991, dessen völkerrechtliche Legitimität von den drei hier betrachteten Kriegen am wenigsten umstritten war, führte nicht nur fast die Hälfte (46,4%) von ihnen an, ein Militäreinsatz gegen Saddam Hussein sei durch das Völkerrecht gedeckt. Mehr als Zweidrittel (70,6%) gaben sogar den expliziten Auftrag, mit militärischen Mitteln das Völkerrecht durchzusetzen, als Legitimitätsgrundlage an.

Trotz der wesentlich umstritteneren völkerrechtlichen Situation gaben im Vorfeld des Irakkrieges von 2003 noch 41,5% der Befürworter an, die Gewaltanwendung diene der Durchsetzung des Völkerrechts, und jeder vierte (25,4%) vertrat öffentlich den Standpunkt, der Einsatz sei durch das Völkerrecht gedeckt. Selbst im Kosovo-Krieg 1999, der nicht vom UN-Sicherheitsrat mandatiert war, argumentierte immerhin noch jeder fünfte bzw. sechste Befürworter einer Militäraktion, dass ein Krieg gegen Serbien durch das internationale Recht gedeckt sei (19,7%) oder der Durchsetzung des Rechts diene (16,1%).

Von den Gegnern eines Militäreinsatzes stellte 1991 jeder vierte (26,6%), 1999 knapp jeder zweite (46,6%) und 2003 ebenfalls knapp jeder zweite (48,1%) die völkerrechtliche Legitimität in Frage. Die völkerrechtliche Grundlage militärischer Einsätze erzeugt in westlichen Demokratien offensichtlich eine starke Resonanz und zwingt Befürwortern und Gegnern auf, sich der Legitimitätsfrage zu stellen. Allerdings zeigt die Auswertung, dass auch scheinbar eindeutige Normen auf verschiedene Weise interpretiert werden können oder dass im Zwei-

fel die Durchsetzung und Fortentwicklung des Völkerrechts als Hilfsargument herangezogen werden kann. Dies lässt im Umkehrschluss die Vermutung zu, dass ein klares völkerrechtliches Mandat – unabhängig von den materiellen Gegebenheiten – für westliche Demokratien ein besonders starkes Argument für die Beteiligung an einem internationalen Militäreinsatz darstellt.

Zwangsdiplomatie: die Bedeutung der „Drohkulissee“

Annahmen der liberalen DF-Theorie über die eher zögerlichen demokratischen Krieger lassen erwarten, dass in Demokratien besonders intensiv um die Frage gerungen wird, ob in einem Konflikt die friedlichen Mittel denn wirklich ausgeschöpft sind. Dies wird in der Empirie durchaus bestätigt. Es zeigte sich, dass Befürworter eines Militäreinsatzes große Anstrengungen unternahmen, glaubhaft zu versichern, auch sie zögen eine friedliche Lösung vor – allerdings habe man nun alles versucht, so dass Gewaltanwendung nunmehr als einzige Alternative verbleibe. Demokratische „Bellizisten“ erkennen also die Notwendigkeit an, den Einsatz militärischer Mittel gegenüber der Bevölkerung als *ultima ratio* darzustellen.

Auf der anderen Seite fällt allerdings auf, dass sehr viele der parlamentarischen Sprecher bereit waren, eine militärische Drohkulissee als Druckmittel zur Erzielung von *compliance* zu akzeptieren. Mehr als die Hälfte (57,5%) aller Politiker, die sich für den Rückgriff auf militärische Mittel einsetzten, sahen es als notwendig an, mit der Entsendung eigener Truppen den Druck zu erhöhen. Dies gilt im Wesentlichen für alle betrachteten Länder, deutliche Unterschiede sind nicht festzustellen. Während man diese Argumentation auf den ersten Blick nicht zwingend als unfriedlich einstufen muss, da der tatsächliche Einsatz militärischer Zwangsmittel noch offen zu sein scheint und der Diplomatie scheinbar Vorrang gewährt wird, betritt man tatsächlich aber eine schiefe Ebene (*slippery slope*), wodurch sich die Gefahr, in einen Krieg hinein zu gleiten, mit fortdauernder Krise stetig erhöht.

Wie empirische Forschung zu solcher „coercive diplomacy“, deren eigentliches Ziel die Vermeidung von Krieg ist, zeigt, ist diese in den meisten Fällen gescheitert und führte doch in den Krieg, da sich das gegnerische Regime nicht zu einer gewünschten Verhaltensänderung zwingen ließ und stattdessen eine Kette von wechselseitiger Drohpolitik, teils Fehlwahrnehmungen (über ausgesandte Signale) und Fehlspekulationen in Gang gesetzt wird, die die Gewalt androhenden Staaten mit hohen Kosten konfrontiert (Art/Cronin 2007): Denn sind die Truppen erst einmal in der Region vor Ort, ist ein Rückzug ohne das gewünschte Ergebnis erzielt zu haben mit Gesichtsverlust verbunden. Gerade in den betrachteten Kriegen hat sich die Zwangsdiplomatie als zweischneidiges

Schwert entpuppt. Die Entscheidung für den Aufbau der Drohkulisse wird damit schneller als gewünscht zu einer Entscheidung über eine mögliche Kriegsbeteiligung. Wer der Entsendung eigener Truppen zum Aufbau einer militärischen Drohkulisse zustimmt, nimmt in Kauf, dass diese Entscheidung mit einiger Wahrscheinlichkeit schon einen ersten Schritt hin zum Einsatz dieser Mittel sein wird.

Die umstrittene Interpretation der eigenen außenpolitischen Rollenzuschreibung und kollektiven Identität

Kollektive Identitäten und außenpolitische Rollenkonzeptionen eines Landes sind aus zahlreichen Normen und Werten konstituiert (Harnisch/Maull 2001), legen häufig jedoch keine eindeutigen Handlungsanweisungen in konkreten Konfliktfällen fest. In unseren Fällen spiegelte sich diese Ambivalenz sehr deutlich in den Parlamentsdebatten: So wurde oftmals mit dem jeweiligen Verweis auf die eigene kollektive Identität/ außenpolitische Rollenzuschreibung der Einsatz des eigenen Militärs sowohl gerechtfertigt als auch abgelehnt, wobei die Sprecher ihre jeweilige Interpretation ‚verabsolutierten‘. Zusammenfassend ließ sich feststellen, dass die nationalen Argumentationsmuster – d.h. die Schwerpunkte, die in den jeweiligen nationalen Debatten auf bestimmte Argumente zur Rechtfertigung eines Militäreinsatzes bzw. der Nichtteilnahme gelegt wurden – auffallend kongruent mit den aus der Sekundärliteratur erhobenen nationalen Identitäten waren. Anders ausgedrückt: Die Detailanalyse zeigte, dass die politischen Eliten bewusst auf Argumente zur Untermauerung ihrer Position zurückgreifen, die mit nationalen Identitäten im Einklang sind (Geis/Müller/Schörnig 2010). Dabei fällt wiederum auf, dass die damit verknüpften Angemessenheitsregeln in der Frage nach Krieg und Frieden keineswegs nur in eine Richtung weisen: Die geschichtliche Erfahrung der „Zivilmacht“ Deutschland lässt z.B. den Schluss „Nie wieder Krieg“ ebenso zu wie „Nie wieder Auschwitz und Genozid“ (vgl. Harnisch/Maull 2001). Damit stellen Normen unterschiedlicher nationaler Identitäten zwar unterschiedlich hohe, aber eben keinesfalls unüberwindbare Hürden bei der Teilnahme an bewaffneten Konflikten dar.

Die Hürde der eigenen Opfer

Wie bereits erwähnt, waren die Kontrahenten in den parlamentarischen Debatten kaum bereit, Argumente der jeweiligen Gegenseite aufzugreifen und sich mit diesen Argumenten auseinanderzusetzen. Allerdings sticht ein Gegenargument hier heraus, das von der DF-Theorie auch als einer der Erklärungsfaktoren für eine besondere demokratische Kriegsabneigung unterstellt wird: die Angst vor eigenen Opfern unter den Soldaten, die von 15,0% der Befürworter von Militär-

einsätzen als relevantes Argument erachtet wird. Mit deutlichem Abstand folgt die Sorge um zivile Opfer der Gegenseite, die nur in gut jeder 20. Rede thematisiert wird (6,1%). Diese Beobachtung zeigt zunächst, dass der jeweils zum Ausdruck kommende Wunsch, menschliche Opfer zu vermeiden, bei Befürwortern nicht den gleichen moralischen Stellenwert besitzt, sondern Ausdruck einer auch in der Literatur diskutierten Normenhierarchie ist, die die eigenen Soldaten über die Zivilisten der Gegenseite stellt (Shaw 2005, 79-83; Schörnig 2007).

Der Blick auf die Kriegsgegner hingegen zeigt, dass diese fremde und eigene Opfer nicht nur gleichermaßen als relevant ansehen, sondern die Sorge um mögliche *fremde* Opfer (31,4%) sogar *häufiger* artikulieren als die Sorge um mögliche eigene Opfer (25,2%). Dies deutet darauf hin, dass Befürworter eines Einsatzes die Frage potenzieller Opfer eher aus einem rationalistischen Blickwinkel sehen, während Gegner eines Einsatzes stärker moralische Perspektiven akzentuieren und an allgemeine Werte appellieren.

Weiterhin ist zu beachten, dass die vorhandene Sorge um eigene Opfer durch zwei Aspekte „abgefangen“ wird: Erstens sind aktuelle Kriege von Demokratien fast ausschließlich Koalitionskriege, die alle unter dem militärischen Schirm der USA stattfanden und stattfinden. Gerade kleinere Staaten können durch eine Beteiligung mit Nischenkapazitäten, die eng in die US-Streitkräfte integriert werden, die Gefahr für die eigenen Truppen erheblich reduzieren. Zweitens treiben gerade westliche Demokratien die Entwicklung modernster Waffensysteme voran, um so den Schutz ihrer eigenen Soldaten erheblich zu verbessern. Experten jedoch warnen z.B. in Zusammenhang mit dem zunehmenden Einsatz bewaffneter Drohnen vor einer „Enthemmung“ im Einsatz militärischer Mittel (Sauer/Schörnig 2012). Besondere Fähigkeiten und Interessen von Demokratien – die Fähigkeit zur Allianzbildung und der Wunsch, die eigenen Soldaten bestmöglich zu schützen – führen in der Tendenz dazu, eine der wichtigsten demokratischen Hürden gegen militärische Abenteuer zu senken.

Die Einflüsse klassischer Interessenpolitik

Im Einklang mit (neo-)realistischen Theorien der Internationalen Beziehungen wurde schließlich auch über klassische sicherheitspolitische Fragen kontrovers und intensiv diskutiert, wenn auch insgesamt in etwas geringerem Maß als die anderen Kategorien. So wurde erörtert, inwieweit eine Bedrohung des *nationalen Interesses* bzw. der nationalen Sicherheit vorliege; besonders intensiv und kontrovers wurde über die Frage gestritten, ob durch einen Militäreinsatz die regionale Stabilität erhalten bzw. gestärkt werden könne, oder ob die Entsendung von Truppen in der Region nicht viel mehr zu einer Destabilisierung führen würde. Die Bedeutung dieser Argumente zeigt, dass sich ein gleichsam „reiner“ liberal-

demokratischer Krieg in den Rechtfertigungsmustern nicht spiegelte; stattdessen verbinden sich stets traditionelle Motive der Verteidigung nationaler Sicherheitsinteressen und klassischer Stabilitätsvorstellungen mit einem normativen Liberalismus (vgl. MacMillan 2005).

Das Feindbild

Kriegsbefürworter zielen zur Konsensmobilisierung häufig auch auf die „Dämonisierung“ des Gegners ab und konstruieren starke Feindbilder (vgl. Weller 2001). Es zeigt sich jedoch, dass mit Ausnahme des Irakkrieges 2003 Feindbildkonstruktionen entgegen der Erwartung weniger häufig in den parlamentarischen Diskursen vorkamen. Im Jahr 1991 versuchten 34,6% aller Kriegsbefürworter, Saddam Hussein durch starke Rhetorik als besonders perfiden Feind darzustellen, während im Kosovo-Konflikt 1999 sogar nur 20,4% eine solche Rhetorik bezüglich Slobodan Milošević verwendeten. Eine starke Veränderung ergab sich im Vorfeld des Irakkrieges 2003: Fast dreiviertel (72,9%) aller Befürworter eines Militärschlags gegen Saddam Hussein nutzten Feindbildrhetorik, wobei aber besonders die Problematik von Massenvernichtungswaffen in den Händen eines brutalen Diktators hervorgehoben wurde und damit die argumentative Abgrenzung zu Gefahren für die eigene nationale Sicherheit verwischte.

Kontrastiert man diese Befunde mit der wesentlich schärferen Darstellung der gegnerischen Regime in einigen Medien (Geis/Müller/Schörning 2013), so scheint im Parlament ein stärkerer „Zivilisierungszwang“ vorzuherrschen, der eine zu scharfe Stilisierung des Gegners verhindert. Dies kann allerdings auch am gewählten Kodierzeitraum (bis zum Tag des jeweiligen Kriegsbeginns) liegen: 1990/91 und mehr noch 1998/99 stellten die beiden Diktatoren über weite Strecken des Prozesses immer noch faktische oder potenzielle Verhandlungspartner der Demokratien dar. Eine allzu starke Verdammung dieses Gegenübers hätte alle Türen zu einer diplomatischen Lösung von vornherein zugeschlagen. Umgekehrt betrachtet deutet eine sehr frühe Nutzung einer starken Feindbildrhetorik in einem Konflikt auf eine frühe Festlegung zugunsten eines Militäreinsatzes hin.

4. AUSBLICK: DEMOKRATIEN ALS (SELBST-)„GERECHTE“ KRIEGER?

Die hier nur ausschnitthaft vorgestellten Ergebnisse zur Rechtfertigung von Kriegsteilnahmen liberaler Demokratien⁵ zeigt, dass demokratische Eliten durchaus Gründe aufzubieten vermögen, die den Einsatz militärischer Gewalt rechtfertigen und auch Zustimmung erzeugen können. Bemerkenswert ist die relativ hohe Konvergenz zwischen Elitenpositionen und öffentlicher Meinung: Die Eliten legten eine weite Palette von Rechtfertigungen für die Teilnahme an militärischen Operationen vor, und in zehn von 13 analysierten Fällen der Kriegsbeteiligung unterstützte die Öffentlichkeit laut nationaler Umfragen die Beteiligung mehrheitlich, obgleich es sich in keinem der Fälle unzweifelhaft um Selbstverteidigung handelte. Es wäre daher ein Fehler, eine *a-priori*-Immunität demokratischer Öffentlichkeiten gegen militärische Gewaltanwendung zu unterstellen, wie es in der monadischen DF-Theorie häufig geschieht (Czempiel 1996). Zugleich wird daran deutlich, dass in drei Fällen Regierungen sich für den Kriegseinsatz entschieden, obgleich ihre Anstrengungen, die Bevölkerung zu überzeugen, vergeblich waren. Hier zeigen sich Grenzen der Wirksamkeit demokratischer Kontrolle: Regierungen vertrauen darauf, dass bei der nächsten Wahl der Wählerschaft andere Belange wichtiger sein werden als die unerwünschte Beteiligung an einem räumlich – und mittlerweile vielleicht auch zeitlich – fernen Krieg; oder die Motive der Exekutive für die Anwendung militärischer Gewalt sind derart stark, dass auch der drohende Verlust einer Wahl keine hemmende Wirkung zeigt.

Betrachtet man die dominierenden Argumente pro Militäreinsatz, ist auffällig, dass sich diese zum guten Teil an die Kriterien anlehnen, die in der Theorie des „gerechten Krieges“ erörtert werden (Iser 2006). Die Frage, ob ein Krieg gerecht sein kann, wird zumeist anhand von sechs Kriterien bezüglich des Rechts zum Krieg (*ius ad bellum*) und zwei Kriterien bezüglich des Rechts im Krieg (*ius in bello*⁶) erörtert, die alle erfüllt sein müssten, wenn der Krieg gerecht sein soll: Es muss ein gerechter Grund vorliegen, der Krieg muss in rechter

5 Die an dieser Stelle platzbedingt auch alle Unterschiede zwischen den Demokratien einbrennen muss aufgrund der Betrachtung der Ergebnisse auf der Makro-Ebene. Für die Unterschiede zwischen den Demokratien siehe die Fallstudien in Geis/Müller/Schörnig (2013).

6 Das *ius post bellum* wird im Kontext eines „gerechten Krieges“ ebenfalls diskutiert, spielte für die hier analysierten Rechtfertigungen der Kriegsbeteiligung jedoch keine signifikante Rolle.

Absicht geführt und von einer legitimen Autorität angeordnet werden (die heute durch ein Mandat des UN-Sicherheitsrats indiziert wird). Der Krieg muss das letzte Mittel und auch ein verhältnismäßiges Mittel sein, d.h. mehr Nutzen als Schaden bringen. Schließlich muss man erwarten können, dass mit dem Krieg auch die Ziele, die an die gerechten Gründe geknüpft sind, erreicht werden. Im Hinblick auf die Kriegführung müssen Nonkombattanten klar von den Kombattanten unterschieden werden, da erstere Immunität genießen. Die Gewalt gegen die Kombattanten muss verhältnismäßig sein. Diese Aspekte spiegeln sich in der Empirie in der oben umrissenen Debatte über eigene und zivile Opfer wider.

In den analysierten öffentlichen Debatten innerhalb der Demokratien werden ökonomische Motive (etwa: „Krieg für Öl“) selten als Kriegsgründe thematisiert und vor allem von Kritikern als Vorwurf gegen eine Regierung verwandt. Der völkerrechtliche Normwandel im Bereich militärischer Gewaltanwendung im 20. Jahrhundert schränkte die Legitimität der Gewaltanwendung dergestalt ein, dass offen deklarierte „Kriege für Öl“ als widrige Angriffskriege gelten müssen. Wie gezeigt, versuchen demokratische Sprecher dagegen, ihre Handlungen als im Einklang mit völkerrechtlichen Normen liegend zu qualifizieren. Der Rekurs auf normative liberale Weltordnungsvorstellungen, die jenseits der eigenen nationalstaatlichen Interessen liegen und „gut für alle“ sind, ist in den Argumentationsmustern deutlich ausgeprägt.

Dennoch spielen Erwägungen über das eigene „nationale Interesse“ weiterhin eine wichtige Rolle in dem Sinne, dass eine Regierung bzw. eine demokratische Öffentlichkeit abwägt, in welchen Konfliktgebieten der Welt man die eigenen (begrenzten) Ressourcen einsetzt und in welchen nicht. Sollen Bundeswehr-Soldaten etwa „Sterben für Kabul“ (Seliger 2011)? Die viel beklagte Selektivität der sog. „humanitären Interventionen“ ist auch darauf zurückzuführen, dass Kosten und Risiken gegen die Nutzen abgewogen werden (Münkler 2002, 207-239). Zudem sind die einzelnen Entscheidungen zur Beteiligung an Militäreinsätzen im narrativen Zusammenhang zu sehen: Die Öffentlichkeit eines demokratischen Staates, der häufiger Militärgewalt einsetzt, kann die Erfahrungen und Ergebnisse, die mit den Einsätzen verbunden sind, prinzipiell auch in Frage und in einen längeren Deutungskontext stellen. Aus langwierigen Engagements mit wenig greifbaren Fortschritten oder auch aus offensichtlichem Versagen in Kriegseinsätzen kann so auch Skepsis und Interventionsmüdigkeit entstehen, die es einer Regierung in Zukunft erschweren dürfte, einen neuen Militäreinsatz zu rechtfertigen.

Diese knappen Überlegungen verweisen abschließend darauf, dass auch in Demokratien der Einsatz von Militärgewalt durchaus gerechtfertigt werden kann, dass diese Legitimationsprozesse jedoch stets in dynamischen und wandelbaren

innerstaatlichen wie internationalen Kontexten stattfinden. Die Forschung zum „demokratischen Frieden“ sollte daher auch die militante Seite der Demokratien in der ‚Feinauflösung‘ betrachten, um die komplexen Zusammenhänge zwischen Demokratie, Frieden und Krieg besser zu verstehen.

LITERATUR

- Art, Robert J./Cronin, Patrick M. 2007: Coercive Diplomacy, in: Crocker, Chester A./Hampson, Fen Osler/Aall, Pamela (Hg.), *Leashing the Dogs of War*, Washington, 299-318.
- Brock, Lothar 1999: Normative Integration und kollektive Handlungskompetenz auf internationaler Ebene, *Zeitschrift für Internationale Beziehungen*, 6, 2, 323-346.
- Brock, Lothar 2004: Frieden durch Recht, Frankfurt a.M., HSFK-Standpunkte Nr. 3/2004.
- Brock, Lothar 2007: Universalismus, politische Heterogenität und ungleiche Entwicklung, in: Geis, Anna/Müller, Harald/Wagner, Wolfgang (Hg.), *Schattenseiten des Demokratischen Friedens*, Frankfurt a.M., 45-67.
- Chandler, David 2006: *From Kosovo to Kabul and Beyond. Human Rights and Intervention*, London.
- Czempiel, Ernst-Otto 1986: *Friedensstrategien*, Paderborn.
- Czempiel, Ernst-Otto 1996: Kants Theorem. Oder: Warum sind die Demokratien (noch immer) nicht friedlich?, *Zeitschrift für Internationale Beziehungen*, 3, 1, 79–101.
- Desch, Michael C. 2007/8: America’s Liberal Illiberalism, *International Security*, 32, 3, 7-43.
- Dieterich, Sandra/Hummel, Hartwig/Marschall, Stefan 2009: „Kriegsspielverderber“? Europäische Parlamente und der Irakkrieg 2003, *Zeitschrift für Internationale Beziehungen*, 16, 1, 5-38.
- Doyle, Michael W. 1983a: Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs. Part 1, *Philosophy and Public Affairs*, 12, 3, 205–235.
- Doyle, Michael W. 1983b: Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs. Part 2, *Philosophy and Public Affairs*, 12, 4, 323–353.
- Doyle, Michael W. 1997: *Ways of War and Peace*, New York.
- Duffield, Mark 2001: *Global Governance and New Wars*, London.
- Eberl, Oliver 2008: *Demokratie und Frieden. Kants Friedensschrift in den Kontroversen der Gegenwart*, Baden-Baden.

- Geis, Anna/Schörnig, Niklas 2011: Friedensmächte, Kriegsmächte: Demokratien als Weltordner, in: Baumgart-Ochse, Claudia/Schörnig, Niklas/Wisotzki, Simone/Wolff, Jonas (Hg.), *Auf dem Weg zu Just Peace Governance*, Baden-Baden, 71-92.
- Geis, Anna/Wagner, Wolfgang 2011: How far is it from Königsberg to Kandahar? Democratic Peace and Democratic Violence in International Relations, *Review of International Studies*, 37, 4, 1555-1577.
- Geis, Anna/Müller, Harald/Schörnig, Niklas 2010: Liberale Demokratien und Krieg: Warum manche kämpfen und andere nicht. Ergebnisse einer vergleichenden Inhaltsanalyse von Parlamentsdebatten, *Zeitschrift für Internationale Beziehungen*, 17, 2, 171-201.
- Geis, Anna/Müller, Harald/Schörnig, Niklas (Hg.) 2013: *The Militant Face of Democracy: Liberal Forces for Good*, Cambridge.
- Harnisch, Sebastian/Maull, Hanns W. 2001: Conclusion: „Learned its lesson well?“ Germany as a Civilian Power ten years after unification, in: Harnisch, Sebastian/Maull, Hanns W. (Hg.), *Germany as a Civilian Power? The foreign policy of the Berlin Republic*, Manchester, 128–157.
- Henderson, Errol 2002: *Democracy and war: the end of an illusion?* Boulder.
- Iser, Mattias 2006: Paradoxien des (un)gerechten Krieges, in: Geis, Anna (Hg.), *Den Krieg überdenken*, Baden-Baden, 179-200.
- Jahn, Beate 2005: Kant, Mill, and Liberal Legacies in International Affairs, *International Organization*, 59, 1, 177–207.
- Joas, Hans 2000: *Kriege und Werte. Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Weilerswist.
- Kant, Immanuel 1977 [1795]: *Zum ewigen Frieden*, Werkausgabe Bd. XI, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a.M., 195-254.
- Liste, Philip 2012: *Völkerrecht-Sprechen. Die Konstruktion demokratischer Völkerrechtspolitik in den USA und der Bundesrepublik Deutschland*, Baden-Baden.
- MacMillan, John 2004: Liberalism and the democratic peace, *Review of International Studies*, 30, 179-200.
- MacMillan, John 2005: Introduction: the Iraq War and democratic politics, in: MacMillan, John/Danchev, Alex (Hg.), *The Iraq War and Democratic Politics*, London, 1-19.
- Mansfield, Edward D./Snyder, Jack 2005: *Electing to Fight. Why Emerging Democracies Go to War*, Cambridge.
- Moravcsik, Andrew 1997: Taking Preferences Seriously: A Liberal Theory of International Politics, *International Organization*, 51, 4, 513-553.

- Müller, Harald 2004: *The Antinomy of Democratic Peace*, *International Politics*, 41, 4, 494–520.
- Müller, Harald 2006: *Kants Schurkenstaat: Der „ungerechte Feind“ und die Selbstermächtigung zum Kriege*, in: Geis, Anna (Hg.), *Den Krieg überdenken*, Baden-Baden, 203–228.
- Müller, Harald/Wolff, Jonas 2006: *Many Data, Little Explanation*, in: Geis, Anna/Brock, Lothar/Müller, Harald (Hg.), *Democratic Wars. Looking at the Dark Side of Democratic Peace*, Houndmills, 41–73.
- Münkler, Herfried 2002: *Die neuen Kriege*, Reinbek.
- Risse-Kappen, Thomas 1995: *Democratic Peace – Warlike Democracies? A Social Constructivist Interpretation of the Liberal Argument*, *European Journal of International Relations*, 1, 4, 491–517.
- Russett, Bruce 1993: *Grasping the Democratic Peace*, Princeton.
- Russett, Bruce/Oneal, John R. 2001: *Triangulating Peace*, New York.
- Sauer, Frank/Schörning, Niklas 2012: *Killer Drones – The Silver Bullet of Democratic Warfare*, *Security Dialogue* 43, 4, 363–380.
- Schörning, Niklas 2007: *Visionen unblutiger Kriege*, in: Geis, Anna/ Müller, Harald/Wagner, Wolfgang (Hg.), *Schattenseiten des Demokratischen Friedens*, Frankfurt a.M., 93–121.
- Seliger, Marco 2011: *Sterben für Kabul – Aufzeichnungen über einen verdrängten Krieg*, Hamburg.
- Shaw, Martin 2005: *The New Western Way of War*, London.
- Sørensen, Georg 2006: *Liberalism of Restraint and Liberalism of Imposition: Liberal Values and World Order in the New Millennium*, *International Relations*, 20, 3, 251–272.
- Stahl, Bernhard/Harnisch, Sebastian Harnisch 2009: *Nationale Identitäten und Außenpolitiken*, in: Stahl, Bernhard/Harnisch, Sebastian (Hg.), *Vergleichende Außenpolitikforschung und nationale Identitäten*, Baden-Baden, 31–58.
- Wagner, Wolfgang 2006: *Parliamentary Control of Military Missions: Accounting for Pluralism*, Genf: DCAF Occasional Paper Nr. 12.
- Waltz, Kenneth 1979: *Theory of International Politics*, New York.
- Weller, Christoph 2001: *Feindbilder. Ansätze und Probleme ihrer Erforschung*, Bremen: InIIS-Arbeitspapier Nr. 22/2001.

Zwei Formen sprachlicher Gewalt

HANNES KUCH

Die Frage nach der Gewalt der Sprache wurde in der Philosophie und Sozialtheorie lange Zeit vernachlässigt. Sprache gilt meist als das Andere der Gewalt: Bloße Worte können dem menschlichen Körper keine Wunden zufügen; niemand hat sich je den Kopf an einem Zeichen blutig gestoßen. In der Philosophie hat die Entgegensetzung von Sprache und Gewalt ihre Wurzeln in der Annahme, dass Sprache primär als neutrales Medium der Abbildung der Welt von Belang ist. Die analytische Sprachtheorie begreift Sprache als etwas, mit der wir Aussagen über die Welt machen, die einen wahrheitsfähigen Gehalt haben. Sprache beschreibt die Welt, vielleicht beschreibt sie auch Gewalt in der Welt, aber sie selbst ist das Andere der Gewalt: neutrales Medium zwischen Bewusstsein und Welt. Auch die universalpragmatische Kommunikationstheorie betrachtet die Sprache als das Andere der Gewalt. Sprache kann Konsens stiften, der nur auf Argumenten beruht. Sicherlich haben Habermas und Apel, anders als die analytische Sprachtheorie, die Sprache viel stärker im Sozialen und in ihrem intersubjektiven Potential betrachtet. Doch in ihrem Telos verweist Sprache für Habermas auf eine Überwindung der Gewalt. Wo gesprochen wird, endet die Gewalt.

Nun gab es auch immer wieder Versuche, Sprache und Gewalt in ihrem Zusammenhang zu betrachten. Mit diesem Fokus werden körperliche Gewalt und Sprache nicht mehr als einander entgegengesetzt behandelt, das Augenmerk liegt vielmehr auf dem Verweisungszusammenhang zwischen den Begriffen. So lässt sich zum Beispiel nach den Schwierigkeiten fragen, wie man in der Sprache überhaupt von Gewalt berichten, erzählen oder zeugen kann. Diese Frage stellt sich besonders vor dem Hintergrund der psychischen Effekte von Gewalt auf die Betroffenen. Das Trauma, das die Gewalt zufügt, so lautet die These, greift die Sprachfähigkeit selbst an (Scarry 1992). Während in diesem Blickwinkel die Folgen der Gewalt für die Sprache zentral sind, lässt sich umgekehrt fragen:

Welche Folgen haben sprachliche Konzepte und linguistische Praktiken für unser Verständnis und unsere Wahrnehmung von Gewalt? Das Verhältnis von Gewalt und Sprache kehrt sich damit um. Nun rückt die Sprache als eine der Gewalt vorgängige Größe in den Blick. Hier können diskursive Strategien zur Rechtfertigung von Gewalt Gegenstand der Untersuchung sein, so etwa, wenn die historisch variablen Legitimationsmuster von Kriegen betrachtet werden. Oder es lässt sich fragen, wie begriffliche Strukturen sogar schon unsere Wahrnehmung von Gewalt prägen. Selbst das Widerfahrnis der Gewalt in seiner sinnlichen Unmittelbarkeit, so lässt sich geltend machen, ist in gewisser Weise durch sprachliche Praktiken vorstrukturiert.¹ Ein Beispiel ist die Vergewaltigung in der Ehe. Die Benennung dieses Phänomens und damit einhergehend die Möglichkeit der Artikulation sowie der juristischen Sanktionierung sind recht jungen Datums und musste erst in kulturellen Definitionskämpfen erstritten werden.²

Indem auf diese Weise einerseits die *Sprachlosigkeit* des Gewaltopfers und andererseits die *Sprachabhängigkeit* unseres Gewaltverständnisses herausgearbeitet wurde, kam es zu einer Aufweichung der Entgegensetzung von Sprache und Gewalt. Doch auch wenn damit nach dem Zusammenhang von Sprache und Gewalt gefragt wird, bleiben die beiden Dimensionen einander letztlich doch äußerlich. Auf der einen Seite steht die Sprache, auf der anderen Seite die unmittelbare körperliche Gewalt. Natürlich sind die bisher beschriebenen Ansätze völlig legitim und wichtig. Allerdings wird mit der Reduktion von Gewalt auf körperliche Gewalt eine mögliche Verbindungslinie ausgeblendet – dass nämlich Sprache selbst gewaltsam und verletzend sein könnte.

Mit dieser Weichenstellung gelangt der intrinsische Zusammenhang von Sprache und Gewalt in den Fokus. Sprache wird damit nicht mehr nur als der Gewalt vorgängig oder auf diese folgend begriffen, sondern Sprache selbst rückt als gewaltsame Kraft in den Blick. Wenn man diese interne Verbindung von Sprache und Gewalt betrachtet, dann öffnet sich die Perspektive für eine ganze Reihe anderer Phänomene: etwa Drohungen oder Beleidigungen, Befehle oder

-
- 1 Vgl. dazu Liell (1999, 35). Theresa de Lauretis spricht in dieser Perspektive von der Macht der sprachlichen Ordnung, „which speaks violence – names certain behaviors and events violent, but not others, and constructs objects and subjects of violence, and hence violence as a social fact“ (de Lauretis 1992, 32).
 - 2 Siehe dazu Liell (1999) sowie aktuell Fricker (2007, 147-152), die mit dem Konzept der ‚hermeneutischen Ungerechtigkeit‘ Fälle wie die sexuelle Belästigung untersucht. Vor der erfolgreichen Etablierung dieses Konzept konnte die sexuelle Belästigung einfach als ‚harmloser Flirt‘ abgetan werden, wobei aufgrund der fehlenden begrifflich-hermeneutischen Ressourcen sogar die Betroffenen selbst das erlittene Unrecht oft nur als diffuses Unbehagen zu erfahren vermochten.

Verleumdungen, rhetorische Überzeugungskraft oder sprachliche Diskriminierung. Obwohl damit das Verhältnis von Sprache und Gewalt einen engeren und eindeutigeren Fokus bekommt, ist das Feld der Phänomene, die auf diese Weise ins Visier gelangen, immer noch sehr weit. Wie lässt sich das Phänomengebiet strukturieren? Wie können wir zu einer übersichtlichen Darstellung gelangen? Im Folgenden möchte ich für die Analyse der sprachlichen Gewalt eine Unterscheidung zweier Paradigmen innerhalb dieses begrifflichen Feldes vorschlagen. Ich will mich diesen Paradigmen unter den Stichworten des ‚Befehls‘ und der ‚Beleidigung‘ nähern, wobei uns der Befehl zur Gewalt in Form von sprachlichem Zwang, die Beleidigung zur Gewalt in Form der sprachlichen Verletzung führen wird. Während das Objekt des Befehls das Handeln des Anderen ist, richtet sich die Beleidigung auf dessen Subjektivität. Diese Thesen werde ich erläutern, indem ich Befehl und Beleidigung im weiteren Horizont der Macht erörtere, was mich zu Hegels Figur von Herr und Knecht führen wird.

1. BEFEHL UND BELEIDIGUNG

Der Befehl legt den Angesprochenen auf ein bestimmtes Handeln fest. Anders als der Ratschlag oder die Anweisung beansprucht der Befehl eine definitive Verfügungsmacht über die Handlungen des Anderen. Diese Macht über das Handeln des Andern stellt der Befehl mittels einer mehr oder weniger direkten Drohung her. Dabei ist die zwingende Kraft des Befehls in der politischen Philosophie eine vertraute Größe. Ein Beispiel dafür bildet das Werk der Gründungsfigur der modernen politischen Philosophie. Dass wir „befehlen und Befehle verstehen können“, so heißt es bei Thomas Hobbes, sei die „größte Wohltat der Sprache“ (Hobbes 1959, 17; vgl. dazu Hirsch 2010). Diese These von Hobbes verwundert nicht, stellt sich doch für ihn die Frage, wie die Allmacht des Leviathan, an den die Bürger durch einen Vertrag ihr individuelles ‚Recht auf alles‘ abgetreten haben, eine sichere und strukturierte soziale Ordnung schaffen können soll. Es ist der Befehl, der Gehorsam und Disziplin zu stiften vermag; er ermöglicht Gemeinschaft und Frieden. Der Befehl ist eine Form des sprachlichen Zwangs, der mit der latenten oder manifesten Androhung von physischer Gewalt verbunden ist, er wird aus „Furcht vor Strafe“ (Hobbes 1996, 142) eingehalten. Doch im Denken von Hobbes stellt gerade das imperativische Sprechen die Möglichkeit bereit, die primäre Gewalt des Naturzustands zu überwinden. Die Hintergrunddrohung, die die Wirksamkeit des Befehls sichert, kann unterschiedlich weit reichen: Elias Canetti zufolge meint sie letztlich sogar eine Todesdrohung, die in jedem Befehl hindurch scheint, auch wenn diese Drohung nicht

immer unmittelbar präsent ist: „Das Todesurteil und seine erbarmungslose Furchtbarkeit schimmert unter jedem Befehl durch. Das System der Befehle unter den Menschen ist so angelegt, daß man dem Tode für gewöhnlich entkommt; aber der Schrecken vor ihm, die Drohung, ist immer darin enthalten; und die Aufrechterhaltung und Vollstreckung von wirklichen Todesurteilen halten den Schrecken vor jedem Befehl, vor Befehlen überhaupt wach“ (Canetti 1980, 358).

Die Erbschaft der neueren politischen Philosophie, den Befehl ins Zentrum des Nachdenkens über Macht, Gewalt und Herrschaft zu stellen, kann man bis in die Sozialtheorie des 20. Jahrhunderts hinein verfolgen. Max Weber zum Beispiel definiert Herrschaft unmittelbar mit Bezug auf den Befehl. Als Index von Herrschaft gilt Weber: „für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden“ (Weber 1922, 28). Dabei räumt Weber dem Befehl diesen zentralen Platz unter den Vorzeichen eines Verständnisses von Herrschaft ein, das diese eher als legitime, anerkannte Autorität versteht denn als Tyrannei oder Despotie. Weber zufolge beruht die illokutionäre Bindekraft des Befehls deshalb auf irgendeiner Form der Verständigung und des Einverständnisses, nicht auf Gewalt oder gar einer Todesdrohung. Mit Weber ist damit ein Blickwinkel angedeutet, der bezweifelt, ob der Befehl überhaupt gewaltsame Züge trägt. Denn Weber bindet die Wirksamkeit des Befehls an die praktische Anerkennung einer Herrschaftsordnung durch die Beherrschten: Ob es sich um traditionale, charismatische, bürokratische oder andere Herrschaftsformen handelt, für Weber ist Herrschaft nur dann gesichert, wenn sie über anerkannte Legitimitätsgrundlagen verfügt (Weber 1922, 122 ff.). In eine ähnliche Richtung weisen die Überlegungen von Hannah Arendt, die einerseits zugesteht, dass Gewalt kurzfristig auf höchst effektive Weise Gehorsam sichert: „[...] aus den Gewehrläufen kommt immer der wirksamste Befehl, der auf unverzüglichen, fraglosen Gehorsam rechnen kann“ (Arendt 1970, 54). Doch andererseits bedürfen stabile Formationen des Politischen, so Arendt weiter, einer Wirksamkeit, die auf einer anderen Grundlage als der Gewalt ruht. Für Arendt ist das letztlich der Konsens der Beteiligten. Der Gehorsam gegenüber dem Befehl hängt von der Zustimmung und der Zahl der Zustimmenden ab: Je stärker und je breiter diese ist, desto reibungsloser funktioniert das Befehlen (Arendt 1970, 50). Ist die Zustimmung schwach und nur noch von den wenigsten geteilt, kommt es zum Zusammenbruch des Gehorsams, was Arendt am Beispiel von erfolgreichen Revolutionen erläutern kann, bei denen ab einem bestimmten Punkt die Befehlsverweigerung in größeren Teilen der Armee über den Erfolg der Revolution mitentscheidet.

Gleichwohl bleibt die Frage, ob die Reibungslosigkeit und das effektive Funktionieren des Befehls zu haben wäre ohne ein körperlich-habituellles Moment, das nur über eine Tradition der Disziplinierung erlangt werden kann. Grundlegend und dauerhaft mag die Zustimmung der Befehlsempfänger die Basis der Wirksamkeit des Befehls sein, aber das Schmiermittel in der alltäglichen Maschinerie von Befehlsketten muss die Gewohnheit sein. Man muss nicht so weit gehen, die Wirksamkeit des Befehls wie Hobbes an eine Gewaltandrohung oder wie Canetti gar an eine Todesdrohung zu knüpfen, um ein körperlich-gewaltsames Moment auszumachen. Die reibungslose Wirksamkeit des Befehls hat in der permanenten und umfassenden Praxis der Disziplinierung ihr körperlich-zwingendes Fundament, das im jedesmaligen Vollzug des Befehls in kondensierter Form wieder aufgerufen wird (vgl. dazu Bröckling 2000). Genau dies ist die Stoßrichtung von neueren Analysen, die darauf zielen, Canettis hyperbolische Befehlsthese mit den Mitteln der Foucault'schen Analyse der Disziplinarmacht auf eine nüchterne und sachlichere Basis zu stellen. Doch auch mit diesem neuen methodischen Zugriff verbleibt der Akzent, so betont Bröckling, auf dem „Gewaltverhältnis“, welches „noch den sublimsten Gehorsamsbeziehungen zugrundeliegt“ (Bröckling 2000, 223). Der Befehl ist so betrachtet zwar nicht unbedingt mit der Androhung von Gewalt verbunden, doch im effektiven Vollzug stützt sich der Befehl auf die im disziplinierten Körper aufgespeicherte internalisierte Gewalt.

Wie auch immer man nun die Wirksamkeit des Befehls genau rekonstruiert, der sprachlichen Zwang dieses Sprechakts hat doch in Philosophie und Sozialtheorie traditionell einen festen Platz. Im Kern hat der Befehl mit der zwingenden Macht über die Handlungsweisen des Anderen zu tun. Das Objekt des Befehls ist die Verfügungsgewalt über das Handeln des Adressaten. Die zweite Form der sprachlichen Gewalt, die ich dem Befehl gegenüberstellen will, gehört nicht im selben Maße zum Inventar der Philosophie; erst in den letzten Jahrzehnten ist die Beleidigung philosophisch stärker in den Fokus gerückt. Besonders die an Hegel anschließende Anerkennungstheorie hat ein begriffliches Sensorium entwickelt, mit dem diese Form sprachlicher Gewalt erfasst werden kann. Judith Butler hat in ihrer Reaktualisierung des Begriffs der Anerkennung deutlich gemacht, dass Subjektivität über die Einnahme einer Subjektposition im sozialen Raum konstituiert wird; durch Sprache und sprachliche Adressierung erhalten wir einen sozialen Platz. Und weil wir als sprachliche Wesen durch Sprache mit konstituiert sind, können uns Beleidigungen in unserem sozialen Platz gefährden (Butler 1998, 41-48). Die „Beleidigung“, so hält Axel Honneth in seiner Philosophie der Anerkennung fest, stellt eine symbolische Praxis dar, welche die Subjekte nicht primär „in ihrer Handlungsfreiheit beeinträchtigt“, sie

hat vielmehr einen Schaden zur Folge, „durch den Personen in einem positiven Verständnis ihrer selbst verletzt werden“ (Honneth 1992, 212). Während der Befehl ein sprachliches Geschehen ist, das die Adressaten auf ein bestimmtes Handeln festlegt und den Handlungsspielraum der Angesprochenen einschränkt, ist die Beleidigung eine Sprachform, die sich auf den sozialen Raum sowie die darin etablierten Subjektpositionen bezieht, die wiederum das Selbstverhältnis der adressierten Subjekte betreffen. Das ist der grundlegende Unterschied zwischen den beiden Formen sprachlicher Gewalt. Dem zwingenden Sprechakt der Anordnung steht also der verletzende Sprechakt der Herabwürdigung gegenüber.

Natürlich sind beide Dimensionen der sprachlichen Gewalt nur paradigmatische Zuspitzungen, die beispielhaft für ein größeres begriffliches Spektrum stehen. Der Befehl steht hier stellvertretend für eine ganze Reihe an sprachlichen Praktiken, die auf das Handeln von anderen effektiv einzuwirken versuchen: Neben dem Befehl lässt sich an die Anordnung oder Aufforderung denken. Und neben diesen illokutionären Sprechakten kann man auch stärker perlokutionäre Sprechakte in Betracht ziehen: das Überreden, Überzeugen oder Manipulieren. Auch die zweite Dimension der sprachlichen Gewalt, die Beleidigung, umfasst in Wirklichkeit ein viel weiteres konzeptuelles Feld, das ganz unterschiedliche Formen der Missachtung enthält, die von der Ehrverletzung bis hin zur Entwürdigung reichen. Das Feld der Phänomene ist hier also immer noch denkbar weit, es reicht von der leisen Ironie bis hin zum sarkastischen Spott, von der indiskreten Taktlosigkeit bis zum nackten Schimpfwort, von der herablassenden Demütigung bis hin zu diskriminierendem *hate speech*. Um die Differenz von ‚Befehl‘ und ‚Beleidigung‘ genauer zu fassen, möchte ich mich Hegels Herr-Knecht-Verhältnis zuwenden. Die Beziehung von Herr und Knecht ist nämlich ein ausgezeichnete Ort, um das Verhältnis von Befehl und Beleidigung weiter zu untersuchen. Mit Hegel lassen sich dabei die beiden Spielarten der Gewalt in einem größeren Rahmen situieren: dem der Macht. Der Befehl wird uns zur ‚materialen‘ Macht führen, die Beleidigung zur ‚symbolischen‘ Macht.

2. HERR UND KNECHT

Man verbindet mit der Hegel’schen Denkfigur leicht ein überholtes Machtverständnis, das Macht als repressiv und gewaltsam versteht, das personale Akteure der Macht unterstellt und das ein eindeutiges und einseitiges Machtgefüge impliziert. Viele dieser Vorbehalte gehen zurück auf die Neukonfiguration des Machtdenkens seit Foucault, der Hegel tatsächlich als einen Erfinder der von ihm kritisierten ‚Repressionshypothese‘ bezeichnet (vgl. Foucault 1978, 71).

Hinter Foucaults Einsichten in den relationalen, anonymen und produktiven Charakter der Macht, die als nicht-souverän, netzförmig und mikropolitisch gedacht werden müsse, könne eine Anknüpfung an das Modell von Herr und Knecht nur zurückfallen – so die Befürchtung. Diese Vorbehalte gegenüber einem einfachen Repressionsmodell, wie es mit Hegels Herr-Knecht-Verhältnis assoziiert wird, müssen ernst genommen werden, eine arglose Anknüpfung an das Vokabular von Herr und Knecht kann heute kaum mehr möglich sein. Dennoch ist eine erneute Lektüre von ‚Herr und Knecht‘ lohnenswert. Das hat seinen Grund darin, dass für Hegel Anerkennung der Rahmen ist, innerhalb dessen sich das Machtverhältnis von Herr und Knecht aufspannt. Dieser auf die Frage der umkämpften Anerkennung bezogene Rahmen ist für die Machtanalyse eine Leerstelle. Tatsächlich gewinnt man, wenn man Anerkennung konsequent zum kategorialen Rahmen der Re-LEKTÜRE macht, einen gänzlich neuen Blick auf Macht und Gewalt. Sicherlich kann das Modell von Herr und Knecht machttheoretisch in vielerlei Hinsicht nicht verallgemeinert werden, doch ein ganz bestimmter Aspekt dieses Machtmodells wirft ein neues Licht auf eine generelles Problem, und dies ist eben das Verhältnis von Macht und Anerkennung. Die spezifische Konfiguration dieser beiden Begriffe wird auch ein neues Licht werfen auf das Verhältnis jener beiden Formen der sprachlichen Gewalt, die im Zentrum dieser Überlegungen stehen.

Die Machtbeziehung zwischen Herr und Knecht versteht Hegel zunächst ganz im Sinne jenes klassischen Machtverständnisses, das vor ihm Hobbes philosophisch fundiert und nach ihm Weber zu sozialwissenschaftlicher Prominenz gebracht hat. ‚Macht‘, so scheint es, dreht sich um die Handlungsmöglichkeiten und Handlungsfähigkeiten eines Akteurs im Verhältnis zu einem andern. In einer Machtbeziehung wirkt das Handeln des Einen auf das Handeln des Anderen ein; der Wille des einen Subjekts versucht das Tun des Anderen zu bestimmen. Im Herr-Knecht-Verhältnis, so Hegel, „gibt sich der Eigenwille des Knechtes an den Willen des Herrn auf, bekommt zu seinem Inhalte den Zweck des Gebieters“ (Hegel 1986b, § 433 Z). Diese Bestimmung in der *Enzyklopädie* fasst zusammen, was Hegel zuvor schon in der *Phänomenologie* entfaltet hat, wo er in diesem Zusammenhang ausführt, „daß das andere Bewußtsein sich als Fürsichsein aufhebt und hiermit selbst das tut, was das erste gegen es tut. Ebenso das andere Moment, daß dies Tun des zweiten das eigene Tun des ersten ist; denn was der Knecht tut, ist eigentlich Tun des Herrn“ (Hegel 1986a, 151 f.). In den Handlungen des Knechts zeigt sich also der Wille des Herrn. Der Herr nutzt den Sprechakt des Befehls, um das Machtverhältnis zwischen ihm und dem Knecht zu koordinieren. Mit dem Befehl schreibt der Herr die Handlung vor, die der Knecht ausführt.

Für den Herrn, so scheint es, liegt der funktionale Sinn der Machtbeziehung in der Aneignung des Arbeitsprodukts, das der Knecht produziert. Der Herr bezieht sich durch den Knecht auf „das Ding“, wie Hegel sagt, und zwar, um „im Genusse sich zu befriedigen“ (Hegel 1986a, 151). In der Aneignung des knechtischen Arbeitsproduktes erreicht der Herr demzufolge die Befriedigung seiner leiblichen Bedürfnisse. Eine solche Form der Macht nenne ich ‚materiale‘ Macht, weil das spezifische Tun des Andern der Machtbeziehung überhaupt erst ihren ‚materialen‘ Gehalt verleiht: das je bestimmte Tun des Andern ist das Worumwillen der Machtbeziehung. Mit der ‚materialen‘ Macht rückt der materiale oder funktionale Sinn von Machtbeziehungen ins Zentrum, und darauf scheint Hegel anzuspielden, wenn er die Handlungen des Machtunterworfenen gleichsam als ‚Stoff‘ der Machtbeziehung denkt.

Das ist freilich nur eine Facette der Herr-Knecht-Beziehung. Denn im Zentrum der Machtbeziehung von Herr und Knecht steht bekanntermaßen die Anerkennung. Der Herr findet auf Seiten des Knechts nicht nur Gehorsam, sondern auch Anerkennung. Damit kommen wir zu jener Dimension der Macht, die ich die ‚symbolische Macht‘ nenne. Das Verhältnis von Herr und Knecht ist eine Folge des Kampfes um Anerkennung; hier streben die beiden Akteure danach, ihre Identitätsansprüche von ihrem Gegenüber bestätigt zu bekommen. Sie selbst sind aber noch nicht dazu bereit, die Ansprüche des Anderen zu bestätigen. Beide kämpften ja darum, das ‚Wesentliche‘ zu sein – wie Hegel sagt –, und beide zielten darauf, den jeweils anderen mit dem „Charakter des Negativen“ (Hegel 1986a, 148) zu versehen. Im Verhältnis von Herr und Knecht hat es einer der beiden Akteure geschafft, die einseitige Anerkennung, die er vom Anderen einforderte, wirklich zu erlangen. Das „eine Bewusstsein ist Anerkanntes, das andere nur Anerkennendes“ (Hegel 1986a, 147). Während der Knecht in der Perspektive der materialen Macht arbeitet, weil seine Tätigkeit einen materialen Sinn für den Herrn hat, kommt dem Tun des Knechts im Blickwinkel der symbolischen Macht ein ‚theatraler Sinn‘ zu: Im Handeln des Knechts zeigt sich die Wesentlichkeit des Herrn. Von der Warte der *materialen* Macht aus hat das Arbeitsprodukt einen handfesten Sinn, denn der Herr befriedigt durch es seine leiblichen Bedürfnisse. In der Optik der *symbolischen* Macht dagegen haben die vom Knecht erarbeiteten Dinge nicht nur einen funktionalen Sinn in Bezug auf die Begierden des Herrn, sie dienen zugleich dazu, dem Herrn Ehrerbietung zu zollen. Das Symbolische in der symbolischen Macht bezieht sich folglich auf symbolische Praktiken, die, in Bezug auf den Herrn, Wertschätzung oder Achtung zusprechen, oder aber, in Bezug auf den Knecht, Anerkennung entziehen.

3. MATERIALE UND SYMBOLISCHE MACHT

Kontrastiert man die so verstandene symbolische Macht auf diese Weise mit ihrem Gegenpart der materialen Macht, könnte es den Anschein erwecken, als sei für die materiale Macht der Bezug auf das Arbeitsprodukt beziehungsweise die körperliche Arbeit des Anderen wesentlich. Der Terminus ‚materiale Macht‘ ließe damit ein einfaches materialistisches Verständnis von Macht anklingen. Tatsächlich wurde das Herr-Knecht-Verhältnis im Anschluss an Marx so verstanden, wie zum Beispiel Frantz Fanons Interpretation des Verhältnis des Herrn zum Knecht verdeutlicht: der Herr „will nicht seine Anerkennung, sondern seine Arbeit“ Fanon (1980, 161).³ Die materiale Macht würde sich dieser Perspektive zufolge also auf den Kampf um das gesellschaftliche Mehrprodukt beziehen.

Doch das Konzept der ‚materialen Macht‘ ist keineswegs auf ein solch materialistisches Verständnis von Macht beschränkt. Tatsächlich ist die materiale Macht, als Gegenbegriff zur symbolischen Macht, ein sehr allgemeines Konzept, welches sich auf das bezieht, was für viele klassische Machtanalysen einfach den Kern des Machtbegriffs darstellt: die Frage der Handlungsmacht von Akteuren im Verhältnis zu anderen. Macht dreht sich diesem Verständnis zufolge schlechthin um die Handlungsmöglichkeiten und Handlungsfähigkeiten von Individuen relativ zu anderen Individuen. Hobbes hat einem solchen Machtverständnis den Weg bereitet, Weber hat es zu einer festen Größe gemacht, und selbst für Foucault ist ein solch handlungstheoretisches Verständnis von Macht in Teilen leitend. Für Hobbes ist „Freiheit“ der Gegenbegriff zur Macht: Wo der Mensch nicht durch äußere Zwänge eingeschränkt wird, hat er die Freiheit, „zu tun, was er möchte“ (Hobbes 1996, 107). Macht liegt dann in den Ressourcen, die dem Menschen ermöglichen, das, was er tun möchte, tatsächlich auch durchzuführen und seine Handlungsziele schlussendlich zu verwirklichen: Die „Macht eines Menschen (allgemein aufgefasst) besteht in seinen gegenwärtigen Mitteln,

3 In eine ähnliche Richtung argumentiert David Brion Davis in seinen historischen Untersuchungen zur Sklaverei: Hegels Narrativ, so schreibt er, „illuminates the entire history of labor conflict and economic coercion“ (Davis 1975, 654). All diese ‚materialistischen‘ Anschlüsse an Hegel können sich tatsächlich auf Marx beziehen. Im dritten Band des *Kapitals* wird der Kampf um das Mehrprodukt ausdrücklich in Termini von ‚Herrschaft und Knechtschaft‘ formuliert: „Die spezifische ökonomische Form, in der unbezahlte Mehrarbeit aus den unmittelbaren Produzenten ausgepumpt wird, bestimmt das Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnis, wie es unmittelbar aus der Produktion selbst hervorwächst und seinerseits bestimmend auf sie zurückwirkt“ (Marx 1964, 799).

etwas anscheinend Gutes für die Zukunft zu erlangen [...]“ (Hobbes 1996, 69). Das geschieht in einer sozialen Situation, in der die handelnden Akteure mit anderen um knappe Güter konkurrieren: Macht ist deshalb immer nur relativ zur Macht anderer. Macht muss Übermacht über andere sein – „denn wenn alle anderen gleiche Macht besitzen, bedeutet sie nichts“ (Hobbes 1959, 24). Im 20. Jahrhundert hat Max Weber einen solchen Machtbegriff, für den Macht stets eine Macht-über-andere ist, in einem handlungstheoretischen Rahmen ausformuliert: In einer Machtbeziehung wird der Handlungsspielraum des Einen im Verhältnis zum Handlungsspielraum des Anderen einschränkt. Der Wille des einen Subjekts versucht das Handeln des Andern zu bestimmen: „*Macht* bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegenüber Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht“ (Weber 1922, 28). Die Betonung der Willensdurchsetzung in einer sozialen Beziehung zeigt Webers handlungstheoretische Fassung des Machtbegriffs an: „Der Wille des einen ist das Tun des andern“, so lautet eine bündige Reformulierung dieses Machtverständnisses (Sofsky/Paris 1994, 9). Die handlungstheoretische Fassung des Machtbegriffs ist für die Konturen der weiteren machttheoretischen Diskussion bestimmend. Selbst Foucault, der gewiss nicht im Verdacht steht, ein getreuer Schüler Webers zu sein, folgt einer solchen Konzeption von Macht ein Stück weit, wenn er Macht als „Handeln auf ein Handeln“ bestimmt (Foucault 1987, 254). Sicherlich wendet sich Foucault in vielerlei Hinsicht von Webers Machtbegriff ab, zuerst darin, dass ihm zufolge die Macht des einen Akteurs gerade nicht direkt die Freiheit des Anderen negiert. In Foucaults Analyserahmen gibt es Macht nur dort, wo es auch Freiheit gibt, und zwar Freiheit auf beiden Seiten der Machtbeziehung. Viele Machtbeziehungen sind gar nicht dadurch gekennzeichnet, dass ein Akteur das Handeln eines anderen vollkommen bestimmen oder festlegen würde, vielmehr wird oft einfach nur ein bestimmter Korridor, ein Rahmen möglichen Handelns abgesteckt, der Handlungsmöglichkeiten eingrenzt, in gewisser Weise jedoch auch anregt. Doch worin Foucault in dieser Hinsicht mit der klassischen Machttheorie übereinstimmt, liegt eben in der handlungstheoretischen Fassung des Machtbegriffs, der Hypothese also, dass Macht von den Handlungsmöglichkeiten von Akteuren in einem umkämpften, agonalen sozialen Setting her zu verstehen ist.

Dieses Machtverständnis fasse ich nicht als Kern unseres Machtverständnisses, sondern lediglich als eine ganze bestimmte Dimension von Macht, nämlich die Dimension der ‚materialen Macht‘, die der Dimension der ‚symbolischen Macht‘ gegenübersteht. Mit dieser Unterscheidung geht nicht die Behauptung einher, die materiale Macht sei belanglos, und noch weniger die Unterstellung, damit handle es sich um ein falsches Machtverständnis. Die symbolische Macht

von der materialen Macht abzugrenzen, hat lediglich zum Zweck, die Perspektive auf Machtverhältnisse zu verschieben, um neuartige Phänomene in den Blick zu nehmen. Wenn man ‚Herr und Knecht‘ als Ausgangspunkt der Machtanalyse nimmt, steht das Konzept der Macht von vornherein unter dem Vorzeichen der Anerkennung. Die symbolische Macht hat deshalb gerade nicht so sehr mit Handlungsmöglichkeiten und Handlungsspielräumen zu tun, sondern mit Überlegenheit und Unterlegenheit, mit Erhabenheit und Entwürdigung, mit Achtung und Erniedrigung. Die Macht des Herrn bei Hegel besteht nicht nur darin, die Handlungen des Knechts zu bestimmen, sie besteht auch in dem überlegenen Status, den er im Angesicht des ‚unwesentlichen‘ Knechts einnehmen kann. Dadurch, dass der Knecht sich „als Unwesentliches“ erweist, „wird für den Herrn sein Anerkanntsein durch ein anderes Bewußtsein“ (Hegel 1986a, 151). Bei der symbolischen Macht spielen die Subjektpositionen, die durch Praktiken der Anerkennung und Missachtung konstituiert werden, eine wesentliche Rolle. Der Knecht weist in seinem anerkennenden Tun dem Herrn den Status eines überlegenen Subjekts zu; der Knecht selbst akzeptiert den Status eines subalternen, unterlegenen Subjekts. Die Hervorbringung dieser sozialen Positionen in der Herr-Knecht-Beziehung wird ergänzt durch eine topologische Dimension. Die überlegene Subjektposition auf der einen, die unterlegene Subjektposition auf der anderen Seiten bilden einen elementaren ‚sozialen Raum‘, der ein Oben und ein Unten kennt, aber auch zentrale und marginale Positionen.⁴ Im Verhältnis von Herr und Knecht besteht dieser soziale Raum in Relationen von *Über-* und *Unter-*ordnung, von *Über-*legenheit und *Unter-*legenheit, von *Hoch-*achtung und *Er-niedrig-*ung – allesamt topologische Vokabeln unserer Alltagssprache, mit denen wir im Alltag Machtverhältnisse beschreiben. Diese sozialen Topologien können sich in körperliche Haltungen einschreiben, wodurch der menschliche Körper, wie Pierre Bourdieu sagt, „politisierter Körper“ wird: „Die Unterwerfung [...] scheint eine natürliche Übersetzung in der Handlung des Sichunterwerfens, Sichunterordnens, Sichbeugens, Sicherniedrigens, Sichdemütigens usf. zu finden“ (Bourdieu 1997, 186 f.).

4 Im Kontext des Selbstbewusstseins-Kapitels der *Phänomenologie* hat Terry Pinkard das Konzept des sozialen Raumes eingeführt (Pinkard 1994, 47); ich verwende den Begriff stärker im Sinne von Bourdieu, der ihn im Grunde genommen ebenfalls anerkennungstheoretisch versteht: sofern nämlich der soziale Raum durch unterschiedliche Kapitalsorten konstituiert wird, die letztlich auf Übersetzung in symbolisches Kapital, das heißt: Anerkanntsein, zielen (vgl. dazu Bourdieu 2001, 172 f. und 309-315).

4. SYMBOLISCHE MACHT UND SPRACHLICHE GEWALT

Wenn der Knecht in der Machtbeziehung dem Herrn dient, dann manifestiert sich in seinem Handeln die Anerkennung für den Herrn. Die Anerkennung ist hier ‚gezeigt‘, noch nicht ‚artikulierte‘: Sie drückt sich im Handeln aus, ohne jedoch von jemandem ausgesprochen zu werden. Doch der Herr will nicht nur als Herr behandelt, er will auch als ‚Herr‘ angesprochen und geehrt werden. Als Herr anerkannt zu werden, so schreibt Kojève, schließt mit ein, „den *Namen* ‚Herr‘ zu tragen, ‚Herr‘ *genannt* zu werden“ (Kojève 1975, 63). Genauso wie der Name ‚Herr‘ als Titel gilt, genauso zählt der Name ‚Knecht‘ als eine Art Stigma. ‚Herr‘ und ‚Knecht‘ sind Namen von Positionen im Raum des Sozialen, die einen bestimmten Status verleihen. Ich habe eben davon gesprochen, dass der Herr vom Knecht als wesentlich anerkannt wird, der Knecht aber für den Herrn ‚unwesentlich‘ ist. Wie könnte diese ‚Unwesentlichkeit‘ sprachlich zum Ausdruck kommen? In der Herr-Knecht-Dialektik der *Phänomenologie des Geistes* spielen sprachliche Praktiken nicht ausdrücklich eine Rolle. Doch der Kampf um Anerkennung nimmt in anderen Schriften von Hegel auch eine sprachliche Form an. In seinen frühen Schriften geht Hegel zum Beispiel auf die Ehrverletzung ein. Die „Verbalinjurie“, wie es im dritten Jenaer Systementwurf heißt, setzt den Anderen „im Allgemeinen als ein Aufgehobenes“; das verletzende Wort macht ein „Ganzes zu einem an sich nichtigem“ (Hegel 1987, 214 f.). Eine solche Form der sprachlichen Negation erniedrigt den Knecht, sie spricht ihm Wesentlichkeit ab, ohne ihn allerdings buchstäblich zu vernichten. Die sprachliche Gewalt der Erniedrigung lässt dem Adressaten zwar seine Existenz – ja, sie bestätigt ihm diese sogar in gewisser Weise –, doch spricht die sprachliche Negation ihm im selben Atemzug einen ebenbürtigen Status ab. Während die erfolgreiche Beleidigung den Angesprochenen erniedrigt, das Subjekt also auf einen unterlegenen sozialen Platz verweist, greift sie nicht unmittelbar in dessen Handlungsweisen ein. Vielleicht verschlägt die Beleidigung dem Angesprochenen die Stimme, er verliert also seine sprachliche Handlungsfähigkeit, oder das Gefühl der Scham führt im Beleidigten zu einer Handlungshemmung – all dies sind mögliche Effekte der Beleidigung. Doch haben wir es hier nur mit bloß kontingenten Folgen des Sprechakts der Beleidigung zu tun, die nicht notwendig mit ihm verbunden sind und auch gar nicht zu seinem intentionalen Ziel gehören. Die Beleidigung zielt nicht darauf, den Adressaten in seinen Handlungsweisen zu lenken oder gar zu bestimmen. Hat man den klassischen Weber’schen Machtbegriff vor Augen, wonach ‚Macht‘ das mehr oder weniger direkte Verfügenkönnen von Ego über die Handlungen von Alter meint, ist die sprachliche Gewalt der Beleidigung nicht unmittelbar als Machtbeziehung zu verstehen. Anders als etwa der Befehl

zielt die Beleidigung nicht darauf, ein Handeln zu bestimmen; sie will niemanden zu etwas bewegen oder an etwas hindern. Selbstverständlich ist sprachliche Gewalt selbst eine Form des Handelns, ein Sprechakt, doch dieser Sprechakt ist nicht unbedingt darauf ausgerichtet, auf die Handlungsweisen des Adressaten Einfluss zu nehmen. Wenn man die Szene der Beleidigung hingegen als Element einer symbolischen Machtbeziehung versteht, wird sie in einer ganz bestimmten Hinsicht als Machtbeziehung lesbar. Auch sie stellt dann nämlich eine Praxis dar, mittels derer wesentliche und unwesentliche Subjektkonstitutionen im sozialen Raum konstituiert werden. „Durch den Namen, den man erhält“, formuliert Judith Butler, „wird man nicht einfach nur festgelegt. Insofern dieser Name verletzend ist, wird man zugleich herabgesetzt und erniedrigt“ (Butler 1998, 10). Die Beleidigung zielt darauf, das adressierte Subjekt auf einer untergeordneten, randständigen sozialen Position zu platzieren. Vereinfacht gesagt könnte man sagen: Die Beleidigung verändert nicht die Position des Subjekts im physischen Raum, sondern verschiebt dessen Position im sozialen Raum. Der Sprechakt des Befehls steht beispielhaft für all jene Formen der Macht, die sich auf Handlungen von Anderen richten, die Beleidigung dagegen steht beispielhaft für eine Form der Macht, die sich auf Subjektpositionen im sozialen Raum richtet. Der eine Sprechakt muss also primär als Form der materialen Macht, der anderen primär als Form der symbolischen Macht verstanden werden.

Nun könnte man sicherlich auch die Fähigkeit, effektiv Befehle zu geben, als ‚symbolische Macht‘ verstehen: Dann würde symbolische Macht die Fähigkeit bezeichnen, mit Symbolen auf das Handeln anderer einzuwirken. Das ist das klassische Thema der Sprechakttheorie von Austin bis Bourdieu. Wie kommt es, dass bloße Worte andere Menschen zu Handlungen bewegen können? Ohne physische Einwirkung, ohne kausale Kräftetransmissionen vermag der bloße Hauch des Sprechens die Angesprochenen zu lenken. Das Faszinierende in diesem Blickwinkel ist nicht nur der Gegensatz der symbolischen Wirksamkeit zur nackten Gewalt; das Bemerkenswerte liegt auch in dem Umstand, dass die Worte bestimmter Personen dazu imstande sind, Handlungen von anderen zu leiten, wengleich die Rede von andern diese Wirkungen nicht hervorzurufen vermag, selbst wenn es genau derselbe Wortlaut sein mag. Austin hält dazu fest: „So hat es keinen Zweck zu sagen ‚Ich befehle Ihnen ...‘, wenn ich Ihnen gegenüber dazu nicht autorisiert bin; ich kann Ihnen gar nichts befehlen, meine Äußerung ist nichtig, der Akt nur prätendiert“ (Austin 1968, 149). Die Kriegserklärung, ausgesprochen vom Staatsoberhaupt, setzt physische Gewalt in Aktion, dieselbe Äußerung, ausgesprochen von einer beliebigen Person auf dem Marktplatz, führt zu unfreiwilliger Komik. Die Sprechakttheorie hat deshalb als eine wesentliche Bedingung für die performative Kraft des Wortes auf das Anerkanntsein durch

die Gesellschaft verwiesen, eine Anerkennung, die letztlich in Institutionen wie der Kirche, der Schule, der Regierung, verkörpert ist (vgl. Bourdieu 1990, 72). Für Bourdieu stellt die symbolische Macht ganz allgemein die Fähigkeit dar, strukturierend die soziale Wirklichkeit zu verändern – vom individuellen Sprechakt des Befehls bis hin zu den offiziellen Normierungen und Kategorisierungen vor allem von Seiten des Staates.

Das hier entfaltete Konzept der symbolischen Macht hat demgegenüber einen spezifischeren Sinn. Hegels Herr will nämlich nicht nur in seinen faktischen Befugnissen praktisch anerkannt werden – zum Beispiel dem Knecht zu befehlen. Er will auch als Herr gewürdigt werden. Ebenso ist der Knecht nicht nur unterlegen, insofern seine Handlungen durch die Befehle des Herrn gelenkt werden, sondern auch, insofern der Name ‚Knecht‘ eine unterlegene und verachtete Subjektposition benennt. Sprache spielt also für materiale Macht ebenso wie für symbolische Macht eine wesentliche Rolle; einmal als Praxis, die Handlungen leitet oder bestimmt (das verweist auf den ‚Befehl‘), das andere Mal als Artikulationsform von Anerkennung und Missachtung (das verweist auf die ‚Beleidigung‘). Was die materiale Macht von der symbolischen Macht unterscheidet, ist das Worumwillen der Macht: Materiale Macht hat mit Handlungsformen, symbolische Macht mit Subjektpositionen im sozialen Raum zu tun.

Aus guten Gründen könnte nun eingewandt werden, dass die Beleidigung gerade die Logik des Verhältnisses von Herr und Knecht untergraben würde. Denn verletzbar durch die Beleidigung ist ja nicht nur der Knecht, sondern auch der Herr. Während die Effektivität des Befehls, so ließe sich geltend machen, durch die Anerkennung der Autorität gewährleistet ist, entfaltet die Beleidigung selbst dann ihre Wirkung, wenn sie durch keine Autorität fundiert ist – man könnte sogar sagen, *gerade* dann entfaltet diese Sprechform ihre Wirkung am effektivsten. Denn es sind vor allem gesellschaftliche Machtpositionen, die durch Polemik und Spott unterminierbar sind. Fehlen den Machtunterlegenen ökonomische oder physische Widerstandspotentiale, stehen ihnen immer noch die kaum zu kontrollierenden Techniken des Witzes, der Satire oder der Karikatur zu Verfügung, die oft dann besonders gelungen sind, wenn sie beleidigend sind. Aus Sicht der Autorität gesprochen heißt dies, dass gerade der asymmetrische Anspruch auf besondere Autorität oder Ehre eine asymmetrische Verletzungsoffenheit schafft. Die Position des ‚Herrn‘ wäre demnach eben nicht dadurch gekennzeichnet, andere wirksam herabsetzen zu können, sondern selbst besonders verletzbar zu sein. Allerdings ist gerade in traditionellen Gesellschaften, für die das Konzept der Ehre bestimmend war, die Fähigkeit der Beleidigung an eine bestimmte Statuszugehörigkeit gebunden. Wird die Beleidigung von einer Person ausgesprochen die einem niedrigeren Stand zugehört, so kann – das hat

Bourdieu in seinen ethnologischen Untersuchungen bei den Kabylen gezeigt – der Angriff auf die Ehre einfach übergangen werden (vgl. Bourdieu 1979, 16-31). Höhergestellte Stände immunisierten sich auf diese Weise gegen Beleidigungen. Den Versuch der Ehrverletzung ostentativ zu übergehen, konnte also bedeuten, sein Gegenüber öffentlich als unehrenhaft zu entblößen.

In modernen Gesellschaften existieren solche Standesgrenzen kaum noch. Und doch kann nicht einfach jeder beliebige jeden anderen beleidigen. Man muss die sozialen Kräfteverhältnisse in den Blick nehmen, die die Spielräume der Beleidigung und der Erwiderung ungleich gestalten. Die Strukturen symbolischer Macht schlagen sich zum Beispiel schon in der unterschiedlichen Zahl und dem unterschiedlichem Gehalt des beleidigenden Vokabulars nieder. So existiert ein anderes abwertendes Vokabular von Schimpfwörtern gegenüber Schwulen und Lesben als gegenüber Heterosexuellen. Die Fähigkeit der erfolgreichen Beleidigung hängt zudem von der Fähigkeit des Adressaten ab, die Beleidigung zu erwidern. Denn tatsächlich ist die Erwiderung der Beleidigung strukturell eingeschrieben. Die Beleidigung richtet ihr Wort an deren Anderen, der damit aufgerufen ist zu antworten. Schlagfertig auf eine Äußerung zu reagieren, kann die Beleidigung auf den Sprecher zurücklenken. Auf diese Weise kann die Beleidigung vom Angesprochenen umgewendet werden und auf den Sprecher zurückfallen. Doch die Fähigkeiten zur Beleidigung und zur Erwiderung der Beleidigung sind nicht unbedingt gleich verteilt. Das Gewicht einer Beleidigung kann so groß sein, dass sie die Möglichkeit einer Erwiderung erschwert. Eine wirkungsvolle Erwiderung wird dadurch nicht unmöglich gemacht, doch die Ungleichverteilung in den Kräfteverhältnisse beeinträchtigt die Möglichkeit einer Zurückwendung. Wenn man diese Logik auf die Schlüsselszene von ‚Herr und Knecht‘ zurück überträgt, dann bedeutet dies, dass auch hier unterschiedliche Fähigkeiten zur Beleidigung vorhanden sind. Wenn ‚Herr‘ und ‚Knecht‘ Namen sind, die ein bestimmtes an Anerkennung beziehungsweise Nicht-Anerkennung aufgespeichert haben, dann ist es für den Herrn wesentlich leichter als für den Knecht, den Namen des Anderen in abwertender Weise zu gebrauchen. Ich will nun das abstrakte Schema von ‚Herr und Knecht‘ sowie den in diesem Kontext entfaltete Begriff der symbolischen Macht nutzen, um mich aktuellen politischen Fragen sprachlicher Gewalt zuzuwenden.

5. SYMBOLISCHE MACHT, KLASSIFIKATIONEN UND SPRACHLICHE GEWALT

In den letzten Jahrzehnten wurde das Problem sprachlicher Gewalt vor allem in den Vereinigten Staaten zum Gegenstand einer kontroversen Debatte, weil die Befürworter einer stärkeren juristischen Regulierung von *hate speech* (vgl. Crenshaw u.a. 1993, Delgado u.a. 2004) auf erheblichen Widerstand von Seiten liberaler Rechtstheoretiker stießen, die die traditionelle Höherbewertung der freien Meinungsäußerungen gegenüber anderen Rechtsgütern in der US-amerikanischen Verfassung verteidigten (Schauer 1982, Greenawalt 1995). Das starke Gewicht, das der freien Meinungsäußerung im ersten Verfassungszusatz in den USA eingeräumt wurde und immer noch wird, schützt eine Vielzahl von Äußerungen, sofern ihnen in irgendeinem Sinn zugesprochen werden kann, persönliche Überzeugungen oder Meinungen zum Ausdruck zu bringen. In Europa und besonders in Deutschland ist die Gesetzeslage und Rechtsprechung anders beschaffen als in den USA, was zuerst einmal historische Gründe hat. Doch kann man mit guten Gründen Vorbehalte gegen eine zu starke Regulierung von sprachlicher Gewalt vorbringen. Die Einschränkung von Rede steht immer in der Gefahr, auch subversive, herrschaftskritische Formen der öffentlichen Äußerung zu unterbinden. Dass die juristische Regulierung eine problematische Form der politischen Auseinandersetzung bildet, haben nicht nur liberale, sondern auch feministische und postkoloniale Theoretikerinnen und Theoretiker aufgezeigt (Butler 1998, Gates 1994). Tatsächlich enthält nämlich eine tendenziell weitreichende juristische Sanktionierung von Äußerungen und Darstellungen die Gefahr einer konservativen Wendung, die unter Umständen genau diejenigen trifft, die ursprünglich für eine stärkere Regelung eintraten. In ihren Überlegungen zur Hassrede kommt Judith Butler aus diesen Gründen zum Schluss, dass eine wirksame Politik gegen sprachliche Gewalt gerade außerhalb des Gerichtssaals stattfinden sollte (Butler 1998, 72-74). Weil sich juristische Regulierungen im Effekt oft ins Gegenteil zu verkehren drohen, zielt Butler auf die Ausarbeitung einer Politisierung sprachlicher Gewalt jenseits der Rechtssphäre. Sie visiert dafür eine kollektive Praxis der ‚Resignifizierung‘ an, für die sie sich auf das historisch erfolgreiche Beispiel der Umwertung des Wortes ‚queer‘ durch schwul-lesbische Bewegungen stützen kann. Butler macht mit dieser Perspektive darauf aufmerksam, dass eine sinnvolle politische Auseinandersetzung mit sprachlicher Gewalt nicht in erster Linie mit dem Recht als Handlungsinstrument operieren muss.

Die juristisch verengte Debatte um sprachliche Gewalt hat nicht nur dazu beigetragen, die Frage politischer Handlungsfähigkeit auf den Gerichtssaal zu

reduzieren, sie hat den Fokus auch zu sehr auf grobe und kaum überhörbare Formen der Hassrede eingeschränkt. Eine Theorie und letztlich auch eine Politik sprachlicher Gewalt muss jedoch vor allem auch subtile und unmerkliche Praktiken sprachlicher Gewalt in den Blick nehmen können. Tatsächlich werden nämlich symbolische Machtverhältnisse nicht nur über explizit beleidigende Schimpfworte hergestellt, sondern auch durch eine Vielzahl an mehr oder weniger gut erkennbaren Formen von sprachlicher Gewalt. Gerade im Kontext der Anchlüsse an Hegels Figur von Herr und Knecht wurde auf Formen von sprachlicher Gewalt aufmerksam gemacht, bei denen die sprachliche Herabsetzung nicht primär als hasserfüllte Rede vollzogen wird, sondern in subtilerer Gestalt auftritt, manchmal sogar in Form einer Würdigung, die eigentlich eine Missachtung darstellt. In *Schwarze Haut, weiße Masken* weist Frantz Fanon, der in diesem Buch Hegels Figur von Herr und Knecht für seine Zwecke fruchtbar macht, auf die Funktionsweise vermeintlich positiver oder affirmativer Äußerungen hin, die implizit doch einen rassistischen Code aufrufen: ‚Ich liebe Dich, trotz Deiner Hautfarbe ...‘, ‚Wir haben einen schwarzen Geschichtslehrer, der ist intelligent ...‘, ‚Unser Arzt ist ein Schwarzer, er ist sehr sanft‘ – all diese wertschätzend gemeinten Äußerungen sind nur verständlich vor dem Hintergrund der durch sie reaktualisierten rassistischen Konstruktionen (vgl. Fanon 1980, 77). Die Intelligenz des schwarzen Geschichtslehrers muss nur betont werden angesichts des Hintergrundkonsenses, Schwarze seien als solche weniger intelligent als Weiße; alle drei der von Fanon genannten Äußerungen funktionieren mittels dieser Technik, eine jede partizipiert an der Aktualisierung der impliziten Hintergrundannahmen. Sie legt den Anderen nicht nur auf ein vorgegebenes Schema fest, sondern setzt ihn auch kraft einer impliziten, hierarchischen Taxonomie (‚weiße‘ Vernunft und Selbstkontrolle versus ‚schwarze‘ Natürlichkeit und Kraft) herab. Der Begriff der symbolischen Macht lässt sich vor diesem Hintergrund als ein organisierendes Konzept verstehen, dass verschiedene Formen sprachlicher Gewalt trotz ihrer Unterschiedlichkeit unter einem einheitlichen Rahmen zu fassen und verstehen hilft. Es benennt genau jene hierarchischen Taxonomien des Sozialen, die sich in der kategorialen Verfasstheit der symbolischen Ordnung artikulieren und die Praxis sprachlicher Gewalt ermöglichen und sogar anregen.

Dabei finden sich gerade im Kontext der Anchlüsse an Hegels Figur von Herr und Knecht eine Vielzahl an Hinweisen auf Praktiken symbolischer Macht und sprachlicher Gewalt. In der Vielfalt der Transformationen der Hegel'schen Denkfigur – die nicht nur Marx und den Marxismus umfasst, sondern auch größere Teile der französischen Philosophie, von Kojève über Bataille und Sartre bis zu Lacan –, sind für meine Zwecke vor allem die Anchlüsse an Hegel in der Sozialtheorie wesentlich: Hier gibt es zum Beispiel wichtige Transformationen

der Herr-Knecht-Figur durch feministische und postfeministische Theoretikerinnen wie durch postkoloniale Theorien. Sicherlich sind auch die Transformationen in Teilen noch jenem heroischen und souveränen Modell der Macht verpflichtet, wie es Hegels Figur in mancher Hinsicht nahelegt. In anderen Teil gehen sie jedoch darüber hinaus. Eine konzeptuelle Erweiterung des Machtbegriffs ergibt sich schon aufgrund der vielfältigen Anknüpfungen an ‚Herr und Knecht‘. W.E.B. Du Bois (2003) und Frantz Fanon (1980) schließen beispielsweise an Hegel an, um jene Machtordnungen zu verstehen, die an der Hautfarbe ansetzen, Simone de Beauvoirs Anschluss wiederum bezieht sich auf Machtbeziehungen in Geschlechterverhältnissen (Beauvoir 1992). In dieser Vielfalt an unterschiedlichen Achsen der Macht bildet die Figur von ‚Herr und Knecht‘ als eine Art Übersetzungsinstanz, die es erlaubt, die unterschiedlichen Achsen der Macht miteinander ins Verhältnis zu setzen.

Eine wesentliche Dimension, in der posthegelianische Theorien der Macht über Hegel hinausgehen, ist die Einbeziehungen einer dritten Instanz, mit der der dyadische Rahmen von Herr und Knecht überschritten wird. Man darf die Beziehungen symbolischer Macht nicht ausschließlich in einem dyadischen Rahmen, als individuelle Beziehung zwischen zwei Akteuren verstehen. Symbolische Macht kann in Form personaler Beziehungen auftreten, sie kann aber *auch* Teil von kollektiven sozialen Ordnungen sein und im Rahmen anonymer, subjektloser Diskurse auftreten. Man muss hier die Herr-Knecht-Figur um eine dritte Instanz erweitern. Im Anschluss an Lacan kann man hier vom ‚Dritten‘ als dem Repräsentanten der symbolischen Ordnung sprechen (vgl. Bedorf 2003). Anerkennungstheoretisch hat auf diesen Übergang von einer dyadischen zu einer systemischen Anerkennungsordnung vor allem Judith Butler aufmerksam gemacht hat (Butler 2003, 40 ff.). Der dyadischen Anerkennungsituation geht meist ein Drittes voraus, nämlich spezifische Regeln und Normen, die bestimmen, was anerkennungsfähiges Leben ist und was nicht. Mit anderen Worten, die Regeln der Anerkennbarkeit stellen einen Rahmen für die je individuellen Modalitäten der Anerkennung bereit. Dieser der konkreten, interpersonalen Anerkennung vorausgehende Rahmen der Anerkennbarkeit ist Butler zufolge dabei grundlegend sprachlich strukturiert. Die Normen, welche die Anerkennbarkeit regeln, sind sedimentiert in den Klassifikationen, die in gesellschaftlichen Diskursen zirkulieren. Das kategoriale Gitter, das durch soziale Benennungen strukturiert ist, macht den Rahmen der Anerkennbarkeit aus. So stellt das sprachliche Netz an Kategorien den normativen Hintergrund dar, innerhalb dessen Anerkennung zugeteilt oder verweigert wird und sich unterschiedliche Achsen symbolischer Macht konstituieren. Mit der symbolischen Ordnung gelangen damit also kulturell etablierte Diskurse, Wertungsmuster und Klassifikationsgitter

ter in den Blick. Diese Klassifikationsmuster werden auf vielfältige Weise geschaffen, aufrechterhalten und verändert, etwa durch linguistische Strukturen wie die Anrede mit ‚Herr‘ oder ‚Frau‘, durch bürokratische Operationen wie die Nennung des Geschlechts im Personalausweis oder auch durch Redewendungen und Witze. Fanon weist in diesem Zusammenhang auf die diskursive Einschreibung von ‚Rasse‘ auf Gesicht und Haut hin, ein Vorgang, den er ‚Epidermisierung‘ nennt (Fanon 1980, 10). In Bezug auf die Wirksamkeit dieser Diskurse hält Fanon fest: „[E]s gibt eine Konstellation von Gegebenheiten, eine Reihe von Sätzen, die langsam und heimlich mit Hilfe von Schriften, Zeitung, Erziehung, Schulbüchern, Plakaten, Kino, Radio ein Individuum durchdringen und das Weltbild der Gemeinschaft prägen, zu der es gehört“ (Fanon 1980, 98).

Diese unterschiedlich stark institutionalisierten Repräsentationsformen und Wissensordnungen etablieren symbolische Machtverhältnisse, die trotz ihrer Schwerkraft und Beharrlichkeit nicht a-historisch und unveränderbar sind, sondern das Produkt von kontingenten und oftmals widersprüchlichen gesellschaftlichen Praktiken. Denkt man die symbolische Macht nicht nur im Horizont von individuellen Sprechakten und symbolischen Handlungen, sondern im Register von Diskursen und Klassifikationsordnungen, lässt sich eine Verengung symbolischer Macht auf das situative, individuelle Handeln von einzelnen Subjekten vermeiden. Auf dieser Ebene der Untersuchung haben wir es also weniger mit interpersonalem Akten der Geringschätzung zu tun als mit kulturell etablierten und institutionell sedimentierten Bewertungsschemata, durch die bestimmte soziale Gruppen abgewertet werden. Es geht also um „kollektive Kategorisierungsakte“, so heißt es bei Bourdieu, „die die Existenz von negativ bewerteten, signifikanten Unterschieden und damit von stigmatisierten sozialen Gruppen, Kategorien, zur Folge haben“ (Bourdieu 2005, 202). Ein typischer Fall sind Diskurse um ethnische Gruppen, die von hegemonialen Wertungsmustern als ‚anders‘ und minderwertig gekennzeichnet werden. In seinen Untersuchungen zum Rassismus hat Fanon so etwa darauf aufmerksam gemacht, dass in Kindergartenspielen, Jugendmagazinen, Märchen oder ähnlichem die unterlegene Subjektposition von Schwarzen dadurch sprachlich hervorgebracht, dass viele abgewertete Figuren dieser kulturellen Produkte – etwa der Wolf, der Wilde oder böse Geister –, Schwarze oder Indianer sind. Neben der Kategorie der Ethnizität spielen für solche Muster symbolischer Macht eine Vielzahl an weiteren Kategorien, wie etwa Klasse, Geschlecht, sexuelle Identität, Nationalität oder Behinderung eine Rolle, wobei diese Kategorien sich überlappen und negativ verstärken, manchmal aber auch gegenseitig abmildern können. Aus diesem Grund sind die Subjektpositionen von Individuen im Raum symbolischer Macht vielfach determiniert und nicht einfach bestimmbar. Die Subjektpositionen von Individuen

bilden einen Schauplatz von Kräftelinien, die dynamisch aufeinander bezogen wie auch situativ variabel sind.⁵ Was diese Machtverhältnisse allerdings als *symbolische* Macht auszeichnet, ist der Umstand, dass es auch hier um das Verhältnis von ‚wesentlichen‘ und ‚unwesentlichen‘ Subjektpositionen im sozialen Raum geht. Auch hier geht es nicht nur um die Frage nach faktischer Handlungsfähigkeit, sondern meist auch um Erfahrungen von Unterlegenheit oder Erniedrigung.

6. UNTERSCHIEDEN, BEWERTEN, HIERARCHISIEREN

Die Klassifikationsmuster auf der Ebene der symbolischen Ordnung, durch die sich symbolische Macht artikuliert, beinhalten grundlegend drei Operationen: (i) unterscheiden, (ii) bewerten, (iii) hierarchisieren. *Erstens* sind die Klassifikationen symbolischer Macht also durch ihre Unterscheidungsfunktion gekennzeichnet, die meist binär und dichotomisch organisierte Einheiten hervorbringt. Die signifikanten Gegensätze, die oft keine Zwischenelemente und kein Drittes kennen (wie zum Beispiel die Kategorien von ‚Mann‘ und ‚Frau‘), verdanken ihre Bedeutung nicht zuerst inhärenten Eigenschaften, sondern ihrer Situierung als Element einer Struktur. Das kategoriale Unterscheiden konstituiert dabei die im engeren Sinn symbolische Funktion von Klassifikationen; es ermöglicht eine Verbindung von Kennzeichnung und Objekt, und zwar gerade dann, wenn die Objekte zwar in bestimmten Hinsichten übereinstimmen, aber in anderen auf vielfältige Weise voneinander abweichen. Auf diesen Vorgang der Unterscheidung und Entgegensetzung haben Beauvoir und Fanon in einem posthegelianischen Kontext aufmerksam gemacht. So wird Beauvoir zufolge in unserem dominanten kulturellen Verständnis die Frau als „das absolut Andere“ des Mannes konstruiert (Beauvoir 1992, 192). Im Kontext des Rassismus weist Fanon auf die Entgegensetzung von Weißen und Schwarzen hin: „[E]s besteht kein Zweifel daran, daß der wahre Andere des Weißen der Schwarze ist und bleibt. Und umgekehrt“ (Fanon 1980, 157).

Zweitens sind solche im sozialen Raum verorteten Klassifikationsmuster stets normativ durchsetzt. Die Symbolformen sind immer auch mit einer Aura

5 Diese Überkreuzung unterschiedlicher Register der Unterdrückung wird gegenwärtig unter dem Stichwort der ‚Intersektionalität‘ zum Gegenstand der Sozialwissenschaften (vgl. dazu Kerner 2009). Zu einem an Foucault orientiertem Begriff der Unterdrückung (*oppression*) siehe den wichtigen und einflussreichen Aufsatz von Young (1996).

von größerem oder geringerem Wert durchdrungen. Die symbolische Ordnung unterteilt und gruppiert also nicht nur, sie taxiert und normiert auch; sie bezeichnet und kennzeichnet nicht nur, sondern wertet und qualifiziert auch. In den Worten von Foucault: „Eine solche Macht muß eher qualifizieren, messen, abschätzen, abstufen als sich in einem Ausbruch manifestieren“ (Foucault 1977, 172). *Drittens* sind solche Klassifikationsmuster symbolischer Macht stets auch hierarchisch organisiert. Das ergibt sich zusammengenommen aus den beiden vorhergehenden Punkten: Wenn die Unterscheidungen einer symbolischer Ordnung immer auch relational verfasst sind, wenn also die einzelnen Elemente ihre spezifische Bedeutung nur aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einem differenziellen System erhalten, und wenn die einzelnen Elemente stets auch eine wertende Dimension enthalten, dann konstituieren sich soziale Hierarchien, die normative Gefälle beinhalten. Der relative Wert einer Kategorie bestimmt sich in Bezug auf den Wert einer anderen. Was aus solchen Mustern der Wertigkeit resultiert, ist eine je spezifische „Hierarchie der Würden und Entwürdigungen“ (Bourdieu 2001, 310).

Diesen letzten Schritt der relativen Würdigung beziehungsweise Entwürdigung fassen nun viele Anschlüsse an ‚Herr und Knecht‘ in Hegels Terminologie von ‚Wesentlichkeit‘ und ‚Unwesentlichkeit‘. Die Frau, so Beauvoir, „ist das Unwesentliche gegenüber dem Wesentlichen. Er ist das Subjekt, er ist das Absolute: sie ist das Andere“ (Beauvoir 1992, 12). So liegt für Beauvoir die Gemeinsamkeit des Geschlechterverhältnisses und des Herr-Knecht-Verhältnisses genau in der Idee der symbolischen Macht, was Beauvoir deutlich macht, wenn sie mit Hegels Terminologie von Wesentlichkeit/Unwesentlichkeit operiert. Die Hierarchie zwischen den Geschlechtern hat Beauvoir zufolge nicht nur mit unterschiedlichen Handlungsspielräumen zu tun, sondern auch mit der Bedeutsamkeit und dem Stellenwert der Subjektpositionen, die durch das Raster ‚Geschlecht‘ geprägt sind. Doch freilich weist die Beschaffenheit der symbolischen Machtbeziehung im Fall von Herr und Knecht einerseits und Geschlechterverhältnissen andererseits auch große Unterschiede auf: Beruht die symbolische Macht zwischen Herr und Knecht auf einer Beziehung zwischen ehemals Gleichen, bei der einer der Rivalen zum Unterlegenen wird, so besteht die symbolische Macht zwischen Männer und Frauen darin, dass letztere auf die Position der vollkommenen Andersheit festgelegt werden, während Männer als die Norm und das Universelle zählen. In beiden Fällen, darin besteht Gemeinsamkeit, kommt es zu einer Aufteilung des Sozialen in wesentliche und unwesentliche Subjektpositionen, doch im spezifischen Fall der Geschlechterverhältnisse, so lässt sich im Anschluss an Beauvoir festhalten, geschieht dies auf andere Weise als zwischen Hegels Herren und Knechten. Frauen stehen Beauvoir zufolge in einem nicht-

dialektischen Verhältnis zu Männern, denn aus der öffentlichen Sphäre des Kampfes um Anerkennung, der Rivalität, der Konkurrenz, des Wettkampfes, sind Frauen oft ausgeschlossen.

Auch Fanon hält fest, dass die signifikante Entgegensetzung von Weißen und Schwarzen in kulturellen Diskursen mit einer hierarchischen Brechung dieses Verhältnisses einhergeht. Auf Hegels ‚Herrn‘ anspielend kritisiert Fanon Sartres Konzeption von Selbst und Anderem: „Weil der Weiße nicht nur der Andere ist, sondern der – reale oder imaginäre – Herr“ (Fanon 1980, 1552). Schwarze sind für Weiße das Andere, aber diese Beziehung von Selbst und Anderem ist asymmetrisch strukturiert: Der Weiße ist die Norm, das Normale, der Schwarze das ganz Andere. Doch dieser Prozess der Hierarchisierung der sozialen Kategorien verläuft nicht durch explizite, sondern eher implizite Wertungsmuster. Fanon zufolge funktioniert diese Praxis der Ver-änderung vor allem über unterschiedliche kulturelle Konstruktionen, so zum Beispiel über die Entgegensetzung von Geist und Natur, bei der der Schwarze mit dem Natürlichen, Animalischen oder Genitalen in Verbindung gebracht wird.⁶ Schon in der Symbolik des Weißen und Schwarzen findet sich in der europäisch geprägten Kultur eine tiefgreifende Hierarchisierung, die wiederum auf Menschen weißer und schwarzer Hautfarbe zurückwirkt: „*In Europa wird das Böse durch das Schwarze dargestellt.* [...] Der Henker ist der schwarze Mann, Satan ist schwarz, man spricht von Finsternis, und wenn man schmutzig ist, ist man schwarz – gleichviel, ob es sich um körperlichen oder moralischen Schmutz handelt. [...] Das Schwarze, das Dunkle, der Schatten, die Finsternis, die Nacht, die Labyrinth der Erde, die abysstischen Tiefen, jemanden anschwärzen; und auf der anderen Seite: der klare Blick der Unschuld, die weiße Taube des Friedens, das feenhaft, paradisische Licht“ (Fanon 1980, 118 f.). Wenn dieser Gegensatz von ‚weiß‘ und ‚schwarz‘ von dem Verhältnis von Menschen mit weißer und schwarzer Hautfarbe nicht ohne Weiteres zu trennen ist, haben wird damit ein Beispiel kultureller Deutungsmuster vor Augen, durch die dem ‚Anderen‘ eine minderwertige und randständige Position im kulturellen Horizont der Gesellschaft zugewiesen wird.

Versteht man symbolische Macht vor dem Hintergrund der Klassifikationsmuster der symbolischen Ordnung des Sozialen, stellt sich die Frage, ob man damit nicht endgültig Hegels Modell von Herr und Knecht verabschieden muss. Wäre eine solche systemische Organisation symbolischer Macht nicht viel zu weit entfernt von den personalen Instanzen der Hegelschen Machtbeziehung?

6 Zur Genitalisierung von Schwarzen vgl. Fanon (1980, 99). Zur Konstruktion der Körperlichkeit bzw. Natürlichkeit des Schwarzen vgl. Fanon (1980, 83). All diese Signifikanten, die Fanon herausarbeitet, bezeichnet Stuart Hall als Teil eines „regime of difference and othering“ (Hall 1996, 20).

Tatsächlich gibt es in diesen modernen Formen der Macht keinen souveränen Herrscher oder keine einzelne Institution der Herrschaft, doch existieren zumindest spezifisch benachteiligte soziale Gruppen. Kategoriale Systeme und Klassifikationsmuster unterteilen das Soziale in verschiedenen soziale Gruppen, und diese Kollektive können in einem asymmetrischen Verhältnis zueinander stehen. Es gibt zwar oft keine Gruppen, die gezielt und willentlich andere Gruppen unterdrücken, aber jeder subalternen Gruppe entspricht eine andere Gruppe, die in Relation zu ihr eine privilegierte Position einnimmt (vgl. Young 1996). Auch wenn die privilegierte Gruppe nicht unmittelbares Handlungsobjekt ist, stellt sie doch einen Teil einer Machtbeziehung dar, in der sie die überlegene Position einnimmt. Genau deshalb war die Anknüpfung in feministischen und postkolonialen Diskursen an das Hegelsche Modell von Herrschaft und Knechtschaft auch so naheliegend: die Erfahrung der Marginalisierung, der Ausgrenzung oder der Benachteiligung lässt sich in Hegels Vokabular der Knechtschaft beschreiben.

In der Analyse dieser Ordnungen und Praktiken symbolischer Macht bleibt dabei vorerst noch eine offene Frage, wie weit der Begriff der Gewalt tatsächlich reichen soll. Sprachliche Gewalt ist zweifellos ein wichtiges Element symbolischer Macht. Wie andere posthegelianische Theoretiker beschreibt auch Fanon die Wirkung der sprachlichen Praktiken von Weißen gegenüber Schwarzen in einem Vokabular der Gewalt: In der kolonialen Situation, so Fanon, werden Schwarze durch die weiße Sprachpraxis „mit überaus giftigen Fremdkörpern infiziert“ (Fanon 1980, 27). Sprachliche Gewalt ist so gesehen eine wichtige Praxis in der Reaktualisierung von symbolischer Macht. Aber nicht jede symbolische Machtbeziehung beinhaltet immer schon sprachliche Gewalt. Die Frage, die sich in dieser Hinsicht stellt und die ich zum Schluss dieser Überlegungen nur erläutern will, ohne sie zu beantworten, bezieht sich vor allem auf das Verhältnis von Struktur und Handlung, auf die Frage also, ob man den Gewaltbegriff eher akteursbezogen oder eher strukturell zu konzipieren hat. Muss Gewalt als *Gewalttat* begriffen werden, bei der es einen punktuell zugespitzten Moment der Gewalt gibt und bei der ein Gewalthandelnder und ein Gewaltbetroffener identifiziert werden können? Oder üben auch subjektlose Strukturen Gewalt aus, bei denen anstelle eines Gewaltereignisses eher eine lange Dauer der Gewalt existiert und für die keine klare Akteure der Gewalt ausgemacht werden können? Was ein akteursbezogenes Verständnis von sprachlicher Gewalt betrifft, ist im Kontext symbolischer Macht die offene Hassrede ein naheliegendes Beispiel. Schwieriger zu entscheiden ist die Frage der Gewalt im Fall der beschriebenen kulturellen und diskursiven Konstruktionen symbolischer Macht. Dass wir es hier mit Machtverhältnissen zu tun haben, sollte deutlich geworden sein, doch ob

wir umstandslos auch von Gewalt sprechen können, ist nicht einfach zu beantworten. Abschließend sei aber das zugrundeliegende Problem an einem Beispiel expliziert: Beauvoir weist in ihren Überlegungen zur Konstruktion von ‚wesentlichen‘ und ‚unwesentlichen‘ Subjektpositionen auf die Verwendung des Französischen *homme* hin, das allgemein ‚den Menschen‘ bezeichnet, obwohl wörtlich nur der Mann genannt ist (vgl. Beauvoir 1992, 11). Das Männliche steht folglich für das Allgemeine und Neutrale, während Frauen unthematisch bleiben und auf die Position des ganz Anderen verwiesen sind. Indem auf diese Weise hierarchische Kategorien der symbolischen Ordnung geschaffen werden, können wir von einer Praxis symbolischer Macht sprechen; doch handelt es sich bei diesem Beispiel eines eingespielten Sprachgebrauchs, der bis in die lexikalische Tiefenstruktur der Sprache hineinwirkt, tatsächlich auch um eine Form sprachlicher Gewalt? Unterstellt man einen Begriff struktureller Gewalt, dann würde der ausschließende Effekt dieser institutionalisierten Sprachpraxis in den Blick rücken. Verwendet man den Gewaltbegriff eher in einem handlungstheoretischen Sinn, scheint in diesem Beispiel der Terminus kaum zu greifen – weder gibt es eine eingrenzbare ‚Tat‘ noch einen in einem gehaltvollen Sinn intentional handelnden Akteur der Gewalt und vielleicht noch nicht einmal in ausreichendem Maße Gewaltbetroffene, die tatsächlich ein Widerfahrnis der Gewalt erleiden würden. Wenn für Sprecher wie für Hörer die institutionalisierte Sprachgebrauch eine Gewohnheit und Selbstverständlichkeit ist, kann weder von einem intentional Handelnden gesprochen werden, noch kann unterstellt werden, dass sich Subjekte überhaupt durch die entsprechende Praxis als ‚verletzt‘ betrachten. Wenn man hier noch einmal die Beispiel der offenen Hassrede als Kontrastfolie ins Spiel bringt, fällt der Unterschied in den Gewaltbegriffen sogleich ins Auge: Denn hier existiert sowohl ein zugespitztes ‚Datum‘ der Gewalt als auch ein Akteur, dem intendiertes Handeln zugeschrieben werden kann, und schließlich auch – zumindest in einer hinreichend großen Zahl der Fälle – ein Betroffener, der sich verletzt sieht und auch gute Gründe dafür vorbringen kann, dass er oder sie tatsächlich in berechtigten Ansprüchen verletzt wurde.

Neben dieser Frage nach der Bestimmung des Gewaltbegriffs in Bezug auf den Gegensatz von Struktur und Handlung stellen sich im Zusammenhang von symbolischer Macht weitere wichtige Fragen, die hier offen bleiben müssen. Ein wesentlicher Punkt besteht in der Frage, ob neben sprachlicher Gewalt auch andere Medien symbolischer Gewalt in den Blick genommen werden müssen. Hier drängt sich insbesondere die Frage nach der visuellen Gewalt auf, die im Rahmen der Herr-Knecht-Transformationen immer wieder Gegenstand der Kritik wurde. Dass auch der Blick eine wirkmächtige verletzende Kraft hat, darauf hat im Anschluss an Hegel Sartre hingewiesen (Sartre 1993, 457 ff.). Fanon hat

daran angeknüpft, um die Gewalt des Blicks in einem (post)kolonialen Kontext zu erläutern (Fanon 1980, 72-76); einige Jahrzehnte zuvor hat W.E.B. Du Bois (2003, 34 f.) in seinen Untersuchungen zum Rassismus Hegels Herr-Knecht-Verhältnis in Termini des Blicks reformuliert, und im Anschluss an Sartres Hegel-Lektüre wurde in feministischen Studien die Verletzungskraft von unterschiedlichen Blickregimen herausgearbeitet (Murphy 1989). In allen diesen Zusammenhängen wurde insbesondere die Frage nach der Vorstrukturierung der Blickverhältnisse durch unsere visuelle Kultur in den Vordergrund gerückt. Mit diesen Studien wird deutlich, dass sprachliche Gewalt nur ein Medium neben anderen bildet, das für die Reaktualisierung von symbolischen Machtordnungen wesentlich ist.

LITERATUR

- Arendt, Hannah 1970: Macht und Gewalt, München, Zürich.
- Austin, John L. 1968: Performative und konstatierende Äußerungen, in: Bubner, Rüdiger (Hg.), Sprache und Analysis. Texte zur englischen Philosophie der Gegenwart, Göttingen, 140-153.
- Bedorf, Thomas 2003: Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem, München.
- Bourdieu, Pierre 1979: Entwurf einer Theorie der Praxis. Auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft, Frankfurt a.M.
- Bourdieu, Pierre 1990: Was heißt sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches, Wien.
- Bourdieu, Pierre 1997: Die männliche Herrschaft, in: Kraus, Beate/ Dölling, Irene (Hg.), Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis, Frankfurt a.M., 153-217.
- Bourdieu, Pierre 2001: Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft, Frankfurt a.M.
- Bourdieu, Pierre 2005: Die männliche Herrschaft, Frankfurt a.M.
- Bröckling, Ulrich 2000: Der Stachel des Befehls. Mechanismen militärischer Gehorsamsproduktion, in: Dabag, Mihran/Waldenfels, Bernhard (Hg.), Gewalt. Strukturen, Formen, Repräsentationen, München, 221-236.
- Butler, Judith 1998: Haß spricht. Zur Politik des Performativen, Berlin.
- Butler, Judith 2003: Kritik der ethischen Gewalt, Frankfurt a.M.
- Canetti, Elias 1980: Masse und Macht, Frankfurt a.M.

- Crenshaw, Kimberlè/Delgado, Richard/Lawrence III, Charles R./Matsuda, Mari (Hg.) 1993: *Words that Wound. Critical Race Theory, Assaultive Speech and the First Amendment*, Boulder.
- Davis, David Brion 1975: *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770–1823*, Ithaca u.a.
- de Beauvoir, Simone 1992: *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Reinbek bei Hamburg.
- de Lauretis, Teresa 1992: *The Violence of Rhetoric: Considerations on Representation and Gender*, in: dies., *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film, and Fiction*, Bloomington u. a., 31-50.
- Delgado, Richard/Stefancic, Jean 2004: *Understanding Words that Wound*. Boulder, Colorado; Oxford.
- Du Bois, W.E.B. , 2003: *Die Seelen der Schwarzen*, Freiburg.
- Fanon, Frantz 1980: *Schwarze Haut, weiße Masken*, Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel 1977: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel 1978: *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin.
- Foucault, Michel 1987: *Das Subjekt und die Macht*, in: Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul, Michel Foucault. *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt a.M., 243-261.
- Fricker, Miranda 2007: *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford.
- Gates, Henry Louis, Jr., 1994: *War of Words: Critical Race Theory and the First Amendment*, in: ders. u.a. (Hg.), *Speaking of Race, Speaking of Sex: Hate Speech, Civil Rights, and Civil Liberties*, New York, S. 17-59.
- Greenawalt, Kent 1995: *Fighting Words: Individuals, Communities, and Liberties of Speech*, Princeton.
- Hall, Stuart 1996: *The After-life of Frantz Fanon: Why Fanon? Why Now? Why Black Skin, White Masks?*, in: Read, Alan (Hg.), *The Fact of Blackness. Frantz Fanon and Visual Representation*, Seattle, London, S. 12-37.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1986a: *Phänomenologie des Geistes*, in: *Werke, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 herausgegeben von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel*, Frankfurt am Main, Bd. 3.
- Hegel 1986b: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, in: *Werke*, Bd. 10.
- Hegel 1987: *Jenaer Systementwürfe III: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes (1805/06)*, hg. von Rolf-Peter Horstmann, Hamburg.
- Hobbes, Thomas 1959: *Vom Menschen. Vom Bürger*, Hamburg.

- Hobbes, Thomas 1996: *Leviathan*, Hamburg.
- Honneth, Axel 1992: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M.
- Hirsch, Alfred 2010: Hobbes – Sprache und Terror, in: Hannes Kuch und Steffen K. Herrmann (Hg.), *Philosophien sprachlicher Gewalt. 21 Grundpositionen von Platon bis Butler*, Weilerswist, 58-76.
- Kerner, Ina 2009: *Differenzen und Macht. Zur Anatomie von Rassismus und Sexismus*, Frankfurt a.M., New York.
- Kojève, Alexandre 1975: *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens: Kommentar zur Phänomenologie des Geistes. Mit einem Anhang: Hegel, Marx und das Christentum*, Frankfurt a.M.
- Liell, Christoph 1999: *Der Doppelcharakter von Gewalt: Diskursive Konstruktion und soziale Praxis*, in: Neckel, Sighard/Schwab-Trapp, Michael (Hg.), *Ordnungen der Gewalt. Beiträge zu einer politischen Soziologie der Gewalt und des Krieges*, Opladen, 33-54.
- Marx, Karl 1964: *Das Kapital III*, MEW 25, Berlin.
- Pinkard, Terry 1994: *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge.
- Murphy, Julien S. 1989: „The Look in Sartre and Rich“, in: Jeffner Allen und Iris Marion Young (Hg.), *The Thinking Muse: Feminism and Modern French Philosophy*, Bloomington, S. 101-112.
- Sartre, Jean-Paul 1993: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek bei Hamburg.
- Scarry, Elaine 1992: *Der Körper im Schmerz. Die Chiffren der Verletzlichkeit und die Erfindung der Kultur*, Frankfurt a.M.
- Schauer, Frederick 1982: *Free Speech: A Philosophical Enquiry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sofsky, Wolfgang und Rainer Paris 1994: *Figurationen sozialer Macht. Autorität – Stellvertretung – Koalition*, Frankfurt a.M.
- Weber, Max 1922: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen.
- Young, Iris Marion 1996: *Fünf Formen der Unterdrückung*, in: Nagl-Docekal, Hertha/Pauer-Studer, Herlinde (Hg.), *Politische Theorie. Differenz und Lebensqualität*, Frankfurt a.M., S. 99-139.

„Macht und Gewalt sind Gegensätze“

Überlegungen zu einer Selbsttäuschung des politischen Denkens aus sklavereitheoretischer Perspektive

DAVID STRECKER

1. GEWALT UND SKLAVEREI

1.1 Die Erfahrung der Gewalt

Zum 1. Januar 1833, so notiert er in seiner Autobiographie, wird Frederick Douglass für ein Jahr an Edward Covey vermietet. Nach wenigen Tagen peitscht sein neuer Besitzer den etwa 15-jährigen Douglass zum ersten Mal aus. Douglass berichtet, wie die Rute seinen Rücken zerschnitt, das Blut an ihm herunterrann und sich in seinem Fleisch fingergroße Furchen öffneten. Der Anlass für diese Tat war, dass Douglass ein Ochse durchgegangen und der von diesem gezogene Karren zu Schaden gekommen war. Covey ließ Douglass deswegen wissen, er werde ihn lehren, seine Arbeit gewissenhafter auszuführen. Die Auspeitschungen wiederholen sich danach fast wöchentlich. Covey bestraft Douglass regelmäßig für mangelhaft ausgeführte Arbeiten.

Als Strafe wären diese Gewalthandlungen freilich nur unzureichend verstanden. Gut fünf Jahre, bevor ihm die Flucht aus der Sklaverei gelingt, wird Douglass nicht etwa aus unmittelbar finanziellen Motiven vermietet. Weil er seinem Eigentümer als eigensinnig gilt, überlässt dieser ihn für ein Jahr dem als ‚Sklavenbrecher‘ bekannten Covey. Covey soll Douglass gefügig machen. Die gefürchtete Arbeit als Feldsklave, der Douglass zum ersten Mal in seinem Leben ausgesetzt ist, und die Peitsche tun ihre Wirkung. Douglass schildert, wie die Tortur ihn körperlich und geistig zugleich bricht, sein Lebensmut ihn zunehmend verlässt, die Gewalt ihn entmenschlicht und zum Sklaven macht: „[A] few mon-

ths of this discipline tamed me. Mr. Covey succeeded in breaking me. I was broken in body, soul, and spirit. My natural elasticity was crushed, my intellect languished, the disposition to read departed, the cheerful spark that lingered about my eye died; the dark night of slavery closed in upon me; and behold a man transformed into a brute!“ (Douglass 1995, 38).

Angesichts dieser gewaltbewirkten Transformationserfahrung möchte ich im Folgenden ein klassisches Thema der Reflexion auf soziale Ordnung und politische Herrschaft wieder aufnehmen und das Verhältnis von Macht und Gewalt erneut überdenken. Denn die von Douglass dokumentierte Erfahrung fügt sich nicht leicht der geläufigen Auffassung, Gewalt stelle ein Machtmittel dar und sei eine Ressource von Machtpotenzialen. Zumindest verdeutlicht der Bericht, dass sich solche Gewalt nicht angemessen als ein Instrument zur Gestaltung der Handlungskontexte von Akteuren verstehen lässt. Es geht dabei nämlich nicht in erster Linie darum, die Gelegenheitsstruktur so zu verändern, dass Widerstreben gegen den Willen des Sklavenhalters zu einer allzu kostspieligen Option für den Versklavten wird. Was Ansätzen entgeht, die soziales Handeln nach dem Modell der rationalen Wahl unter beeinflussbaren Opportunitätsstrukturen deuten, ist der Umstand, dass Handlungen nicht nur die Gelegenheiten und Präferenzen, sondern auch die Identitäten der betroffenen Akteure verändern können.

Eben diese Form der Gewalt, die auf die Identität der Opfer zielt, ist in autobiographischen Erzählungen ehemaliger Sklaven vielfach dokumentiert. Die Leserin kann sie schon den ersten Seiten des ursprünglich 1845 veröffentlichten *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave* entnehmen, dem wohl bekanntesten einer Reihe von Berichten ehemaliger Sklaven. Douglass, durch die Reden und Schriften, in denen er seine Erfahrungen publik macht, eine der bedeutendsten Stimmen des Abolitionismus, des Kampfes für die Abschaffung der Sklaverei, schildert hier, wie er in jungen Jahren mit ansehen musste, wie sein erster Eigentümer, vermutlich sein Vater, seine Tante brutal und erbarungslos auspeitscht. Der Riemen, der sich in das Fleisch der Frau schneidet, prügelt den Sklavenstatus in das Selbstverständnis des kleinen Jungen: „It struck me with awful force. It was the blood-stained gate, the entrance to the hell of slavery, through which I was about to pass.“ (1995, 4) In all diesen Episoden hebt Douglass immer wieder den Eifer hervor, mit dem die Sklavenhalter und Aufseher ihren menschlichen Besitz mit der Peitsche malträtierten, die Kraft, die sie in die Hiebe legten, die Präzision, mit der sie immer wieder auf die am schwersten verletzten Körperpartien zielten. Auch den Gewalttätern bleiben ihre Akte nicht äußerlich. Die Schläge, die den einen Körper versehren, affizieren mehr als einen Leib (vgl. Merleau-Ponty 1974). In den Berichten zeigt sich regelmäßig, wie die Täter, durch die Gewalt scheinbar in Rage versetzt, die

Intensität der Misshandlung in ihrem Vollzug steigern und von ihrem Tun ganz vereinnahmt werden. Die Folterer, die die Gewalt verüben, werden gleichsam selber zur Gewalt. Die Potenz des ‚Ich kann‘ verbindet sich freilich mit dem ‚Ich muss‘: Es fällt auf, dass die Gewaltakte, für die sich, wie Douglass berichtet, immer ein Anlass finden ließ (1995, 46), in den meisten Schilderungen gleichwohl mit Rechtfertigungen einhergehen. Mit der Peitsche in der Hand werden die Herren so zur rächenden Gewalt. Die Auspeitschungen sind ihre Pflicht (1995, 46). Gefürchtet sind vor diesem Hintergrund vor allem religiöse Sklavhalter. Ebenso wie ihre abolitionistischen Widersacher finden auch sie in der Bibel Rechtfertigungen, und die biblischen Rechtfertigungen transformieren die Prügelnden in Werkzeuge jener Ordnung, die sein soll. Die Schläge, die die Versklavten in Sklaven verwandeln sollen, prägen auch ihre Identität.

1.2 Sklaverei als System der Gewalt

Welche Tragweite haben Berichte wie der von Douglass? Wiederholt ist behauptet worden, das Sklavereisystem der nordamerikanischen Südstaaten zeichne sich gerade dadurch aus, dass die Lebensbedingungen der Versklavten vergleichsweise erträglich gewesen seien. Bei der Brutalität, die es gegeben habe, handle es sich um vereinzelte und in abolitionistischen Schriften überdies überzeichnete Exzesse und Ausnahmen von einer für alle Beteiligten doch weitgehend zuträglichen Konstellation. Davon zeuge erstens, dass die Sklavenpopulation in Nordamerika im Gegensatz zu derjenigen der Karibik und Brasiliens, also der anderen beiden Systeme, die ihre menschliche Ware aus dem transatlantischen Sklavenhandel bezogen, biologisch reproduktiv war und sogar erheblich anwuchs: Von den seit dem 16. und bis ins 19. Jahrhundert etwa zwölf Millionen nach Amerika verschifften afrikanischen Sklaven wurden vermutlich unter einer halben Million nach Nordamerika geliefert, wo zu Beginn des Bürgerkrieges 1860 gleichwohl vier Millionen Sklaven lebten (Meissner/Mücke/Weber 2008, 47, 86f., 251f.; Patterson 1982, 159ff.). Zweitens sei der Lebensstandard vieler freier Weißer in den Nordstaaten nicht besser und zum Teil sogar schlechter gewesen als der von Sklaven: Gemessen an Indikatoren wie Ernährungsstand, Bekleidung, Wohnung und medizinischer Versorgung habe das Leben von Sklaven in materieller Hinsicht vorteilhaft sein können (Fogel/Engerman 1989). Der Grund dafür sei, dass Sklavenbesitzer drittens aus ökonomischem Eigeninteresse bestrebt gewesen seien, ihr Eigentum und dessen Arbeitskraft nicht zu schädigen, und dass sie viertens die Sklaverei paternalistisch gedeutet und als System interpretiert hätten, das im Großen und Ganzen durch Güte und Zuneigung geprägt sei sowie

durch die Sorge der Herren für ihre autoritätsbedürftigen Sklaven, die deswegen in ihrer Schuld standen (Genovese 1974, 144).

Doch auch das Plantagensystem der amerikanischen Südstaaten bezeugt, dass Gewalt im Sinne der physischen Schädigung von Körpern ein endemisches Phänomen sklavistischer Herrschaft ist. Die Argumente über den relativ besseren Lebensstandard von Sklaven im Vergleich zu freien Lohnarbeitern sind im Kern längst widerlegt (Gutman 1975). Und die Ideologie, mit der Sklavenbesitzer ihre Herrschaft verbrämen, darf nicht mit der Funktionsweise dieser Herrschaft verwechselt werden. Ebenso wenig setzten ökonomische Motive Gewalthandlungen enge Grenzen. Zwar finden sich in den wenigen niedergeschriebenen Regulierungen für einzelne Plantagen typischerweise Formulierungen, die die Sorge der Eigentümer um das Wohlergehen ihrer Sklaven zu dokumentieren scheinen. So heißt es etwa in den Regelungen, die ein Plantagenbesitzer in Virginia mit Blick auf seine Aufseher festhält: „The care of negroes is the first thing to be recommended that you give me timely notice of their wants that they may be provided with all Necessaries“ (zit. n. Phillips 1909, 109). Vergleichbare Bestimmungen finden sich in Dokumenten dieser Art regelmäßig. Auch folgende Festlegung von 1857 für eine Baumwollplantage in Mississippi ist in ihrem Gehalt keineswegs exceptionell: „Punishment must never be cruel or abusive, for it is absolutely mean and unmanly to whip a negro from mere passion or malice, and any man who can do this is entirely unworthy and unfit to have control of either man or beast.“ (zit. n. Phillips 1909, 113) Vorrangig war freilich die Befürchtung, die Sklaven könnten ihren Gehorsam verweigern oder doch zumindest die Plantagenordnung stören. Nur in der Formulierung besonders bemerkenswert ist in dieser Hinsicht, was 1856 für eine Reisplantage in South Carolina explizit festgehalten wird: „For the well being, however, of the negroes, it is absolutely necessary to maintain obedience, order, and discipline“ (zit. n. Phillips 1909, 116). Die Aufseher hatten dafür Sorge zu tragen, dass die unfreie Arbeitskraft gefügig die Plantage bewirtschaftete.

Weit davon entfernt, nur in Ausnahmesituationen aufzutreten oder sich als erratische Abweichung von der paternalistischen Fürsorge zu manifestieren, stellt Gewalttätigkeit gerade eine zentrale Form dar, in der sich diese Sorge äußerte. Die Permanenz der Gewalt, die dem ideologischen Selbstverständnis der Sklavenhalterklasse zufolge nicht existiert hat, sich aber wie ein roter Faden durch die biographischen Dokumente der (ehemaligen) Sklaven zieht, charakterisiert Sklaverei auch im nordamerikanischen Fall. Das lässt sich zunächst an ihrer umfangreichen und ausführlichen Verregelung erkennen. Die Sklavengesetze der Einzelstaaten bestimmten detailliert, welche Vergehen (nicht nur Fluchtversuche, auch Lesen, Unterrichten und ähnliches mehr) mit welcher

Anzahl an Peitschenhieben zu bestrafen waren, und spezifizierten auch Verstümmelungen sowie die Todesstrafe. So legte der *Alabama Slave Code* von 1833 u.a. fest, dass jeder Sklave, der ohne schriftliche Genehmigung auf der eigenen Plantage angetroffen wurde, mit 10 Hieben zu bestrafen sei und ein Sklave, der sich einen Hund hielt, mit 25 Hieben; in North Carolina beinhalteten die Regelungen ab 1855, dass jeder Sklave, der Alkohol verkaufte, ebenso wie jeder, der andere Sklaven das Lesen lehrte, mit bis zu 39 Hieben auszupeitschen sei. Dem mosaischen Gesetz entsprechend waren 39 Hiebe das höchste Strafmaß unterhalb eines Todesurteils und damit das Strafmaximum, das Christen verhängen konnten, ohne ihr produktives Eigentum zu vernichten; die *Slave Codes* legten diese Strafe für zahllose Vergehen fest und gingen in einigen Fällen doch auch weit darüber hinaus. Wiederum in Alabama wurde beispielsweise das Fälschen von Genehmigungen zum Aufenthalt außerhalb der eigenen Plantage mit bis zu 100 Hieben belegt.

Aus all diesen Regelungen spricht die Angst: Die Gewalt, die gefügig machen soll, droht, Gegengewalt zu provozieren, wogegen ein umso feinmaschigeres Netz an vorbeugender Gewalt institutionalisiert wird. Für dessen Durchsetzung wurden eigens in Form eines Pflichtdienstes Sklavenpatrouillen geschaffen und die freie Bevölkerung bewaffnet. In Virginia gehörten der Miliz nach der von Nat Turner 1831 angeführten und gescheiterten Sklavenrevolte etwa zehn Prozent der Bevölkerung an. In diesem Kontext bleibt Gewalt nicht die Ausnahme, weder außerhalb noch auf der Plantage. Neben den *Slave Codes* enthielten auch die Plantagenregelungen Strafkataloge und Züchtigungsbestimmungen. Die vorgesehene Anzahl der Peitschenhiebe lag dabei teilweise deutlich über der gesetzlichen Festlegung. Zwar finden sich hier immer wieder Anweisungen und sogar Vorkehrungen dafür, dass Auspeitschungen nicht im Zorn und nicht willkürlich geschehen sollen (in Phillips 1909, 118, 122). Aber der Ermessensspielraum war groß. Und häufig standen die Aufseher selber unter großem Druck, überhöhte Produktionsvorgaben erfüllen zu müssen, damit ihre befristeten Verträge verlängert wurden. Die Bedeutung der formalen Vorgaben für das Plantagenmanagement blieb deswegen wohl begrenzt. „In placing jurisdiction over field operations in the hands of overseers, planters encouraged the use of the lash, the prime mover of slaves working in gangs. Cracking whips constantly punctuated field labor, but slaves suffered more serious whippings – often in the form of ‚settlements‘ at the end of the day – for falling short of quotas, losing or damaging tools and injuring animals. Defiance of plantation rules, such as keeping cabins clean, met the same kind and degree of punishment“ (Reidy 1992, 37).

Die Häufigkeit von Auspeitschungen auf Plantagen im Sklavereisystem der nordamerikanischen Südstaaten wird interessanterweise gerade durch eine Studie belegt, die das Gegenteil zu zeigen meint. In *Time on the Cross* werten der spätere Nobelpreisträger Robert Fogel und Stanley Engerman (1989) den seltenen Tagebuchfund des Eigentümers einer Plantage aus, in dem sich u.a. eine Aufstellung der Auspeitschungen findet. Zwischen 1840 und 1842 sind dort für einen Zeitraum von zwei Jahren 160 Auspeitschungen dokumentiert. Die in vielerlei Hinsicht methodisch unzulängliche Studie kommt zu dem Schluss, dass beinahe die Hälfte der Sklaven während dieser Zeit nie ausgepeitscht wurde und dass die durchschnittliche Auspeitschungsrate pro Sklave deutlich weniger als einmal pro Jahr betrug. Kaum etwas an diesem Werk der beiden renommierten Wirtschaftshistoriker hat sich gegen Kritik behaupten können. So sind in dem untersuchten Zeitraum tatsächlich wohl beinahe alle Sklaven, und zwar mit einer Rate von durchschnittlich etwas mehr als einmal pro Jahr ausgepeitscht worden (Gutman 1975). Diese Korrektur zumindest ändert jedoch nichts an dem Befund, dass nicht alle Sklaven ständig ausgepeitscht wurden. Individuell waren Auspeitschungen in diesem Sinne selten. In systemischer Hinsicht jedoch waren Auspeitschungen endemisch. Unberücksichtigt bleibt in *Time on the Cross* nämlich, dass diese Zahlen ebenfalls bedeuten, dass es alle viereinhalb Tage eine Auspeitschung gab. Selbst ausgepeitscht zu werden, gehörte nicht zum Alltag der Versklavten; Auspeitschungen aber, und nicht nur die Gefahr, ausgepeitscht zu werden, bildeten sehr wohl einen permanenten Bestandteil des Daseins auf der Plantage. Einiges spricht dafür, dass dieser Befund für sklavistische Gesellschaften allgemein gilt. Zumindest belegt umfangreiches komparatives Material: „[T]here is no known slaveholding society where the whip was not considered an indispensable instrument.“ (Patterson 1982, 4)

Suggestieren die Kodifizierungen auch, die Auspeitschungen seien Strafen für Regelverletzungen durch die Sklaven, so erschöpfte sich ihre Funktion doch nicht darin. Zunächst einmal handelt es sich offensichtlich nicht um Strafe im Sinne von Sühne. Allen spitzfindigen Rationalisierungen zum Trotz, die die damalige Fachdiskussion zur Rechtspersönlichkeit von Sklaven entwickelte, spielte diese für die Strafkataloge doch keine ernsthafte Rolle. Um Strafe ging es einzig und allein im Sinne ihrer Abschreckungsfunktion. Als Machtmittel sorgte die Peitsche für Motivation und Abschreckung. Durch diese Form der Motivation und Abschreckung erfüllte die Gewalt aber zugleich die mindestens latente Funktion, die Rollen und Statuspositionen im sklavistischen Herrschaftssystem ständig präsent zu halten. Dokumente wie die Autobiographie von Douglass deuten darauf hin, dass der auf diese Weise generierte Dauerdruck auf die Identitäten der Akteure zumindest zeitweise so weit gehen konnte, dass Sklaven sich

willenlos in ihre Rolle fügten und auf der anderen Seite die Herrenmacht mit der Gewalt verschmolz. Der Umstand, dass sklavistische Herrschaft aber immer mit den unterschiedlichsten Formen des Widerstands einherging und dass den Sklavenhaltern ihre Position nicht so selbstverständlich war, dass sie auf deren Rechtfertigungen hätten verzichten können, zeigt jedoch ein eher gebrochenes Verhältnis zwischen Identitäten und Statuspositionen an. Gleichwohl lässt sich auch dieses gebrochene Verhältnis nicht anhand eines rein instrumentellen Gewaltverständnisses und im Rahmen eines Kosten-Nutzen-Paradigmas der Macht erfassen, dem zufolge Akteure Machtmittel so einsetzen, dass sie die Opportunitätsstruktur ihrer Handlungskontexte zu ihrem Vorteil modifizieren. Für sklavistische Herrschaft ist mit der Gewalt ein Medium konstitutiv, das die Akteure selber affiziert.

Die einschlägigen Definitionen von Sklaverei werden diesem Zusammenhang gleich in zwei Hinsichten nicht ganz gerecht. Üblicherweise wird Sklaverei als ein soziales Verhältnis bestimmt, in dem der freie Wille einer Partei durch eine andere negiert wird, die die erste ausbeutet und dies durch Zwang bewerkstelligt (vgl. Bales 2005, 57; Davis 1970, 46f.). Die Negation des freien Willens drückt sich vielen Definitionen zufolge darin aus, dass die unterworfenen Partei zum Eigentum der anderen erklärt wird; die Ausbeutung wird gelegentlich explizit ökonomisch bestimmt. Entscheidend ist hier zunächst, dass der für Sklaverei konstitutive Zwang diesen Definitionen zufolge entweder auf Gewalt oder aber auf der Androhung von Gewalt beruht. Nun ist es zwar richtig, dass nicht alle Sklaven geprügelt und verstümmelt, sondern in vielen Fällen durch Drohungen zur Fügsamkeit gezwungen wurden. Sklaverei ist aber keine isolierte Beziehung zwischen zwei Menschen, sondern ein systemischer Herrschaftszusammenhang. Nur innerhalb dieses Zusammenhangs lässt sich Gewalt im Einzelfall durch Drohungen substituieren. Für das Herrschaftssystem der Sklaverei insgesamt dagegen ist Gewalt im Sinne der physischen Schädigung der Körper der Unterworfenen ein Konstitutionselement und nicht nur ein Sanktionsinstrument darin.

Abgesehen davon, dass Gewalt für sklavistische Herrschaft konstitutiv ist, ist sie für die beteiligten Akteure auch identitätsprägend. Das ist das zweite Moment, mit Blick auf das Definitionen von Sklaverei der Modifikation bedürfen. Häufig bleibt es gänzlich unberücksichtigt. Anders ist dies bei Orlando Patterson, der in seiner bahnbrechenden Studie *Slavery and Social Death* definiert: „slavery is the permanent, violent domination of natively alienated and generally dishonored persons“ (1982, 13). Auf der Grundlage der vermutlich umfassendsten Analyse ihrer unterschiedlichen Institutionalisierungen in der Geschichte der Menschheit schließt Patterson, dass Sklaverei wesentlich gewaltförmig ist und sich nicht in erster Linie aus erzwungenen Tätigkeiten erschließt, sondern an-

hand dessen verstanden werden muss, wozu es die Versklavten macht. Sklaverei ist im Kern der gewaltsam bewirkte Ausschluss aus der sozialen Welt; Sklaverei ist die Schaffung von Menschen als Sachen mittels Gewalt. Die Schöpfung wirkt allerdings auf den Schöpfer zurück. Ergänzend zu Patterson wäre in den Blick zu nehmen, dass die Gewaltförmigkeit sklavistischer Herrschaft nicht nur die Identitäten der Versklavten, sondern auch die der Herren prägt. Ich will an dieser Stelle aber nicht weiter der Funktionsweise der Sklaverei nachgehen, sondern stattdessen die Frage erörtern, inwiefern der hier skizzierte Zusammenhang von Gewalt, Herrschaft und Identität auch für das Verständnis anderer Formen von Herrschaft im Sinne institutionalisierter Machtverhältnisse aufschlussreich ist. Zu diesem Zweck diskutiere ich im Anschluss an eine begriffliche Vorklärung zum Konzept der Macht zunächst eine in den theoretischen Auseinandersetzungen zum Verhältnis von Macht und Gewalt überraschend breit geteilte Selbsttäuschung, bevor ich abschließend eine Überlegung zur Bedeutung der vorangegangenen Diskussion für die Praxis liberaldemokratischer Herrschaftssysteme zumindest kursorisch skizziere.

2. MACHT UND GEWALT

2.1 Drei Ebenen und zwei Verständnisse von Macht

Es gibt wohl keinen sozialtheoretischen Grundbegriff, der opaker ist als derjenige der Macht. Um zu erläutern, in welchem Sinne der Machtbegriff im Folgenden von mir verwendet wird, möchte ich deswegen zunächst in Form einer theoretischen Vorbemerkung drei Ebenen unterscheiden, auf denen von Macht die Rede sein kann (vgl. Strecker 2012, 18ff.). Von einem ganz allgemeinen Seinsbegriff der Macht lassen sich im Rahmen sukzessiver Spezifizierungen die Bedeutungen der Handlungsmacht und der gesellschaftlichen Macht unterscheiden. Als Seinsbegriff der Macht bezeichne ich in einem noch ganz unqualifizierten Sinn das Vermögen, eine Wirkung zu erzielen. Diese Tradition reicht bis zu Platon (1990, 120f.; vgl. Aristoteles 2003, 86ff.) und dem antiken Konzept der *dynamis* zurück. Von einem Seinsbegriff spreche ich dabei, weil dieses Vermögen den antiken Autoren zufolge das Wesen des Seins ausmacht: Alles, was ist, vermag, eine Wirkung zu erzielen. Häufig wird der Machtbegriff jedoch auf die Bedeutung eines menschlichen Wirkungsvermögens beschränkt. Dieses menschliche Vermögen, Weltzustände zu verändern, nenne ich Handlungsmacht. Macht bedeutet hier Handlungsfähigkeit. In diesem Sinne über Macht verfügen kann nur, wer Intentionen hat. Die Fähigkeit einer Person, ihre Absichten zu verwirk-

lichen, bezeichnet ihre (Handlungs-)Macht. Gewöhnlich sprechen wir von Macht aber nicht im weiten Sinne eines allgemeinen menschlichen Wirkungsvermögens, sondern beschränken Machtbeziehungen auf den Raum des Sozialen. Auf dieser dritten Ebene bezeichnet Macht ein Wirkungsvermögen in sozialen Beziehungen. Dieses Verständnis von Macht nenne ich gesellschaftliche Macht. Und allein in diesem Sinne verwende ich den Machtbegriff im Folgenden.

Die Differenzierung der drei Ebenen von Macht (Seinsbegriff, Handlungsmacht, gesellschaftliche Macht) erlaubt im Übrigen, ein machttheoretisches Problem aufzuklären, das die prominente Unterscheidung von ‚Macht über‘ und ‚Macht zu‘ betrifft. Handelt es sich dabei um ein und dasselbe oder um zwei verschiedene Konzepte? Folgenreiche Unklarheiten, so meine These, resultieren aus einer uneingestanden mehrdeutigen Verwendung der fraglichen Unterscheidung. Auf der einen Seite wird die Unterscheidung von ‚Macht zu‘ und ‚Macht über‘ explizit analog zu der von mir vorgeschlagenen Differenzierung der Ebenen von Handlungsmacht und gesellschaftlicher Macht bestimmt; auf der anderen Seite wird sie implizit als interne Unterscheidung auf der Ebene gesellschaftlicher Macht verwendet. Im ersten Sinne ist vorgeschlagen worden (Pitkin 1972, 277), zwischen ‚Macht über‘ und ‚Macht zu‘ anhand des Kriteriums der Relationalität zu unterscheiden. Bei der potentiell nicht-relationalen Handlungsmacht (‚Macht zu‘) und der für soziale Beziehungen spezifischen gesellschaftlichen Macht (‚Macht über‘) handelte es sich dann um zwei verschiedene Begriffe. In einem zweiten Sinn geht es dagegen um repressive soziale Beziehungen (‚Macht über‘, z.B. sanktionsgestützter Zwang) und konstitutive soziale Beziehungen (‚Macht zu‘, z.B. autoritätsbasierter Einfluss bzw. Überzeugung). Um die Mehrdeutigkeiten der ‚Macht über‘/‚Macht zu‘-Semantik zu vermeiden, unterscheide ich zum einen zwischen drei Ebenen des Machtbegriffs (Seinsbegriff, Handlungsmacht, gesellschaftliche Macht), zum anderen zwischen zwei Verständnissen gesellschaftlicher Macht, die ich repressive und konstitutive Macht nenne. Die beiden Verständnisse gesellschaftlicher Macht, denen eine spiegelbildliche Wertung von Machtverhältnissen als *prima facie* illegitim (repressiv) bzw. legitim (konstitutiv) korrespondiert, haben getrennte Traditionen der Reflexion auf Machtphänomene hervorgebracht. In der hegemonialen Tradition repressiver Macht findet dabei ein klarer, aber im Prinzip rein instrumenteller Zusammenhang von Macht und Gewalt (als Machtmittel) Beachtung. Die Tradition konstitutiver Macht entwickelt sich in Opposition dazu. Der Grundgedanke besteht in der Annahme, dass Macht in erster Linie konstitutive Funktionen erfüllt und soziale Beziehungen hervorbringt. Mit Hannah Arendt hat sich eine Exponentin dieser Tradition besonders eingehend mit dem Verhältnis von Macht und Gewalt

beschäftigt und dabei eine nur auf den ersten Blick ganz exzentrische Auffassung vertreten.

2.2 Die Gegensätzlichkeit von Macht und Gewalt 1: Hannah Arendt

Gegen das hegemoniale repressive Verständnis gesellschaftlicher Macht bemüht sich Hannah Arendt (1970; vgl. Strecker 2012, 45ff.), eine vermeintlich ursprüngliche konstitutive Bedeutung von Macht im antiken Republikanismus freizulegen. Diese Tradition versucht Arendt gewissermaßen als Theorie politischer Handlungsmächtigkeit zu rekonstruieren. Macht, so zeige sich hier, beruhe auf der Übereinkunft der Bürger. Die Einsicht, dass die Macht im Volk wurzelt, hofft Arendt, würde einen Sinn für Alternativen generieren und die Bürger so zur Politik ermächtigen. Politik würde dadurch aus ihrer Beschränkung auf den Herrschaftsapparat befreit und gemäß dem republikanischen Geist zu einer Angelegenheit aller. Im Kontext dieser Überlegung entkoppelt Arendt den Begriff der Macht radikal von dem der Gewalt. Die Bindung von Macht an Gewalt verdecke nämlich die konsensuelle Basis politischer Macht und lasse Gewalt als funktionales Äquivalent für die Zustimmung der Bürger als Fundament von Herrschaftsmacht erscheinen. Der politisch fatale Versuch, Macht auf Gewalt zu gründen, sei aber zum Scheitern verurteilt, denn: „Macht und Gewalt sind Gegensätze; wo die eine absolut herrscht, ist die andere nicht vorhanden. Gewalt tritt auf den Plan, wo Macht in Gefahr ist; überlässt man sie den ihr selbst inwohnenden Gesetzen, so ist das Endziel, ihr Ziel und Ende, das Verschwinden von Macht. So kann man auch nicht eigentlich sagen, das Gegenteil von Gewalt sei eben die Gewaltlosigkeit. Von ‚gewaltloser‘ Macht zu sprechen, ist ein Pleonasmus. Gewalt kann Macht vernichten; sie ist gänzlich außerstande, Macht zu erzeugen.“ (1970, 57) Arendts Grundgedanke besteht darin, dass Macht und Gewalt gegensätzlich seien, weil erstere durch Konsens und Übereinstimmung, letztere dagegen durch Konflikt und Unterdrückung gekennzeichnet sei. Macht sei ermöglichend, insofern sie die Bedingung davon sei, dass Menschen sich überhaupt (gemeinsame) Handlungszeile setzen könnten; Gewalt zeichne sich demgegenüber durch ihren instrumentellen Charakter aus, insofern sie Zwecke schon voraussetze und als Werkzeug fungiere.

Der Versuch, Macht und Gewalt derart radikal voneinander zu entkoppeln, scheitert allerdings gleich an vier Problemen. Erstens kann Gewalt durchaus einen selbstzweckhaften Charakter annehmen und ‚autotelisch‘ sein (Reemtsma 2008, 116ff.); zumindest kann sie, wie der Fall der Sklaverei zeigt, neben ihrer instrumentellen Funktion auch eine nicht-substituierbare Form der Manifestation

von Macht sein. Umgekehrt fügen sich zweitens die Beispiele, die Arendt selber anführt, nicht der Charakterisierung von Macht als etwas, das im Gegensatz zur Gewalt nicht durch Repression und Konflikt charakterisiert sei. Bei diesen exemplarischen Manifestationen von Macht handelt es sich nämlich um Situationen, in denen sich Gruppen gegenüberstehen bzw. im Extremfall Gruppen einer Einzelperson. In dieser Hinsicht ist bezeichnend, dass Arendt als Extremfall der Macht eben nicht der Konsens gilt, sondern der Konflikt zwischen dem Einen und allen Anderen. Ob im Fall der „Störer“ einer Universitätsvorlesung (1970, 43) oder „der Geheimpolizei und einem Netz von Spitzeln“ als der Machtbasis totalitärer Herrschaft (1970, 51), ob im Fall der despotischen „Herrschaft über Sklaven“ (1970, 51) oder insbesondere in jenem von Revolutionen (1963) – immer geht es um konfrontative Situationen, Konfliktkonstellationen und Beziehungen sozialen Widerstreits. Schon dies ist ein Indiz für die grundlegende soziale Bedeutung der Repressionsfunktion von Macht.

Ferner sprechen auch einige begriffliche Unklarheiten dagegen, dass es Arendt gelungen sein könnte, repressive Macht als bloß abgeleitete Form von konstitutiver Macht zu konzipieren. In der Bestimmung des Verhältnisses von Macht und Herrschaft bleibt sie nämlich widersprüchlich. So führt sie am Fall totalitärer Herrschaft aus, dass selbst diese auf Macht, also die Zustimmung von Unterstützern, angewiesen ist (1970, 51), während sie an anderer Stelle behauptet, Gewaltherrschaft sei im Prinzip auch ohne Machtbasis möglich (1970, 54), zumindest denkbar seien also auch ‚ursprüngliche‘, nicht aus konstitutiver Macht abgeleitete Formen repressiver Macht. In dieser kontradiktorischen Überlegung spiegelt sich ein grundlegender begrifflicher Widerspruch. „Der Extremfall der Macht“, formuliert Arendt, „ist gegeben in der Konstellation: Alle gegen Einen, der Extremfall der Gewalt in der Konstellation: Einer gegen Alle.“ (1970, 43) Nur aus der Teilnehmerperspektive der Akteure handelt es sich hierbei um einen Gegensatz; aus der Perspektive einer soziologischen Beobachterin hätte Arendt dagegen erkennen müssen, dass es sich in beiden Fällen um ein und dieselbe Konstellation handelt.

Diese Probleme ergeben sich letztlich aus Arendts unzulänglicher Beschreibung der Machtbasis. Müsste der Extremfall der Macht ihrer Argumentation zufolge nicht in der Konstellation gegeben sein: Alle gemeinsam? Arendt deutet diesen Gedanken in der Tat an, wenn sie Macht auf Einvernehmen (1970, 45) und insbesondere einen ursprünglichen herrschaftskonstitutiven Konsens (1970, 42) zurückführt. Einem Denken verbunden, das die politischen Realitäten nicht aus dem Blick verliert, sperrt sie sich letztlich jedoch gegen diese begriffliche Implikation und verwickelt sich in konzeptuelle Widersprüche. Doch selbst wenn Arendt Macht konsequent über die einvernehmliche Überzeugung der

Bürger bestimmt hätte, wäre ihr Ansatz einer Entkopplung von Macht und Gewalt misslungen, weil ihr ein Kriterium fehlte, anhand dessen sich zwischen freiwilliger und faktischer Zustimmung, zwischen einem authentischen Konsens und einem auf Gewaltverhältnissen beruhenden (ideologischen) Scheinkonsens unterscheiden ließe.

Insgesamt lässt sich also festhalten, dass Arendts Versuch, Macht und Gewalt radikal voneinander zu entkoppeln, scheitert. Ihre Beschreibung der Machtbasis verklärt diese lediglich, indem sie gewaltförmige Macht invisibilisiert. Macht und Gewalt sind enger miteinander verknüpft, als ihr normativ überfrachteter Machtbegriff zu erkennen erlaubt. Nur ein Ansatz, der über die begrifflichen Mittel für eine nüchterne und unvoreingenommene Analyse verfügt, vermag die politischen Realitäten angemessen zu erfassen. Dafür verbietet es sich, schon definitorisch die Möglichkeit auszuschließen, dass die Machtbasis der Überzeugungen durch vorgängige Gewalt getrübt ist. Doch nimmt Arendt mit ihrer Auffassung zum Verhältnis von Macht und Gewalt in der Geschichte des politischen Denkens nicht ohnehin eine exzentrische Position ein, die kaum ein anderer teilt? Wie ich im Folgenden argumentiere, postuliert Arendt zwar in besonders radikaler Weise, dass Macht und Gewalt gegensätzlich seien, steht aber mit ihrem Ansatz grundsätzlich keineswegs allein. Die Auffassung, Macht und Gewalt seien letztlich gegensätzlich, ist verbreiteter als häufig angenommen.

2.3 Die Gegensätzlichkeit von Macht und Gewalt 2:

Niklas Luhmann

Kaum ein Autor scheint der Auffassung von der Gegensätzlichkeit von Macht und Gewalt auf den ersten Blick ferner zu stehen als Niklas Luhmann (vgl. Strecker 2012, 58ff.). Im Kern versteht dieser Macht nämlich im Sinne gewaltbasierter Drohmacht. Mithin scheint Luhmann zunächst eindeutig der Tradition repressiver Macht zugehörig, in der Gewalt gemeinhin als zentrales Machtmittel verstanden wird. Im Einzelnen konzipiert Luhmann Macht als das spezifische symbolisch generalisierte Kommunikationsmedium des politischen Teilsystems der Gesellschaft. Politische Macht charakterisiert er als Sonderfall von Einfluss, und zwar als jene spezifische Einflussform, die sowohl mit der Ausdifferenzierung des politischen Funktionssystems konstituiert wird als auch diese erst ermöglicht. Institutionell organisiert ist sie als Amtsmacht; ihre Grundlage sind negative Sanktionen; letztlich ist sie Drohmacht und beruht auf Mitteln physischer Gewalt. Es ist gerade die Organisierbarkeit von Gewaltmitteln, die die Ausdifferenzierung eines politischen Teilsystems, des ‚Staates‘, ermöglicht hat.

Entsprechend sind negative Sanktionen die *differentia specifica* politischer Macht.

Gleichwohl interessiert Luhmann sich besonders für die konstitutive Funktion der Macht, gesellschaftliche Ordnung überhaupt erst hervorzubringen. Dabei geht er von der Feststellung aus, dass Macht dort entsteht, wo Unbestimmtheit besteht und deswegen Entscheidungen erforderlich werden. Unbestimmtheit wiederum resultiert aus der Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Teilsysteme, weil diese aufgrund von Entkoppelungsprozessen nicht mehr durch das festgelegt sind, was dergestalt zu ihrer Umwelt geworden ist. Sie operieren nunmehr eigenständig; sie können und sie müssen Möglichkeiten selektieren, was zugleich heißt: andere Möglichkeiten unterdrücken. Nur durch die Repression von Möglichkeiten bilden sich Strukturen und konstituiert sich Ordnung. Sowohl ihre repressive wie auch ihre konstitutive Funktion ergeben sich somit daraus, dass Macht in der Selektion von Möglichkeiten besteht. Die machttheoretisch zentrale Einsicht, die Luhmann aus der Rekonstruktion der Ausdifferenzierung des politischen Systems gewinnt, besagt somit nicht nur, dass Macht sowohl repressive wie auch konstitutive Funktionen erfüllt; es ist vielmehr so, dass die repressiven und die konstitutiven Funktionen von Macht zwei Seiten ein und derselben Medaille sind: Beides bedingt sich gegenseitig und geht notwendig miteinander einher. Welche Funktion betont wird, erscheint dann eher als eine Frage der Perspektive.

Luhmann lässt sich also weder der Tradition repressiver Macht noch der Tradition konstitutiver Macht zurechnen. Wie die meisten prominenten machttheoretischen Ansätze, die seit den 1970ern entwickelt worden sind, versucht er vielmehr zu erläutern, wie sich Repression und Konstitution als zwei nicht aufeinander reduzierbare Machtfunktionen miteinander vermitteln lassen (vgl. Streckler 2012, 55ff.). Dabei konkretisiert Luhmann die Einsicht in die Janusgesichtigkeit der Macht, indem er (anhand einer abstrakten formentheoretischen Begrifflichkeit) Repression und Konstitution als Funktionen einer einzigen Operation entschlüsselt: Aus dem medialen Substrat lose gekoppelter Elemente (hier: dem Raum an Möglichkeiten zur Drohung mit negativen Sanktionen) werden operativ (also durch Unterscheidungen) feste Kopplungen (temporär) geformt (sprich: Möglichkeiten realisiert). Indem er die Unterscheidung zwischen Macht als Medium und der gegenwärtig realisierten Form der Machtbeziehungen in die Unterscheidung von loser und fester Kopplung (des medialen Substrats) übersetzt, verdeutlicht Luhmann, dass jede Form (also Unterscheidung) zwei Seiten hat: Der Ausschluss von Möglichkeiten ist unhintergebar, weil er die Kehrseite der Realisierung von Möglichkeiten ist.

Für das Verhältnis von Macht und Gewalt ist hierbei entscheidend, dass die Repression und ihre Kehrseite der Ordnungsstiftung auf der Androhung von (letztlich gewaltbasierten) negativen Sanktionen beruhen, nicht aber auf ihrer Durchführung. Politische Macht, schreibt Luhmann (2000, 47) deswegen, „setzt zunächst eine gegenläufige Struktur von gegebenen (normalen) Präferenzen voraus, nämlich: daß der Machthaber jemanden zu einer Tätigkeit bringen will, die dieser von sich aus nicht wählen würde. Deshalb wird eine zweite artifizielle Präferenzstruktur mit genauer Umkehrung daneben gesetzt. Es wird eine Alternative konstruiert, die der Machthaber nicht zu realisieren wünscht, die aber für ihn weniger unangenehm ist als für den Machtunterworfenen, etwa Ausübung physischer Gewalt, Bekanntgabe einer unangenehmen Information, Entlassung. Das Medium Macht funktioniert nur, wenn beide Seiten diese Vermeidungsalternative kennen *und beide sie vermeiden wollen*. Es funktioniert also nur auf der Basis einer Fiktion, einer nicht realisierten zweiten Realität.“ Negative Sanktionen erfüllen demzufolge nur in der Form der Drohung ihren Zweck, der durch ihre Realisierung unterminiert würde. Macht funktioniert also genau dann, wenn die Gewaltanwendung unterbleibt.

Auch für Luhmann gilt folglich, dass Macht und Gewalt letztlich gegensätzlich sind. Macht wird hier zwar als gewaltbasiert verstanden, das aber nur insofern, als die Verfügung über Gewaltmittel Drohpotenziale schafft. Der Einsatz dieser Mittel stellt sich dagegen immer als defizitär dar und bedeutet einen Machtverlust. Invisibilisiert wird dabei das Phänomen machtsteigernder Gewalt, der Umstand also, dass nicht nur die Gewaltdrohung, sondern die Gewalthandlung zur Festigung und Vergrößerung von Macht beitragen kann. Bei allen Unterschieden zwischen Arendt und Luhmann findet sich doch bei beiden eine Entgegensetzung von Macht und Gewalt, die darin resultiert, bestimmte Machtphänomene nicht mehr wahrzunehmen. Im Fall von Arendt handelt es sich darum, dass Gewalt (und im Übrigen auch eine Reihe anderer Machtmittel) das Selbstverständnis von Akteuren so versehren kann, dass sich anhand ihrer Willensäußerungen nicht mehr zuverlässig bestimmen lässt, ob soziale Beziehungen ihre Interessen realisieren oder unterdrücken. Im Fall von Luhmann handelt es sich darum, dass bestimmte Machtverhältnisse konstitutiv auf Gewalt angewiesen sind und dieser deswegen gar nicht entgegengesetzt sein können. Der Fehler bei Luhmann besteht darin, die Struktur des Verhältnisses von Macht und Gewalt an einer isolierten Konstellation von zwei Akteuren zu analysieren und diese dann zu generalisieren. Von der einzelnen Machtbeziehung lässt sich aber nicht auf die Ebene von Machtsystemen schließen. Die systemische Ebene konstituiert nämlich ein strukturelles Machtgefüge, aus dem sich die Positionen der einzelnen Akteure erst erklären.

3. GEWALT UND HERRSCHAFT

Im Prinzip ist Luhmann freilich bewusst, dass Gewalthandlungen für Machtstrukturen konstitutiv sein können: „Die Macht muß ständig in Formen gebracht, muß ständig gezeigt werden; sonst findet sie niemanden, der an sie glaubt und ihr von sich aus, Machteinsatz antizipierend, Rechnung trägt. Daraus folgt: es gibt wenig Sinn, Macht *Haben* von Macht *Gebrauchen* zu unterscheiden. Das Sichtbarmachen von Macht kann mehr symbolische oder mehr instrumentelle Wege nehmen. Im Regelfalle sind beide Formen notwendig.“ (2000, 32) Warum fällt Luhmann stellenweise hinter diese Einsicht zurück, wenn er Macht und Gewalt als gegensätzlich charakterisiert? Wie dargelegt, ergibt sich diese Auffassung aus der methodologischen Prämisse, soziale Phänomene zunächst an isolierten sozialen Beziehungen und insbesondere an Zwei-Personen-Konstellationen zu erläutern. Solch eine Herangehensweise ist im sozialtheoretischen Denken augenscheinlich so etabliert, dass sich ihrer auch der Systemtheoretiker Luhmann gelegentlich bedient hat. Möglicherweise schlägt sich hier sogar eine verborgene Erbschaft Max Webers und seines Einflusses auf die Soziologie und das sozialtheoretische Denken nieder. Auch Weber (1980, 28f.) analysiert Macht zunächst an einer dyadischen Konstellation. Er stellt dabei aber sogleich fest, dass Macht für soziologische Zwecke ein viel zu unspezifischer Begriff sei, weil die Fähigkeit, den eigenen Willen in einer sozialen Beziehung zu realisieren, auf allem Möglichen beruhen könne. Gewalt erörtert Weber wiederholt als herausragendes Machtmittel. Generalisierende Aussagen lassen sich aus der Analyse dyadischer Konstellationen aber nicht gewinnen.

In soziologischer Hinsicht entscheidend sei deswegen der Begriff der Herrschaft – und damit die Analyse der Funktionsweise von Verwaltungen, der Organisation von Rollenzuschreibungen und Statussystemen, der Reproduktion von Folgebereitschaft usw., also von strukturellen Aspekten sozialer Ordnungen. Und bei der Analyse von Herrschaft kommen schnell Dinge wie Verwaltungen und die Organisation von Mitgliedschaft in den Blick. In diesem Sinne komme ich abschließend, wenn auch nur kursorisch noch zum Verhältnis von Herrschaft und Gewalt. Nachdem ich zunächst argumentiert habe, dass das Studium der Sklaverei lehrt, dass Macht und Gewalt enger verschränkt sind, als häufig angenommen, insofern diese Herrschaftsform als System einer in spezifischer Weise institutionalisierten Macht konstitutiv auf Gewalt angewiesen ist und diese Gewalt zudem die Identitäten der Akteure prägt, und nachdem ich sodann gezeigt habe, dass die Auffassung einer Gegensätzlichkeit von Macht und Gewalt verbreiteter ist, als häufig angenommen, sich aber nicht verteidigen lässt und für bestimmte Machtphänomene, nämlich gewaltförmige Macht und machtssteigern-

de Gewalt, blind bleibt, frage ich nun schließlich, was aus dieser Argumentation für die Praxis liberaldemokratischer Herrschaftssysteme folgt, indem ich knapp unterschiedliche Konzeptionen des Verhältnisses von Herrschaft und Gewalt skizziere.

Das liberaldemokratische Institutionengefüge entsteht aus dem Bewusstsein, dass sich die politische Macht durch die Monopolisierung der Mittel legitimer Gewaltsamkeit im Staat gewaltförmig äußern kann. Es rationalisiert die Herrschaft, indem es sie an das Recht bindet, und transformiert sie in kollektive Autonomie, indem es das Recht der demokratischen Gesetzgebung überantwortet. Wird in diesem System der Gewaltkontrolle von Amtsinhabern dennoch rechtlich nicht autorisierte Gewalt ausgeübt, so weist das auf Regulierungslücken hin, die behoben werden müssen und, dem Selbstverständnis dieses Ansatzes zufolge, im Prinzip auch behoben werden können. Dieser fortschrittsorientierten Konzeption steht ein republikanisches Modell gegenüber. Die republikanische Auffassung ist weniger zuversichtlich, die staatliche Gewalt dauerhaft lediglich als Kapazität bereithalten und mittels Regeln und Kontrolle umfassend bändigen zu können, und stattdessen zyklisch strukturiert. Um der Verselbständigung politischer Herrschaft vorzubeugen, müssten die Amtsinhaber periodisch an die Macht des Volkes erinnert werden. Deswegen sei es, in den Worten Thomas Jeffersons, erforderlich, dass „der Baum der Freiheit [...] von Zeit zu Zeit mit dem Blut der Patrioten und der Tyrannen begossen“ (zit. n. Arendt 1963, 300) werde. Dieser Auffassung zufolge ist (wiederkehrende) Gewalt auch für ein freiheitliches Herrschaftssystem konstitutiv und als Medium erforderlich, das den Regierenden präsent hält, wer sie sind, nämlich keine Herren aus eigenem Recht, sondern nur mit der Herrschaft Betraute.

Das republikanische Modell macht darauf aufmerksam, dass Gewalt möglicherweise nicht nur für sklavistische Herrschaft, sondern für Herrschaft generell mehr als ein Machtinstrument ist, nämlich ein Konstitutionselement und ein Medium, das die Rollen und Positionen der Akteure präsent hält. Angesichts der Funktionsweise der Sklaverei bedeutet diese Möglichkeit für das liberaldemokratische Modell auch unabhängig vom republikanischen Ansatz eine Herausforderung. Sklaverei stellt den Extremfall asymmetrischer Herrschaft dar. Gewalt fungiert dabei nicht nur als Machtinstrument; sie ist nicht-substituierbar; in ihr realisiert sich diese Herrschaft. Könnte es sein, dass die Asymmetrie sozialer Macht und die Gewaltförmigkeit der Herrschaft im Sinne einer parallelen Steigerung gekoppelt sind? Können sich Herrschaftssysteme auch unter Bedingungen formaler Gleichheit in diese Richtung entwickeln? Gerade in einer Zeit, in der der Staat zu Recht als unentbehrliche Instanz für die Bearbeitung von Problemen wiederentdeckt worden ist, die durch die Zivilgesellschaft (und erst recht den

Markt) nicht angemessen bewältigt werden können, scheint es ratsam, ein Gespür für die potenzielle Gewaltförmigkeit politischer Herrschaft zu entwickeln und den Zusammenhang von Ungleichheit und Gewalt zu analysieren. Allein das Vertrauen in institutionelle Routinen und der Glaube, im Problemfall müsse der politische Apparat einfach besser kontrolliert werden, genügen dafür nicht. Hier liegen grundlegende Herausforderungen für die Theorie und Praxis des demokratischen Rechtsstaates.

LITERATUR

- Arendt, Hannah 1963: *Über die Revolution*, München.
- Arendt, Hannah 1970: *Macht und Gewalt*, München.
- Aristoteles 2003: *Metaphysik*, Berlin.
- Bales, Kevin 2005: *Understanding Global Slavery. A Reader*, Berkeley.
- Davis, David Brion 1970: *The Problem of Slavery in Western Culture*, Harmondsworth.
- Douglass, Frederick 1995: *Narrative of the Life of Frederick Douglass*, Mineola.
- Fogel, Robert William/Engerman, Stanley L. 1989: *Time on the Cross. The Economics of American Negro Slavery*, New York.
- Genovese, Eugene 1974: *Roll, Jordan, Roll. The World the Slaves Made*, New York.
- Gutman, Herbert G. 1975: *Slavery and the Numbers Game. A Critique of Time on the Cross*, Urbana.
- Luhmann, Niklas 2000: *Die Politik der Gesellschaft*, Frankfurt a.M.
- Meissner, Jochen/Mücke, Ulrich/Weber, Klaus 2008: *Schwarzes Amerika. Eine Geschichte der Sklaverei*, Bonn.
- Merleau-Ponty, Maurice 1974: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin.
- Patterson, Orlando 1982: *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Cambridge.
- Phillips, Ulrich B. 1909: *Plantation and Frontier Documents: 1649-1863. Illustrative of Industrial History in the Colonial & Ante-Bellum South. Vol. 1*, Cleveland.
- Pitkin, Hanna Fenichel 1972: *Wittgenstein and Justice*, Berkeley.
- Platon 1990: *Der Sophist*, Stuttgart.
- Reemtsma, Jan Philipp 2008: *Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne*, Hamburg.
- Reidy, Joseph P. 1992: *From Slavery to Agrarian Capitalism in the Cotton Plantation South. Central Georgia, 1800–1880*, Chapel Hill.

Strecker, David 2012: Logik der Macht. Zum Ort der Kritik zwischen Theorie und Praxis, Weilerswist.

Weber, Max 1980: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, Tübingen.

Menschenrechtsverletzungen im Vergleich

Zur Kommunikation über politische Gewalt durch
numerische Differenz*

DETLEF SACK / JULIA-NADINE WIRSBINNA

1. EINLEITUNG

Politische Gewalt bedroht. Idealtypisch lassen sich zwei Strategien identifizieren, um mit dieser Bedrohung umzugehen: In einer „Welt der Sicherheit“ (Münkler 2010, 18) wird der Staat mit dem Schutz vor Gewalt beauftragt und für Unsicherheit verantwortlich gemacht. Ein normativer Bezugspunkt ist das Recht auf körperliche Unversehrtheit und physische Integrität (Art 3., AEM) im weltgesellschaftlichen Erwartungshorizont (Koenig 2005). Vor politischer Gewalt ist zu schützen. In einer „Kultur des Risikos“ (Münkler 2010, 18) werden Bedrohungen kalkuliert und berechnet. Politische Gewalt wird hierbei zu einem Parameter unter anderen. In der summarischen Abwägung bezifferter Eigenschaften bestimmter Räume können Risiken abgewogen und eingegangen werden.

Diese idealtypische Unterscheidung in Welten der Sicherheit und Kulturen des Risikos ist ein Artefakt (Münkler 2010, 18). Im vorliegenden Beitrag dient sie als Ausgangs- und zugleich Endpunkt für eine spezifische „Zähmung durch Berechnung“ (Münkler 2010, 20): Akte politischer Gewalt, etwa Körperverletzungen, Vergewaltigungen, Verschwindenlassen und/oder Tötungen werden von Instrumenten in den Blick genommen, die auf „numerischer Differenz“ (Heintz 2010, 162) beruhen. Solche Standards-basierten Messinstrumente ver-

* Frühere Fassungen dieses Beitrags habe ich auf dem Hannoveraner Workshop sowie in Amsterdam und Gießen vorgestellt – ich danke all denen, die mitdiskutiert haben, für ihre hilfreichen Fragen und Hinweise.

gleichen auf Grundlage von Zahlen die menschenrechtliche Lage in den Beobachtungseinheiten, d.h. den Nationalstaaten (Landman/Carvalho 2010, 37). Entsprechende Zahlenwerte und Tabellen teilen mit, wie es um die Verbreitung politischer Gewalt und menschenrechtlicher Verstöße in einem Land bestellt ist und wie dieses im Vergleich zu anderen Ländern dasteht. Sie sind zugleich an einem Erwartungshorizont orientiert, nämlich der allgemeinen Geltung grundsätzlicher Menschenrechte. Insoweit handelt es sich um Monitoring.

Wir werden im Folgenden nach einer begrifflichen Klärung dessen, was wir unter politischer Gewalt verstehen, im Wesentlichen zwei Fragen diskutieren: Wie funktionieren diese Standards-basierten Messinstrumente? Hierbei geht es uns um eine differenzierte Darstellung der Eigenlogik dieser komparativen Technik. Sofern es eine solche gibt, steht eine zweite Frage im Raum: Welche Effekte hat die vergleichende Beobachtung von politischer Gewalt durch quantitative Messinstrumente auf die Kommunikation der Bedrohung durch politische Gewalt? Als mögliche Reaktionsweisen sehen wir Ignoranz, Infrage-Stellung, selektive Rückübersetzung und Folgebereitschaft. Unsere These zur Eigenlogik der Instrumente ist, dass diese durch die numerische Rationalisierung von Gewaltakten sowohl in eine Dethematisierung traumatischer Erfahrungen als auch eine spezifische Zivilisierung politischer Gewalt mündet. Durch Bezifferung, Verrechnung und Rangordnung werden bedrohliche Akte politischer Gewalt zu kalkulierbaren Risiken.

Der begrifflichen Klärung politischer Gewalt folgt die Darstellung der grundlegenden Logik des quantitativen Menschenrechtsmonitorings und der Technik der vergleichenden Beobachtung auf Grundlage numerischer Differenz. Wir wenden uns dann einer Fallstudie zu, nämlich der Beobachtung der menschenrechtlichen Lage in der mexikanischen Stadt Ciudad Juárez seit Beginn der 1990er Jahre durch die Standards-basierten Messinstrumente. Die Auswahl des Falles basiert darauf, dass dieser a) prominent und b) uneindeutig hinsichtlich des Charakters der dortigen politischen Gewalt ist. Insofern nehmen wir eine hypothesengenerierende Exploration vor, die in eine Erweiterung der Überlegungen zur numerischen Differenz mündet. Die Konklusion stellt unsere These zu den möglichen Effekten der vergleichenden Beobachtung vor.

2. POLITISCHE GEWALT UND MENSCHENRECHTE – BEGRIFFLICHE KLÄRUNGEN

Der Begriff der Gewalt ist ein zentraler Begriff der Politikwissenschaft. So ist a) in einer normativen Perspektive eine ‚gute‘ Ordnung als eine zu verstehen, in der

juristische, politische, soziale und kulturelle Rechte für das Individuum mit regulierter, deliberativer und sparsamer Anwendung von Gewalt einhergehen. Gewalt kann hier gleichsam ‚sparsam‘ als direkte Einwirkung auf die physische Integrität und umfassend als strukturelle Gewalt wahrgenommen werden, welche etwa durch persönlich nicht oder nicht hinreichend zurechenbare Armut und Hunger verletzt und tötet. Mit b) der Hobbesschen Erzählung ist die Idee verbunden, dass die politische und monopolisierte Gewalt über die gesellschaftliche und heterarchische dominiert. Die Politikwissenschaft überprüft die Realisierung des staatlichen Anspruchs auf das legitime Monopol physischer Gewaltsamkeit. Dabei wird nicht allein die staatliche Konzentration der Gewaltmittel bzw. der konstitutionell geregelten horizontalen und föderalen Gewaltenverteilung in den Blick genommen. Hinsichtlich des legitimen Einsatzes werden Fragen der Abwägung bei Normenkollisionen, etwa zwischen Freiheit und Sicherheit, in den Blick genommen, also der Orientierung an bestimmten gesellschaftlichen Erwartungen. Durch diese Ausrichtung wird die Legitimität des Gewaltmonopols hergestellt und stabilisiert. Gewalt wird zudem c) als Modus der Durchsetzung von politischen Interessen angesehen (Lasswell/Kaplan 1950). Gewalt ist hier eine besondere, weil physische Integrität verletzende Weise der Interessenverfolgung und des Positionsgewinns bzw. -erhalts (Carey u.a. 2010, 128-129).

Im Folgenden beziehen wir uns auf ein eher ‚sparsames‘ Verständnis von politischer Gewalt als „absichtsvolle illegitime wie rechtfertigbare physische Schädigung“ (Nunner-Winkler 2004, 27). Diese Beschränkung erfolgt weniger aus theoretischen denn aus methodologischen Gründen. Es ist aus unserer Sicht theoretisch völlig plausibel, psychische Gewalt, etwa in Form permanenter Verachtung und Herabwürdigung, oder strukturelle Gewalt, etwa in Form des systematischen Entzugs von Kapazitäten zur Reproduktion, als solche zu bezeichnen. Allerdings nehmen wir aus methodologischen Gründen eine definitorische Begründung vor: Wir bezwecken die Eigenlogik eines Kommunikationsmediums zu erfassen. Die Standards-basierten Instrumente, von denen im Folgenden die Rede sein wird, folgen auch in ihren ‚minimalistischen‘ Varianten grundsätzlich der Einschätzung, dass Folter, Vergewaltigung, Verschwindenlassen und Ermordung als Verstöße gegen die Menschenrechte zu werten sind. Wir orientieren uns also am geringsten, selbst formulierten Anspruch der Standards. Zugleich können durchaus plausible Erhebungsprobleme ins Feld geführt werden, da nämlich psychische und strukturelle Gewalt weitaus aufwendigere Erhebungsmethoden erfordern als die Datensammlung über die unterschiedlichen Formen der körperlichen Schädigung. Für die folgende Argumentation ist also festzuhalten, dass diese bereits a priori an einem sehr reduzierten, aber eben auch evidenten Gewaltbegriff orientiert ist.

Politische Gewalt ist in ihrer als legitim erachteten oder in ihrer offen terroristischen Variante (Gurr 1986) zielorientiertes und öffentlichkeitswirksames Handeln. Es geht zunächst um eine direkte Täter-Opfer-Beziehung (A_1 - B_1) der unmittelbaren Schädigung. Diese Schädigung erhält ihren politischen Charakter dadurch, dass sie darüber hinaus kommuniziert wird und an zwei Publikumsgruppen adressiert wird. Die eine Gruppe ist der erweiterte Täterkreis. Hierbei handelt es sich beispielsweise um Personen und Rollenträger in Militär- und Sicherheitsapparaten, in privaten Sicherheitsunternehmen, Paramilitärs, organisierten Clans oder bei nachbarschaftlichen Pogromen. Diesen wird mit der Schädigung signalisiert, dass Folter und Tötung bestimmter Personen erwünscht und erwartet werden (A_n). Für diese Publikumsgruppe hat der Schädigungsakt Aufforderungs- und Nachahmungscharakter. Die zweite Publikumsgruppe ist der erweiterte Opferkreis. Hierbei handelt es sich etwa um Oppositionelle und/oder Angehörige bestimmter sozialer Gruppen (B_n). Durch die Kenntnis von dem Gewaltakt erfolgt Abschreckung, es wird signalisiert, mit welchen Folgen bei nicht-opportunistischem Verhalten zu rechnen ist. *Politische Gewalt* ist also eine A_n - A_1 - B_1 - B_n -Beziehung, in der die dyadische Interaktion an zwei Publikumsgruppen einerseits im Sinne der Aufforderung, andererseits im Sinne der Abschreckung adressiert wird.

Die (II-)Legitimität dieser sozialen Handlung orientiert sich an bestimmten symbolisch aufgeladenen und sinnvollen Normen, im konkreten Fall geht es um die Beachtung der universellen Menschenrechte. Es kann an dieser Stelle nicht darum gehen, die unterschiedlichen Menschenrechte aufzulisten (z.B. Landman/Carvalho 2010, 20). Aber der menschenrechtliche Normenkatalog ist mitnichten ein kohärenter und allgemein anerkannter Erwartungshorizont, aus dem eindeutige Maßstäbe für die Legitimität politischer Gewalt zu gewinnen wären. Auch für die vergleichende quantitative Beobachtung und Messung illegitimer Akte politischer Gewalt durch Standards-basierte Instrumente zeigt sich, dass diese auf unterschiedlichen menschenrechtlichen Konzeptionen beruhen (Berg-Schlosser 2007; Bernhagen 2009; Landman/Carvalho 2010). Die Inkohärenz der Standards zeigt sich an der Rede von Menschenrechtsgenerationen und -gruppen und an der Debatte um den Universalitätsanspruch von Menschenrechten. Sie geht auf kontingente Entscheidungen, inhärente Normenkollisionen, Abwägungsprobleme und interne Paradoxien zurück.

Es ist in der menschenrechtlichen Debatte keineswegs ungewöhnlich, von unterschiedlichen Gruppen von Menschenrechten zu sprechen, etwa von den bürgerlichen und politischen Individualrechten, von den sozialen, kulturellen und wirtschaftlichen Rechten, von den Rechten sich entwickelnder Länder, von den gruppenbezogenen Rechten auf Gleichstellung von Frauen, von ethnisch-

kulturellen Gruppen und Minderheiten, von Behinderten oder der indigenen Bevölkerung. Die Pluralität der Menschenrechte wird sowohl in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte als auch in der Abschlusserklärung von Wien 1993 (United Nations A/Conf.157/23) deutlich. In der Literatur finden sich zwei Sichtweisen, nämlich einerseits das Verständnis einer diachronen, historisch kumulierenden Erweiterung des Menschenrechtskatalogs (Donnelly 2003; König 2005, 384-389), die mit dem Begriff der „Menschenrechtsgenerationen“ (Fassbender 2008, 5-6) als Chiffre für eine aufbauende Weiterentwicklung von Rechten recht gut erfasst wird. Andererseits gibt es ein Verständnis davon, dass die Gruppen von Menschenrechten synchron und historisch parallel existieren und existiert haben und jeweilig um die Geltungsansprüche als institutionelle Leitbilder (Lepsius 1997) ringen. Dies wird in der menschenrechtlichen Debatte mit dem Begriff der „families of rights“ (Whelan 2010, 3) oder der Menschenrechtskategorien erfasst, die historisch synchron unvollständig etabliert sind, nebeneinander (und konkurrierend?) verfolgt und durchgesetzt werden.

Die alternierenden Deutungen der Menschenrechtsentwicklung als diachrone Kumulation oder synchrone Parallelität gehen mit Auseinandersetzung um die Universalität, die Unteilbarkeit und die Interdependenz der Menschenrechte einher (Whelan 2010). Der Universalitätsanspruch der Menschenrechte als westlicher Standard ist und war umstritten (Mutua 2001; Joas 2011, 265-281). Während in dieser Debatte der Anspruch auf weltgesellschaftliche Geltung im Mittelpunkt steht, ist die Diskussion um die Unteilbarkeit und Interdependenz des Menschenrechtskatalogs anders gelagert. In ihr ist dessen Kohärenz das Thema. Hier stehen sich Positionen gegenüber, die entweder einen zwingenden wechselseitigen Bedingungs Zusammenhang zwischen bürgerlichen und politischen Rechten einerseits und sozialen, kulturellen und wirtschaftlichen Rechten andererseits sehen, oder die die entsprechenden menschenrechtlichen Kategorien als relativ unabhängig voneinander betrachten (Whelan 2010).

Aus unserer Sicht spricht einiges für jene Perspektiven der Menschenrechtsentwicklung, die von einem synchronen Nebeneinander unterschiedlicher und konkurrierender ‚Menschenrechtsfamilien‘ und einem inkohärenten Menschenrechtskatalog ausgehen. Historisch lässt sich anführen, dass die meisten menschenrechtlichen Positionen bereits in den Verhandlungen um die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte sichtbar waren (Morsink 2000). Das kontingente (und rechtlich unverbindliche) Ergebnis der Diplomatie erfuhr in der Folge einen Prozess der Segmentierung. In den Konventionen wurden die Kategorien von Menschenrechten partitioniert und in unterschiedlichem Maße (mit und ohne Reservationen) ratifiziert. Nicht nur die historische Entwicklung deutet auf eine Inkohärenz des weltgesellschaftlichen Erwartungshorizontes hin. Auch die sozi-

alpsychologische Forschung hat gezeigt, dass Menschenrechte von Individuen auf unterschiedlichen Kontinenten in fünf unterschiedliche Kategorien unterteilt und jeweils spezifisch akzentuiert werden (Sommer/Stellmacher 2009, 110-112). Überdies lassen sich systematische Gründe anführen, die für eine relative Inkohärenz des Menschenrechtskatalogs sprechen. Zum einen kommt es erkennbar zu Normenkollisionen und Abwägungsproblemen, etwa wenn Eigentumsrechte und Rechte auf eine de-kommodifizierende Grundausstattung miteinander vereinbart werden sollen. Das ist grundsätzlich möglich, aber eben nicht zwingend interdependent. Zum anderen kommt es zu Dilemmata und Paradoxien, etwa wenn gruppenbezogene Rechte Personen mit mehr Rechten ausstatten, sie damit aber zugleich nicht als freie Individuen, sondern als Gruppenangehörige definieren (Brown 2011). Auch solche Dilemmata können vermittelt und entschieden werden. Im Ergebnis ist jedoch festzuhalten, dass die menschenrechtlichen Standards des weltgesellschaftlichen Erwartungshorizontes anhand derer politische Gewalt ‚gemessen‘ und als (nicht) legitim ausgewiesen wird, inkohärent und umstritten sind. Ihr Universalitätsanspruch ist mitnichten kommunikativ selbst-evident.

3. MENSCHENRECHTSMONITORING UND STANDARDS-BASIERTE MESSINSTRUMENTE – ZU DER FUNKTIONSWEISE DER QUANTITATIVEN VERGLEICHENDEN BEOBACHTUNG

Im Rahmen der Orientierung an Menschenrechten und Demokratie ist die vergleichende Beobachtung durch quantitative Instrumente offenkundig eine Regierungstechnik unter anderen, um politische Akteure auf weltgesellschaftliche Standards zu verpflichten (Müller/Pickel 2007; Bernhagen 2009; Landman/Carvalho 2010; Kessler/Sack 2012). Es ist eine reichhaltige und unübersichtliche Landschaft von Standards-basierten Monitoringinstrumenten entstanden, die teilweise regional, teilweise global aufgestellt sind. Dazu gehören etwa die ‚Good Governance‘ Indikatoren der Weltbank (Kaufmann u.a. 2009) und die Demokratie- und Menschenrechtsindizes von Stiftungen und wissenschaftlichen Einrichtungen wie etwa Freedom House, Bertelsmann Transformation Index (BTI), der Cingranelli-Richards Index (CIRI) und die Political Terror Scale (PTS). Die vier letztgenannten Indizes werden nachfolgend betrachtet. Während sich der BTI mit Transformationsprozessen und dem Demokratiestatus in sich entwickelnden Staaten befasst und Freedom House politische Rechte und zivile Freiheiten misst, betrachten PTS und CIRI Menschenrechtspraktiken von bzw.

Menschenrechtsbedingungen in Staaten. An dieser Stelle soll aber zunächst die generelle Funktionsweise Standards-basierter Instrumente erläutert werden.

Idealtypisch gesehen startet die Messung mit der Systematisierung eines grundlegenden Konzeptes, d.h. dass die demokratietheoretischen und/oder menschenrechtlichen Vorannahmen expliziert und systematisiert werden. Als Bezugspunkte können beispielsweise die AEM oder bestimmte menschenrechtliche Konventionen gelten. Diese Hintergrundkonzepte werden in systematische überführt, in denen grundlegende Begriffe definiert, Erscheinungsformen menschenrechtlicher Verstöße aufgelistet und Kausalannahmen aufgestellt werden. Es folgt der Schritt der Operationalisierung und der Indikatorenbildung, so werden etwa Grade der Anerkennung von Menschenrechten definiert oder die Anzahl von Opfern politischer Gewalt ausgewiesen (Landman/Carvalho 2010, 32-34).

Das systematisierte Untersuchungskonzept, die Indikatoren und entsprechenden Frage- und Einschätzungsbatterien finden sich in den jeweiligen Manuals, die an die Länderexpert/innen gehen. Auf Grundlage der Handbücher werden die entsprechenden Zahlen und Scores für die entsprechenden Länder vergeben. Hier taucht das Problem der Inter-Coder-Reliabilität auf, das heißt es wird in unterschiedlichem Maße kontrolliert, inwieweit unterschiedliche Experten den ‚gleichen‘ Zustand bei ähnlicher Quellenlage auch mit denselben Zahlen belegen. Lange Jahre stand bezüglich einer entsprechenden Transparenz und ‚USA-Lastigkeit‘ der Freedom House Index in der Kritik (Landman/Carvalho 2010, 68). Zu dem Problem der Inter-Coder-Reliabilität gehört auch die Gewährleistung der internationalen Vergleichbarkeit, das heißt, dass der gleiche Grad der Anerkennung von Menschenrechten im Land A und im geographisch weit entfernten Land B zum selben Score führen muss. Der BTI hat hier einen so genannten Kalibrierungsprozess eingeführt, in dem regionale und internationale Experten die Zahlenvergabe der Länderexperten bestätigen oder korrigieren (Brusis 2009, 112 ff.).

In diesen ersten technischen Erläuterungen konkretisieren sich fallspezifisch entsprechende Überlegungen von B. Heintz zur Eigenlogik des Kommunikationsmediums des quantitativen Vergleichs und der numerischen Differenz (2010). Die vergleichende Beobachtung (wie die Komparatistik insgesamt) schafft sich dabei ihre Beobachtungseinheiten und Bewertungsmaßstäbe: „Vergleichbarkeit ist den Objekten nicht inhärent, sondern das Resultat einer Kategorisierung, die sozial voraussetzungsvoll und deshalb potentiell politisch kontrovers ist.“ (Heintz 2010, 169) Als Entscheidungsschritte des Vergleiches werden ausgewiesen: Bestimmung der Messeinheiten und der Vergleichskriterien, Wahl von Erhebungsverfahren, Datenanalyse und Klassifikation (Heintz 2010, 169).

Im Konkreten hat bis zu dem jetzt benannten Schritt der Vergabe von länderspezifischen Punkten Folgendes stattgefunden: Aus dem inkohärenten weltgesellschaftlichen Erwartungshorizont wurden selektiv Menschenrechte zu Standards definiert und es wurden Grade der (il-)legitimen Anerkennung oder Verstöße gegen diese Standards ordinal skaliert. Die in diesen Instrumenten festgelegte Beobachtungseinheit ist der Nationalstaat. Es findet eine Vergabe von Zahlen, ggf. in einer Rangordnung, statt. Hier bleibt Länderexperten ein subjektiver Beurteilungsspielraum der Legitimität politischer Gewalt, der jedoch durch innerorganisatorische Prozeduren rationalisiert und eingeschränkt wird (Inter-Coder-Reliabilität). Entscheidend sind bis dato für die Transformation politischer Gewalt in Zahlen folgende Schritte: Das Gewaltereignis muss in der Beobachtungseinheit (Nationalstaat) sichtbar sein. Die Experten klassifizieren es auf Grundlage der selektiven Menschenrechtsstandards als legitim oder illegitim. Das Gewaltereignis lässt sich einer Aussage bzw. einem Indikator im Handbuch zuweisen und wird schließlich mit einer Zahl versehen. Es findet eine Kommensuration statt, in der Qualitäten zu Quantitäten gemacht werden (Heintz 2010, 169). Damit wird die soziale Handlung A_n - A_1 - B_1 - B_n grundlegend transformiert. Die Zahl ist Signifikat für die Machterfahrung der Täter und die Traumatisierung der Opfer; beides ist nur noch über Zusatzinformationen (etwa Länderberichte) mit dem Signifikat zu verbinden. Damit einhergehend verändern sich auch der Aufforderungs- und der Abschreckungscharakter politischer Gewalt. Insoweit die Brutalität und die Ungeheuerlichkeit politischer Gewalt in der Ziffer nicht sichtbar sind, begrenzt letztere den abschreckenden Charakter; allerdings nur unter der Voraussetzung, dass diese Publikumsgruppe tatsächlich über die Zahl informiert ist. Damit hat die Kommensuration in Bezug auf die soziale Handlung einen erkennbar verschleiernenden Charakter, da die Gewalterfahrungen lediglich beziffernd signifiziert werden. Zugleich hat sie einen ‚zivilisierenden‘ Charakter, da durch Zahlen nicht abgeschreckt wird.

Nach der länderspezifischen Bezifferung des Grades der menschenrechtlichen Verstöße erfolgen die Datenanalyse und -aggregation. Es werden also die Zahlenwerte eines Landes auf einem bestimmten Aggregationsniveau nach bestimmten Aggregationsregeln in Beziehung zueinander gesetzt (Müller/Pickel 2007, 527-528). Das Niveau der Aggregation kann sich zunächst auf bestimmte konzeptionelle Dimensionen beziehen, etwa auf die political rights und civil liberties im Freedom House Index oder auf den Status- und Management-Index beim BTI. Festzuhalten ist, dass es sich nicht allein um bestimmte inhaltliche Dimensionen, sondern auch um eine territorial definierte Beobachtungseinheit, den Nationalstaat, handelt. Die Aggregationsregel, nach der die Zahlen miteinander verrechnet werden, ist weit überwiegend der arithmetische Mittelwert.

Man kann sich über die Angemessenheit der mathematischen Verfahren, ordinal skalierte Daten als quasi-metrische zu rechnen, trefflich streiten bzw. diese Prozedur unangemessen finden. Man mag über den Verlust der Informationen zu Varianz und Streuung unzufrieden sein. Realiter ist der arithmetische Mittelwert der Zahlenwerte die gängige Methode der Indexbildung. In diesem Verfahren werden die Scores je gemessenem Standard zu gleichen Teilen einbezogen und damit die dahinterliegenden Menschenrechte als äquivalent gesetzt, beispielsweise würde ein hoher Wert bei der Gewährleistung der Eigentumsrechte (6) und ein sehr niedriger Wert beim Recht auf kollektive Organisierung infolge der Verfolgung und Tötung von Gewerkschaftler/innen (0) in einen mittleren Rang (3) münden. Diese Berechnungsverfahren können modifiziert werden, etwa durch Gewichtungungsverfahren. Auch liegen die Rohdaten einiger Indizes mittlerweile in einfach zugänglicher Form vor, sodass sekundäre Datenanalysen vorgenommen werden können, die nur bestimmte Standards und Werte einbeziehen oder aber andere Vergleichsverfahren, etwa die Qualitative Comparative Analysis, nutzen. Im Kern bleibt aber bestehen, dass der arithmetische Mittelwert das gängige Verfahren ist, die Bezifferung je Standard miteinander zu verrechnen und somit die Grundlage für das Ranking bildet. In der Datenaggregation wird also unter Umständen eine weitere Verschleierung politischer Gewalt vorgenommen, insoweit Menschenrechtsverstöße als mathematisch äquivalent zur Gewährung anderer Rechte angesehen werden. Diese Mittelwerte werden schließlich als Grundlage für die Kategorisierung von Ländern, etwa in Gruppen von ‚free‘, ‚partly free‘ oder ‚not free‘ beim Freedom House Index, oder für die Zuweisung eines Tabellenplatzes innerhalb einer internationalen Rangordnung genutzt, wie sie etwa beim BTI ausgewiesen ist. Nicht allein in den verschiedenen medialen Berichterstattungen, sondern durch den jeweiligen, unterschiedlich gestalteten Webauftritt ist ein schneller Zugriff auf die Informationen möglich. Insgesamt finden durch Standards-basierte Instrumente eine grundlegende Transformation der Gewalterfahrung, eine radikale Komplexitätsreduktion und eine komparative Relationierung bei einfacher Zugänglichkeit statt.

4. MENSCHENRECHTSSKALIERUNG UND *FEMINICIDIO* IN CIUDAD JUÁREZ – EINE EXPLORATION

Anhand eines mittlerweile öffentlichen und verstörenden Phänomens der politischen Gewalt, nämlich den seit den frühen 1990er Jahren fortwährenden Vergewaltigungen und Ermordungen von Frauen in der mexikanischen Stadt Ciudad Juárez, möchten wir explorativ unsere bisherigen Überlegungen zum Menschen-

rechtsmonitoring vertiefen. Für die Fallauswahl sind zwei Kriterien ausschlaggebend: 1.) der Fall ist transnational bekannt. Als entsprechender Indikator gilt beispielsweise die Darstellung durch Populärkultur, etwa in dem Film ‚Bordertown‘. 2.) der Fall ist uneindeutig in der Definition (s.u.) und damit offen für den Streit um kategoriale Zuordnungen. Anders formuliert: Wir haben uns bewusst gegen eine Fallstudie entschieden, die etwa die Inhaftierung und Ermordung von Regimekritiker/innen und politischen Journalist/innen beinhaltet, da wir annehmen, dass ein großer Konsens besteht, solche Handlungen als politische Gewalt zu bezeichnen. Wie gehen nun Standards-basierte Instrumente mit diesem nicht eindeutigen Fall um? Dies wird anhand der Beschreibung und der Einbeziehung der Menschenrechtslage in Ciudad Juárez in vier Indizes untersucht.

4.1 Politische Gewalt in Ciudad Juárez

Seit ca. 1993 werden in Ciudad Juárez (ca. 1,3 Mio. Einwohner) an der nordmexikanischen Grenze Frauen ermordet. Wurde für die 1990er bis in die erste Hälfte der 2000er Jahre von ca. einem Opfer pro Woche ausgegangen, berichtet Amnesty International 2011 von 300 ermordeten Frauen im Jahr, von denen mindestens 30 Spuren sexueller Gewalt oder Folter aufwiesen (Amnesty International 2011). Die Zahlen sind jedoch uneindeutig, die Angaben für den Zeitraum bis 2003 schwanken zwischen 233 und 500 Opfern pro Jahr (Ensalaco 2006, 419; Melgar 2011, 91).¹ Zwischen den Morden gibt es Ähnlichkeiten: oftmals fanden Vergewaltigung, Folter und Verstümmelungen statt. Viele der Opfer arbeiteten in Maquiladoras und wurden, wenn überhaupt, in den Wüsten und verlassenen Arealen rund um die Maquiladoras gefunden (Pantaleo 2010, 350). Überdies werden Frauen von weiteren Gewaltformen bedroht: Von Januar bis September 1998 gab es 800 Vergewaltigungen und 9.000 Gewaltnwendungen gegen Frauen, die bekannt gemacht wurden (Livingston 2004, 59). Die Zahl der verschwundenen Frauen geht in die Hunderte (Weissman 2005, 5). Mehr als die Hälfte der weiblichen Bevölkerung ist von häuslicher Gewalt betroffen (Melgar 2011, 90).

Die Morde an Frauen wurden von offizieller Seite wiederholt als aufgeklärt angesehen: Einzelne Personen wurden verhaftet und Tatverdächtige unter Folter zu Geständnissen gezwungen (Ensalaco 2006, 423 f.). 2006 gingen die Behörden

1 Amnesty International berichtet seit 2003 über die systematischen Morde an Frauen. Auch Katherine Pantaleo bemerkt, dass sich erst 10 Jahre nach Beginn der Morde *Human Rights Reports* sowie *Journal Articles* mit den Morden befassen (vgl. Pantaleo 2010, 357 f.).

sogar soweit, den Fall des *feminicidio* in Ciudad Juárez für abgeschlossen zu erklären (Melgar 2011, 91). Im selben Jahr wandten sich Angehörige der Opfer an die Interamerikanische Kommission für Menschenrechte. Diese verurteilte den mexikanischen Staat erstens wegen der Verletzung internationaler Konventionen (beispielsweise *Convention on the Elimination of all forms of Discrimination against Women*) und zweitens, weil er seiner Pflicht nicht nachgekommen war, den Respekt vor den Menschenrechten der Frauen zu garantieren (Melgar 2011, 95). Dieses Urteil ist deshalb bedeutsam, weil es den „[Homizid] an Frauen aufgrund des Geschlechts (...) auch als Feminizid bekannt“ (CoIDH-Urteil 2009, zit. n. Melgar 2011, 95), anerkennt und in diesem Zuge die Verantwortung des Staates hervor hebt (Melgar 2011, 95).

Was hinter den Morden an Frauen in Ciudad Juárez steht, wird nicht einheitlich erklärt. Einerseits werden aufgrund der Opferähnlichkeit in einem Drittel der Fälle die Taten einem oder mehreren Serienkillern zugeordnet (Livingston 2004, 59). Andererseits gibt es ungezählte Spekulationen über kollektive Verbrechen oder Einzeltäter, über Menschenhandel, Organhandel oder Freizeitvergnügen für perverse Reiche, über Nachahmungstäter, Pornografie oder Mutproben für die Aufnahme in Kartelle. Auch symbolische Machtmechanismen und *machismo* werden als Erklärung für die Morde herangezogen. Während die Behörden lange das Argument der innerfamiliären Gewalt bemühten (Rahmsdorf 2006; Weissman 2010, 12 f.), werden die Frauenmorde derzeit der Mafia zuordnet (Melgar 2011, 92). Auch die Charakteristika von Ciudad Juárez (schlecht entwickelte, arme Stadt mit wenig Elektrizität, schlechter Beleuchtung und nichtasphaltierten Straßen), die Korruption im mexikanischen Justizsystem und der Einfluss des North American Free Trade Agreement (NAFTA), welches in dem Jahr unterzeichnet wurde, als die Morde begannen, wurden als erklärende Faktoren herangezogen (Pantaleo 2010, 351).

Ein besonderes Augenmerk gilt der Maquiladora-Industrie als „labor-intensive, export-producing subsidiaries of multinational corporations which take advantage of inexpensive labor outside the U.S.“ (Staudt 1986, 97).² In den Maquiladoras sind überwiegend Frauen (54,3%) beschäftigt (Berndt 2004: 131, 237). Diese müssen oft lange Arbeitswege mit schlechten Busanbindungen und

2 1965 legte die mexikanische Regierung mit dem Maquiladora-Programm die Grundlagen für die Industrialisierung der nördlichen Grenzregion (Berndt 2004, 12). Heute gibt es im Großraum der Stadt etwa 400 Maquiladoras (ohne Autor 1998) und 3.200 Produktionsstätten insgesamt. In den Betrieben herrscht eine starke Fluktuation, in den 1990er Jahren wechselte die durchschnittliche Maquiladora statistisch ihre Belegschaft alle zehn Monate komplett aus (Berndt 2004, 149). Die gewerkschaftliche Organisation ist rudimentär (Berndt 2004, 141).

weiten Fußmärschen auf sich nehmen, während derer es oft zu Übergriffsversuchen kommt (Berndt 2004, 249). Andererseits eröffnen die Maquiladoras den Frauen Alternativen in einer männlich dominierten Gesellschaft und tragen dazu bei, dass gewachsene Machtstrukturen herausgefordert und aufgebrochen werden (Berndt 2004, 237). Auch Livingston erklärt, dass die Frauen durch die Arbeit auch finanziell unabhängiger geworden sind (Livingston 2004, 70). Die Maquiladoras haben also durch spezifische industrielle Beziehungen und Beschäftigungsverhältnisse ein im Umbruch befindliches, widersprüchliches Geschlechterregime erzeugt (Berndt 2004, 267).

Diese Verwerfungen finden in einem Kontext von Straflosigkeit bei Gewalt gegen Frauen und Untätigkeit von Polizei und Justiz statt (vgl. Ensalaco 2006, 420; Berndt 2004, 259; Livingston 2004, 60; Jahangir, 1999, 89, zit. n. Ensalaco 2006, 433, Weissmann 2010, 55). Das fast schon sprichwörtliche Klima dieser *impunidad*³ wird am Umgang mit den Opfern und deren Familien deutlich. Die Opfer waren Mädchen und junge Frauen ohne speziellen sozialen Status oder Qualifikation (Jahangir, 1999, 89, zit. n. Ensalaco 2006, 433; Weissmann 2010, 39). Sie werden zuallererst als billige Arbeitskräfte gesehen: Ihre Austauschbarkeit im Produktionssystem – so die Deutung von Livingston – ermöglichte es, sie straffrei umzubringen (Livingston 2004, 60). Überdies werden Frauen in den Betrieben erst ermutigt, sich freizügig zu kleiden und an Misswahlen teilzunehmen (Livingston 2004, 69), um dann als Huren dargestellt zu werden, die ihre eigene Ermordung provoziert haben (Ensalaco 2006, 425). „Dieser Kriminalisierung der Opfer liegt eine patriarchalische Ideologie zugrunde, die Arbeiterinnen (und generell arme, zugewanderte Frauen) als austauschbar und Wegwerfkörper betrachtet.“ (Melgar 2011, 93)

Vier Punkte sind aus der Beobachtung der Gewalt gegen Frauen in Ciudad Juárez festzuhalten. So handelt es sich erstens in den 1990er Jahren um eine eindeutig zu bestimmende Opfergruppe, nämlich Frauen. Folglich wird die Gewalt mit „femicide“ (McC. Heyman/Campbell 2004, 207) oder „*feminicidio*“ (Lagarde y de los Ríos, o.D.) tituliert. Die Autoren und die Quelle der Gewalt bleiben zweitens diesbezüglich uneindeutig bzw. nicht einer streng umgrenzten Tätergruppe zuzuordnen:

„Countless investigations by criminologists, reporters, relatives of the victims, and others turned up little solid evidence. The best data were mislaid and destroyed by the Juarez police. So after one of the worst cases of femicide in world history, we are left with speculation – powerful politicians or rich businessmen did it, satanic killers did it, a deranged

3 Straflosigkeit, Straffreiheit.

gringo did it, the police did it, copycats did it, all Juarez men hate women, Juarez is a ‚city of fear‘, and so on – but few answers.“ (McC. Heyman/Campbell 2004, 207)

Drittens ist erkennbar, dass Polizei und Justiz ihre Schutzfunktion nicht wahrnehmen und somit „(...) soziale Praktiken entstehen lassen, die Attacken gegen Unversehrtheit, Gesundheit, Freiheiten von Frauen zulassen.“ (Lagarde y de los Ríos, o.D.) Der Staat gibt den Frauen keine Sicherheitsgarantie mehr. Somit sei der feminicidio ein Staatsverbrechen (Lagarde y de los Ríos, o.D.). Diese Staatsverantwortung, also der Schutz vor physischer Gewalt, wird im konkreten Fall nicht nur von diversen Autor/innen hervorgehoben, sondern wurde auch vom Interamerikanischen Gerichtshof für Menschenrechte bestätigt (CoIDH-Urteil 2009, zit. n. Melgar 2011, 95).

Viertens ist festzuhalten, dass der feminicidio durch andere Gewaltakte in den Hintergrund gedrängt wurde. Ciudad Juárez wird mittlerweile als die ‚mörderischste Stadt der Welt‘ (Schmitz 2010) betitelt, bis zu neun Morde (Freedom House Country Report Mexico 2011) pro Tag finden statistisch statt. Mit dem massiven Anstieg von Opferzahlen Mitte der 2000er Jahre infolge jener Gewalt, welche der organisierten Kriminalität und der Drogenmafia zugerechnet wird, wird der feminicidio überdeckt bzw. ist eine Konkurrenz um die transnationale Aufmerksamkeit von Beobachter/innen entstanden.

Am Charakter des sozialen Phänomens, nämlich dem feminicidio und seiner Gewaltförmigkeit, kann angesichts der Schilderungen kein Zweifel bestehen. Ebenso ist es für uns eindeutig, dass es sich um eine A_n - A_1 - B_1 - B_n -Beziehung handelt, insoweit die einzelnen Taten offenkundig sowohl Aufforderung als auch Abschreckung kommunizieren. Allerdings bleiben einige Zurechnungsfragen ungeklärt. Diese sind im Codierungsprozess Standards-basierter Instrumente zu entscheiden.

4.2 Instrumente der Menschenrechtsskalierung

Die vier Instrumente, welche Menschenrechtsentwicklung im internationalen Vergleich beobachten und hier bzgl. ihrer Art des Umgangs mit der skizzierten politischen Gewalt diskutiert werden, unterscheiden sich grundlegend entlang dreier Merkmale (vgl. Berg-Schlosser 2007; Müller/Pickel 2007; Landman/Carvalho 2010). 1.) werden der Bertelsmann Transformation Index (BTI) und Freedom House von Stiftungen mit erkennbarer politischer Motivation betrieben, während etwa das CIRI-Projekt durch die US-amerikanische National Science Foundation finanziert und universitär verankert ist. 2.) sind BTI und Freedom House thematisch als Indizes zu verstehen, welche den Stand einer

Demokratie messen wollen, während PTS und CIRI ausdrücklich auf die Lage der Menschenrechte in einem Land fokussieren. 3.) unterscheiden sich die Instrumente darin, ob ihnen ein breites oder schmales Konzept zu Grunde liegt. So basieren der BTI durch den Einbezug von sozialer Integration, Wohlfahrtsstaatlichkeit oder Nachhaltigkeit und CIRI durch den Einbezug von politischen, wirtschaftlichen und sozialen Frauenrechten auf recht breiten konzeptionellen Grundlagen, während der PTS sich auf politische Gewalt im Sinne des vom Staat ausgehenden Terrors beschränkt und Freedom House ein auf bürgerliche und politische Grundrechte begrenztes Demokratieverständnis zur Grundlage hat. Die unterschiedliche konzeptionelle Grundlage in der Anlage der vergleichenden Beobachtung wird im Unterschied zwischen PTS und CIRI in besonders eindrucksvoller Weise deutlich, da beide Instrumente die gleichen Quelldaten nutzen. Die Codierung erfolgt auf Grundlage der Menschenrechtsreporte vom US Department of State und Amnesty International. Nichtsdestotrotz erfolgt eine in Human Rights Quarterly dokumentierte intensive Debatte über die Aufnahme und Verarbeitung der Informationen und die angemessene Bezifferung von Menschenrechtsverstößen und Angriffen auf die physische Integrität (Cingraneli/Richards 2010; Wood/Gibney 2010).

Es sind also Standards-basierte Instrumente mit einem breiten und engen konzeptionellen Ausgangspunkt und mit einer wissenschafts- oder stiftungs-basierten Autorenschaft zu unterscheiden. Auffällig sind auch politische Differenzen, da Freedom House mit seinem eher engen pluralistisch-rechtsstaatlichen Demokratieverständnis nachweislich eine Tendenz zur systematischen Besserbewertung von US-alliierten Staaten etwa in Lateinamerika oder in der Golfregion aufwies (Landman/Carvalho 2010, 68). Der BTI hingegen orientiert sich eher an einem umfassenden, auch Aspekte der politischen und sozialen Integration umfassenden Demokratiekonzept und einer modernisierungstheoretisch aufgeladenen Variante der Sozialen Marktwirtschaft.

4.3 Femicidio, Drogenkriminalität und numerische Signifikate

Der femicidio findet seit 1993 statt und zieht seit den 2000er Jahren öffentliches Interesse auf sich. Bei Freedom House ändert sich die Kategorisierung Mexikos jedoch erst im Jahr 2011. Es wird auf ‚partly free‘ herabgestuft: Diese Abstufung geht auf die zunehmende Gewalt im Land zurück, konkret organisierte Kriminalität und Drogengewalt. Seit 2007 verzeichnet Freedom House hier steigende Werte und zählt für 2010 15.200 solcher Todesfälle. Dabei wird Ciudad Juárez als Konzentrationspunkt der Gewalt, und eine der tödlichsten Städte der Welt mit 3.200 Toten im Jahr 2010 besonders hervorgehoben. Die Morde

seien extrem brutal und von Folter geprägt gewesen um die psychologischen Effekte auf Zivilisten, die Behörden und Gegner zu erhöhen. Die Zahl der Mörder nahm zu, häusliche Gewalt und sexueller Missbrauch seien alltäglich und die Täter werden selten zur Rechenschaft gezogen. Mexiko ist zudem Quelle und Transitland für den Menschenhandel und nicht zuletzt bleiben die Morde an Hunderten von Frauen in der Grenzregion zu den USA ein kontroverses Thema (vgl. Freedom House Country Report Mexico 2011). Während der 2000er Jahre wird die Gewalt in Mexiko zunehmend schlechter beziffert. In den Jahren 2003-2006 wird Mexiko hinsichtlich der politischen und bürgerlichen Rechte jeweils mit einer 2 beziffert, das heißt, es werden Vorkommnisse der politischen Gewalt, Korruption, der Diskriminierung von Minderheiten und der Einschränkung von bürgerlichen Rechten durchaus ausgewiesen. Allerdings werden sie dahingehend aggregiert, dass ein ‚freier Status‘ ausgewiesen bleibt. Der Umschlagpunkt, der eine neue Kategorisierung nach sich zieht, ist jene Gewalt, die mit Drogenkriminalität einhergeht. Der Femicidio in Ciudad Juárez ist dabei ein Teil der gesamten Steigerung von Gewaltaktivitäten. Er steht nicht im Zentrum und veranlasst während der frühen 2000er zwar zur Bezifferung einer Anwesenheit von Gewalt, die aber den grundsätzlichen Freiheitsgrad in Mexiko und die grundsätzliche Gewährleistung des Schutzes bürgerlicher Rechte nicht in Abrede stellt.

Auch im BTI wird Mexiko aufgrund der ansteigenden Gewalt in den 2000er Jahren kontinuierlich numerisch schlechter bewertet. Den Länderberichten ist bezüglich der Einbeziehung der Situation in Ciudad Juárez und im Norden Mexikos eine Verschiebung der Aufmerksamkeit zu entnehmen: Der femicidio wird 2003 und 2006 als Beleg für die Funktionsdefizite staatlicher Justiz und Polizei herangezogen: „(...) the legal apparatus has failed to sufficiently handle specific crimes such as the murder of women in Ciudad Juárez (...)“ (BTI Country Report Mexico 2006, 6, s.a. BTI Country Report Mexico 2003, 7). In den Länderberichten 2008 und 2010 findet eine erkennbare Überlagerung durch andere Gewaltereignisse statt: „Violence escalated to unseen levels, with policemen, soldiers and drug dealers being killed every week. Violence also escalated in other criminal scenarios, such as kidnappings and robberies.“ (BTI Country Report Mexico 2010, 2) Diese Gewalt führt zum regionalen Zusammenbruch von Staatlichkeit (BTI Country Report Mexico 2012, 3). Im BTI-Report 2012 werden die Frauenmorde in Ciudad Juárez nunmehr in zwei Kategorien ausgewiesen: Sie sind ein Verstoß gegen bürgerliche Rechte wie auch gegen soziale Gleichberechtigung und tragen damit zum Scoring Mexikos in diesen Bereichen bei (BTI Country Report Mexico 2012, 8, 16).⁴

4 In der Darstellung der Ergebnisse zur Rechtsstaatsentwicklung in Mexiko durch einen Mitarbeiter des BTI zeigt sich ein bemerkenswerter Effekt der eigenen Akzentuierung

Die PTS, die politischen Terror im engen, das heißt von staatlichen Agenten ausgehenden Sinne misst und auf den Publikationen von Amnesty International und dem US State Department fußt, skaliert die politische Gewalt in Mexiko durchgehend (ab 1980) auf einem ‚mittleren‘ Niveau, auf dem brutale Menschenrechtsverstöße als gewöhnlich und akzeptiert angesehen werden müssen. In zwei Phasen, nämlich 1993-1997 und ab 2006, wird in der Skalierung die deutliche Verschlechterung erkennbar. Ziffer 4 meint: „Civil and political rights violations have expanded to large numbers of the population. Murders, disappearances, and torture are a common part of life. [...]“ (Political Terror Scale Mexico 2010)

Auch mit dem CIRI-Instrument wird eine generelle Verschlechterung der Menschenrechtsslage in Mexiko ausgewiesen, diese wird unter der Rubrik „Independent Judiciary“ skaliert. Explizit wird der feminicidio als Verstoß gegen die staatliche Schutzpflicht erwähnt und eigens als entsprechendes Beispiel im CIRI Coding Guide angeführt:

„Based on his visits to the states of Chihuahua and Nayarit, Cumaraswamy [U.N. Special Rapporteur on the Independence of Judges and Lawyers] also voiced his concern about the indigenous population’s access to the justice system, and the inadequacy of investigations into violence against women in Ciudad Juarez during the 1990’s.“ (Cingranelli/Richards 2008 a, 100)

Das CIRI-Instrument weist nun gerade aufgrund seines eher breiten Verständnisses von Menschenrechten eine bemerkenswerte Skalierung auf: Mit dem CIRI werden auch die Variablen „Women’s political rights“, „Women’s economic rights“ und „Women’s social rights“ gemessen, um die spezifischen Rechte von Frauen, deren Verwirklichung oder die entsprechenden Verstöße zu messen. Die entsprechenden Werte zeigen seit 1996 erst eine leichte, dann ab 2006 eine deutliche Verbesserung der Verwirklichung von spezifischen Frauenrechten an. In Bezug auf die sozialen und ökonomischen Rechte steigen nicht nur die Ziffern. Die dahinter liegende Bewertung mündet in die Einschätzung: „In practice, the

der Bezifferung: „[Die] konstant schlechten Bewertungen in diesem Bereich [...] hängen *insbesondere* [eigene Hervorhebung] mit den massenhaften ungeahndeten Frauenmorden vor allem im Norden des Landes und den Schwierigkeiten marginalisierter gesellschaftlicher Gruppen zusammen, ihre Rechte geltend zu machen.“ (Jäger 2011, 24) Mit dieser Betonung ist die Aussage durch den Länderbericht nicht gedeckt. Wir sehen hier einen Hinweis darauf, dass eine Re-Kontextualisierung der Ziffern sich von den Länderberichten, auf denen diese beruhen, teilweise oder gänzlich entkoppeln kann.

government DOES enforce these laws effectively. However, the government still tolerates a low level of discrimination against women.“ (Cingranelli/Richards 2008 a, 77, s.a. 86) Bemerkenswerterweise zeitigt das umfassend menschenrechtlich angelegte Standards-basierte Instrument eine eigentümliche Abbildung des feminicidio. Wie bei den anderen Instrumenten auch wird die systematische Gewalt gegen Frauen nicht als gesellschaftliche politische Gewalt, sondern als Versagen des Staates einbezogen. Diese generelle Staatsfixierung der Instrumente wird im konkreten Fall dadurch komplettiert, dass eine generelle Verbesserung der sozialen und ökonomischen Lage mexikanischer Frauen dargestellt wird. Hier scheint gerade das breite menschenrechtliche Konzept in eine eigentümliche Verschleierung von politischer Gewalt und feminicidio einzumünden.

4.4 Überlagerung von Gewalt und Staatsfixierung – Zwischenbilanz der Exploration

Am konkreten Fall erweitert sich das Verständnis der Funktionsweise der Standards-basierten Instrumente vergleichender Beobachtung. Es zeigen sich insbesondere konzeptionelle Entscheidungen und Verzerrungen, die der Logik numerischer Differenz teilweise vorausgehen und die diese teilweise prägen. Generell ist anzumerken, dass die mediale Aufmerksamkeit für die Frauenmorde in Ciudad Juárez mit einem erkennbaren *time lag* einsetzt: populärkulturelle Darstellungen, wissenschaftliche Artikel, die Berichterstattung durch Menschenrechtsorganisationen und die Beachtung durch Standards-basierte Instrumente widmen sich weit überwiegend erst zu Beginn der 2000er Jahre dem Gewaltphänomen (Pantaleo 2010, 357-358). Menschenrechtsskalierung ist zumindest nicht zeitnah.

Konzeptionell – und durchaus im Einklang mit einer institutionellen Fixierung in der Weltgesellschaft (Meyer 2005) – wird deutlich, dass die Instrumente politische Gewalt in einen engen Zusammenhang mit dem Staat stellen. Dieser ist entweder Akteur von Menschenrechtsverletzungen oder (ungenügende) Schutzinstanz, auf jeden Fall aber Adressat der Verantwortung für die politische Gewalt. Der feminicidio ist damit Staatsversagen und wird – mit Ausnahme des BTI 2012 – als solches codiert. Dieses konzeptionelle Verständnis von politischer Gewalt unterscheidet sich deutlich von einem gesellschaftlich orientierten Verständnis von Gewalt, in dem jene Strukturen und Mechanismen in den Blick genommen werden, die den stark partizipativen Charakter von Gewalttaten und Menschenrechtsverstößen hervorheben (Gerlach 2011). Die sexistische Gewalt wird damit nur dadurch als politische deklariert, wenn die staatliche Schutzfunktion defizient bleibt. Zu der methodischen Nationalstaatsfixierung – der Staat ist

Beobachtungseinheit und damit wird die Situation in Ciudad Juárez mit der Lage in anderen, friedlicheren mexikanischen Bundesstaaten ‚ausgleichend‘ skaliert – gesellt sich eine konzeptionelle.

Die Eigenlogik der numerischen Differenz wird überdies durch konzeptionelle Grundentscheidungen in erheblichem Maße beeinflusst. Die Entscheidung über schmale oder breite Demokratie- und Menschenrechtskonzepte beeinflusst die schiere Anzahl der allgemein zur rechnerischen Verfügung stehenden Ziffern und damit die Möglichkeiten, politische Gewalt durch andere Rechtsverstöße oder -gewährleistungen zu relativieren bzw. zu verschleiern. Dies kann durch Bezüge auf inkohärente, in der Tendenz kompetitive Rechtsnormen geschehen, wie es am Beispiel von kapitalistischen Eigentums- und gewerkschaftlichen Assoziationsrechten skizziert wurde. Der eigentümliche Effekt der Verschleierung politischer Gewalt durch mathematische Aggregation kann sich jedoch auch dort zeigen, wo ein umfassend angelegtes Verständnis von (Frauen-) rechten konzeptionell zu Grunde gelegt wird und hinter der allgemeinen Verbesserung der Situation von Frauen der feminicidio nicht oder kaum mehr sichtbar ist.

Die Eigenlogik der numerischen Differenz ist also auch zwingend damit verbunden, dass konzeptionelle Grundentscheidungen getroffen werden, die politisch umstritten sind. Diese Entscheidungen haben eine inhaltliche Komponente (Was ist ein Menschenrecht?) und eine numerische (Wie viele Menschenrechte werden skaliert?). Die Entscheidung für schmale oder breit angelegte Konzepte bestimmt den Datenpool und damit innerhalb desselben die Vergleichsmöglichkeiten. Die Selbst-Referentialität der Ziffern endet dort, wo Re-Kontextualisierung und Rückübersetzung der Zahlen stattfinden und sich die Aufnahmebereitschaft politischer Akteure für diese Zahlenwerke zeigt.

5. REAKTIONSWEISEN UND RISIKO – ZU DEN (MÖGLICHEN) EFFEKTEN DER QUANTITATIVEN VERGLEICHENDEN BEOBACHTUNG

Welche Effekte hat also die vergleichende Beobachtung von politischer Gewalt durch quantitative Messinstrumente auf die Kommunikation der Bedrohung durch politische Gewalt? Politische Gewalt wird in den Standards-basierten quantitativen Messinstrumenten beziffert, verrechnet und hierarchisch geordnet. Dies geschieht analog etwa zu den Rankings in der Hochschullandschaft (Heintz 2008; Sauder/Espeland 2009). Diesen wird ein stark disziplinierender Charakter zugeschrieben, insoweit sie eine kontinuierliche Überwachung über weite Distanzen, eine Normalisierung und eine Internalisierung mit sich bringen (Sau-

der/Espeland 2009). Im Hinblick auf die Skalierung und den Vergleich im Rahmen eines menschenrechtlichen Erwartungshorizontes sind etwas anders gelagerte Effekte zu erwarten.⁵

Tatsächlich konstituiert sich über die Standards-basierten quantitativen vergleichenden Messinstrumente im doppelten Sinne ein weltgesellschaftlicher Beobachtungszusammenhang. Dieser ist a) auf einen universalen Erwartungshorizont hin ausgerichtet und operiert b) auf Grundlage numerischer Differenz.

Ad a) wurde oben argumentiert, dass der Erwartungshorizont sich als eher inkohärent erweist. Die Messinstrumente nutzen unterschiedliche normative Konzepte für die systematische Standardentwicklung und deren Operationalisierung. Es wird also um das ‚beste‘ Konzept konkurriert und um die angemessene Konzeptionalisierung gestritten. Gleichwohl schält sich in dieser Konkurrenz ein gemeinsamer Kern, nämlich ein minimales Verständnis schützenswerter bürgerlicher und politischer Rechte, heraus. Dies gilt ähnlich für die staatliche Berichterstattung im Zuge der Beobachtungsstrukturen der UN-Konventionen (Tistoune 2000, 389). Für die quantitativen Messinstrumente ist dies durch eine hohe Korrelation der vergebenen Scores in diesem Kernbereich menschenrechtlicher Standards belegt (Berg-Schlosser 2007, 35). Diese Rechte und deren Gewährleistung unterliegen einer konzeptionellen Staatsfixierung.

Ad b) ist die Kommunikation im Medium der Zahlen grundsätzlich besonders geeignet, „dass Problem der Distanzüberbrückung zu lösen“ (Heintz 2010, 174). Diese Reisefähigkeit von Zahlen wird durch Ent-Kontextualisierung gefördert, „ihre Anschlussfähigkeit in kulturell heterogenen Kontexten“ (Heintz 2010, 173) wird erleichtert. Genau der Prozess der Anschlüsse und der Rückübersetzung der Ziffern ist ausweislich eigenlogisch geprägt und hier sehen wir erheblichen Forschungsbedarf. Diesbezüglich lassen sich vier mögliche Umgangsweisen identifizieren, nämlich Ignoranz, Infrage-Stellung, selektive Rückübersetzung und Folgebereitschaft.

Zunächst lässt sich eine *Ignoranz* gegenüber den Rankings auf zwei Weisen begründen. Die numerischen Bewertungen und die Tabellen sind erstens schlicht für bestimmte soziale Gruppen und in bestimmten Regionen praktisch-technisch nicht zugänglich. Zweitens können sie sich aus Sicht politischer Akteure als weitgehend irrelevant erweisen. Dies mag daran liegen, dass die konzeptionellen Vorannahmen über Menschenrechte nicht geteilt werden oder dass politische Eliten ihren Ressourcenfluss durch den systematischen Einsatz von Gewalt sichern. Aufgrund ihrer ökonomischen Reproduktionsbasis sind sie von verglei-

5 Die nachfolgenden Überlegungen haben hypothesengenerierenden Charakter und skizzieren eher eine Forschungsagenda als empiriegesättigte Thesen.

chenden Bewertungen und etwaigem Reputationsverlust im Feld der Menschenrechte nicht tangiert.

Die zweite Reaktionsweise ist die der *kritischen Infragestellung*. Aus grundsätzlicher demokratietheoretischer oder postkolonialer Perspektive werden die konzeptionellen Vorannahmen der Standards-basierten Instrumente hinterfragt und ihre Funktionsweise ‚entlarvt‘ (Koeble/LiPuma 2005). Unser Beitrag hat mancherorts einen solchen ‚Zungenschlag‘. Diese Kritik unterstellt jedoch immer auch die Relevanz ihres Objektes und begibt sich in aufwendige Dekonstruktion.

Eine dritte Art, mit den Scores und Rankings umzugehen, ist die *selektive Rekontextualisierung*. Zahlen können in komplexen Zusammenhängen schnell informieren; Scores und Rankings rasch Urteile befördern. Die sozialpsychologische Forschung zur Verankerung und zum Wissensstand menschenrechtlicher Normen hat festgestellt, dass Menschenrechte in der Selbstbeschreibung breiter Bevölkerungsschichten ausgesprochen wichtig sind. Zugleich ist ein kognitives Wissen über diese (konkrete Rechte, Menschenrechtslage in verschiedenen Regionen) sehr gering ausgeprägt (Sommer/Stellmacher 2009, 88-95). In Situationen mit hoher Relevanz von Normen und geringem Kenntnisstand sind – so vermuten wir nicht zuletzt aufgrund unserer Lehrpraxis im Bereich des internationalen Vergleiches – die Zahlen und Scores quantitativer Vergleiche ein eingängiges und erreichbares Angebot der Information und der raschen bzw. vorschnellen Urteilsfindung. Sie werden dann – scheinbar ‚willkürlich‘, das heißt auf Grundlage eigener menschenrechtlicher Normen und selektiver Wissensbestände – eigenständig angereichert; häufig ohne jeden Bezug auf die konzeptionellen Entscheidungen der Standards-basierten Instrumente oder auf die qualitativen Informationen aus den Länderberichten. Die Rückübersetzung findet sowohl in kulturell heterogenen Kontexten als auch in unterschiedlichen sozialen Milieus auf eine jeweils eigene Weise statt. Auch politische (Menschenrechts-) Aktivisten können Tabellenplätze zwecks Desavouierung von Regierungen nutzen.

Viertens kann sich eine weitgehende *Folgebereitschaft* und compliance unter zwei Bedingungen ergeben: Politisch aktive und relevante gesellschaftliche Gruppen teilen die konzeptionellen Grundannahmen und streben (intrinsisch) eine Verbesserung der menschenrechtlichen Lage und des Schutzes der physischen Integrität an. Die zweite Bedingung kann die Abhängigkeit von externen Geldgebern, etwa in der Entwicklungspolitik sein, die den Ressourcenfluss mit der Verbesserung der menschenrechtlichen Lage konditionieren. Die Zahlwerke sind für die Geldgeber einfache Indikatoren, Folgebereitschaft zu erzwingen.

Inwieweit Standards-basierte Messinstrumente und Rankings also insgesamt dazu beitragen, die Normen einer gesellschaftlichen Ordnung ohne illegitime Gewalt weltgesellschaftlich zu verbreiten und zu verankern, hängt vor dem Hintergrund empirisch ungeklärter Fragen zur Rezeptionen und Reaktion noch in der Schwebe. Allerdings ist – ausgehend von der eingangs skizzierten Unterscheidung zwischen Welten der Sicherheit und Kulturen des Risikos (Münkler 2010) – doch eine erkennbare Eigenlogik der komparativen Beobachtung durch numerische Differenzierung auszuweisen: Die Skalierung von politischer Gewalt durch den quantitativen Vergleich transformiert diese von einer Bedrohung zu einem Risiko: Gewalterfahrungen und Traumatisierungen werden

- durch die Vergabe von Ziffern als ‚erfahrungsleeren‘ Signifikaten dethematisiert,
- durch die mathematische Gleichsetzung bzw. Verrechnung politischer Gewalt mit anderen Rechten (Aggregation) relativiert und
- durch die methodische Staatsfixierung teilweise überdeckt, da lokale Gewaltereignisse nicht zwingend die gesamte Menschenrechtslage im ganzen Territorium abbilden.

Politische Gewalt als soziale Handlung wird durch die Bezifferung aber zugleich zivilisiert, da von Zahlen anders als von Bildern und Erzählungen keine Abschreckung ausgeht. Der Bedrohungscharakter politischer Gewalt (B_n) ist durch die Eigenart des Mediums reduziert. Auch der Aufforderungscharakter (A_n) zu politischer Gewalt wird eingedämmt, insoweit Menschenrechtsverstöße zu einer Schlechterstellung in Rankings führen. Durch die Bezifferung, durch die Verrechnung und durch die komparative Rangordnung wird also zugleich verschleiert und zivilisiert, die soziale Handlung mithin grundlegend transformiert. Es findet durch die komparative Quantifizierung eine Umwandlung statt, die Akte der Bedrohung und Gefahr in Kalkulationen von Risiken überführt, die planbar eingegangen werden können – oder eben nicht.

LITERATUR

- ohne Autor 1998. Die Killer kommen meist am Freitag, in: Der Spiegel 35/1998, <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-7969169.html>, Zugriff: 11.10.2011.
- Amnesty International 2010. Annual Report 2011 Mexico, <http://www.amnesty.org/en/region/mexico/report-2011#section-91-8>, Zugriff: 11.10.2011.

- Berg-Schlosser, Dirk 2007. Concepts, Measurements and Sub-Types in Democratization Research, in: Berg-Schlosser, Dirk (Hg.) Democratization. The State of the Art, Opladen, 31-43.
- Bernhagen, Patrick 2009. Measuring Democracy and Democratization, in: Haerpfer, Christian W./Bernhagen, Patrick/Inglehart, Ronald F./Welzel, Christian (Hg.), Democratization, Oxford, 24-40.
- Berndt, Christian 2004. Globalisierungs-Grenzen. Modernisierungsträume und Lebenswirklichkeiten in Nordmexiko, Bielefeld.
- Bertelsmann Stiftung (Hg.) 2010. Transformation Index 2010. Politische Gestaltung im internationalen Vergleich, Gütersloh.
- Bertelsmann Stiftung (Hg.) 2012. BTI Country Report Mexico 2012, Gütersloh (im Erscheinen).
- Bertelsmann Stiftung (Hg.) 2009. BTI Country Report Mexico 2010, <http://www.bertelsmann-transformation-index.de/109.0.html>, Zugriff: 26.10.2011.
- Bertelsmann Stiftung (Hg.) 2007. BTI Country Report Mexico 2008: http://bti2008.bertelsmann-transformation-index.de/fileadmin/pdf/Gutachten_BTI_2008/LAC/Mexico.pdf, Zugriff: 09.01.2012.
- Bertelsmann Stiftung (Hg.) 2005. BTI Country Report Mexico 2006, http://bti2006.bertelsmann-transformation-index.de/index.php?id=109&tt_news=&type=98&L=0, Zugriff: 25.10.11.
- Bertelsmann Stiftung (Hg.) 2002. BTI Country Report Mexico 2003: <http://bti2003.bertelsmann-transformation-index.de/109.0.html?&L=1>, Zugriff: 09.01.2012.
- Brown, Wendy 2011. Die Paradoxien der Rechte ertragen, in: Menke, Christoph/Raimondi, Francesca (Hg.), Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen, Berlin, 454-473.
- Brusis, Martin 2009. Bewertungskriterien und Methode, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), Transformation Index 2010. Politische Gestaltung im internationalen Vergleich, Gütersloh, 98-122.
- Carey, Sabine C./Gibney, Mark/Poe, Steven C. 2010. The politics of human rights. The quest for dignity, Cambridge.
- Cingranelli, David L./Richards David L., 2010 a: The Cingranelli-Richards (CIRI) Human Rights Dataset; <http://www.humanrightsdata.org>, Zugriff: 12.10.11.

- Cingranelli, David L./Richards, David L., 2010 b: The Cingranelli and Richards (CIRI) Human Rights Data Project, in: *Human Rights Quarterly*, 32, 2, 401-424.
- Cingranelli, David L./Richards, David L. 2008 a: The Cingranelli-Richards (CIRI) Human Rights Data Project Coding Manual Version 2008.3.13, http://ciri.binghamton.edu/documentation/ciri_coding_guide.pdf, Zugriff: 18.10.11.
- Cingranelli, David L./Richards, David L. 2008 b: Short Variable Descriptions for Indicators in the Cingranelli-Richards (CIRI) Human Rights Data Project, http://ciri.binghamton.edu/documentation/ciri_variables_short_descriptions.pdf, Zugriff: 26.10.2011.
- Donnelly, Jack 2003. *Universal human rights in theory and practice*, Ithaca.
- Ensalaco, Mark 2006. Murder in Ciudad Juárez. A Parable of Women's Struggle for Human Rights, in: *Violence Against Women*, 12, 5, 417-440.
- Fassbender, Bardo 2008. Idee und Anspruch der Menschenrechte im Völkerrecht, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ)* 46: 3-8.
- Freedom House 2011. Country Report Mexico 2011, http://www.freedomhouse.org/modules/mod_call_dsp_country-fiw.cfm?year=2011&country=8091, Zugriff: 09.01.12.
- Freedom House 2011. Freedom in the World Country Ratings 1973-2011, <http://www.freedomhouse.org/report/freedom-world/freedom-world-2011>, Zugriff: 15.11.2011.
- Gerlach, Christian 2011. *Extrem gewalttätige Gesellschaften: Massengewalt im 20. Jahrhundert*, München.
- Gurr, Ted Robert 1986. The Political Origins of State Violence and Terror. A Theoretical Analysis, in: Stohl, Michael/Lopez, George A. (Hg.) *Government violence and repression. An agenda for research*, New York, NY, 45-72.
- Gusy, Christoph (Hg.) 2011. *Grundrechtsmonitoring. Chancen und Grenzen außergerichtlichen Menschenrechtsschutzes*, Baden-Baden.
- Heintz, Bettina 2008. Governance by Numbers. Zum Zusammenhang von Quantifizierung und Globalisierung am Beispiel der Hochschulpolitik, in: Folke Schuppert, Gunnar/Voßkuhle, Andreas (Hg.) *Governance von und durch Wissen*, Baden-Baden, 110-128.
- Heintz, Bettina 2010. Numerische Differenz. Überlegungen zu einer Soziologie des (quantitativen) Vergleichs, in: *Zeitschrift für Soziologie* 39, 3, 162-181.
- Jäger, Matthias 2011. Schritt zurück nach vorn? Mexikos Demokratie, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 61. Jahrgang „Mexiko“, 40-42/2011, 22-28.

- Joas, Hans 2011. Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin.
- Kaufmann, Daniel/Kraay, Aart/Mastruzzi, Massimo 2009: Governance Matters VIII. Aggregate and Individual Governance Indicators 1996-2008, in: World Bank Policy Research Working Paper, 4978.
- Kessler, Oliver/ Sack, Detlef 2012. Weltorganisationen und Menschenrechtsmonitoring. Rechtfertigungspflicht in der Weltgesellschaft und inverse Effekte, in: Koch, Martin (Hg.), Weltorganisationen. Von der Organisation der Welt zur Weltorganisation, Wiesbaden (im Erscheinen).
- Koebler, Thomas/LiPuma, Edward 2005: The measure of democracy: notes from the periphery, Notes for the Annual Meeting of the American Political Science Association, Washington D.C.
- Koenig, Matthias. 2005. Weltgesellschaft, Menschenrechte und der Formwandel des Nationalstaats, in: Zeitschrift für Soziologie Sonderheft Weltgesellschaft, 374-393.
- Lagarde y de los Ríos, María Marcela. O.D. Was ist feminicidio?, <http://www.mujeresdejuarez.org/>, Zugriff: 12.10.2011.
- Landman, Todd/Carvalho, Edzia 2010. Measuring human rights, New York, NY.
- Lasswell, Harold D./Kaplan, Abraham 1950. Power and Society. A Framework for Political Inquiry. New Haven.
- Lepsius, M. Rainer 1997: Institutionalisierung und Deinstitutionalisierung von Rationalitätskriterien, in: Göhler, Gerhard (Hg.), Institutionenwandel, Opladen, 57-69.
- Livingston, Jessica 2004. Murder in Juárez. Gender, sexual Violence and the global assembly line, in: Frontiers: A Journal of Women Studies, 25, 1, 59-76.
- McC. Heyman, Josiah/Campbell, Howard 2004. Recent research on the U.S.-Mexico border, in: Latin American Research Review, 39, 3, 205-220.
- Melgar, Lucía 2011. Labyrinth der Straflosigkeit. Frauenmorde in Ciudad Juárez und extreme Gewalt in Mexiko heute, in: Gender Heft 2, 2011, 90-97.
- Meyer, John W. 2005. Weltkultur. Wie die westlichen Prinzipien die Welt durchdringen. Frankfurt a.M.
- Morsink, Johannes 2000. The Universal Declaration of Human Rights. Origins, drafting and intent, Philadelphia.
- Müller, Thomas/Pickel, Susanne 2007. Wie lässt sich Demokratie am besten messen? Zur Konzeptionalität von Demokratie-Indizes, in: Politische Vierteljahresschrift 3, 511-539.
- Münkler, Herfried 2010. Strategien der Sicherung. Welten der Sicherheit und Kulturen des Risikos. Theoretische Perspektiven, in: Münkler, Her-

- fried/Bohlender, Matthias/Meurer, Sabine (Hg.), Sicherheit und Risiko. Über den Umgang mit Gefahr im 21. Jahrhundert, Bielefeld, 11-34.
- Mutua, Makau 2001. Savages, Victims, and Savior. The Metaphor of Human Rights, in: Harvard International Law Journal 42, 1, 201–245.
- Nunner-Winkler, Gertrud 2004. Überlegungen zum Gewaltbegriff, in: Heitmeyer, Wilhelm/Soeffner, Hans-Georg (Hg.), Gewalt. Entwicklungen, Strukturen, Analyseprobleme, Frankfurt/Main, 21-61.
- Pantaleo, Katherine 2010. Gendered Violence: An Analysis of the Maquiladora Murders, in: International Criminal Justice Review 2010 20, 349-365.
- Political Terror Scale. 2010. Mexico,
<http://politicalterrorscale.org/countries.php?region=NorthAmerica&country=Mexico>, Zugriff: 11.10.2011.
- Political Terror Scale 2011. PTS Data,
<http://politicalterrorscale.org/download.php>, Zugriff: 11.10.2011.
- Power, Michael 1997. The Audit Society. Rituals of Verification, Oxford.
- Rahmsdorf, Inga 2006. Reden gefährlich, Schweigen alltäglich, Lateinamerikanachrichten 383, Mai 2006,
<http://www.lateinamerikanachrichten.de/index.php?/print/876.html>, Zugriff: 04.01.12.
- Sauder, Michael/Espeland, Wendy Nelson 2009. The Discipline of Rankings. Tight Coupling and Organizational Change, in: American Sociological Review 74: 63–82.
- Schmitz, Gregor Peter 2010. Hilfe für Präsident Calderón. Obama erklärt Mexikos Drogenbaronen den Krieg,
<http://www.spiegel.de/politik/ausland/0,1518,695784,00.html>, Zugriff: 13.10.11.
- Sommer, Gert/Stellmacher, Jost 2009. Menschenrechte und Menschenrechtsbildung. Eine psychologische Bestandsaufnahme, Wiesbaden.
- Staudt, Kathleen 1986. Economic Change and Ideological Lag in Households of Maquila Workers in Ciudad Juárez, in: Young, Gay (Hg), The social ecology and economic development of Ciudad Juárez, Boulder/London, 97-121.
- Tistounet, Eric 2000. The problem overlapping among different treaty bodies, in: Alson, Philip/Crawford, James, The future of the UN human rights treaty monitoring, New York, NY, 383-401.
- United Nations A/Conf.157/23 1993: Vienna Declaration and programme of action, <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G93/142/33/PDF/G9314233.pdf?OpenElement>, Zugriff 13.10.2011.

- U.S. Department of State 2011. Background Note: Mexico,
<http://www.state.gov/r/pa/ei/bgn/35749.htm>, Zugriff: 10.01.2012.
- Weissman, Deborah M. 2005. The political economy of violence: towards an understanding of the gender-based murders of Ciudad Juárez, in: *Journal of International Law and Commercial Regulation*, 30, 795-867.
- Whelan, Daniel J. 2010. *Indivisible human rights. A history*, Philadelphia.
- Wood, Reed M.; Gibney, Mark 2010: The Political Terror Scale (PTS): A Re-introduction and a Comparison to CIRI, in: *Human Rights Quarterly*, 32, 2, 367-400.

Feigheit und Sicherheit in der internationalen Politik

ANDREAS VASILACHE

EINLEITUNG

Feigheit erfährt weder in den Internationalen Beziehungen (IB) noch in den International Security Studies (ISS) Aufmerksamkeit. In wissenschaftlichen Sicherheitsdiskursen spielt Feigheit kaum eine Rolle, und zwar weder als Begriff noch als Phänomen. Dabei steht dem akademischen Desinteresse an der Feigheit der Umstand gegenüber, dass im Militärrecht auch westlicher Staaten die – alltagssprachlich – ‚Feigheit vor dem Feinde‘ juristisch kodifiziert und mit scharfen Sanktionen belegt ist. Darüber hinaus erlebt die Feigheit in der politischen Kommunikation ein Revival als pejorative Bezeichnung des Gegners: So werden insbesondere in asymmetrischen Konflikten bzw. in guerillaförmigen Auseinandersetzungen gegnerische Angriffe und Strategien von PolitikerInnen und politischen KommentatorInnen regelmäßig als feige klassifiziert. Der Ausdruck der Feigheit wird dabei in der sowohl alltagssprachlichen als auch traditionellen militärsprachlichen Konnotation einer besonderen Ehrlosigkeit verwendet.

Auch angesichts des insbesondere in den vergangenen zwei Jahrzehnten gestiegenen politikwissenschaftlichen Interesses an Sicherheit sowie immer neuer Politiken und Praktiken der Versicherheitlichung kann das Desinteresse an der Feigheit als bemerkenswert gelten – zumal in den letzten Jahren die Rolle von Angst und Furcht¹ in der Sicherheitspolitik intensiver diskutiert wird. So ist

1 Da dieser Beitrag die Feigheit und nicht die Angst und Furcht zum Gegenstand hat, kann es hier bei einem Hinweis belassen werden, dass Angst und Furcht v.a. hinsichtlich ihres Konkretisierungsgrades und ihrer Subjektbezogenheit unterscheidbar sind. Während die Furcht konkrete Züge trägt und das furchteinflößende Element benannt

insbesondere mit Blick auf den transnationalen Terrorismus die analytische wie politische Bedeutung der Angst thematisch geworden (Hoffmann 2002, 51, 56, 197ff; Waldmann 1998, 10ff, 15, 19; Dillon/Reid 2009, 136). Die politischen Implikationen der Angst werden auch (wenngleich noch verhalten) im Bereich der politischen Theorie (Selk 2011; Skoll 2010; Lentzos/Rose 2008), im Rahmen zeitdiagnostischer Gesellschaftsanalysen (Bauman 2006, 129-139, 158f; Barber 2002; 2003), kriminologischer Ansätze (Simon 2007; Bauman 2006; Garland 2002) sowie in den IB und hier insbesondere in den ISS (Schneckener 2006, 21-23; Vasilache 2006; Booth/Wheeler 2008, 62-80; Dillon/Reid 2009, 85f, 136; Thrall/Cramer 2009) aufgegriffen. Selbst wenn die explizite Befassung mit der Angst sowohl in der politischen Theorie als auch in den IB recht neu ist (i.d.S. auch Booth/Wheeler 2008, 62), kann doch festgestellt werden, dass die politischen Konsequenzen der Angst als einer „primordial emotion“ (ebd., 79) schon vor ihrer ausdrücklichen Thematisierung durchaus eine gewichtige Rolle im politischen Denken gespielt haben, und zwar sowohl in innenpolitischer wie internationaler Hinsicht. So ist es bei Thomas Hobbes letztlich die perpetuierte Todesfurcht der Menschen im Naturzustand, die überhaupt erst die Konstituierung vertraglicher Staatlichkeit begründet – und es ist die Angst der Herrschaftsunterworfenen vor souveräner Bestrafung, die ihren Bestand garantiert (Hobbes 1998, z.B. 98, 105, 108, 131, 134, 155). Im Bereich der IB ist es insbesondere die realistische Theorietradition, „in which fear is central“ (Booth/Wheeler 2008, 79). Wenngleich im realistischen Denken nicht die psychologische Angst der Individuen im Mittelpunkt des Interesses steht, ist es für realistische Ansätze in den IB doch wesentlich, dass internationale Politik durch strukturell bedingtes Misstrauen und die Furcht der Staaten voreinander gekennzeichnet ist – wobei die analytische Angstfixierung bis hin zum „ideological fundamentalism“ (ebd., 79, vgl. auch 64f, 78) gesteigert worden ist. In Konzepten wie dem Sicherheitsdilemma, in der These von der strukturellen Unabwendbarkeit von Rüstungswettläufen sowie in politischen wie politikwissenschaftlichen Abschreckungsdoktrinen findet sich die Bedeutung von Angst und Furcht vorausgesetzt.

Nicht nur im Unterschied zur Thematisierung von Angst, Furcht und Politik, sondern auch im Rahmen dieser Diskurse hat das Phänomen der Feigheit dage-

werden kann, muss dies bei der Angst nicht zwingend der Fall sein. Diese auch alltagssprachliche Unterscheidung zwischen Furcht und Angst ist konzeptionell von Kierkegaard (1912, 36f) formuliert worden. Aus dem höheren Konkretisierungsgrad der Furcht folgt dabei m.E., dass der Ausdruck der Furcht eher auf das furchtauslösende Phänomen verweist, der Ausdruck der Angst eher das Befinden des Emotions-trägers bezeichnet. Für den weiteren Argumentationsgang ist dies aber nicht von Belang.

gen keine Beachtung erfahren. Der vorliegende Beitrag soll daher einige einführende Überlegungen zum Begriff und zur Rolle der Feigheit präsentieren und dabei das Verhältnis von Feigheit und internationaler Sicherheit ausloten. Dabei wird insbesondere auch der Frage nachgegangen, inwieweit eine Verschiebung in der Bedeutung und funktionalen Rolle der Feigheit in westlichen Sicherheitsdiskursen und -politiken festzustellen ist. Zunächst wird die Diskussion sich dem Verständnis von Feigheit in Bezug auf gewaltförmige Auseinandersetzungen zuwenden. Im Anschluss daran ist die Rolle der Feigheit sowie die Art ihrer Thematisierung in der westlichen Sicherheitspolitik zu besprechen. Schließlich werden im dritten Abschnitt die aktuelle Wiederkehr der Feigheitsschiffre² und ihre Funktion im sicherheitspolitischen Diskurs sowie einige normative Konsequenzen ihrer Wiederkehr zu erörtern sein. Da Feigheit weder in den IB noch in den ISS diskutiert wird und es sich bei den folgenden Überlegungen daher um eine erste Annäherung an ihre auch aktuelle sicherheitspolitische Funktion handelt, ist eine dreifache Einschränkung vorzunehmen. So werde ich mich zum einen auf die Frage der Feigheit im Rahmen militärischer Auseinandersetzungen beschränken. Wenngleich insbesondere im Rahmen asymmetrischer und Guerillakonflikte sich die jeweils konventionell unterlegenen Kriegsparteien auch terroristischer Strategien bedienen, die gezielt ZivilistInnen, zivile Einrichtungen außerhalb von Kriegsgebieten etc. treffen sollen, geht es im Folgenden nicht um Terrorismus und nicht um die Frage, ob und in welchem Sinne terroristische Anschläge per se als feige gelten können, sondern speziell um die sicherheitspolitische Bedeutung der Feigheit im Rahmen kriegerischer Konfrontationen. Diese gegenständliche Fokussierung bedingt zum zweiten auch eine systematische Fokussierung auf einen traditionellen Bereich der Sicherheitspolitik, nämlich den Sektor der organisierten militärischen Gewalt. Ein solcher Fokus impliziert dabei keineswegs das Festhalten an einem traditionellen und engen Sicherheitsbegriff insgesamt, vielmehr handelt es sich um eine gegenständlich begründete Konzentration auf einen noch immer wichtigen sicherheitspolitischen Sektor (Buzan/Hansen 2009, 12f, 21f, 25). Obwohl die folgenden Ausführungen nicht als empirische Fallstudie angelegt sind, sondern einer systematischen Argumentationslinie folgen, wird sich doch, zum dritten, die Diskussion auf den deutschen sicherheitspolitischen Diskurs bzw. auf Beispiele aus dem deutschen Kontext konzentrieren.

2 Die treffende Bezeichnung der Chiffre verdanke ich Detlef Sack.

1. DER BEGRIFF DER FEIGHEIT UND SEINE MILITÄRRECHTLICHE AKTUALITÄT

Es handelt sich bei der Feigheit um einen lebensweltlichen Ausdruck, der kaum Eingang in politikwissenschaftliche Diskurse gefunden hat. Daher ist es nicht nur sinnvoll, sondern auch notwendig, die Feigheit auf der Grundlage ihres lebensweltlichen bzw. Alltagssprachlichen Verständnisses phänomenologisch zunächst kurz zu umreißen und begrifflich zu systematisieren.

Grundsätzlich fällt auf, dass die Bedeutung dessen, was unter Feigheit verstanden wird, in den letzten einhundert Jahren recht stabil ist. In Meyers umfangreicher Allgemeinzyklopädie aus dem späten 19. Jahrhundert wird Feigheit bestimmt als „habituellem Zustand des Gemüts, in welchem sich der Mensch vor Gefahren oder Schmerzen in dem Grad scheut, daß dadurch einestheils seine Freiheit und Thatkraft gelähmt, andertheils sein Gefühl für Ehre und Schande abgestumpft wird. Der Gegensatz der F. ist der Mut [...]. Als militärisches Verbrechen ist F. die Verletzung der Dienstpflichten aus Furcht vor persönlicher Gefahr“ (Meyers Konversationslexikon 1885-1892, 100). In diesem Sinne definiert das Brockhaus-Lexikon im ausgehenden 19. Jahrhundert Feigheit als „die Neigung, sein Handeln durch Furcht bestimmen zu lassen. Die militärische F. ist die Verletzung einer militär. Dienstpflicht aus Furcht vor persönlicher Gefahr“ (Brockhaus' Konversationslexikon 1894-1896, 632-633). Und auch rund einhundert Jahre später findet sich Feigheit dargelegt als „die dem Mut entgegengesetzte Haltung, meist von der Angst (und damit nicht von der sittl. Einsicht) bestimmt“ (dtv-Lexikon 1992, 252.), wobei hervorgehoben wird, dass „F. vor dem Feind“ [...] in allen Streitkräften unter Strafe“ (ebd.) stehe.

Betrachtet man nun die Definitionsangebote dieser allgemeinen Nachschlagewerke, in denen sich die lebensweltliche Begriffsverwendung widerspiegelt, so fallen im Wesentlichen fünf Merkmale ins Auge, die für die Feigheit charakteristisch sind sowie ein Aspekt, der mit ihr in enger systematischer Verbindung steht. So wird Feigheit zum einen vornehmlich als mentale Eigenschaft, Handlung oder Neigung, gleichsam als ein psychologisches Phänomen definiert. Zum zweiten tritt die Beziehung der Feigheit zur Angst und zur Furcht deutlich zutage, und zwar als ein bestimmte Art des Umgangs mit diesen Gemütszuständen. Sie besteht darin, dass das Individuum sich in seinen Handlungen durch Angst und Furcht bestimmen lässt, ihnen gleichsam nachgibt, wodurch der Feigheit als negativem Korrelat des Mutes und der Tatkraft, zum dritten, eine tendenziell hemmende Wirkung zugeschrieben wird. Ihr lähmender, verhindernder Effekt steht auch in Sören Kierkegaards Überlegungen zur begrifflichen und phänomenologischen Bestimmung der Feigheit im Mittelpunkt. Als einer der wenigen

Philosophen, der sich der Feigheit – allerdings in eschatologischer und christlich-erbaulicher Absicht – überhaupt begrifflich angenommen hat (Mullen 1988, 3), stellt Kierkegaard der Feigheit daher „die Entschließung oder dies, einen Entschluß zu fassen“ (1962, 57) entgegen (1962, 57, 82, 85-88, 91-92) und erkennt als „den Erbfeind des Entschlusses, nämlich die Feigheit“ (1962, 65). Unmittelbar mit ihrem lähmenden Effekt zusammenhängend muss Feigheit zum vierten als schwächende Eigenschaft gelten. Die gehemmte Entschlusskraft des Feiglings beschränkt seine Handlungsfreiheit und schwächt ihn. Der Feigling ist – kurzum – ein Schwächling. Ein wesentliches Merkmal der Feigheit ist zum fünften, dass sie normativ eindeutig negativ konnotiert ist. Mit Feigheit ist keineswegs ein umsichtiger, vorausschauender oder abwägender Umgang mit begründeten Risiken benannt. Feigheit ist ein deutlich abschätziger Begriff, der eine abzulehnende Handlungsdisposition, -motivation oder -grundlage bezeichnet. Dabei ist sie in einem ganz bestimmten und einem besonders scharfen Sinne negativ konnotiert, da sie – wie sich sowohl in den dargelegten Definitionen als auch bei Kierkegaard (1962, 67) und Hobbes (1998, 169) zeigt – als entehrendes Phänomen beschrieben wird sowie als Bezeichnung ehrverletzend wirkt und moralische Geringschätzung ausdrückt. Mit Blick auf den Zusammenhang zwischen Feigheit und Sicherheit ist schließlich festzustellen, dass sich in allen dargelegten Definitionen, zum sechsten, eine explizite Bezugnahme zum staatlichen Sicherheitswesen findet. Feigheit und militärische Sicherheit scheinen in enger Verbindung zu stehen. Feigheit wird als ein Problem vorgestellt, dessen sich organisierte Militärapparate angenommen haben, noch immer annehmen und das gesetzlich reguliert wird.

Betrachtet man nun die Feigheit in dem hier kurz ausgewiesenen Sinne, so muss insbesondere der sechste Punkt, d.h. die unmittelbare Verbindung zwischen Feigheit und militärischer Organisation auch deshalb als bemerkenswert gelten, da hierdurch ein Unterschied zwischen Feigheit und solchen individuellen Eigenheiten eingezogen wird, die lediglich als persönliche Charakterschwächen gelten. Durch die genannten Merkmale der Feigheit wird zunächst deutlich, dass es sich bei der Feigheit um ein individuelles Phänomen handelt, das sozialer Ächtung unterworfen ist. Im Unterschied allerdings zu anderen als tadelnswert geltenden individuellen Dispositionen und Eigenschaften (z.B. übermäßiger Egoismus, Eitelkeit, Geltungssucht, Voreingenommenheit, etc.) findet sich die Feigheit nun aber nicht lediglich interpersonell und gesellschaftlich geächtet, sondern ist von unmittelbarer Bedeutung im staatlichen Sicherheitswesen. Im Gegensatz zu anderen negativen charakterlichen Eigenschaften ist Feigheit nicht nur in ihren möglichen Ergebnissen, sondern gleichsam *per se* von besonderer

militärischer und sicherheitspolitischer Relevanz und findet sich rechtlich kodifiziert und sanktioniert.³

Die Zurückdrängung feigen Verhaltens in den Streitkräften spielt nicht nur in der Strafbarkeit zahlreicher Handlungen wie Fahnenflucht, unerlaubtem Entfernen von der Einheit, Verweigerung der Befehlsdurchführung u.v.m. eine Rolle, sondern findet sich auch unmittelbar geregelt. Die Relevanz der ‚Feigheit vor dem Feinde‘ im Militärrecht ist dabei trotz der anachronistischen Anmutung des Ausdrucks keineswegs nur eine historische. So legt Paragraph 6 des geltenden deutschen Wehrstrafgesetzes (WStG) fest, dass „Furcht vor persönlicher Gefahr [...] eine Tat nicht [entschuldigt], wenn die soldatische Pflicht verlangt, die Gefahr zu bestehen“ (WStG, §6). Explizit findet sich der Ausdruck der Feigheit beispielsweise im *Uniform Code of Military Justice* der USA, der Akte des „[m]isbehavior before the enemy“ (UCMJ, 64 Stat. 109, 10 USC, Subchapter X, § 899, Art. 99) festlegt. Hier findet sich bestimmt, dass „[a]ny member of the armed forces who before or in the presence of the enemy [...] is guilty of cowardly conduct [...] shall be punished by death or such other punishment as a court-martial may direct“ (ebd.). Ebenfalls ausdrücklich kommt die Feigheit im schweizerischen Militärstrafgesetz zum Tragen. So sieht Art. 74 vor, dass „[w]er vor dem Feinde aus Feigheit sich versteckt hält, flieht oder eigenmächtig seinen Posten verlässt, [...] mit lebenslänglicher Freiheitsstrafe oder mit Freiheitsstrafe bestraft“ wird.

Dabei ist festzuhalten, dass es sich bei diesen Wehrstrafatbeständen nicht lediglich um juristische Anachronismen handelt (i.d.S. auch Brinkkötter 1983, 196-199). Nicht nur die im us-amerikanischen Paragraphen festgeschriebene – und als Strafmaß zuerst genannte – Möglichkeit der Todesstrafe oder der Umstand, dass der schweizerische Feigheitsartikel noch 1992 überarbeitet worden ist und erst seitdem in der zitierten Form in Kraft ist, sprechen gegen die Vermutung, dass wir es nur mit tradierten, aber überholten Paragraphen zu tun haben. Vielmehr muss gerade in liberaldemokratischen Staaten die Betonung der Gefahrtragungspflicht trotz begründeter persönlicher Gefahr als notwendig gelten. Denn im Unterschied zu politischen Systemen und gesellschaftlichen Kontexten, in denen individuellen Freiheits- und Selbstbestimmungsrechten kein hohes

3 Es sei hier lediglich erwähnt, dass Hobbes der gesetzlichen Sanktionierung der Feigheit kritisch gegenübersteht und zwischen der sozialen und rechtlichen Bewertung der Feigheit genau unterscheidet. Hobbes stellt zwar durchaus die Bedeutung der Feigheitsfrage für die staatliche Sicherheitspolitik fest, ist aber zugleich in seiner argumentativen Systematik konsequent und sieht aufgrund der Unbeschränkbarkeit des individuellen Selbsterhaltungsrechts (1998, 169, 231) die Feigheit im Gefecht als ehrlos, allerdings nicht als unrechtmäßig an (1998, 169).

Gewicht beigemessen wird, kann just in Demokratien die Verpflichtung und Verpflichtbarkeit von Individuen, sich gegen den eigenen Willen auf Befehl in Todesgefahr zu begeben, keineswegs als selbstverständlich vorausgesetzt werden. Gerade aufgrund des rechtlichen und empirischen Ausnahmecharakters einer solchen Konstellation, die „als Widerpart immerhin den elementaren Selbsterhaltungstrieb hat“ (Brinkkötter 1983, 1) und in demokratischen Staaten keinesfalls als systemkonform gelten kann, muss – so kann geschlossen werden – insbesondere der demokratische Staat spezielle, und nicht zuletzt rechtliche Vorkehrungen gegen die Feigheit vor dem Feinde ergreifen. Gerade weil demokratische Rechtsstaaten nicht nach Gutdünken über das Leben ihrer BürgerInnen verfügen dürfen, können sie sich nicht auf die soziale Ächtung der Feigheit verlassen, sondern müssen Einschränkungen des individuellen Selbstbestimmungs- und Selbsterhaltungsrechts formalisieren und rechtlich kodifizieren, wenn sie Individuen zum Kriege verpflichten wollen. Dieses Argument aber spricht gegen die These eines simplen Anachronismus der Feigheit im Militärrecht.

Nach dieser kurzen begrifflichen Präzisierung der Feigheit sowie ihrer militärrechtlichen Kodifizierung soll nun ihre diskursive und materiale Bedeutung in der Sicherheitspolitik besprochen werden. Dabei werden die folgenden Ausführungen auf das soeben ausgewiesene Verständnis von Feigheit rückbezogen sein.

2. DIE ZURÜCKDRÄNGUNG DER FEIGHEIT IN DER SICHERHEITSPOLITIK

Wenngleich nun die Feigheit sowohl durch ihre militärrechtliche Sanktionierung als auch aufgrund des besonderen Begründungsbedarfes einer Gefahrtragungspflicht in demokratischen Rechtsstaaten auch heute noch thematisch wird, ist doch unschwer festzustellen, dass die Gefahr bzw. das Problem möglicher Feigheit der eigenen Truppen weder in aktuellen sicherheitspolitischen Diskursen noch auf der Policyebene eine Rolle spielt. Während dem Feigheitsproblem historisch eine auch strategische und sicherheitspolitische Bedeutung zukam (vgl. Brinkkötter 1983), die sich z.B. im römischen Reich – aber bis in die frühe Neuzeit hinein – in der sog. *Dezimation* ganzer Truppenteile niederschlagen konnte und unmittelbar vor Ausbruch des ersten Weltkriegs in der breiten sozialen Ächtung pazifistischer Auffassungen bzw. in der unanimistischen Begeisterung für militärische Helden- und Opfernarrative in Europa zeigte, erfährt Feigheit in dem oben ausgewiesenen Sinne in westlichen Sicherheitsdiskursen und -politiken heute kaum Beachtung mehr. Feigheit ist juristisch zwar weiterhin

kodifiziert und sanktioniert, aber diese fortgeschriebene juristische Relevanz scheint dabei zugleich eine individualrechtliche Beschränkung der Feigheitsfrage auszudrücken, die in der Befehlsverweigerung, im unerlaubten Entfernen Einzelner von der Einheit relevant wird. Feigheit stellt offensichtlich kein kollektives sicherheitspolitisches Problem mehr dar, sondern lediglich eine individuelle Dienstverletzung – oder, wie man im Falle von Berufsarmeen sagen könnte: einen Verstoß gegen den Arbeitsvertrag.

Der sicherheitspolitische Bedeutungsverlust der Feigheit in westlichen Gesellschaften bzw. ihre Degradierung zu einem individualrechtlichen Dienstverstoß ist nun durchaus nachvollziehbar. So ist es konsequent, dass mit dem Bedeutungsverlust militärischer Helden- und Opferdiskurse in „postheroische[n] Gesellschaften“ (Münkler 2007, 742) auch ihr negatives Korrelat, das Feigheitsnarrativ, an Bedeutung verliert. Denn Feigheit kann nur in solchen Kontexten sicherheitspolitisches Gewicht entfalten, in denen internationale Sicherheit maßgeblich auf der Idee militärischer Tapferkeit, des Heldenmutes und soldatischer Ehre fußt. In Sicherheitskulturen (vgl. Kleinschmidt 2009; Daase/Rauer/Offermann 2012; Katzenstein 1996), in denen militärische und soldatische Opferbereitschaft im Kampfe als Voraussetzung und vornehmliche Quelle militärischer Stärke und staatlicher Sicherheit gilt und die im Sinne von Münklers sicherheitskultureller Kategorisierung als heroische Gesellschaften bezeichnet werden können (2007), kann und muss Feigheit als besondere Bedrohung gelten, da sie die wesentliche Grundlage der nationalen Sicherheit unterminiert. Mit dem gesellschaftlichen und sicherheitspolitischen Bedeutungsverlust von Helden- und Opferdiskursen aber schwindet auch die sicherheitspolitische Gefahr, die von der Feigheit ausgeht. Kurzum: In einer postheroischen Sicherheitskultur ist für den militärischen Helden ebenso wenig Raum wie für die ‚Feigheit vor dem Feinde‘ – zumindest nicht in einem sicherheitspolitischen Sinne. Daher wird die Verfolgung feigen Verhaltens – und vice versa auch die Ehrung durch Tapferkeitsabzeichen – allenfalls in der militärischen Binnenkommunikation, aber eigentlich nur individuell thematisch und betrifft als Dienstverletzung gleichsam persönlich (und beinahe privat) nur Einzelpersonen.

Im Falle Deutschlands waren es sicher auch die Erfahrungen und die kollektiven Erinnerungen an eine militarisierte Politik und Gesellschaft mit ihren katastrophalen Folgen, die für eine besondere Skepsis gegenüber militärischen Heldenmythen sorg(t)en – und große Zapfenstreiche heute für weite Teile der Öffentlichkeit als anachronistische Folklore anmuten lassen. Doch auch in Gesellschaften, deren Verhältnis zu kriegerischem Engagement weniger Brüche aufweist und die stärker ausgeprägte militärische Ehrenrituale pflegen – man denke beispielsweise an den in der politischen Kultur der USA bedeutenden

Veterans Day⁴ –, besteht das sicherheits- oder auch nur militärpolitische Leitbild heute keineswegs mehr in heroischer Tapferkeit und Opferbereitschaft, die durch ihr Gegenstück, die Feigheit, zu bedrohen wäre. In westlichen Gesellschaften ist es heute weitgehender common sense, dass Kriege ebenso wenig durch Heldenmut gewonnen wie sie durch Feigheit verloren werden. Zu diesem sicherheitspolitischen Bedeutungsverlust von Heldenmut, Opferbereitschaft und Feigheit gegenüber technischen Rationalitäten trägt auch die fortschreitende Erweiterung des Begriffs sowie der Gegenstände und Akteure der Sicherheit bei, die wesentlich auch mit einer Abwendung von der traditionellen Konzentration der Sicherheitspolitik auf den Akteur des Staates und das Mittel der militärischen Gewalt (Buzan/Wæver/de Wilde 1998, 207; vgl. auch Buzan/Hansen 2009, 187-189, 272) verbunden ist. Mit dem Aufbrechen der konzeptuellen und politischen Exklusivität des Staates und des Militärs in der Sicherheitspolitik treten auch Fragen um Opfer, Ehre, Mut und Feigheit in ihrer Bedeutung weiter zurück – schon, weil solche Narrative aus einem militärkulturellen Diskursraum stammen und jenseits des soldatischen Kampfes weniger Gelegenheit zu ihrer Thematisierung und Realisierung haben.

Sicherheits- und militärpolitische Diskurse sind in westlichen Staaten heute durch die Ideale der technischen Überlegenheit, Professionalität und Spezialisierung sowie der Risikoberechnung und zweckrationalen Kosten-Nutzen-Abwägung gekennzeichnet. Dass aktuelle sicherheitspolitische Leitvorstellungen, Diskurse und Praktiken von technischen Management- und Regulierungslogiken geprägt sind, wird insbesondere im Rahmen gouvernementalitätstheoretisch inspirierter Ansätze diskutiert (Jabri 2006; Dillon/Neal 2008; Dillon/Reid 2009; Kienscherf 2011; Vasilache 2011). Gouvernementale Logiken der Sicherheit – so wird in dieser Literatur deutlich – stützen sich auf Risikoberechnungen und Risikominimierung (Aradau/Van Munster 2007) und sind von Zweckmäßigkeit- und ordnungspolitischen Vorstellungen durchdrungen (Grondin 2010; Valverde/Mopas 2004). Insbesondere die im Rahmen dieser Ansätze ausgewiesene Einlassung westlicher Sicherheitspolitiken und -dispositive in die Rationalität einer umfassenden politischen Ökonomie (Kiersey 2010; 2011; Aradau/Blanke 2010) verdeutlicht, dass Helden- wie Feigheitsnarrativen in der Sicherheitspolitik heute kein funktionaler Platz mehr zukommt. Die Dominanz technischer Sicherheitsrationalitäten zeigt sich beispielhaft und sehr eindrücklich in der aktuellen *Strategic Guidance* des US-Verteidigungsministeriums aus dem

4 Cramer (2009) spricht vom Phänomen eines „Militarized patriotism“ (ebd., 135) in den USA. Ihre Aussage, dass „the United States shares a militarized political culture“ (ebd., 151), vermag sie in dieser Allgemeinheit und Breite allerdings nicht zu begründen.

Januar 2012, dem jede Heldenrhetorik abgeht, während das „*intellectual capital [...] to expand key elements of the force*“ (DoD 2012, 6, Hervorh. dort) betont wird sowie „*the vectors on which we place our industrial base, our people, our active-reserve component balance*“ (ebd., 7, Herv. dort) als „*key part of our decision calculus*“ (ebd., Herv. dort) ausgewiesen werden. Mit dem Ziel eines „globally networked approach to deterrence and warfare“ (ebd.) wird die Bedeutung der „health and quality of the All-Volunteer Force“ (ebd.) hervorgehoben. Der sicherheits- und militärpolitische Ausblick des Strategiepapiers mündet schließlich in der Absicht, „[to] make every effort to maintain an adequate industrial base and our investment in science and technology“ (ebd., 8) und „to sustain key streams of innovation that may provide significant long-term payoffs“ (ebd., 8).

Die Überwindung einer heroischen Sicherheitskultur und die Abwendung von Helden- und Feigheitsnarrativen wird schließlich auch durch die Einbeziehung und gestiegene Inanspruchnahme privater Gewalt- und Kriegsunternehmen durch westliche Staaten (vgl. insgesamt Alexandra/Baker/Caparini 2008; Friedrichs 2010; Schneiker 2010; Tonkin 2011) weiter gefestigt – und kann, vice versa, für diese Entwicklung wiederum als mitursächlich gelten. So liegt es auf der Hand – und ist als Ergebnis der individuellen Güter- und Interessensabwägung der beschäftigten Söldner in einem zweckrationalen Sinne überaus vernünftig –, dass heroische Opferbereitschaft sowie das Streben nach soldatischer Ehre und Auszeichnung im Rahmen des privaten Kriegs- und Sicherheitsgeschäfts keine prominente Rolle spielen können. Neben den zahlreichen problematischen bis unappetitlichen und, wie Friedrichs (2010) zu Recht feststellt, durchaus erwartbaren Konsequenzen privatisierter Sicherheit, die mindestens die rigorose Überwachung und Kontrolle der Firmen und Akteure notwendig machen (Tonkin 2011; Schneiker 2010), korrespondiert die Privatisierung im Militärwesen durchaus mit der technischen, professionalisierten und von Opfer-, Helden- und Ehrbegriffen weitgehend freien politischen Rationalität einer post-heroischen Sicherheitskultur. Söldner wollen keinen Heldentod sterben. Dies entspricht der Feststellung Münklers, dass „die wenigsten Gesellschaften, in denen die ‚neuen Kriege‘ geführt werden, als heroische Gesellschaften bezeichnet werden“ (2007, 744) können.

3. DIE WIEDERKEHR DER FEIGHEIT IN DER SICHERHEITSKOMMUNIKATION

Feigheit ist also in westlichen Staaten und Gesellschaften heute sicherheitspolitisch irrelevant geworden und erfährt daher weder in gesellschaftlichen noch in akademischen Diskursen systematische Beachtung. In einem Spannungsverhältnis zu diesem Befund steht nun, dass der Ausdruck der Feigheit, wenngleich keineswegs systematisch konturiert, als pejorative Bezeichnung für den militärischen Gegner ein offensichtliches Revival erlebt. So findet in Stellungnahmen deutscher PolitikerInnen aber auch in der medialen Berichterstattung die wiederkehrende Formel des *feigen Anschlages* nach jedem Angriff auf deutsche oder alliierte Truppen beinahe reflexhaft Verwendung⁵ – oft in der Konnotation der Hinterhältigkeit und/oder der Heimtücke bzw. in Kombination mit diesen Begriffen. Insbesondere in asymmetrischen Konfliktsituationen wie in Afghanistan oder dem Irak werden die Strategien und Taktiken des konventionell unterlegenen Gegners der deutschen PolitikerInnen regelmäßig und formelhaft als feige bezeichnet und als ehrlos verurteilt. Diese Wiederkehr der Feigheitsrhetorik im Rahmen militärischer Auseinandersetzungen ist angesichts des weitgehenden Bedeutungsverlustes von Helden- und Tapferkeitsnarrativen bemerkenswert. Daher ist nun zunächst zu besprechen, wie die Bezeichnung verwendet wird und insbesondere wie die Rede von der Feigheit sich zu dem oben dargelegten Verständnis von Feigheit verhält. Anschließend sind einige normative sicherheitspolitische Implikationen auszuweisen, die sich aus einer solchen Aktualisierung der Feigheit ergeben. Im Mittelpunkt der folgenden Überlegungen steht demnach nicht die – recht offensichtliche – politisch-kathartische Funktion, die mit der formelhaften Wendung des feigen Anschlages beabsichtigt ist. Vielmehr sollen der Bedeutungsgehalt und die normativen Konsequenzen dieser steten Rede von der Feigheit – die nicht zuletzt aufgrund dieser Konsequenzen als Sprechakt (Searle 1972) gelten kann – für den politischen und gesellschaftlichen Sicherheitsdiskurs sowie (mittelbar) für die Sicherheitspolitik beleuchtet werden.

Die reflexhafte Betonung der Feigheit des Feindes steht in einem offensichtlichen Spannungsverhältnis zur oben dargelegten Bedeutung des Ausdrucks, und zwar sowohl in seiner allgemeinen Verwendung als auch in seiner militärischen Adaption. Während das Mantra des feigen Anschlages auf das Feigheitsmerkmal der Ehrlosigkeit abhebt, steht dieser Gebrauch doch im Widerspruch zu sämtli-

5 Vgl. lediglich beispielsweise die Stellungnahmen und Aussagen z.B. Thomas de Maizières, Frank-Walter Steinmeiers, Rainer Brüderles und Franz Josef Jungs in SZ (2008); Löwenstein (2011); Handelsblatt (2009); Reichelt (2011); Gebauer (2011).

chen anderen ausgewiesenen Feigheitskriterien. Denn berücksichtigt man, dass der Feigheitsvorwurf regelmäßig nach erfolgreichen Angriffen auf die eigenen oder alliierten Streitkräfte in asymmetrischen Konflikten und Guerillasituationen erhoben wird, dann wird schnell deutlich, dass sich weder eine mangelnde Entschluss- und Tatkraft des Gegners, noch die Dominanz der Furcht vor persönlicher Gefahr (zumal nicht im Falle von Selbstmordanschlägen) oder kämpferischer Defätismus des Gegners feststellen lassen. Insbesondere angesichts der konventionellen Überlegenheit westlicher Streitkräfte in asymmetrischen Konflikten und guerillaförmigen Auseinandersetzungen, die sich nicht zuletzt in einer deutlich höheren Anzahl an Toten und Verwundeten in den gegnerischen Reihen (so auch im Irak- und im Afghanistan-Krieg) niederschlägt, kann kaum eine Kongruenz des Feigheitsvorwurfes mit dem Sinn und Inhalt des Begriffs konstatiert werden. Nicht einmal das erste, eher formale Feigheitskriterium lässt sich in diesem perpetuierten Feigheitsvorwurf wiederfinden. Denn so erscheint im Feigheitsvorwurf die Feigheit als ein Merkmal der gegnerischen Strategie und nicht als ein individualpsychologischer Charakterzug. Wie weiter oben dargestellt, bestand vor dem Bedeutungsverlust heroischer Narrative in westlichen Gesellschaften die sicherheitspolitische Relevanz der Feigheit in der möglichen kollektiven Ausbreitung einer individuellen, psychologisch motivierten Handlungsweise oder Disposition. Im Unterschied hierzu bezeichnet die Feigheit im aktuellen Feigheitsvorwurf keine individuelle Eigenschaft mehr, sondern ein Merkmal des gegnerischen Kalküls und wird damit zu einer genuin sicherheitspolitischen Größe.

Der Feigheitsvorwurf bemüht lediglich die pejorative Konnotation des Ausdrucks, sieht aber von seiner inhaltlichen und strukturellen Bedeutung ab. Mit dieser Verwendung ist eine Verschiebung nicht nur, erstens, des Adressaten bzw. Feigheitsträgers, sondern auch, zweitens, des Potentials der Feigheit verbunden. Denn so ist Feigheit in diesem Zusammenhang kein Problem der eigenen Truppen mehr, sondern betrifft vielmehr den Gegner. Statt der Sorge um die mögliche Feigheit in den eigenen Reihen wird nun die Feigheit des Gegners zur Herausforderung. Um nun aber sinnstiftend formulieren zu können, dass hochgerüsteten Militärorganisationen ausgerechnet von Feiglingen besondere Gefahr droht, muss sich mit dem Adressaten der Feigheitssorge auch die Bewertung des Potentials der Feigheit verschieben. So ist sie im Unterschied zu der oben dargelegten Feigheitsdefinition kein Ausweis der Schwäche, sondern Merkmal der Stärke – allerdings einer Stärke, die auf einer ehrlosen, abzulehnenden und illegitimen Strategie beruht. In der formelhaften Rede vom feigen Anschlag bezeichnet Feigheit nicht eine mögliche Schwäche der eigenen Streitkräfte, sondern eine besondere gegnerische Stärke.

Bemerkenswert ist diese Verwendung der Feigheit auch deshalb, da der Vorwurf der soldatischen Ehrlosigkeit des Gegners nun ausgerechnet aus postheroischen Gesellschaften heraus erhoben wird, die – wie ausgewiesen und aus gutem Grunde – heroischen Tapferkeitsdiskursen sowie Narrativen militärischer Opferbereitschaft in weiten Teilen skeptisch gegenüberstehen und ihre eigenen militärischen Organisationen „weniger mit Ehre, sondern [...] mit Geld alimentieren“ (Münkler 2007, 752). So muss die Feigheitschiffre auf das ideelle Korrelat eines heroischen Sicherheitsdiskurses rekurrieren, der allerdings in westlichen Gesellschaften bereits weitgehend überwunden ist. Der in der perpetuierten Feigheitsformel erhobene Vorwurf der soldatischen Ehrlosigkeit des Gegners steht in einem Spannungsverhältnis zur vorherrschenden sachlichen und professionalisierten Sicherheitskultur westlicher Gesellschaften und kann daher als diskursiver Anachronismus gelten. Würde der Feigheitsvorwurf lediglich in der Binnenkommunikation der Regierung mit dem Militär oder innerhalb der Streitkräfte bemüht, wäre er nicht in gleichem Maße als anachronistisch zu bezeichnen, da – wie Münkler hervorhebt – militärische Organisationen „verschiedentlich durchaus Charakterzüge heroischer Gemeinschaften aufweisen können“ (2007, 752). Da aber innerhalb der Streitkräfte die Feigheit des Gegners keinesfalls als Problem formulierbar ist (sondern vielmehr ein Glücksfall wäre), ist die diskursive Perpetuierung der gegnerischen Feigheit für die militärische Binnenkommunikation unbrauchbar. Vielmehr kann die Feigheitsformel in diesem Kontext als ehrverletzend oder gar zynisch wahrgenommen werden, weshalb sie von VertreterInnen der Streitkräfte konsequent vermieden wird. Das Mantra der Feigheit des Feindes wird daher ausschließlich zivil verwendet und adressiert eine breite gesellschaftliche Öffentlichkeit. Im Rahmen einer postheroischen Gesellschaft und Sicherheitskultur aber tritt das anachronistische Moment des Feigheitsvorwurfs besonders deutlich zutage.

Wenn man nun die Überwindung einer militarisierten und gleichsam heroischen Sicherheitskultur für eine normative Errungenschaft und daher für bewahrenswert hält, dann muss eine wiederkehrende Verwendung der Feigheitsformel als bedenklich gelten. Obgleich der Feigheitsvorwurf nicht mit der Bedeutung des Wortes korrespondiert, sondern lediglich die pejorative, entehrende Konnotation der Feigheit bemüht, besteht doch genau in dieser Betonung soldatischer Ehre bzw. Ehrlosigkeit eine Aktualisierung heroischer Logiken, die hinter einen nicht mehr von militärischen Tugendbegriffen durchdrungenen gesellschaftlichen Diskurs zurückfällt. Da ein solcher, wenngleich sachlich ausgehöhlter, aber im traditionell-ehrenrührigen Sinne aufgeladener Feigheitsvorwurf in einem heroischen Koordinatensystem von soldatischer Tapferkeit, Ruhm und Schande

verortet ist, revitalisiert er die im gesellschaftlichen wie auch im sicherheitspolitischen Diskurs überwundene Rationalität militärischer Tugenden und Ideale.

In diesem Sinne normativ problematisch ist auch eine weitere Konsequenz des Feigheitsvorwurfes. Denn so wird durch die unterschiedslose Verwendung dieser Chiffre einerseits für Angriffe auf SoldatInnen in militärischen Auseinandersetzungen⁶ sowie andererseits sowohl für Anschläge auf ZivilistInnen und zivile Einrichtungen⁷ als auch für Straftaten,⁸ die Unterscheidung zwischen Kampfhandlung und terroristischem Akt, grenzüberschreitendem Konflikt und nationalem Gesetzesverstoß bzw. transnationaler Kriminalität sowie insbesondere zwischen KombattantIn und ZivilistIn verwischt.⁹ Während die Aufhebung dieser Unterscheidungen nun eigentlich ein Merkmal asymmetrischer Kriegsführung ist und i.d.R. durch konventionell unterlegene Parteien angestrebt wird (Münkler 2002), findet sich eine solche Strategie durch einen formelhaften Feigheitsvorwurf, der die genannten Unterscheidungen und insbesondere die Differenz zwischen KombattantInnen und ZivilistInnen selbst weiter verwischt, nun auch im westlichen Sicherheitsdiskurs nachvollzogen und bestätigt. Statt gerade in der Konfrontation mit asymmetrisch agierenden Gegnern an der Geltendmachung kategorialer Statusdifferenzen – wo immer möglich¹⁰ – festzuhalten, leis-

6 Vgl. wiederum SZ (2008); Löwenstein (2011); Handelsblatt (2009); Reichelt (2011); Gebauer (2011).

7 Vgl. beispielsweise den einhelligen Feigheitsvorwurf Merkels, Westerwelles und Niebels nach dem Anschlag auf einen deutschen Entwicklungshelfer in Afghanistan in dpa (2010).

8 So werden beispielsweise auch eine nächtliche Pflastersteinattacke auf die Fensterscheibe einer Lokalzeitungsredaktion (Wochenblatt 2012) oder Piratenüberfälle am Horn von Afrika (Fengler 2010) als feige bezeichnet.

9 Dass eine solche diskursiv-konzeptuelle Verwischung der genannten Unterscheidungen in asymmetrischen Auseinandersetzungen just durch westliche Akteure auch empirische Entsprechungen hat und mit sicherheitspolitischen Vorhaben korrespondiert, zeigt sich aktuell an dem Vorhaben, in der Atalanta-Mission am Horn von Afrika eine „Ausweitung des Gebietes ins Landesinnere“ (Bundesregierung 2012) vorzunehmen. Eine Ausdehnung des Mandates zum Zwecke einer Territorialisierung der Mission bestünde dabei in einer Differenzverwischung zwischen einer im Grundsatz polizeilichen Operation der Völkerrechtsdurchsetzung gegen Piratenangriffe auf See einerseits und einem kriegsförmigen Einsatz in zivilen Räumen andererseits – mit allen zu erwartenden Folgen für die Zivilbevölkerung in diesem neuen Kampf- bzw. Kriegsgebiet.

10 Dieses Argument steht nicht im Widerspruch zu der grundsätzlichen Anerkennung, dass angesichts der längst nicht mehr allein zwischenstaatlichen Struktur bewaffneter

tet ein generalisierter Feigheitsvorwurf einen diskursiven Beitrag zu ihrer Aufhebung – und damit zur Unterhöhlung internationaler Rechtsnormen, die die uneingeschränkte Ausdehnung militärischer Gewalt verhindern sollen.¹¹ Durch die indifferente Gleichsetzung von Angriffen auf Streitkräfte im Einsatz einerseits mit Anschlägen auf zivile Ziele andererseits wird die Differenzierbarkeit zwischen unterschiedlichen Situationen der Gewaltanwendung grundsätzlich suspendiert. Dabei liegt es auf der Hand, dass insbesondere die Grenzverwischung zwischen KombattantIn und ZivilistIn in normativer Hinsicht sowohl in einer Trivialisierung militärischer Auseinandersetzungen als auch in einer Relativierung terroristischer und/oder krimineller Gewalt besteht. Wenn die deutsche Regierung Angriffe auf eigene oder alliierte Streitkräfte in Afghanistan sowie terroristische Anschläge auf ausschließlich zivile Ziele (z.B. auf den Londoner oder Madrider Nahverkehr) als gleichermaßen feige, ehrlos und illegitim kennzeichnet, dann finden sich beide Gewaltphänomene, obschon unter negativem Vorzeichen, ebenso gleichgesetzt wie in den Strategien jener terroristischen Gruppierungen, die zwischen militärischen und zivilen Zielen keine Unterscheidung vornehmen.

Die im Feigheitsmantra implizierte Grenzverwischung zwischen KombattantInnen und ZivilistInnen ist dabei nicht nur im Hinblick auf zivile Opfer in einem normativen Sinne relativistisch, sondern muss auch aus der Perspektive von Militärangehörigen als Zeichen mangelnder Auszeichnung der risikoreichen Aufgabe verstanden werden. Da im Rahmen eines „military grand narrative“ (Wasinski 2011, 57) die Trivialisierung eines besonderen soldatischen Risikos Ablehnung innerhalb der Streitkräfte erfahren muss – und militärische Organisationen vielmehr die Anerkennung einfordern, dass SoldatInnen keine wehrlosen Opfer *sind*, sondern vielmehr besondere Opfer *bringen* – finden wir, wie bereits betont, die aktuelle Feigheitsrhetorik weder im militärischen Binnendiskurs noch

Konflikte und der Heterogenität unterschiedlicher Akteurstypen in der grenzüberschreitenden Sicherheitspolitik auch staatliche Militärapparate und Strategien reagieren und sich wandeln (müssen).

11 Es sei dabei lediglich angemerkt, dass die konsequente Weigerung in der deutschen Regierung, den Bundeswehreininsatz in Afghanistan als Krieg zu bezeichnen, mit dieser Ununterscheidbarkeit korrespondiert und damit ebenfalls zu ihrer Bestätigung beiträgt. Die sprachlichen Konzessionen in der ‚Kriegsbezeichnungsfrage‘ gehen über „kriegsähnliche Zustände“ (zu Guttenberg sowie Merkel, vgl. FAZ 2009) – die allerdings lediglich „aus der Sicht unserer Soldaten“ (Merkel, zit. n. FAZ 2009) als solche erscheinen – oder über die Aussage, dass in Afghanistan zahlreiche Soldaten, „aber nicht alle und nicht immer“ (de Maizière zit. n. Hebestreit 2011), sich „wie im Krieg“ (ebd.) befänden, nicht hinaus.

in der Kommunikation der Regierung mit den Streitkräften. Zugleich scheint diesem diskursiv-normativen Problem auch dadurch begegnet zu werden, dass die in der Feigheitsformel angelegte Ununterscheidbarkeit von KombattantInnen und ZivilistInnen an anderer Stelle sprachlich teilweise wieder durchbrochen wird. Denn so findet sich die Distinktion zwischen SoldatInnen und ZivilistInnen in dem ausdrücklichen Bemühen offizieller Stellen und einzelner Presseorgane implizit wieder bekräftigt, an dem Ausdruck des *Fallens* gegenüber dem zivilen und unsoldatischen *getötet werden* (vgl. z.B. in Reichelt 2011; Gebauer 2011) festzuhalten. Diese Sprachregelung lässt sich darin zusammenfassen, dass SoldatInnen durch feige Anschläge – grammatisch im Aktiv und militärisch *in action* – fallen, während ZivilistInnen – grammatisch wie inhaltlich passiv – durch feige Anschläge getötet werden. In dieser standardisierten Formel werden einerseits gegnerische Angriffe auf eigene Truppen mit Anschlägen auf ZivilistInnen gleichgesetzt, wodurch die Illegitimität der gegnerischen Strategie hervorgehoben wird, während andererseits das entschlossene und aktive Moment der soldatischen Pflichterfüllung der eigenen Streitkräfte betont und vor passiven, zivilen Opfern ausgezeichnet wird. Auch hierdurch wird freilich zu einer Aktualisierung militärisch-heroischer Begriffe und Logiken beigetragen.

RESÜMEE

Trotz der gestiegenen Aufmerksamkeit für die politische Bedeutung der Angst und Furcht in der Sicherheitspolitik hat das Thema der Feigheit bislang weder in den IB noch in den ISS Aufmerksamkeit erfahren. Angesichts des materialen Bedeutungsverlusts der Feigheit für die Sicherheitspolitik westlicher Staaten ist dieses Desinteresse zunächst auch nicht verwunderlich. Da sich zugleich aber eine Wiederkehr der Feigheit in der sicherheitspolitischen Kommunikation feststellen lässt, ist es sinnvoll, sich in systematischer Absicht mit dem Zusammenhang zwischen Feigheit und Sicherheit zu befassen. Dabei ist hervorzuheben, dass die hier dargelegten, noch allgemeinen Überlegungen zum Thema von der Voraussetzung ausgehen, die Reaktualisierung der Feigheit in der sicherheitspolitischen Kommunikation ernst zu nehmen und die Feigheitsformel nicht als bedeutungslose Floskel abzutun. Angesichts der Häufigkeit, mit der sie bemüht wird, ihrer parteiübergreifenden bis unanimitischen Verwendung sowie schließlich auch des Umstandes, dass es fahrlässig wäre, Regierungen und politische Entscheidungseliten in Fragen militärischer Gewalt nicht ernst zu nehmen, wird hierfür in der Tat plädiert.

Zunächst ist der Begriff der Feigheit entlang seiner alltagssprachlichen Bedeutung und sicherheitspolitischen Konnotation umrissen worden. Im Anschluss daran hat sich gezeigt, dass dem Feigheitsproblem weder in der Sicherheitspolitik noch in der Sicherheitskultur westlicher Gesellschaften eine funktionale Bedeutung zukommt. In postheroischen Gesellschaften ist die ‚Feigheit vor dem Feinde‘ kaum mehr von sicherheitspolitischer Relevanz, sondern wird nur noch (straf-)rechtlich als individueller Dienstverstoß thematisch.

In einem bemerkenswerten Gegensatz zu dieser Entwicklung steht nun die Aktualisierung der Feigheitsthematik in der sicherheitspolitischen Kommunikation. So wird nach Angriffen auf eigene oder alliierte Streitkräfte im Rahmen militärischer, meist asymmetrischer Konflikte beinahe reflexhaft der Feigheitsvorwurf erhoben und damit die besondere Ehrlosigkeit und Illegimität der gegnerischen Strategie verurteilt. Diese Verwendung des Ausdrucks entspricht dabei lediglich einem einzigen der oben ausgewiesenen Feigheitskriterien, nämlich der negativen – und speziell ehrverletzenden – Valenz der Feigheit. Zu allen anderen Kriterien steht das aktuelle Feigheitsmantra dagegen in einem direkten Gegensatz.¹² In dieser diskursiv-sicherheitspolitischen Wiederbelebung der Feigheit findet eine Verschiebung sowohl ihres Adressaten als auch ihres Potentials statt. Feigheit wird nicht mehr thematisiert als ein Phänomen, das die eigenen Truppen betrifft und dabei zu schwächen vermag. Vielmehr ist der Gegner Adressat des Feigheitsvorwurfes, wobei die Feigheit als Attribut seiner Stärke präsentiert wird.

Die Reaktualisierung der Feigheit in der sicherheitspolitischen Kommunikation zeitigt normative Konsequenzen. Denn obgleich die formelhafte Wendung des ‚feigen Angriffs‘ die traditionelle sicherheitspolitische Bedeutung und Funktion der Feigheit verschiebt, trägt sie doch zur diskursiven Wiederbelebung militärischer-heroischer Logiken bei und fällt damit hinter den Diskussionsstand einer postheroischen Sicherheitskultur zurück, in der militärische Ehr- und Heldenbegriffe als weitgehend überwunden gelten konnten. Neben diesem Anachronismus trägt die unterschiedslose Anwendung der Feigheitsformel auf einer-

12 Notabene: Keinesfalls folgt hieraus der vermeintliche Gegenschluss, dass asymmetrische Strategien oder Taktiken als heldenmütig, tapfer oder ehrenvoll anzusehen wären. Einen solchen Schluss zu ziehen, müsste und würde selbst auf der fortgesetzten Geltendmachung eines heroischen Sicherheitsdiskurses basieren, der in westlichen Gesellschaften zum einen weitgehend überwunden und dessen Überwindung zum zweiten auch historisch und normativ wohlbegründet ist. Vielmehr ist lediglich festgestellt worden, dass die Verwendung der Feigheitschiffre kaum plausibilisiert werden kann, da die derart bezeichneten Phänomene und Ereignisse den charakteristischen Eigenschaften der Feigheit schlicht nicht entsprechen.

seits Kampfhandlungen in bewaffneten Konflikten und andererseits auf Gewalt- und Straftaten gegen zivile Ziele und in zivilen Räumen zu einer diskursiven Verwischung internationaler Normen bei. Mit der indifferenten Gleichsetzung unterschiedlicher Gewaltphänomene als ‚feige Anschläge‘ findet sich dabei insbesondere die im internationalen Recht wesentliche Unterscheidung zwischen ZivilistIn und KombattantIn relativiert – wodurch nun just die Strategie asymmetrisch agierender Gegner nachvollzogen und bestätigt wird.

LITERATUR

- Alexandra, Andrew/Baker, Deane-Peter/Caparini, Marina 2008: *Private Military and Security Companies. Ethics, Policies and Civil-Military Relations*, Abingdon.
- Aradau, Claudia/Blanke, Tobias 2010: *Governing Circulation. A Critique of the Biopolitics of Security*, in: de Larrinaga/Doucet 2010, 44-58.
- Aradau, Claudia/Van Munster, Rens 2007: *Governing Terrorism Through Risk. Taking Precautions, (Un)Knowing the Future*, *European Journal of International Relations* 13, 1, 89-115.
- Barber, Benjamin 2002: *Ein Krieg „jeder gegen jeden“*. Terror und die Politik der Angst, *Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ)* 2002, 18, 7-16.
- Barber, Benjamin R. 2003: *Fear's Empire. Terrorism, War and Democracy*, New York, NY.
- Bauman, Zygmunt 2006: *Liquid Fear*, Cambridge.
- Booth, Ken/Wheeler, Nicholas J. 2008: *The Security Dilemma. Fear, Cooperation and Trust in World Politics*, Houndmills.
- Brinkkötter, Hans-Otto 1983: *Feigheit – Die Verletzung der soldatischen Gefahrtragungspflicht als Wehrstraftatbestand in rechtshistorischer Betrachtung. Ein Beitrag zur Wehrstrafrechtsgeschichte von der Zeit der Germanen bis zum 18. Jahrhundert mit einem Ausblick. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der juristischen Doktorwürde, Philipps-Universität Marburg*.
- Brockhaus' *Konversationslexikon 1894-1896*, F. A. Brockhaus in Leipzig, Berlin und Wien, 14. Aufl., 6. Bd., 632-633.
- Bundesregierung der Bundesrepublik Deutschland 2012: *Ausrüstung somalischer Piraten am Strand zerstören*, 18.04.2012, <http://www.bundesregierung.de/Content/DE/Artikel/2012/04/2012-04-18-piratenmission-somalia.html>.
- Buzan, Barry/Hansen, Lene 2009: *The Evolution of International Security Studies*, Cambridge.

- Buzan, Barry/Wæver, Ole/de Wilde, Jaap 1998: *Security. A New Framework for Analysis*, Boulder, CO.
- Cramer, Jane K. 2009: *Militarized Patriotism and the Success of Threat Inflation*, in: Thrall/Cramer 2009, 135-152.
- Daase, Christopher/Rauer, Valentin/Offermann, Philipp 2012: *Sicherheitskultur. Soziale und politische Praktiken der Gefahrenabwehr*, Frankfurt a.M./New York.
- de Larrinaga, Miguel/Doucet, Marc G. (Hg.) 2010: *Security and Global Governmentality. Globalization, Governance and the State*, Abingdon.
- Department of Defense of the United States of America (DoD) 2012: *Sustaining U.S. Global Leadership. Priorities for 21st Century Defense*, Washington, DC, January 2012.
- Dillon, Michael/Neal, Andrew W. 2008: *Foucault on Politics, Security and War*, Houndmills.
- Dillon, Michael/Reid, Julian 2009: *The Liberal Way of War. Killing to Make Life Live*, Abingdon.
- dpa Deutsche Presse-Agentur/N24 (2010): Merkel: ‚Feiger‘ Anschlag. Deutscher Entwicklungshelfer getötet, 25.12.2010, http://www.n24.de/news/newsitem_6542888.html.
- dtv-Lexikon in 20 Bänden 1992, F. A. Brockhaus GmbH Mannheim und Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 5. Bd., 252.
- Fengler, Denis 2010: *Piraterie vor Somalia. Soldaten befreien Hamburger Containerfrachter*, Hamburger Abendblatt, 06.04.2010, <http://www.abendblatt.de/hamburg/article1446245/Soldaten-befreien-Hamburger-Containerfrachter.html>.
- Frankfurter Allgemeine Zeitung 2009: *Bundeswehr-Einsatz. Merkel: ‚Kriegsähnliche Zustände‘ in Afghanistan*, 13.11.2009, <http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/bundeswehr-einsatz-merkel-kriegsaehnliche-zustaende-in-afghanistan-1882100.html>.
- Friedrichs, Jörg 2010: *The Privatization of Force and its Consequences. Unintended but not Unpredictable*, in: Daase, Christopher/Friesendorf, Cornelius (Hg.), *Rethinking Security Governance. The Problem of Unintended Consequences*, Abingdon, 176-197.
- Garland, David 2002: *The Culture of Control. Crime and Social Order in Contemporary Society*, Oxford.
- Gebauer, Matthias 2011: *Nordafghanistan. Bundeswehrsoldat stirbt bei Bombenattacke*, Spiegel.online, 25.05.2011, <http://www.spiegel.de/politik/ausland/0,1518,764805,00.html>.

- Grondin, David 2010: The New Frontiers of the National Security State. The U.S. Global Governmentality of Contingency, in: de Larrinaga/Doucet 2010, 79-95.
- Handelsblatt 2009: Angriff aus dem Hinterhalt. Deutscher Soldat stirbt in Afghanistan, 29.04.2009, <http://www.handelsblatt.com/politik/deutschland/angriff-aus-dem-hinterhalt-deutscher-soldat-stirbt-in-afghanistan/3167188.html>.
- Hebestreit, Steffen 2011: Truppenbesuch in Masar-i-Sharif. Wie im Krieg – mit Plastikmessern, Frankfurter Rundschau, 27.03.2011, <http://www.fr-online.de/politik/truppenbesuch-in-masar-i-sharif-wie-im-krieg---mit-plastikmessern,1472596,8272320.html>.
- Hobbes, Thomas 1998: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates, hg. und eingel. von Iring Fetscher, übers. von Walter Euchner, 8. Aufl., Frankfurt a.M.
- Hoffmann, Bruce 2002: Terrorismus. Der unerklärte Krieg, Frankfurt a.M.
- Jabri, Vivienne 2006: War, Security and the Liberal State, Security Dialogue 37, 1, 47-64.
- Katzenstein, Peter 1996: The Culture of National Security. Norms and Identity in World Politics, New York.
- Kienscherf, Markus 2011: A Programme of Global Pacification. US Counterinsurgency Doctrine and the Biopolitics of Human (In)Security, Security Dialogue 42, 6, 517-535.
- Kierkegaard, Sören 1912: Der Begriff der Angst, Jena.
- Kierkegaard, Sören 1962: Wider Feigheit, in: Kierkegaard, Sören, Der Pfahl im Fleisch, Hamburg, 57-95.
- Kiersey, Nicholas J. 2010: Neoliberal Political Economy and the Iraq War. A Contribution to the Debate about Global Biopolitics, in: de Larrinaga/Doucet 2010, 61-78.
- Kiersey, Nicholas J. 2011: Neoliberal Political Economy and the Subjectivity of Crises. Why Governmentality is Not Hollow, in: Kiersey, Nicholas J./Stokes, Doug (Hg.), Foucault and International Relations. New Critical Engagements, Abingdon, 1-24.
- Kleinschmidt, Harald 2009: The Transformation of the European Culture of Security, Studien zur internationalen Politik 1/2, Hamburg.
- Lentzos, Filippa/Rose, Nikolas 2008: Die Unsicherheit regieren. Biologische Bedrohungen, Notfallplanung, Schutz und Resilienz in Europa, in: Putschert, Patricia/Meyer, Katrin/Winter, Yves (Hg.), Gouvernementalität und Sicherheit. Zeitdiagnostische Beiträge im Anschluss an Foucault, Bielefeld, 75-101.

- Löwenstein, Stephan 2011: Afghanistan. Deutscher Soldat bei Sprengstoff-Attentat getötet, faz.net, 25.05.2011, <http://www.faz.net/aktuell/politik/afghanistan-deutscher-soldat-bei-sprengstoff-attentat-getoetet-1641362.html>.
- Meyers Konversationslexikon 1885-1892, Verlag des Bibliographischen Instituts, Leipzig und Wien, 4. Aufl., 6. Bd., 100.
- Militärstrafgesetz (MStG) der Schweizerischen Eidgenossenschaft vom 13. Juni 1927, Stand am 1. Januar 2011, SR-Nummer: 321.0, http://www.admin.ch/ch/d/sr/321_0/index.html.
- Mullen, John Douglas 1988: Kierkegaard's Philosophy. Self-Deception and Cowardice in the Present Age, New York, NY.
- Münkler, Herfried 2002: Die neuen Kriege, Reinbek bei Hamburg.
- Münkler, Herfried 2007: Heroische und postheroische Gesellschaften, Merkur 61, 8/9, 742-752.
- Reichelt, Julian 2011: Der feige Anschlag in Afghanistan. Eine Soldatin ist unter den Verwundeten, bild.de, 29.05.2011, <http://www.bild.de/politik/ausland/afghanistan/attentaeter-sollte-kneipschuetzen-18132244.bild.html>.
- Schneckener, Ulrich 2006: Transnationaler Terrorismus. Charakter und Hintergründe des „neuen“ Terrorismus, Frankfurt a.M.
- Schneiker, Andrea 2010: Security Governance durch Verhaltenskodizes. Regulierung für private Sicherheits- und Militärfirmen, in: Ehrhart, Hans-Georg/Kahl, Martin (Hg.), Security Governance in und für Europa. Konzepte, Akteure, Missionen, Baden-Baden, 151-166.
- Searle, John R. 1972: Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language, Cambridge.
- Selk, Veith 2011: Angstpolitik. Terrorismus als politische Strategie, Diskurs – Politikwissenschaftliche und geschichtsphilosophische Interventionen 7, 1, 10-35.
- Simon, Jonathan 2007: Governing through Crime. How the War on Crime Transformed American Democracy and Created a Culture of Fear, Oxford/New York.
- Skoll, Geoffrey R. 2010: Social Theory of Fear. Terror, Torture, and Death in a Post-Capitalist World, New York, NY.
- Süddeutsche Zeitung 2008: Afghanistan. Deutscher getötet – „Feiger Anschlag“, Süddeutsche.de, 27.08.2008, <http://www.sueddeutsche.de/politik/afghanistan-deutscher-getoetet-feiger-anschlag-1.709935>.

- Thrall, A. Trevor/Cramer, Jane K. (Hg.) 2009: American Foreign Policy and the Politics of Fear. Threat Inflation since 9/11, Abingdon.
- Tonkin, Hannah 2011: State Control over Private Military and Security Companies in Armed Conflict, Cambridge.
- Uniform Code of Military Justice (UCMJ, 64 Stat. 109, 10 U.S.C. Chapter 47) 2012, Cornell University Law School, Legal Information Institute (LII): <http://www.law.cornell.edu/uscode/text/10/899>.
- Valverde, Mariana/Mopas, Michael 2004: Insecurity and the Dream of Targeted Governance, in: Larner, Wendy/Walters, William (Hg.), Global Governmentality. Governing International Spaces, Abingdon, 233-250.
- Vasilache, Andreas 2006: Hobbes, der Terrorismus und die Angst in der Weltpolitik, WeltTrends. Zeitschrift für internationale Politik und vergleichende Studien, 51, 147-158.
- Vasilache, Andreas 2011: Exekutive Gouvernementalität und die Verwaltungsförmigkeit internationaler Politik, Zeitschrift für Internationale Beziehungen (ZIB) 18, 2, 3-34.
- Waldmann, Peter 1998: Terrorismus. Provokation der Macht, München.
- Wasinski, Christophe 2011: On Making War Possible. Soldiers, Strategy, and Military Grand Narrative, Security Dialogue 42, 1, 57-76.
- Wehrstrafgesetz (WStG) der Bundesrepublik Deutschland in der Fassung der Bekanntmachung vom 24. Mai 1974 (BGBl. I S. 1213), zuletzt geändert durch Artikel 15 des Gesetzes vom 22. April 2005 (BGBl. I S. 1106), Bundesministerium der Justiz/juris GmbH, <http://www.gesetze-im-internet.de/bundesrecht/wstrg/gesamt.pdf>.
- Wochenblatt.de 2012: Schaufenster eingeschlagen. Feiger Anschlag auf das Mühldorfer Wochenblatt, 03.01.2012, <http://www.wochenblatt.de/nachrichten/muehldorf/regionales/Muehldorf-Wochenblatt-Fenster-Polizei-Hinweise-Schaufenster-Anschlag;art1174,86196>.

Kosmopolitismus und Gewalt

Fragen an die Weltinnenpolitik mit Blick auf Vertreibung,
Landgrabbing und die Kämpfe der Subalternen

THORE PRIEN

Millionen Menschen in den Ländern des globalen Südens sehen sich gegenwärtig bedroht, gewaltsam aus ihrem Land vertrieben zu werden. Wiewohl unmittelbare Gewalt von Militär und Polizei der jeweiligen Staaten ausgeht, können doch das Ausmaß und die Gründe der Gewalt nur durch die Interdependenzen der internationalen Arbeitsteilung hindurch sichtbar werden. Denn das Land wird durch die Vertreibungen vom angestammten Gebrauch kleinbäuerlichen Gemeinschaftsnutzens frei gemacht, da es Konzernen, Investmentfonds und anderen Staaten mittels langjähriger Pachtverträge überlassen wurde.

Die inter- und transnationalen Verstrickungen in Vertreibungen und Landgrabbing führen noch einmal vor Augen, wie weit der Sinn der Demokratie über die Verwirklichung nationalstaatlich verfasster Bürgerrechte hinausgreift und rücken dabei gleichzeitig schmerzhaft ins Bewusstsein, wie spärlich die Spuren sind, die ein gleichwohl vorhandenes global geteiltes normatives Selbstverständnis in den politischen Operationen der Weltgesellschaft hinterlässt. Einzig die sozialen Kämpfe der Subalternen, die sich in der weltweit artikulierten Forderung nach Ernährungssouveränität zusammenschließen, geben dieser Gewalt eine weltgesellschaftlich organisierte Antwort im Sinne demokratischer Emanzipation. Landlose und Kleinbäuer_innen aus südamerikanischen, asiatischen und afrikanischen Ländern bauen damit auf den Fortschritt des Menschenrechtsbewusstseins und bringen die Forderung nach sozialen Menschenrechten in Stellung, um den Kampf um das Land doch noch zum Erfolg zu führen (vgl. Bello, 2010 169ff; Moyo/Yeros 2005).

Um der hier noch einmal deutlich hervortretenden Diskrepanz zwischen noch nie erreichtem Bewusstsein für die notwendige Inklusion aller Menschen in den Zuständigkeitsbereich der Demokratie und der faktischen Brutalität der Weltgesellschaft zu begegnen, hat Jürgen Habermas in mehreren Beiträgen unter dem anregend paradoxen Stichwort einer anzustrebenden Weltinnenpolitik die Möglichkeit einer "kosmopolitischen Verbindung von Weltbürgern" (Habermas 2011, 87) in den Blick genommen. Sollte überhaupt je eine demokratische Bändigung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse möglich werden, dann, so der Kern der weltinnenpolitischen Idee, durch die verfahrensmäßig gesicherte Solidarität einer *Weltbürgergemeinschaft*, die es den Mühseligen und Beladenen der Weltgesellschaft ermöglicht, sich selbst als Teil einer herrschaftsbegründenden Demokratie zu sehen. Von hier aus können dann Akteure benannt werden, die noch einmal ein demokratisches Projekt jenseits der Staaten in Szene setzen, mit dem die Idee der Volkssouveränität sich in erweiterten Formen umsetzen lässt.

Aus Sicht der materialistischen Theorie¹ gleiten jedoch die Argumente einer so vorgestellten Weltinnenpolitik über die wahren Ursachen der Verhältnisse hinweg und lassen die daraus resultierenden faktischen sozialen Kämpfe unterbelichtet. Seit Marx' ätzender Kritik an den gesellschaftlichen Grundlagen von Freiheit und Gleichheit (vgl. Marx 1984, 189ff.) ist für sie ein Nachdenken über Emanzipation und Selbstbestimmung nur über die Entwicklung der aus der Differenz von Kapital und Arbeit entspringenden Widersprüche möglich. Aus dieser Warte droht die kosmopolitische Weltinnenpolitik weit hinter dem Anspruch emanzipatorischer Theoriebildung zurück zu bleiben, sieht sie doch als Handlungsspielraum angesichts des Scheiterns anderer Organisationsprinzipien nur „eine Zivilisierung und Zähmung der kapitalistischen Dynamik von innen“ (Habermas 2011b, 102). Die Zweifel einer materialistischen Position münden dagegen in dem Verdacht, dass Politik, die sich auf Zähmung des Kapitalismus beschränkt, weiterhin bloßer Spielball der Bewegung des Kapitals bleibt.

Ich will im Folgenden einem so gefassten Einwand gegen die Weltinnenpolitik nachgehen, indem ich am Fall der gegenwärtigen Vertreibungen den Nexus von Gewalt und Kapitalismus in den aktuellen Verhältnissen der Weltge-

1 Im Folgenden bezeichne ich alle Theoretiker_innen als Vertreter_innen materialistischer Gesellschaftstheorie, die einen engen Bezug zum Widerspruch von Kapital und Arbeit, der evolutionären Schrittmacher-Rolle von Klassenkämpfen und der Werttheorie aufrecht erhalten und Habermas, gegen den sich diese materialistische Theorie dann absetzen soll, als „Habermas“. Dies wohl um den Umstand wissend, dass auch Habermas mit guten Gründen als Vertreter materialistischer Theoriebildung bezeichnet werden kann – wie im späteren auch deutlich wird.

sellschaft nachzeichne. Aus materialistischer Sicht zeigt sich hier die „*Irreduzibilität des Phänomens extremer Gewalt*“ als strukturelle Determinante des Kapitalismus“ (Balibar 2001, 1287, Herv. i.O.). Vor diesem Hintergrund müssten Überlegungen zu einer global wirksamen Demokratie sich an die Frage halten, wie soziale Bewegungen und Klassenkämpfe in der Abwehr der gewaltsamen Konstitution der Weltgesellschaft ein demokratisches Projekt entwerfen. Für die Möglichkeit der Demokratie der Weltgesellschaft ist daher nicht die in dem so eingeführtem Streit zwischen Weltinnenpolitik und materialistischer Theorie verhandelte Entscheidung zwischen einem „radikalen Reformismus“ (Habermas 1971a, 37) und Revolution maßgeblich, sondern die Frage an die Theorien, „ob sie ihrer Struktur nach auf mögliche Emanzipationen bezogen sind oder nicht“ (Habermas 1971a, 37).

Ich will, um die Weltinnenpolitik an dieser Frage zu messen, vorbereitend zunächst einige Hinweise für eine materialistische Lesart von Gewalt geben, mit der die aktuellen Vertreibungen beschrieben werden können (I). Die Weltinnenpolitik werde ich danach zunächst in ihrer Abgrenzung gegenüber dem aus ihrer Sicht zu eng gefassten materialistischen Rahmen diskutieren, um aber sogleich die Kritik ihrer Auslassungen zu benennen (II). Die eigentlichen Gründe für diese Auslassungen rühren, so will ich danach zeigen, von Konsequenzen, die Habermas' Interpretation des Historischen Materialismus und des Spätkapitalismus mit sich bringt. Diese hoch ambivalente Lesart sozialer Evolution führt unter der Hand auch bei den Überlegungen zur Weltinnenpolitik die Feder (III). Die Frage, die ich am Ende nur noch stellen, nicht aber beantworten kann, ist die, ob nicht mit der Kritik an der Weltinnenpolitik der Blick auf Weichenstellungen innerhalb der Habermasschen Theorie frei gegeben wird, deren Korrektur die eigentliche Intention Habermas' aber überlebt, um diese für die materialistische Theorie neu in Anspruch zu nehmen. Können, so spitzt sich diese Frage mit Blick auf die gewaltsamen Vertreibungen zu, die Kämpfe der Subalternen nicht doch im Lichte von Habermas' Ansatz noch einmal anders beschrieben werden? (IV).

I.

Die tagtägliche Bedrohung durch das Landgrabbing lässt sich etwa an Berichten ablesen, nach denen in den letzten Jahren in der äthiopischen Gambella-Provinz 70 000 Menschen zwangsweise umgesiedelt wurden, um das Land für kommerzielle Agrarinvestitionen zu räumen (vgl. Human Rights Watch 2012). Während sich solche Fälle gewaltsamer Umsiedlungen in mehreren afrikanischen,

asiatischen und lateinamerikanischen Ländern nachweisen lassen, die mal für den Investitionsbedarf transnational operierender Konzerne, mal für die Bedürfnisse von Investmentfonds und schließlich für die Absicherung der Nahrung von Drittstaaten von ihrem Land vertrieben werden (vgl. Fritz 2009, Prien 2010), berichten viele Dorfgemeinschaften zudem von falschen Versprechungen seitens ihrer Regierungen für die Bereitschaft angestammtes Land zu verlassen (vgl. Liberti 2012).²

Die Vorbereitung für das Investitionsklima geschieht durch eine neoliberalen Vorgaben folgende Politik der Institutionen der Global Governance, allen voran der Weltbank und des IWF (vgl. Anghi 2005, 245ff.), die seit den 1980er Jahren darauf drängen, gemeinschaftsrechtlich genutzte Böden in Privateigentum zu verwandeln. Die 90 Prozent der Fläche des afrikanischen Ackerlandes, die als Allmende von den in dörflichen Gemeinschaften organisierten Kleinbäuer_innen genutzt werden, bilden für sie das Potential für einen privatisierten Landmarkt (vgl. Hoering 2007, 83).

Es scheint, als halte die materialistische Theorie für die Einordnung solchen Geschehens seit jeher den Rahmen bereit: Vertreibung, Betrug, Überführung von Gemeineigentum in Privateigentum – die Anknüpfung an die dichten Beschreibungen aus dem Kapitel des ersten Bandes des Kapitals zur sogenannten ursprünglichen Akkumulation, mit denen Marx die „Vorgeschichte des Kapitals und der ihm entsprechenden Produktionsweise“ (Marx 1984, 742) analysiert, liegt auf der Hand (vgl. Harvey 2005, 142ff.). Der „stumme Zwang der Verhältnisse“ (Marx 1984, 765) ist überhaupt nur möglich durch eine vorherige Periode, in der äußerst brutal die Bedingungen für freigesetzte Arbeit und Privateigentum erst geschaffen werden. Neben dieser intimen Verknüpfung von Produktionsweise und Gewalt im inneren Kernland des Kapitalismus stellt sich die „Morgenröte der kapitalistischen Produktionsära“ erst durch „brutalste Gewalt“ (Marx 1984, 779), nämlich mit der Ausplünderung der Menschen Südamerikas, Indiens und Afrikas (Marx 1984, 779ff.) ein. Die koloniale Umwandlung anderer Rechtsformen in Privateigentum und die Schaffung der als Ware zugänglichen Arbeitskraft ist von der Gewalt als „Geburtshelfer“ (Marx 1984, 779) dieser Transformation abhängig.

Freilich, das zeigt der Verweis auf eine „Vorgeschichte“, weist Marx der Gewalt, die er gerade erst für die Entstehung der ihm vor Augen stehenden Wirtschaftsordnung als entscheidend herangezogen hatte, einen eher nachrangigen

2 Einen sehr guten, ständig aktualisierten Überblick über die Geschehnisse des Landgrabbing bieten die Internetauftritte der NGO's GRAIN, FIAN und die vom Forschungs- und Dokumentationszentrum Chile-Lateinamerika e.V. (FDCL) betriebene Seite www.landgrabbing.de.

Status zu. Das Thema des Kapitals, eine durch die Institution der doppelt freien Arbeit angetriebene innere Dialektik, die den Kapitalismus in immer neue Krisen getrieben sieht, verleitet Marx zu einer Pointierung vermeintlicher kapitalistischer Normalität, hinter der Ausplünderung und Vertreibung trotz ihrer vorge-schichtlichen Unverzichtbarkeit zurücktreten, da eine erfolgreiche Entwicklung des Kapitalismus diese zumindest im Kernland wieder abschüttelt. Während so die Erklärung extremer Gewalt im Innern im von Marx angenommenen Gang des Kapitalismus Fragen der Disziplinierung der Arbeiter_innen und der häuslichen Reproduktion weicht, verliert die koloniale Gewalt gegenüber den nichtkapitalistischen Außen in Marx' Überlegungen gewiss nichts von ihren Schrecken. Doch gleichzeitig verweist die teleologisch motivierte Änderungserwartung, die Marx etwa in den viel zitierten Artikeln zu Indien ausdrückt (vgl. Marx 1972a, 1972b), auf ein tief ambivalentes Verhältnis zur Gewalt des Kolonialismus.³

Rosa Luxemburg ist, wenn auch um den Preis einer schwer haltbaren starken Unterkonsumtions-Krisentheorie (vgl. Brewer 1990, 58ff.), eine produktive Auflösung dieser Ambivalenz zu verdanken. Luxemburg verbindet die Analyse zweier Seiten der Kapitalakkumulation, einerseits die dem Wertgesetz gehorchende Akkumulation als „rein ökonomischer Prozess“ und auf der anderen Seite die gewaltsame, sich auf der „Weltbühne“ abspielende Akkumulation, die „ganz unverhüllt und offen Gewalt, Betrug, Bedrückung, Plünderung“ (Luxemburg 1990, 397) zum Mittel der Akkumulation macht. Daher, so ist sich Luxemburg sicher, sei „politische Gewalt auch hier nur ein Vehikel des ökonomischen Prozesses“ (Luxemburg 1990, 398). Beide Seiten der Akkumulation sind nicht voneinander zu trennen, sondern „durch die Reproduktionsbedingungen des Kapitals selbst organisch miteinander verknüpft“ (Luxemburg 1990, 398).

Luxemburgs Intervention zeigt auf, wie kapitalistische Reproduktion notwendig einer ständigen, nicht lediglich vorgeschichtlichen oder „ursprünglichen“, Akkumulation durch Enteignung (Harvey 2005) bedarf. Ich kann hier nicht versuchen, den dramatischen, aber noch immer unklaren Folgen dieser Korrektur einer vorgeblichen kapitalistischen Normalität, die lange die materialistische Theoriebildung dominiert hat, weiter nachzugehen, sondern muss es bei Hinweisen belassen, die der Zusammensetzung der Arbeit und der räumlichen Konstituierung einer kapitalistisch organisierten Weltgesellschaft gelten. So rücken die Wechselbeziehungen verschiedener Formen abhängiger Arbeit in den Mittelpunkt, was für das Verständnis der Produktionsweise den Rückzug auf eine bestimmte Normalform von Arbeit und Akkumulation nicht erlaubt, son-

3 Die Ambivalenzen der Marxschen Haltung gegenüber dem Kolonialismus finden sich sehr gut nachgewiesen bei Wielenga (2004).

dern ein besseres Verständnis der Interdependenzen der internationalen Arbeitsteilung herausfordert:

„Undoubtly, ‘norms’ of functioning of the capitalist mode of production do exist, but each includes a constellation of logical and historical ‘exceptions’ that are part of their conditions of possibility and operate as a reserve of options that can always be realized“ (Mezzadra 2011, 307).

Die Konsequenzen sind zum einen darin zu sehen, dass der Begriff des Proletariats sich vom weißen, männlichen Industrieproletariat löst und seine Gestalt eher durch die Einsprüche der in den Widersprüchen des Kapitalismus existentiell bedrohten Subalternen erhält. Die Geschichte der Arbeit ist genauso gespeist aus den postkolonialen Erzählungen (Mezzadra 2011) und lässt jeweils verschiedene Proteste für ein fragmentiertes Klassenbewusstsein vielfältiger globaler Subalternität aktuell werden.⁴

Diese veränderte Geschichte der Arbeit verweist zudem auf die Geografie des Kapitalismus. David Harvey hat hier mit den Untersuchungen zu spatial fixes, deren sich der Kapitalismus zur Schlichtung seiner krisenhaften Akkumulationssucht bedient, eine eindrucksvolle Heuristik vorgelegt (Harvey 2001; 2005; 2006). In nuce läuft die Annahme eines spatial fix darauf hinaus, dass die Akkumulationssucht des Kapitals eine Geografie der ungleichen Entwicklung antreibt: Überakkumulationskrisen provozieren eine zeitliche und räumliche Neubindung des Kapitals, etwa durch Investitionen in Infrastruktur in je anderen Regionen der Weltgesellschaft, womit der Überakkumulation abgeholfen werden kann – was immer nur eine Zeit lang gelingt und so die Krisen weiter voran treibt.

Im Landgrabbing sind sowohl diese Geografie der ungleichen Entwicklung als auch die Wirkung einer postkolonial geänderten Zusammensetzung der Arbeit deutlich sichtbar: Die langjährigen Pachtverträge, die Investitionen in eine auf Cash Crops und Export ausgerichtete Landwirtschaft und schließlich die Fixierung überschüssigen Kapitals durch auf Landgrabbing ausgerichtete Investmentfonds entsprechen recht präzise der Annahme eines spatial fix, während sich Folgen für die Subalternen, die nun die Seite der „Arbeit“ innerhalb der alten Kapital/Arbeit – Dichotomie einnehmen, darin zeigen, dass die Investitionen im Zeichen des spatial fix die nachhaltige, nichtkapitalistische Wirtschaftsweise der Kleinbäuer_innen zu zerstören droht.

4 Für das veränderte Verständnis der Geschichte der Arbeit siehe jetzt die Beiträge in van der Linden/Roth (2009)!

Subalterne Kämpfe um Landrechte und Ernährungssouveränität müssen dabei nicht hinter anderen „proletarischen“ Artikulationen zurücktreten. Denn es sind die ländlichen Gebiete, die die Hauptlast der neoliberalen strukturellen Anpassungsprogramme des IWF zu tragen hatten und in denen der Widerspruch neoliberaler Hegemoniebildung zwischen Freiheit und Zwang ausgetragen wird (Moyo/Yeros 2005) und heute ist es gerade die internationale Bauernbewegung, die „die eigenen Klasseninteressen aktiv mit den allgemeinen Interessen der Gesellschaft“ (Bello 2010, 20) verbindet. Gewiss, die Widersprüche kapitalistischer Lohnarbeit, die das industrielle Proletariat nicht zuletzt durch eine permanente Streikdrohung für sich nutzen konnte, lassen sich in dieser Klarheit, die sich auch in werttheoretischer Begründbarkeit widerspiegelt, bei den subalternen Gruppen nicht finden. Dennoch lassen sich die Kämpfe der Subalternen als angetrieben von Widersprüchen denken, die jedoch eher normativ zu verstehen sind: Der Legitimierungsversuch der hegemonialen Ordnung des Neoliberalismus lebt seit jeher vom Versprechen der individuellen Freiheit, die für die Subalternen des globalen Südens als Folge von Wachstum immer wieder neu nur in Aussicht gestellt wird. Das Landgrabbing scheint nun diese Legitimationsversuche, die noch die größten den Menschen aufgezwungenen Entbehrungen etwa durch die Strukturellen Anpassungsprogramme überlebten, endgültig zu desavouieren. Dass die jahrzehntelange Verpachtung von Land, die das Ergebnis der neoliberalen Kommodifizierungsstrategie darstellt, sich tatsächlich für die Menschen der betroffenen Regionen als Gewinn entpuppt, wird kaum noch ernsthaft angenommen (vgl. Pearce 2012).

Doch tritt dieser Widerspruch, anders als Widersprüche, die Krisen der Ökonomie erklären, erst mit den normativ begründbaren Forderungen der Subalternen überhaupt zu Tage. Aufgabe der materialistischen Theorie muss es nun sein, das Interesse der Kämpfe der Subalternen mit den strukturellen Bedingungen der Weltgesellschaft zu vermitteln.

Gleichzeitig bleibt aber gerade mit dem Bezug auf die ökonomisch dominierte, materialistische Erklärung der Kämpfe, sei es durch eine Geografie des Kapitalismus, sei es durch die vom Arbeitsparadigma konstituierte Neufassung von Proletariat und Subalternen, die immergrüne Frage nach dem Verhältnis von Determinismus und subjektivem Faktor sozialer Kämpfe der Subaltern aktuell. Wenn man einmal diese Frage im gerade angeführten Konflikt von Werttheorie und normativer Begründung anhand der Unterscheidung von Sozial- und Systemintegration an die materialistische Theorie heranträgt (vgl. Benhabib 1986), dann wird die Gefahr deutlich, dass mit der so gefassten Erklärung des Protests eine einseitige Lesart sozialer Kämpfe im Lichte der Systemintegration geschieht. Der Protest ist hier Reaktion gegen objektiv angebbare systemische

Imperative und deren Übersetzung in Hegemonie und Ideologie. Ausgeblendet bleibt aber jene Dimension des Protests, die im Zuge der Sozialintegration als „normengeleitetes, sinnvolles Handeln“ (Offe 1979, 313) verstanden werden kann und die auch auf Ebene der Weltgesellschaft verallgemeinerbare, begründbare Normen einfordert.

II.

Das sich mit dem Landgrabbing abzeichnende Bild einer Dominanz brutaler Kapitalverwertung ist ebenso der Ausgangspunkt für die Problemstellung von Habermas' Überlegungen zur Weltinnenpolitik. Nicht anders als die gerade angeführten materialistischen Erklärungsansätze will die Weltinnenpolitik ausloten, wie die aus dem kapitalistischen Organisationsprinzip sich herstellende massive Ungleichheit der Weltgesellschaft praktisch überwunden werden kann. Es geht ihr darum, die normativen und gesellschaftstheoretischen Bedingungen herauszuarbeiten, auf deren Grundlage die extreme Ungleichheit, die erst eine fehlende politische Regulierung ermöglichte, doch noch einmal im Zeichen einer weltbürgerlichen Solidarität zu überwinden. Nicht anders auch als die materialistische Theorie sieht die Weltinnenpolitik möglichen Fortschritt dabei erkämpft als „Nebenfolgen von Klassenkämpfen, imperialistischen Eroberungen und kolonialen Gräueln“ (Habermas 2011a, 47).

Der Unterschied zu den materialistischen Überlegungen liegt in der Einschätzung der Bedingung der Möglichkeit einer sozialen Integration der Weltgesellschaft. Während die materialistische Theorie die systemische Integration durch die Bewegung des Kapitals in den Vordergrund stellt, um von hier aus die Klassenkämpfe zu analysieren, will Habermas eine potentiell kosmopolitisch wirksame soziale Integration als Vorbedingung für die Weltinnenpolitik stark machen. Materialistische Theorie, so lässt sich die mögliche Antwort der Weltinnenpolitik im eingangs eingeführten Streit auch lesen, beschneidet sich allzu leichtfertig die Möglichkeit, den Klassenkämpfen der Weltgesellschaft auch in der Dimension sozialer Integration zu ihrem Recht zu verhelfen.

Diese Bedingung emanzipatorischer Politik stellt Habermas mit der Weltinnenpolitik in zwei miteinander verwobenen Dimensionen heraus. Zum einen sieht er in der Weltgesellschaft die Voraussetzungen einer Dezentrierung der bisher unter dem Phänomenen staatlicher Fragmentierung ausgebildeter Lebenswelten angelegt, die zu einem Bewusstseinswandel hin zur Binnenperspektive des Kosmopolitismus führen könnte. Zum anderem kann gerade die Erschöpfung eingespielter Politiken, die sich angesichts einer tatsächlichen oder

gefühlten Machtlosigkeit der parlamentarischen Demokratien der Nationalstaaten ergibt, einen institutionellen Wandel hin zu einer demokratisch organisierten Weltgesellschaft anstoßen.

Die mögliche Dezentrierung der Bürgerschaft hin zu einer Weltbürgergemeinschaft (Habermas 2011a, 86f.) kann ihren Ausgang, angetrieben durch das Völkerrecht einer postwestfälischen Staatenordnung, durch den „Gleichklang der moralischen Entrüstung über massive Menschenrechtsverstöße“ (Habermas 2004, 176) nehmen. Die Reaktionen auf Menschenrechtsverletzungen statten eine im Entstehen begriffene Weltöffentlichkeit mit einer kritischen Funktion aus, die immerhin Ansätze einer weltbürgerlichen Solidarität verspricht, die sich zudem noch erweitern könnte, da „die einstmals unabhängigen Akteure“ über „alltägliche Erfahrungen der wachsenden Interdependenzen [...] neue Rollen“ (Habermas 2004, 176) erlernen.

Doch nicht allein die schmale Basis des bislang auf die Durchsetzung der negativen Menschenrechte eingeordneten Völkerrechts ist grundlegend für die Dezentrierung. Die Einsicht in die wachsenden, die Regelungskompetenz der einzelnen Staaten überfordernden Probleme der Umwelt, des Klimas und der krisenhaft konstituierten kapitalistischen Wirtschaft geben weitere Anlässe, die zu Perspektivenwechsel und zur Übernahme einer kosmopolitischen Binnenperspektive drängen (Habermas 2011, 83) und für die sich mit den globalen sozialen Rechten und der Finanztransaktionssteuer Regelungsmöglichkeiten immerhin abzuzeichnen beginnen.

Diese Dimension der Dezentrierung in der Weltinnenpolitik erinnert mit dem Aufzeigen der Möglichkeit der im Individuum verankerten Lernprozesse an jenen Teil des „Kreisprozess(es)“ sozialer Evolution, den Habermas lange zuvor in seiner Rekonstruktion des Historischen Materialismus zwischen „gesellschaftlichen und individuellen Lernvorgängen“ (Habermas 1976a, 36) ausmacht. Dieser Prozess der Dezentrierung der Weltbilder bleibt nicht auf einen kognitiven Wandel beschränkt, sondern stößt eine institutionelle Ausgestaltung an, in der sich diese Dezentrierung widerspiegelt. Denn „erst wenn ein institutioneller Rahmen entstanden ist, können die bis dahin ungelösten Systemprobleme mit Hilfe des angesammelten kognitiven Potentials bearbeitet werden“ (Habermas 1976c, 162).⁵

5 Diesen engen Zusammenhang von Lernprozessen und Institutionen gibt Habermas später in der Theorie Kommunikativen Handelns mit der Annahme wieder, „daß in der sozialen Evolution höhere Integrationsniveaus nicht etabliert werden können, bevor sich nicht Rechtsinstitutionen herausgebildet haben, in denen ein moralisches Bewußtsein der konventionellen bzw. der postkonventionellen Stufe verkörpert ist“ (Habermas 1981, 261).

Für die Weltinnenpolitik bedeutet dieser Kreislauf individueller und gesellschaftlicher Lernprozesse: Solange die Dezentrierungen weltgesellschaftlicher Lebenswelten nicht von einem ebenso dezentrierten Äquivalent des Staatsorganisationsrechts getragen werden, behalten alle angestrebten Weltverfassungsentwürfe die Gestalt von „zu weit geschneiderten Mänteln, die mit stärkeren organisationsrechtlichen Körpern erst noch ausgefüllt werden müssen“ (Habermas 2004, 132). Habermas regt daher institutionelle Reformen an, die die vollzogenen Dezentrierungsprozesse einmal abbilden könnten. Es geht ihm dabei um ein gelungenes institutionelles Arrangement, das von der demokratischen Konstitutionalisierung des Völkerrechts ausgeht, dazu von Europa als erster demokratisch gelungener Verbindung von Nationalstaaten lernen kann und zudem die vorhandenen Strukturen der UNO aufnimmt, um diese demokratisch zu reformieren (vgl. Habermas 1998a; 2001; 2004; 2005; 2011a).

Der konstruktive Gehalt dieser institutionellen Reformvorschläge kann aber nicht über die Frage hinweg helfen, welche Interessen es sind, die Schrittmacher der Reformen sein sollen. Auch wenn Habermas betont, dass die „ersten Adressaten“ der „Reregulierung der Weltgesellschaft [...] Bürger und Bürgerbewegungen“ (Habermas 1998, 168) seien, so zeigt sich die problematische Fassung der Dichotomie von Lernprozessen und Institutionen darin, dass die Lernprozesse der auf Gelingen geeichten Institutionalisierung zu folgen gezwungen sind. Habermas' These „soziale Bewegungen kristallisieren sich erst, wenn sich für die Bearbeitung von Konflikten, die als ausweglos empfunden werden, normativ befriedigende Perspektiven öffnen“ (Habermas 1998a, 168), entbehrt nämlich nicht einer gewissen Ambivalenz: Protestbewegung und Klassenkämpfe eröffnen sich *selbst* die normative Perspektive durch die Negation bestehender Verhältnisse. In Habermas' Weltinnenpolitik hat es dagegen den Anschein, dass die sozialen Bewegungen, die in der Weltbürgerschaft aufgehen, lediglich den normativen Perspektiven *folgen*, die bereits institutionalisierte Legitimationsflüsse bereitstellen. Der Lernprozess der Bürger hin zur weltbürgerlichen Dezentrierung soll sich nämlich „im Medium der *begleitenden* Diskurse“ vollziehen, die sich auf das von *politischen Eliten* gesetzte Recht konzentrieren. Das Gelingen der Weltinnenpolitik hängt dann davon ab, dass diese Eliten Recht setzen, dass „die Bewusstseinsveränderung, die sie bei den Adressaten erst im Laufe einer stufenweisen Implementierung auslöst [...] *antizipiert*“ (Habermas 2005, 333; Herv.i.O.).

Natürlich kann die Kritik an der Weltinnenpolitik nicht ohne jeden Bezug auf bestehende Institutionen auskommen und so eine weitere Version jener „Freiheit der Leere“, vor der Hegel (1986, 50) gewarnt hat, formulieren. Dennoch fehlt in der so gefassten konstruktiven Überlegung der Weltinnenpolitik der Nachweis,

an welcher Stelle soziale Kämpfe als die Schrittmacher emanzipatorischen Fortschritts auftreten, um die Reformen in gerade die angestrebte emanzipatorische Richtung zu bewegen. Angesichts des Rekurses auf bestehende Eliten und Institutionen, bleibt der Eindruck, dass die sozialen Kämpfe gegen Vertreibung und Hunger mit dieser Lesart institutionellen Wandels im „Wartesaal der Geschichte“ (Chakrabarty 2010, *passim*) Platz nehmen müssen.

III.

Das Dilemma wird nun überschaubar: Die Überlegungen zur Weltinnenpolitik stellen keine Begriffe bereit, mit denen die Klassenkämpfe der Weltgesellschaft in die Theorie eingeführt werden könnten. Es fehlen Differenzierungen, die über einen allgemeinen Lernfortschritt hinausweisen und etwa soziale Kämpfe der Subalternen gegen die gewaltsame Akkumulation wie im Falle des Landgrabbing begrifflich ausweisen.

Gewiss wollen die Ausführungen zur Weltinnenpolitik eher konstruktive Überlegungen zu möglichen institutionellen Lösungen darstellen und fallen nicht unter den Anspruch, eine Theorie der Weltgesellschaft zu leisten. Doch die Parallele zu Habermas' früherer Rekonstruktion des Historischen Materialismus lässt immerhin erahnen, dass auch die Kritik an diesen konstruktiven Überlegungen von einer Kritik an den gesellschaftstheoretischen Annahmen zehren kann.

Die folgenden Zeilen wollen nun noch einmal den Grund der relativen Abwesenheit des Klassenkampfes in der Weltinnenpolitik in einigen Weichenstellungen von Habermas' Gesellschaftstheorie suchen. Augenscheinlich korrespondiert diese Abwesenheit mit der empirischen Abwesenheit einer revolutionären Rolle des industriellen Proletariats in den Wohlfahrtsstaaten nach dem 2. Weltkrieg, das die für die Kritische Theorie paradigmatische Klassenbewusstseinsthese von Lukács (1968) mit Leben hätte erfüllen können, welche die Auseinandersetzung von Habermas mit dem Historischen Materialismus, nicht anders als die der ersten Generation der kritischen Theorie, prägt (vgl. Brunkhorst 1984).

Ich will, auch unter Inkaufnahme der Gefahr, wesentliche Differenzierungen innerhalb der Habermas'schen Theorieentwicklung zu vernachlässigen, noch einmal an diejenigen Momente erinnern, in denen Habermas die theoretischen Grundlagen gelegt zu haben scheint, mit denen die Klassenlosigkeit der Weltinnenpolitik erklärlich wird. Als wesentlich kommen hier Annahmen über den Spätkapitalismus (a) und (b) eine tiefer angelegte Korrektur der evolutionstheoretischen Grundlagen des Historischen Materialismus in den Blick.

a) Die Abkehr von der Schrittmacherrolle des Proletariats fügt sich in eine Analyse des Spätkapitalismus ein, nach der die Marx'sche Theorie nicht nur die Gestalt der Klassenzusammensetzung und der korrespondierenden Bewusstseinsformen verfehlt. Noch dazu sieht die Theorie des Spätkapitalismus im erfolgreichen Eingreifen des Staates in die ökonomische Reproduktion das Verhältnis von Politik und Ökonomie verändert: Der Staat hat erfolgreich „marktsubstituierende wie marktkompensierende Aufgaben übernommen“ (Habermas 1973, 97). Unter spätkapitalistischen Bedingungen können Krisen als Krisen des politischen Systems verstanden werden, deren veränderte Logik nun aber nicht durch die Marx'sche Werttheorie sondern durch Überlegungen zu Legitimationsproblemen erklärt werden können. Während also die Werttheorie und mit ihr eine am systematisch uneingelösten Versprechen des gleichen Tausches orientierte Ideologiekritik keine analytische Kraft mehr entfalten, kann die emanzipatorische Theorie nun darauf pochen, dass bei der Beschaffung motivationaler Ressourcen, die Politik zwecks Legitimationsgewinn auf das Geben von Gründen angewiesen ist. Für den spätkapitalistischen Staat, der durch seinen Haushalt die ökonomischen Krisen eindämmt, ist nämlich die „*zwingende Grenze* (...) an den verfügbaren Legitimationen zu finden“ (Habermas 1973, 97).

b) Genau dieses im Zuge der Theorie des Spätkapitalismus revidierte Verhältnis von Politik und Wirtschaft scheint auf Habermas' Neufassung der wesentlich abstrakter ansetzenden Begriffe des Historischen Materialismus niederzuschlagen. In dessen Rekonstruktion (Habermas 1976c) geht es Habermas um eine Korrektur der als Theorie der sozialen Evolution gelesenen Marx'schen Grundannahmen über die Konstitutionsbedingungen der Gesellschaft, die in Hinblick auf die Alleinstellung der menschlichen Familienstruktur mit der Annahme geschieht, dass „andere Rationalisierungsprozesse für die Erklärung der sozialen Evolution genauso wichtig oder noch wichtiger sind“ (Habermas 1976c, 168). Dies hat gegenüber der Dialektik von Produktivkraft und Produktionsverhältnis, die Marx entfaltet, die entscheidende Pointe, dass Probleme der Systemerhaltung, die bei Marx durch einen Zuwachs der Produktivkraftentwicklung erklärt sind, in der sozialen Evolution tatsächlich bereits institutionell vorbereitet sein müssen. Die normativen Strukturen gelten Habermas von da an als „Schrittmacher der sozialen Evolution“ (Habermas 1976a, 35).

Auf beiden Ebenen treten die Klassenkämpfe zurück, da

- auf der Ebene der Spätkapitalismusdiagnose der staatlich organisierte Kapitalismus empirisch über ein gut integriertes Proletariat verfügt und die Werttheorie mit ihrer Konzentration auf den Widerspruch von Kapital und Arbeit wegen erfolgreicher Intervention der Politik nicht mehr greift. Strukturelle

Zuweisungen von Klasseninteressen lassen sich nur noch vermittelt über normativ begründbare Legitimationsprobleme ausmachen.

- auf der Ebene der abstrakter gefassten Evolution die durch Produktivkraftentwicklung voran getriebenen Systemprobleme, die zu Klassenkämpfen führen, durch institutionelle Neuerungen vorbereitet und implementiert werden müssen. Die zum Schrittmacher aufgestiegenen normativen Strukturen lassen sich mit Habermas Begriffsapparat aber nur noch so verstehen, „daß kein Bezug zum praktischen Selbstbewusstsein irgendeiner identifizierbaren Gruppe hergestellt wird oder – wie es scheint – hergestellt zu werden braucht“ (McCarthy 1980, 429f.; vgl. Tomberg 2003, 70ff.). Vielmehr geht der Klassenkampf im Modell einer „progressiven Rationalisierung normativer Strukturen (auf, T.P.), der die antagonistischen Formen der Interaktion untergeordnet werden“ (Arnason 1980, 162). Gerade die Darstellung der normativen Strukturen als „Dichotomie von instrumentalem und kommunikativem Handeln reduziert den historischen Bedeutungsgehalt des Klassenkampfes auf die bloßen Hilfsfunktionen der Umsetzung und Beschleunigung: als konflikthafte Gegenstück zur sozialen Integration kann der Klassenkampf allein deren Entwicklungslogik realisieren helfen“ (Arnason 1980, 169).

Nun kann aber keine der beiden Ebenen den Anspruch aufrechterhalten, die soziale Evolution zu fassen. Denn

- die Spätkapitalismusdiagnose, aufgrund der Habermas das Verhältnis von Politik und Ökonomie neu zu bestimmen versuchte, ist wegen politisch nicht beherrschbarer Krisenerfahrungen in der von Habermas anvisierten Form schwer haltbar (vgl. Sablowski 2003, 117ff.). Zudem kann die These vom Verschwinden des Proletariats ohnehin nur vor dem unzureichenden Hintergrund einiger weniger relativ erfolgreicher Wohlfahrtsstaaten plausibel bleiben. Freilich wäre dies kein Befund, den erst die Prozesse hervorbringen, die unter dem Schlagwort Globalisierung beschrieben werden. Habermas hätte von Beginn seiner Rekonstruktion des historischen Materialismus an dem Modell des Spätkapitalismus misstrauen müssen. Dies etwa, wenn er bei aller theoretischer Differenz die Ergebnisse der Weltsystemtheorie in seine Überlegungen einbezogen und die neue internationale Arbeitsteilung (vgl. Fröbel u.a., 1977) als dasjenige Phänomen analysiert hätte, das eine Befriedung des Klassenkonfliktes gerade nicht in Aussicht stellt, sondern vielmehr dessen radikale Entgrenzung bedeutet.⁶

6 Arnason (1986, 290f.) weist daraufhin, dass Habermas zwar die „Dynamik einer antagonistischen Weltgesellschaft“ (Habermas 1976b, 130) zum Forschungspro-

- Schließlich ist Habermas zu eindeutig auf allgemeinen Rechtsfortschritt bezogene Rekonstruktion nicht zuletzt einem methodischem Dilemma geschuldet: Habermas sieht bei Entwürfen des Historischen Materialismus, die den von Marx vorgegebenen Rahmen in differenziertere Beschreibungen der Produktionsweise erweitern, die Gefahr einer Bewegung „der Breite statt in die Tiefe“, die letztlich die „Preisgabe des Konzepts der Gattungsgeschichte – und damit des Historischen Materialismus“ (Habermas 1976b, 168) bedeuten könnten. Sein Vorschlag einer weiteren Generalisierung müsste dann aber, nach einer vorbereitenden Abstraktion, „die abstrakt genug ist, um soziale und geschichtliche Besonderheiten zu umgehen“ (McCarthy 1986, 275), empirische-geschichtliche Bedingungen der Entwicklung wieder einfügen. Dieses Vorhaben scheint Habermas nun aber nicht anzugehen, da der Blick auf den Spätkapitalismus seine Bemühungen von den Klassenkämpfen abhält (vgl. McCarthy 1980, 436).

Wenn auch die zu sehr pointierte Auslegung der Rekonstruktion des Historischen Materialismus nicht erst mit der postnationalen Konstellation sichtbar wird, bringt doch gerade die auf der Ebene der Weltgesellschaft sich offenbarende Problemlage die Mängel dieses Ansatzes nun unübersehbar hervor. Habermas steht bei dem Entwurf der Weltinnenpolitik also vor einem Dilemma: Entweder muss er seine Version einer „unaufhaltsamen Ironie des weltgeschichtlichen Aufklärungsprozesses“ (Habermas 1981, 232), die recht besehen als Ironie nur unter dem Blickwinkel eines methodologischen Nationalismus (Beck 2003) zu beobachten ist, wesentlich modifizieren, so dass die Lernprozesse wieder enger an die Kämpfe der Subalternen heranrücken. Oder er beschränkt sich weiterhin auf einen abstrakten Kreislauf von Lernprozess und institutioneller Umsetzung, die die oben angeführte Kritik aber zu recht provoziert.

IV.

Étienne Balibar hat unlängst mit Blick auf Habermas' kosmopolitischen Entwurf herausgestellt,

gramm seiner Rekonstruktion zählt, dies aber in seiner Theorie Leerstelle zu bleiben droht und er etwa die Theorie Wallersteins zum Weltsystem als „relevantes Korrektiv“ (ebd. 291) hätte erkennen können.

„that democratic work requires *determinate matter* and not just an ethics and juridical norms, and this sort of *matter* is only given in a *situation*. But the situation cannot be furnished by an institutional or state framework, more or less consecrated by religion, war, law, morality, but [...] can only come from the specific way politics is traversed by conflicts, rent between local cultures (,particularisms‘) and global universalities, old and new, identities and interests“ (Balibar 2005, 173).

Was Balibar hier gegen den Kosmopolitismus der Weltinnenpolitik anführt, scheint den gerade angeführten Einwand noch einmal mit anderen Vorzeichen auszubuchstabieren: Die Weltinnenpolitik, ebenso wie die sie tragende Gesellschaftstheorie sind so angelegt, dass die Situationen in denen Klassenkämpfe hervorbrechen und weltgesellschaftliche Lernprozesse befördern, zugunsten eines linearen Rahmens normativer Strukturen zurücktreten. Gewiss, dieser Rahmen soll die Bedingung der Möglichkeit von Lernprozessen aufzeigen. Aber ohne den Bezug auf eine Dialektik der sozialen Kämpfe droht Habermas’ eigentliche Intention, die darin besteht, den Stimmen der verletzten Vernunft zu Geltung zu verhelfen, Schaden zu nehmen. In den generalisierten Begriffen normativer Strukturen können die Stimmen der Mühseligen und Beladenen nur schwer als Differenz zu allgemeinen Lernfortschritten wahrgenommen werden.

Interessanterweise erinnert Balibars Kritik an eine frühe Bemerkung im von Habermas 1957 angefertigten Literaturbericht zur philosophischen Diskussion des Materialismus. Es gelte, so der frühe Habermas hier, die Idee praktischer Vernunft nicht „als allgemeine Struktur des Bewusstseins“ sondern aus einer „Struktur der geschichtlich-gesellschaftlich Situation“ (Habermas 1971, 433; vgl. McCarthy 1980, 431) zu gewinnen. Gewiss kann heute, nach der unhintergehbaren kommunikativen Wende der Gesellschaftstheorie, der Bezug auf ein allgemeines Bewusstsein ohnehin nicht mehr überzeugen. Aber die Stoßrichtung scheint die gleiche: Die Erinnerung an die Dialektik von Klassenkämpfen und normativen Strukturen würde diese Strukturen als von Brüchen durchzogen denken müssen. In der Weltgesellschaft zeigen sich diese Brüche etwa in jenen fragmentierten Formen, mit denen die subalternen Kämpfe auf die ungleiche Geografie des Kapitalismus reagieren.

Und doch bleibt diese Kritik unvollständig: Denn was im Vorigen an den vom Widerspruch des Kapitalismus faszinierten Theorien als Mangel erschien, nämlich die fehlende Vermittlung von Sozial- und Systemintegration, kann in den terms eines durch Habermas rekonstruierten Historischen Materialismus nach wie vor besser verstanden werden. So ließe sich der Eigensinn der Kämpfe der Subalternen auch deskriptiv wahrnehmen und zudem das Interesse des Pro-

tests auf begründbare Verallgemeinerung hin betrachten, die durch strukturell angebbare Lagen von Klassen nicht hinreichend geklärt ist.

„Sofern Normen nicht verallgemeinerungsfähige Interessen regeln, beruhen sie auf Gewalt“,notiert Habermas (1973, 153). Der Protest der Subalternen gegen die greifbar gewordene Gewalt von Vertreibung und Landgrabbing gibt eine Ahnung der dramatischen Zuspitzung kosmopolitischer Verallgemeinerungsnotwendigkeit.

LITERATUR

- Anghie, Antony 2005: *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*, Cambridge.
- Arnason, Jóhann P. 1980: Marx und Habermas, in: Honneth, Axel/Jaeggi, Urs (Hg.), *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorie des Historischen Materialismus 2*, Frankfurt a. M., 137-184.
- Arnason, Jóhann P. 1986: Die Moderne als Projekt und Spannungsfeld, in: Honneth, Axel/Joas, Hans (Hg.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“*, Frankfurt a. M., 278-326.
- Balibar, Étienne 2001: Gewalt, in: Haug, Wolfgang Fritz (Hg.), *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus, Bd. 5 : Gegenöffentlichkeit bis Hegemonialapparat*, Hamburg, 693-696/1270-1308.
- Balibar, Étienne 2004: *Difficult Europe: Democracy under Construction*, in: Ders. *We the people of Europe? Reflections on transnational citizenship*, Princeton, 155-179
- Bello, Walden 2010: *Politik des Hungers*, Berlin.
- Benhabib, Seyla 1986: Normative Voraussetzungen von Marx' Methode der Kritik, in: Angehrn, Emil/Lohmann, Georg (Hg.), *Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie*, Königstein/Ts., 83-101
- Beck, Ulrich 2003: Das Meta-Machtspiel der Weltpolitik. Kritik des methodologischen Nationalismus“, in: Nassehi, Armin/Schroer, Markus (Hg.), *Der Begriff des Politischen*, Baden-Baden, 45-70.
- Brunkhorst, Hauke 1983: Paradigmenkern und Theoriedynamik der Kritischen Theorie der Gesellschaft, in: *Soziale Welt*, Heft 1, 22-56.
- Chakrabarty, Dipesh 2010: *Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung*, Frankfurt/New York.
- Fritz, Thomas 2009: *Peak Soil. Die globale Jagd nach Land*, Berlin.

- Fröbel, Volker/Heinrichs, Jürgen/Kreye, Otto 1977: Die neue internationale Arbeitsteilung. Strukturelle Arbeitslosigkeit in den Industrieländern und die Industrialisierung der Entwicklungsländer, Hamburg.
- Habermas, Jürgen 1971a: Einige Schwierigkeiten beim Versuch, Theorie und Praxis zu vermitteln, in: ders., Theorie und Praxis, Frankfurt a.M., 9-47.
- Habermas, Jürgen 1971b: Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus (1957), in: ders., Theorie und Praxis, Frankfurt a.M., 387-463.
- Habermas, Jürgen 1976a: Einleitung: Historischer Materialismus und die Entwicklung normativer Strukturen, in: ders., Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt a.M., 9-48.
- Habermas, Jürgen 1976b: Zum Theorienvergleich in der Soziologie: am Beispiel der Theorie der sozialen Evolutionstheorie, in: ders., Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt a.M., 129-143
- Habermas, Jürgen 1976c: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, in: ders., Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt a.M., 144-199.
- Habermas, Jürgen 1981: Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 2, Frankfurt a.M.
- Habermas, Jürgen 1998a: Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie, in: ders., Die postnationale Konstellation. Politische Essays, Frankfurt a.M., 91-169.
- Habermas, Jürgen 1998b: Zur Legitimation durch Menschenrechte, in: ders., Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie, Frankfurt a.M., 170-192.
- Habermas, Jürgen 1999: Bestialität und Humanität, in: Lutz, Dieter S. (Hg), Der Kosovo Krieg. Rechtliche und rechtsethische Aspekte, Baden-Baden, 217-226.
- Habermas, Jürgen 2001: Braucht Europa eine Verfassung?, in: ders., Zeit der Übergänge, Frankfurt a. M., 104-129.
- Habermas, Jürgen. 2004: Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance?, in: ders., Der gespaltene Westen, Frankfurt a.M., 113-193.
- Habermas, Jürgen 2005: Eine politische Verfassung für die pluralistische Weltgesellschaft?, in: ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M., 324-365.
- Habermas, Jürgen 2011a: Die Krise der Europäischen Union im Lichte einer Konstitutionalisierung des Völkerrechts – Ein Essay zur Verfassung Europas, in: ders., Zur Verfassung Europas, Berlin, 39-96.

- Habermas, Jürgen 2011b: Nach dem Bankrott: Ein Interview, in: ders., Zur Verfassung Europas, Berlin, 99-111.
- Harvey, David 2001: Globalization and the spatial fix, in: geographische revue 2/2001, 23-30.
- Harvey, David 2005: Der neue Imperialismus, Hamburg.
- Harvey, David 2006: The Limits to Capital. New and fully updated Edition, London/New York.
- Hegel, G.W.F. 1986: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke 7, Frankfurt a.M.
- Hoering, Uwe 2007: Agrar-Kolonialismus in Afrika, Hamburg.
- Human Rights Watch 2012: Äthiopien: Hunger und Not durch Zwangsumsiedlung, abrufbar unter: <http://www.hrw.org/de/news/2012/01/16/thiopien-hunger-und-not-durch-zwangsumsiedlung> (Stand: 5.8.2012)
- Liberti, Stefano 2012: Landraub. Reisen ins Reich des neuen Kolonialismus, Berlin.
- van der Linden, Marcel/Roth, Karl Heinz 2009 (Hg.): Über Marx hinaus, Hamburg.
- Lukács, Georg 1968: Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats, in: ders., Werke Bd. 2: Frühschriften II, Neuwied und Berlin, 257-397.
- Luxemburg, Rosa 1990, Die Akkumulation des Kapitals, Gesammelte Werke: Bd. 5 Ökonomische Schriften (4.Aufl.), Berlin.
- Marx, Karl 1972a: „Die britische Herrschaft in Indien“, in: MEW 9, Berlin, 127-133
- Marx Karl 1972b: „Die künftigen Ergebnisse der Herrschaft in Indien“, in: MEW 9., Berlin, 222-226.
- Marx, Karl 1984: Das Kapital. Erster Band, MEW 23, Berlin.
- McCarthy, Thomas 1980: Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von Jürgen Habermas, Frankfurt a.M.
- Mezzadra, Sandro 2011a, The Topicality of Prehistory: A New Reading of Marx's Analysis of ‚So-called Primitive Accumulation‘, in: Rethinking Marxism, Vol. 23, Nr.3.
- Mezzadra, Sandro 2011b, How many histories of labor? Towards a theory of postcolonial capitalism, in: Postcolonial Studies, V14, 2, 151-170.
- Moyo, Sam/Yeros, Paris 2005: The Resurgence of Rural Movements under Neoliberalism, in: ders./ders. (Hg.), Reclaiming the Land. The Resurgence of Rural Movements in Africa, Asia and Latin America, London/New York 8-64.

- Offe, Claus 1979: Unregierbarkeit: Zur Renaissance konservativer Krisentheorien, in: Habermas, Jürgen (Hg.), Stichworte zur geistigen Situation der Zeit, Bd. 1, Frankfurt a.M., 294-318.
- Pearce, Fred 2012: Landgrabbing. Der globale Kampf um Grund und Boden, München.
- Prien, Thore 2010: Landgrabbing – Symptom einer postneoliberalen Rechtsordnung?, in: *juridikum. Zeitschrift für kritik/recht/gesellschaft*, Nr.4, 425-435.
- Sablowski, Thomas 2003: Entwicklungstendenzen und Krisen des Kapitalismus, in: Demirovic, Alex (Hg.), *Modelle kritischer Gesellschaftstheorie. Traditionen und Perspektiven der Kritischen Theorie*, Stuttgart/Weimar, 101-130.
- Tomberg, Friedrich 2003: Habermas und der Marxismus. Zur Aktualität einer Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Würzburg.
- Wielenga, Bastiaan 2004: Indische Frage, in: Haug, Wolfgang Fritz (Hg.), *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 6, Hamburg, 903-918.

Die ‚Entwirklichung‘ der Freiheit

Marx' Kritik der Staatsgewalt

FRANCESCA RAIMONDI

Etienne Balibar beginnt seinen Artikel über „Gewalt“ im Historisch-kritischen Wörterbuch des Marxismus mit der Feststellung einer „Paradoxie“ (Balibar 2001, 694). Marx und der Marxismus hätten „einen entscheidenden und unverzichtbaren Beitrag [...] zur Analyse des Zusammenhangs zwischen den Herrschafts- und Ausbeutungsformen (in erster Linie des Kapitalismus) und den strukturellen Modalitäten der gesellschaftlichen Gewalt, der Notwendigkeit von Klassenkämpfen und der revolutionären Prozesse“ (ebd., 693) geleistet. Gleichzeitig sei diese Analyse aber mit der grundsätzlichen Unfähigkeit verbunden, „die ‚tragische‘ Beziehung zu denken (und damit in Angriff zu nehmen), die Politik und Gewalt in einer selbst wiederum höchst ‚gewaltsamen‘ Einheit der Gegensätze innerlich verbindet“ (ebd.).

Das Verhältnis von Politik und Gewalt stellt eines der heiklen Themen der politischen Theorie dar, das nicht selten – insbesondere in der Demokratietheorie – Gegenstand von Verdrängung ist. Das Thema der Gewalt ist zugleich eine diffizile Angelegenheit, da ihre Definition nicht einfach auf der Hand liegt. Geht man von einer Minimaldefinition – wie ich dies im Folgenden tun werde – aus, nach der Gewalt eine Form der Einwirkung darstellt, die nicht nur durch Herrschaft oder Macht den Willen und damit das Verhalten von Individuen beeinflusst, sondern durch physische und/oder psychische Manipulation die Bedingungen der Entfaltung eines eigenen Willens als solche unterbindet, so wird schnell deutlich, dass einer solchen Bestimmung zahlreiche verschiedene Phänomene in der Politik entsprechen können. Eine Bestimmung der Gewalt in der Politik bedarf also einer weiteren Konkretisierung ihrer Modalitäten und gerade für diese, so Balibar, hätten Marx und der Marxismus einen „unverzichtbaren Beitrag“ geleistet. Ich schließe mich dieser Einschätzung an und möchte im

Folgenden zeigen, dass Marx für eine Kritik der Staatsgewalt einen „unverzichtbaren Beitrag“ geleistet hat.

Vorneweg aber einige Überlegungen zum tragischen Verhältnis von Gewalt und Politik, den Marx und der Marxismus Balibar zufolge verkannt hätten. Balibar führt diesen Punkt nicht weiter aus, aber ein tragisches Verhältnis ist (verkürzend gesagt) dann gegeben, wenn man aktiv dazu beiträgt, ausgerechnet dasjenige Übel zu reproduzieren, was man durch das eigene Handeln vermeiden oder überwinden möchte. Genauer gesagt: Tragisch ist eine Situation, in der das Handeln oder der Kampf gegen ein bestimmtes Übel selbst zur Bedingung der Fortdauer genau dieses Übels wird. Balibars Hinweis auf ein tragisches Verhältnis von Politik und Gewalt ist aber nicht, wie man zunächst meinen könnte, darauf aus, einem naiven marxistischen Fortschrittsoptimismus bezüglich der Überwindung von Gewalt die zynische oder gar nihilistische These von der ewigen Fortdauer der Gewalt entgegenzustellen. Balibar behauptet nicht, dass alle Politik, ganz gleich ob konservativ oder emanzipatorisch, es grundsätzlich immer mit *derselben* Gewalt zu tun hat und haben wird. Die Tragik, von der Balibar spricht, ist insofern keine schicksalhafte. Sie ereignet sich vielmehr erst dort, wo emanzipatorische Politik die Gewalt bestimmter Herrschaftsverhältnisse auf exakt demselben Terrain oder mit denselben Mitteln zu schlagen versucht. Erst dann kommt sie nicht umhin, sich in genau jene Formen der Gewalt zu verstricken, aus denen sie sich doch befreien wollte.

Nun hat die tragische Verwicklung von emanzipatorischer Politik und Gewalt – und diesen Umstand dürfte Balibar vor Augen haben, auch wenn er es nicht explizit benennt – gerade auf dem Terrain der Staatsgewalt stattgefunden. Die gewaltsame Übernahme der kollektiven Herrschaftsmittel mit dem Ziel einer Abschaffung des Staates führte nach der Oktoberrevolution bekanntlich nicht zu jenem Absterben des Staates, von dem Engels sprach (vgl. Engels 1962a, 295), sondern im Gegenteil zu dessen Totalisierung. Der Umschlag von Gewalt in Vernunft (vgl. Engels 1962b und dazu Balibar 2001, 1270f.) nahm also die tragische Gestalt eines Umschlags von Befreiung in erneute (Staats-)Gewalt an.

Balibar zufolge kann nur ein Prozess der allmählichen „Zivilisierung“ zu einem nicht-tragischen Verhältnis von Politik und (Staats-)Gewalt führen. Zivilisierung, also die Herstellung und Gewinnung von „Zivilität“, kommt zwar selbst nicht ohne jegliche Gewalt aus, drängt aber zugleich deren „Extreme beiseite, indem sie (öffentlichen oder privaten) *Raum schafft* für die Politik (für die Emanzipation, für die Veränderung)“ (Balibar 2006, 42). Die Gewalt der Zivilisierung ist keine der direkten und zentralen Herrschaftsausübung, sondern an der kollektiven Transformation bzw. an einem anderen Gebrauch der Räume geknüpft, in denen sich Gesellschaft reproduziert. Der Prozess der Zivilisierung

vollzieht sich daher in der Form „einer »sehr rauhen« demokratischen Erziehung durch das Volk“, wie Balibar im Rückgriff auf Marx formuliert, „in dem [die Mengen] sich des Staates und seiner Institutionen (der Schule, der Justiz, des politischen Systems) *bedienten* [Herv. F.R.], um sich selbst zu zivilisieren, was in erster Linie heißt: um sich die Welt als einen gemeinsamen Raum vorzustellen, in dem sie ihren Platz haben“ (ebd., 45f.). Nicht also die Eroberung der Staatsherrschaft, sondern die Transformation und Umfunktionierung von staatlichen Institutionen eröffnet den Ausweg aus der tragischen Verstrickung von Gewalt und Politik – eine Transformation, die den vitalen Schauplatz der Politik von Herrschaft hin auf die sozialen Praktiken verschiebt, die eine solche Transformation allererst möglich machen.

Um eine solche Zivilisierung aber überhaupt erst in Angriff zu nehmen, ist eine genaue Reflexion über die Orte und Modalitäten politischer Gewalt unerlässlich. Die orthodoxe marxistische Theorie beruhte nicht zuletzt auch auf tief greifenden Missverständnissen bezüglich der Funktionsweise und Natur des modernen Staates und entsprechend auch seiner Gewalt. Immerhin hat die verheerende Entwicklung zum totalitären Staatssozialismus – etwa bei Autoren wie Poulantzas (2002) oder Maihofer (1992) – zur Revision des traditionellen marxistischen Staatsverständnisses und einer produktiven Reflexion über die Funktionsweise des „Überbaus“ geführt. Diese Missverständnisse bezüglich der Funktionsweise des Staates lassen sich allerdings nicht auf Marx selbst zurückführen. Im Gegenteil: Marx hat – wie Poulantzas zu Recht positiv hervorhebt (vgl. Poulantzas 2002, 49) – eine weitaus differenziertere und konkrete Analyse zur Funktionsweise des bürgerlichen Staates geliefert als der traditionelle Marxismus, eine Analyse, die den Staat nicht abstrakt dämonisiert.¹ Als Leser Hegels sieht Marx den Staat nämlich sehr wohl auch als Ort einer „politischen Emanzipation“, ohne die es jene „menschliche Emanzipation“ gar nicht geben könnte, die er als eine noch ausstehende Verwirklichung der Freiheit denkt. Der Staat bildet in dieser Hinsicht für Marx ein Vermittlungsmoment im Prozess der Befreiung. Die Kritik seiner Gewalt kann daher nicht einfach nur seine Abschaffung als praktische Folge haben, sondern kann nur in der Weiterführung jener Emanzipationsbewegung liegen, die sich eben u.a. durch die staatliche Organisation hindurch anbahnt – nicht Tragödie, sondern Zivilisierung.

1 Daher kommt Poulantzas den Marxschen Einsichten durchaus nahe, wenn er die marxistische Gleichung „Staat = Repression + Ideologie“ (Poulantzas 2002, 57f.) sowie ein rein instrumentalistisches Staatsverständnis kritisiert und darauf hinweist, dass die Macht des kapitalistischen Staates nicht auf Unterdrückung, sondern auf einen breiten Konsens aufruft und der Staat auch nicht einfach nur als Instrument der herrschenden Klasse verstanden werden kann.

Sind Marx' Analysen an der konkreten Staatsform seiner Zeit geknüpft, so lassen sich seine Überlegungen zur Funktionsweise des bürgerlichen Staates, wie ich im Folgenden zeigen möchte, bis zu einem gewissen Grad auch über ihren historischen Kontext hinaus für eine „politische Theorie der Gewalt“ fruchtbar machen. Insbesondere lässt sich Marx' frühe Staatskritik als eine differenzierte und aufschlussreiche Analyse dessen reformulieren, wofür sich inzwischen der Ausdruck „strukturelle Gewalt“ eingebürgert hat.² Mit Hilfe von Marx lässt sich eine durchaus aktualisierbare Reflexion über die Orte und Modalitäten politischer Gewalt vollziehen, die auf der Höhe der komplexen Wirkungsweise des modernen Staates steht.

Was Marx in seinem stark durch die Auseinandersetzung mit Hegel geprägten Frühwerk aufdeckt, ist eine neuartige Form von (staatlicher) Gewalt, die weder einen unmittelbar unterdrückenden Charakter besitzt, noch auf eine einfache Logik des Klassenkampfes reduzierbar ist. Entsprechend untersucht und kritisiert er auch nicht bloß die exekutive Staatsgewalt und ihre unterdrückende physische Gewalt. Sein primärer Gegenstand ist vielmehr jene repräsentative Struktur, die der staatlichen Gewaltenteilung zugrunde liegt und die (politische) Gleichstellung und Ermächtigung der einzelnen Individuen etabliert. Die Frühschriften zeigen, dass dieser Struktur trotz ihrer unbestreitbaren emanzipatorischen Effekte weiterhin ein gewaltsamer Moment innewohnt, der die staatlich ermöglichte Befreiung wiederum unterminiert.

Dass Marx als Theoretiker neuer Formen der Gewalt verstanden werden kann, hängt damit zusammen, dass der Kapitalismus nicht zuletzt eine grundlegende Veränderung in der gesellschaftlichen Ökonomie der Gewalt bewirkt – eine Veränderung, die Bedingung seiner eigenen Reproduktion ist.³ Treten in

2 Der Begriff der strukturellen Gewalt, im Unterschied zu Phänomenen ‚personaler‘ oder ‚direkter‘ Gewalt, wurde ursprünglich von Johan Galtung geprägt. Galtung setzte sich für einen differenzierten und v.a. erweiterten Begriff der Gewalt ein, wobei er Gewalt im Allgemeinen als „the cause of the difference between the potential and the actual“ (Galtung 1969, 168) definierte. In Fällen struktureller Gewalt verhält es sich so: „violence is built into the structure and shows up as unequal power and consequently as unequal life chances“ (ebd., 171). Mit Bezug auf die Anfangs angeführte Minimaldefinition wäre strukturelle Gewalt also zum einen durch ihre Unpersönlichkeit und Indirektheit gekennzeichnet sowie durch eine Unterbindung des Willens durch die Herstellung ungleicher Chancen. Die folgenden Überlegungen erweitern den Begriff von struktureller Gewalt gegenüber Galtungs eigener Analyse.

3 Ein Gedanke, den Foucault machttheoretisch reformuliert und zugleich fortführt (vgl. Foucault 2003, wo der Zusammenhang zwischen Machtformen und der ökonomischen Dimension besonders hervorgehoben wird).

ihm jene Herrschaftsformen zurück, die auf den Einsatz physischer Gewalt gegründet sind, so produziert der Kapitalismus dennoch eine eigentümliche und neue Form der Gewalt: Statt durch direkte physische Gewalt ist er durch indirekte Formen der Gewalt wie Verdinglichung und Entfremdung gekennzeichnet; an die Stelle eines Systems hierarchischer feudaler Privilegien mit Leibeigentum treten ungleiche Lebenschancen innerhalb eines Systems der ‚freien‘ Lebenswahl, die bestimmte Individuen gleichwohl systematisch daran hindern, sich autonom zu entfalten, etc.⁴ Marx war nicht nur in der Analyse dieser Phänomene wegweisend.⁵ In seinem Frühwerk (insbesondere in *Zur Judenfrage* und in der *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*) betrachtet er auch die Effekte staatlicher Regelungen auf die Lebensbedingungen und die Freiheit der Individuen. Obwohl er später selbst seine frühe Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie methodisch problematisiert, bleibt unbenommen, dass sie äußerst erhellende Überlegungen zur ambivalenten Natur des modernen Staates enthält.

Um jene „Zivilisierung“ der Gewalt in Gang zu setzen, die Balibar fordert, sind solche Analysen unerlässlich.⁶ Denn gerade Formen der strukturellen Gewalt, die nicht an brachiale Unterdrückungsverhältnisse geknüpft sind, müssen in ihrer Funktionsweise überhaupt erst analysiert werden, damit die Bedingungen ihrer Reproduktion unterminiert werden können. Strukturelle Gewalt muss nicht nur sichtbar gemacht werden, sie muss in ihrer komplexen Wirkungsweise verstanden werden, um transformiert werden zu können. Gerade die Tatsache, dass die strukturelle Gewalt des bürgerlichen Staates mit einem subjektiven Freiheitsversprechen verknüpft ist, impliziert nämlich, dass eine Bekämpfung seiner gewaltsamen Dimensionen weder in der einfachen Abschaffung des Staates, noch in seiner Eroberung liegen kann, sondern sich als die allmähliche Transformation jener Widersprüche vollziehen muss, die im und mit dem modernen Staat zwischen Befreiung und Unterdrückung entstehen.⁷

4 Daher muss man, denke ich, in diesen Aspekten auch tatsächlich ein Moment von Gewalt und nicht einfach nur von Herrschaft o.ä. sehen.

5 *Das Kapital* ließe sich, so Balibar, „insgesamt als eine Abhandlung über die vom Kapitalismus etablierte strukturelle Gewalt“ (Balibar 2001, 1284) lesen.

6 Für Žižek ist die Einsicht in die strukturell-gewaltsame Natur kapitalistischer Verhältnisse (er spricht dabei von objektiver Gewalt) auch die Voraussetzung, um Ausbrüche der subjektiven Gewalt mit einem „einem klar identifizierbaren Agenten“ (Žižek 2011, 9) überhaupt verstehen zu können, da es sich dabei nicht selten um Reaktionen auf subtile, wenn nicht gar unsichtbare Formen struktureller Gewalt handelt.

7 Ich kann an dieser Stelle auf *Der achzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* nur verweisen, der für diese Fragen besonders aufschlussreich ist, da ich mich hier zunächst auf die Strukturanalysen in den genannten Frühschriften konzentrieren möchte.

Meine Absicht ist es also, eine Analyse der strukturellen Gewalt des Staates ausgehend von einer Relektüre der Marxschen Frühschriften zu skizzieren. Um Marx' originelle Perspektive auch im Kontext der gegenwärtigen Theorie hervorheben zu können, beginne ich mit einigen Anmerkungen zum Verhältnis von Gewalt und Staat, rekonstruiere dann die Grundzüge jener Logik staatlicher Gewalt, die in den Frühschriften entfaltet wird und ende schließlich mit einigen Überlegungen zum praktisch-politischen Sinn einer solchen Analyse für die gegenwärtigen Verhältnisse.

1. STAAT UND GEWALT

Spätestens mit Hobbes etabliert sich ein zentraler Aspekt der modernen Staatslehre: Das Verhältnis zur Gewalt tritt als das eigentliche Definiens des Staates in Erscheinung. Für Hobbes definiert die Gewalt den Staat sowohl hinsichtlich seiner Funktion, als auch hinsichtlich seiner Operationsweise. Der Staat soll die tödliche Gewalt, die der menschlichen Natur angeblich zu eigen ist, im Zaum halten und Frieden und Sicherheit stiften; und er tut dies, indem er die Gewalt kanalisiert und sich zum einzig legitimen Subjekt der Gewalt erhebt. Was damit sanktioniert wird, ist eine möglichst exklusive Verfügung des Staates über die Gewalt, so dass der Staat selbst als jene „Gewalt“ charakterisiert wird, die gegen die (natürliche) Gewalt eintritt. Damit setzt Hobbes die Staats-Gewalt mit einer ganz bestimmten Form von Gewalt gleich – eine Gleichsetzung, die die Staatstheorie bis weit ins 20. Jahrhundert hinein prägen wird: Die Staatsgewalt ist in erster Linie die exekutive Verfügungsgewalt über die Körper der Untertanen – eine Tötungsmacht, die ihre Unhintergebarkeit in der irreduzibel gewaltsamen und konflikthaften Natur des Menschen findet.

Hobbes war aber nicht nur darin prägend, dass er die Staatsgewalt als eine repressive Gewalt identifizierte, sondern auch darin, dass er das Gewaltmonopol des Staates von vornherein in einen Zusammenhang mit seiner rechtlichen und politischen Entscheidungsmacht brachte. Ohne den Staat gäbe es laut Hobbes auch deshalb keine öffentliche Ordnung, weil es überhaupt keine geteilten Normen gäbe, sondern nur heillosen Dissens. Der Staat muss die Gesetze nicht nur durchsetzen, er muss sie allererst entscheiden. Damit wird eine undurchdringliche Einheit zwischen Entscheidungsmacht und Durchsetzungsgewalt etabliert: Die unteilbare und höchste staatliche Gewalt gliedert sich in eine Mehrzahl von Gewalten – neben der exekutiven Durchsetzungsgewalt auch in die legislative und judikative Entscheidungsgewalt.

Dass der Zusammenhang der Staatsgewalten auch einer der wechselseitigen Einwirkung und Beschränkung ist, dass sich also die Dimension des positiven Rechts zugleich zu einer Begrenzung der exekutiven staatlichen Verfügungsgewalt über die Körper der Untertanen entwickeln kann, ist eine Vorstellung, die bei Hobbes nur rudimentär vorhanden ist.⁸ Diese Perspektive ist bekanntlich von Montesquieu formuliert worden und erst im Liberalismus verstärkt zum Tragen gekommen. Mit diesem ändert sich also zwar die Reichweite, nicht aber die Bestimmung der staatlichen Gewalt. Erst mit Rousseau und dann wieder mit Hegel, der mit Hobbes wie mit dem Liberalismus bricht, etabliert sich eine neuartige Perspektive auf die staatliche Gewalt. Für Hegel dient der Staat nicht nur zur Garantie von Frieden und Sicherheit (wie für Hobbes) und auch nicht nur zum Schutz der privaten Freiheit (wie für den Liberalismus). Er schützt nicht bloß eine ohnehin schon vorhandene Freiheit, sondern bringt bestimmte Dimensionen von individueller und kollektiver Freiheit allererst hervor. Der moderne Staat ist daher kein bloßer Sicherheitsstaat, er ist in erster Linie ein Rechtsstaat, aber in einem weitaus anspruchsvolleren Sinn als der liberale: Die staatlichen Regelungen sind nicht nur dazu da, die Individuen als abstrakte Personen zu schützen, sie haben auch einen reflexiven Charakter, indem sie eine Vermittlung zwischen Allgemeinheit (der Institution) und den besonderen Lebensumständen ihrer Adressaten herstellen sollen. Die interne Differenzierung der Gewalten des Staates (die Hegel bekanntlich auf eine eigenwillige Weise rekonstruiert) dient der möglichst organischen, umfassenden und effektiven Hervorbringung einer solchen Vermittlung zwischen öffentlicher und privater Ordnung. Die staatlichen Gewalten erscheinen hier mithin nicht nur als verschiedene Momente der einen Durchsetzungs- und Unterdrückungsmacht. Sie sind vielmehr Bedingung und Ort der Ausübung von Freiheit.⁹

Der frühe Marx bewegt sich in die von Hegels Rechtsphilosophie eingeschlagene Richtung. Seine Analysen sind mithin in mehreren Hinsichten differenzierter als jene mancher Theoretiker des 20. oder beginnenden 21. Jahrhunderts, die sich weiterhin an Hobbes orientieren, wie etwa Carl Schmitt oder Giorgio Agamben. Marx' Augenmerk gilt dem modernen Repräsentationssystem, das der staatlichen Organisation zugrunde liegt, sowie der subjektiv rechtlichen Verfasstheit des modernen Staates und dem damit verbundenen Freiheits-

8 Die Begrenzung der souveränen staatlichen Gewalt denkt Hobbes nur in Termini eines (vorpositiven) Widerstandsrechts, dessen faktische Widerstandskraft gegenüber dem staatlichen Gewaltmonopol, so wie ihn Hobbes beschreibt, mehr als fraglich bleiben muss.

9 In Hegels konstitutioneller Monarchie sind mit den verschiedenen Gewalten verschiedene Freiheiten verbunden und auf verschiedene Akteure verteilt.

versprechen. Daher spricht Marx in diesem Zusammenhang auch nicht direkt von *Gewalt* – außer wenn er Hegels eigenwillige Konzeption der Gewaltenteilung diskutiert. Gleichwohl scheint es aus heutiger Perspektive und mit einem differenzierten Verständnis der Modalitäten von Gewalt mehr als angebracht, Marx' Überlegungen als eine Reflexion über die gewaltsamen Dimensionen des Staates zu lesen. Was Marx an Hegel bzw. an der Logik des modernen Staates kritisiert, ist die Tatsache, dass in diesem nur scheinbar oder jedenfalls nur partiell Freiheit ermöglicht wird. Genauer gesagt: Im modernen Staat werden die Individuen nicht nur als freie anerkannt und mit den entsprechenden Rechten ausgestattet, mit dieser Befreiung geht zugleich eine neuartige Form von Unterdrückung einher. Die Sicherung von formalen Freiheiten geht auf eine nicht-kontingente Weise mit verschiedenen Formen der Ausbeutung und der Unfreiheit von Individuen einher, die aber erst vermittelt als sekundäre Effekte der freiheitlichen Institutionen des Staates in Erscheinung treten.

Um diesbezüglich von einer *staatlichen* Gewalt zu sprechen, bedarf es daher einer veränderten Perspektive auf die Wirkungsweise staatlicher Regelungen. Denn Gewalt ist in diesem Fall weder auf der Ebene ihrer manifesten Mittel, noch ihrer manifesten Zwecke angesiedelt, die ja in Recht und Freiheit bestehen. Um die Gewalt von Unfreiheit und Ausbeutung mit staatlichen Regelungen in Verbindung zu bringen, muss man daher zum einen sehen können, dass jene nicht einfach nur natürlichen, sondern gesellschaftlichen Ursprungs sind, und zum anderen, dass die staatlichen Regelungen eine konstitutive Rolle in der Hervorbringung solcher Unfreiheit spielen, obgleich sie nicht als deren direkte Ursache fungieren. Und genau diese Perspektive etabliert Marx. Aber wie genau geschieht das und worauf richtet sich Marx' Kritik der Staatsgewalt? Was am modernen Staat lässt sich als eine Form struktureller Gewalt beschreiben?

2. MARX' ANALYTIK DER STAATSGEWALT

Zwei Aussagen sollen hier zum Ausgangspunkt dienen, um Marx' Staatskritik und das darin enthaltene Verständnis struktureller Gewalt zu entfalten: zum einen die Feststellung aus der Diskussion von Bruno Bauers Schrift *Zur Judenfrage*, dass „der Staat [...] der Mittler zwischen dem Menschen und der Freiheit des Menschen“ ist und den Menschen nur „auf einem Umweg anerkennt“ (Marx 1974b, 353); zum anderen die Behauptung, die sich in der *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* findet, dass der Umweg über die staatliche Vermittlung zugleich einen „vertuschte[n] Gegensatz zwischen Allgemeinheit und Einzelheit“ (Marx 1974a, 288) etabliert.

Die erste Behauptung enthält zunächst die neutrale strukturelle Bestimmung, dass die Freiheit der Individuen eine der eminenten Aufgaben und Ziele des modernen Staates ist. Als Institution etabliert der Staat notgedrungen eine Vermittlung zwischen Mensch und Freiheit, weil er dieser eine bestimmte Form gibt: die Form des Rechts. Die rechtlich vermittelte Freiheit hat nun genau genommen zwei unterschiedliche Gestalten: Im Medium des Rechts adressiert der Staat die einzelnen Individuen zum einen als Inhaber privater Willkürrechte, also als Personen mit partikularen Privatinteressen, und zum anderen als Inhaber öffentlicher Partizipationsrechte, also als Staatsbürger. Der Staat erscheint als Vermittler zwischen dem Menschen und zweierlei Freiheiten, die jeweils dem privaten Bereich der Interessen und dem öffentlichen Bereich des Allgemeinwohls zugeordnet sind: der Willkürfreiheit und der Autonomie. Beide – sowohl die (private) Freiheit des *bourgeois*, als auch die (öffentliche) Freiheit des *citoyen* – sind im modernen Staat Gegenstand der Normierung.

Im Fall der öffentlichen Freiheit hebt der moderne Staat vormals geltende Einschränkungen bzw. politische Privilegien auf. Dies bezeichnet Marx als die „politische Emanzipation“ (Marx 1974a *passim*), die mit dem Übergang von der feudalen Ordnung zum bürgerlichen Staat einhergeht: Der moderne Staat erschafft eine neuartige Sphäre der kollektiven Freiheit und Partizipation, an der jedes Mitglied des Gemeinwesens teilhaben kann.¹⁰ Diese neue öffentliche Sphäre – das ist die eine Seite der staatlichen Normierung – entsteht auf dem Weg der Abstraktion. Der Staat sieht von den besonderen Lebensverhältnissen der Individuen wie etwa Eigentum oder Glauben ab und erklärt diese aus der Perspektive politischer Partizipation für irrelevant. Sofern der Staat aber nicht nur Partizipationsrechte verteilt, sondern zugleich auch private Willkürrechte sichert, können die partikularen Bedingungen der Ausübung öffentlicher Freiheit für den Staat nicht einfach inexistent sein. Den individuellen Lebensverhältnissen wird nämlich in einer anderen Modalität der rechtlichen Vermittlung sehr wohl Rechnung getragen, nämlich in der des immunitären Schutzes.¹¹ Entsteht das allgemeine politische Recht durch Abstraktion, so verdanken sich dagegen die privaten Willkürrechte einem Prozess der Naturalisierung: Eigentum, Religion, ein bestimmtes Freiheitsverständnis etc. werden für grundlegende Dimensionen der menschlichen Natur betrachtet, die als solche vor jeder fremden (einschließlich

10 Der Staat, von dem Marx spricht, kannte sehr wohl auch Unterschiede in Fragen der politischen Partizipation – wie etwa denjenigen zwischen Frauen und Männern. Dieser Aspekt, der nicht nur aus feministischer Perspektive stark diskutiert worden ist, soll hier aber nicht weiter verfolgt werden.

11 Zum Begriff der Immunität vgl. Roberto Esposito (2004), insbes. Abs. I.

der staatlichen) Einwirkung geschützt werden sollen – das ist die zweite Seite der staatlichen Normierung.¹²

Diese zweifache und heterogene Normierung ist für Marx der Grund, weshalb sich im modernen Staat nur eine „unwirkliche Allgemeinheit“ (Marx 1974b, 355) etablieren kann. Ihre Unwirklichkeit ergibt sich nicht einfach nur daraus, dass der Staat die privaten Bedingungen zur Ausübung öffentlicher Freiheit den Kontingenzen des Faktischen überlässt und nicht dafür sorgt, dass die entsprechenden Rechte auch wirklich ergriffen werden können, wie es die verschiedenen Problematisierungen des Formalismus des Rechts (und u.a. die Hegelsche) betont haben. Die Unwirklichkeit hängt im Gegenteil auch und vor allem mit dem Umstand zusammen, dass sich der Staat sehr wohl um die besonderen Bedingungen der Freiheit kümmert, nämlich so, dass er bestimmte Dimensionen des Sozialen unter dem Schutz des Privaten fallen lässt. Der moderne Staat macht damit nämlich nicht nur einen Unterschied (den es ja auch tatsächlich gibt) zwischen einem öffentlichen und einem privaten Bereich. Mit der Form seiner Regelungen etabliert er zwischen diesen beiden Bereichen, so die oben aufgeführte Behauptung aus der *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, einen „vertuschte[n] Gegensatz“.

Es handelt sich hier um einen *Gegensatz*, weil die beiden Bereiche des Öffentlichen und Privaten so strukturiert sind, dass sie sich wechselseitig ausschließen: Das moderne politische Leben und die dazugehörige Allgemeinheit konstituieren sich nur aus der (gewaltsamen) Ausblendung, wenn nicht gar Vernichtung der individuellen Unterschiede, wie etwa die Französische Revolution gezeigt hat (vgl. Marx 1974b, 357). Die private Freiheit mit ihrem immunitären Schutz enthält wiederum eine Absage an die Ebene des Allgemeinwohls zugunsten des persönlichen Egoismus (vgl. ebd., 369).¹³

Der Gegensatz zwischen diesen zwei unterschiedlichen Bereichen ist nun deshalb ein „vertuschter“, weil der moderne Staat ihn operativ durch eine bestimmte hierarchische Anordnung entschärft, indem er der privaten Freiheit und

12 Dass dieser Bereich alles andere als natürlich ist, sondern der Produkt der Festschreibung von Merkmalen, die einer hegemonialen Lebensform zu Eigen sind – in diesem Fall die des *bourgeois* – ist, denke ich, eine bekannte These, die an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden muss.

13 Man könnte auch sagen, dass Marx zwischen den beiden modernen Freiheiten einen „double bind“ am Werk sieht. Gregory Bateson, auf den diese Wendung zurückgeht, bezeichnet damit ambivalente Kommunikationsakte (etwa solche, in denen sich Liebe und Hass vermischen), die eine doppelte und widersprüchliche Anbindung des Adressaten erzeugen. *Double binds* wirken lähmend, da auf sie nur falsche Antworten oder Handlungen möglich sind, die die eine oder die andere Seite nicht berücksichtigen.

dem dazu gehörigen immunitären Schutz ein Primat zuweist. Das politische Leben kann sich dadurch grundsätzlich nur innerhalb der Schranken entfalten, die ihm die Sicherung des Privatwohls stellt. Diesen Primat des Privaten über das Öffentliche weist Marx für alle funktionalen Bereiche des (Hegelschen) Staates akribisch nach – etwa für die Interessen der Beamten und Korporationen (Marx 1974a, 246ff.) oder für die „gesetzliche Lüge“ der Stände (ebd., 263), die nicht in der Lage sind, eine wirkliche Vermittlung von politischer und privater Sphäre herzustellen. Entsprechend ist das oberste Prinzip des modernen Staates nicht die explizit erklärte Freiheit und Gleichheit aller, sondern die individuelle Sicherheit: „Die Sicherheit ist der höchste soziale Begriff der bürgerlichen Gesellschaft, der Begriff der *Polizei*, daß die ganze Gesellschaft nur da ist, um jedem ihrer Glieder die Erhaltung seiner Person, seiner Rechte und seines Eigentums zu garantieren“ (Marx 1974b, 365f.). „Vertuscht“ ist der Gegensatz zwischen privater und öffentlicher Freiheit mithin auch deswegen, weil der Vorrang des privaten Schutzes durch die gleichzeitige Erklärung einer öffentlichen Freiheit invisibilisiert wird.

Dieser widersprüchlichen und zugleich hierarchischen Anordnung der staatlichen Normierung von Freiheit wohnt nun ein Moment der Gewalt in zwei verschiedenen Hinsichten inne. Die erste, auf die auch meistens mit Bezug auf Marx verwiesen wird, liegt auf der Ebene der gesellschaftlichen Effekte. Die Gewalt ist offensichtlich nicht Medium des staatlichen Operierens, denn dieses Medium ist ja das der rechtlichen Ermöglichung politischer Freiheit und des rechtlichen Schutzes individueller Freiheit. Gleichwohl führt der immunitäre Schutz der privaten Lebensbedingungen, trotz der Etablierung einer öffentlichen Freiheit, zur Erzeugung oder Fortschreibung von gesellschaftlich generierten Herrschafts- und Unterdrückungsverhältnissen, die, so Marx’ besonderes Augenmerk, etwa auf dem (staatlich) geschützten Eigentum von Produktionsmitteln basieren. Dasselbe gilt auch für die rechtlich abgesicherte Religionsfreiheit, die sich zugleich als Schutz von „Befangenheit“ (Marx 1974b, 352f.) und den dadurch sedimentierten gesellschaftlichen Unterordnungsverhältnissen auswirkt. Die staatlichen Regelungen sind in dieser ersten Hinsicht gewaltsam, weil sie den gesellschaftlichen Ungleichheiten und Machtverhältnissen nicht nur nicht im Wege stehen, sondern diese aktiv reproduzieren und aufrechterhalten. Der Staat ist mithin indirekt und gleichwohl effektiv an der Hervorbringung jener individuellen und kollektiven (physischen und psychischen) Missstände beteiligt, die durch die gesellschaftlichen Herrschafts- oder Ausbeutungsverhältnissen entstehen.

Die zweite Hinsicht, in der sich die staatlichen Regelungen als gewaltsam erweisen, hängt eng mit der ersten zusammen, wird aber oft weniger deutlich

hervorgehoben. Die Gewalt der staatlichen Regelungen hängt nicht bloß mit den gesellschaftlichen Effekten zusammen, die diese zeitigen; sie liegt bereits in der widersprüchlichen Form, in der der Staat die Individuen adressiert. In seinen Normierungen nimmt der Staat, Marx' zufolge, eine „Zersetzung des Menschen“ (Marx 1974b, 357) vor. Diese zersetzende Gewalt hat nicht die Gestalt der Unterdrückung oder gar der Zerstörung menschlicher Potentiale, wie die Effekte von (staatlich geschützter) Herrschaft und Ausbeutung. Sie hat eher den Charakter einer „Entwirklichung“ von Freiheit.¹⁴ Mit seinen Normierungen, die durchaus mit wirklichen Freiheiten verbunden sind, nimmt der Staat eine bestimmte Dimension von Freiheit gar nicht erst in Betracht. Denn die beiden Freiheiten, die der Staat seinen Mitgliedern zuerkennt, differieren nicht nur voneinander, mit ihnen wird die menschliche Freiheit so ausdifferenziert, dass eine Dimension davon ausgeblendet wird. Es geht Marx hier um eine Form der „sozialen Freiheit“ (Honneth 2011), die im Unterschied zur politischen Freiheit nicht bloß formal und im Unterschied zur bürgerlichen Freiheit nicht bloß individuell ist. Gewaltsam ist die staatliche Zersetzung des Menschen daher nicht deswegen, weil sie den Individuen etwas zufügt, sondern dadurch, dass sie ihnen unter der Hand, nämlich durch Ausdifferenzierung und Ausblendung, etwas entzieht. Die Freiheit wird in Dimensionen aufgegliedert, in denen ein Moment von Freiheit fehlt, so dass dadurch auch in der Ausübung der anderen Freiheiten etwas fehlt. Die Individuen haben zwar die abstrakte Freiheit, sich etwa an den Wahlen zu beteiligen, aber ohne dass damit die Grundlage für eine kollektive Selbstbestimmung etabliert worden wäre; sie haben die freie Wahl, ihre Arbeitskraft zu verkaufen, aber ohne dass Produktion als eine Form der kollektiven Hervorbringung verstanden und organisiert wäre. Da die politische und die individuelle Freiheit mit der sozialen Freiheit nicht in einem dezidierten Widerspruch stehen, aber eben auch nicht zu ihrer vollen Verwirklichung führen, erzeugen die staatlichen Regelungen eine gewisse Unterminierung von sozialer Freiheit – eine Form der Untergrabung, für die sich Marx' Ausdruck von „Entwirklichung“ aus den *Pariser Manuskripten* heranziehen lässt: Je mehr die Individuen in ihre öffentliche und in ihre private Freiheit investieren, umso mehr verkümmert der Sinn für soziale Formen der Freiheit, so dass sich diese faktisch immer mehr zu Unmöglichkeiten werden. Ist die soziale Freiheit nicht nur eine genuine Dimension von Freiheit, sondern zugleich auch Bedingung für die Verwirklichung der anderen Freiheitsdimensionen, so bewirkt ihre Entwirklichung auch eine Beeinträchtigung der anderen beiden Freiheiten.

14 In den *Pariser Manuskripten* spricht Marx auch von einer „Entwirklichung des Arbeiters“ der im Rahmen der kapitalistischen Produktionsweise und der sie stützenden Eigentumsverhältnisse um so ärmer wird, desto mehr er arbeitet (Marx 1968, 512).

Die differenzierte Analyse staatlicher Gewalt, die Marx mit der Hervorkehrung dieser beiden Phänomene vornimmt, richtet sich offensichtlich nicht auf jene latente Schattenseite der politischen Souveränität, die Agamben in seiner Staatskritik adressiert. Der Staat wird für Marx nicht erst dann gewaltsam, wenn er sich als Rechtsstaat entzieht und rechtsfreie Zonen generiert, in denen seine souveräne Exekutivgewalt ungehindert ausüben kann.¹⁵ Die Gewalt, die Marx adressiert, gibt es dort, wo alle staatlichen Institutionen in Kraft sind. Sie ist aber weder Medium des staatlichen Operierens, noch liegt sie nur in Formen der Unterdrückung oder Knechtung. In den verschiedenen Modi, die Marx thematisiert, geht es nicht in erster Linie um eine personale oder brachiale Form von Gewalt (wie sie im Bereich der Rechtsdurchsetzung anzutreffen ist), sondern um jene Gewalt, die sich an Symptomen der Unfreiheit, der Ungleichheit oder der „Befangenheit“ festmachen lässt, die bei bestimmten Gruppen und Individuen der bürgerlichen Gesellschaft systematisch anzutreffen sind. Ist eine solche Form von struktureller Gewalt weniger brachial, so ist sie dafür in verschiedener Hinsicht besonders resistent, denn ihre Effekte erschweren zugleich das Vorgehen der Betroffenen gegen sie. Ausbeutung wie auch die Entwirklichung sozialer Freiheit generieren eine gewisse Unfähigkeit, die problematischen Effekte staatlicher Regelungen wahrzunehmen und gegen sie anzugehen.

Wenn dem so ist, was genau folgt aus Marx' Aufweis einer strukturellen Gewalt des Staates? Und wie ist diese Analyse aus Sicht der gegenwärtigen politischen Theorie einzuordnen?

3. JENSEITS DER STAATSGEWALT?

Obwohl sich der moderne Staat seit Marx erheblich gewandelt hat – er ist inzwischen demokratischer, wohlfahrtstaatlich und biopolitisch (etc.) geworden – so wirken sich diese Veränderungen zwar auf die Art der Effekte, aber nicht unbedingt auch auf die Struktur der staatlichen Normierung aus. War die sozialstaatliche Umverteilung der Versuch, die zerstörerischen Dysfunktionalitäten des Marktes zumindest einzudämmen, so sind damit bei weitem noch nicht alle

15 Denn was Agamben herauszuarbeiten versucht, ist ein (archaisches) Primat der exekutiven Gewalt gegenüber allen anderen, das in bestimmten Grenzfällen zum Vorschein kommt. Marx' Analyse impliziert nicht unbedingt die Zurückweisung einer solchen Perspektive, die ja mit Blick auf Phänomene wie etwa Guantánamo in der Tat auch aufschlussreich ist. Sie nimmt gleichwohl eine andere Dimension staatlicher Normierung in den Blick, der Agamben zumeist nur verkürzend Rechnung trägt.

strukturellen Probleme der privaten Marktwirtschaft gelöst. Und obwohl mit der Herausbildung einer demokratischen Öffentlichkeit der Formalismus der Wahl eine ‚substantielle‘ Ergänzung bekommen hat, so kann die Öffentlichkeit allenfalls als Verwirklichung einer spezifischen, diskursiven Form der sozialen Freiheit betrachtet werden. Ebenso wurden neben der Ausbeutung bestimmter sozialer Schichten andere Formen der Diskriminierung thematisch (die von Frauen, von Minderheiten, von postkolonialen Subjekten etc.), deren Erzeugung und Aufrechterhaltung ebenfalls mit den staatlichen Normierungen strukturell in Verbindung stehen. Das ist auch der Grund, weshalb Marx‘ Frühschriften und insbesondere *Zur Judenfrage* bis ins 21. Jahrhundert hinein nicht aufgehört haben, einen mehr oder minder entscheidenden Referenzpunkt für kritische Theorien unterschiedlicher Provenienz darzustellen (vgl. exemplarisch Lefort 1990, Brown 1995, Agamben 2001, Buckel 2006).

Wenn der Staat also inzwischen nicht mehr ganz derjenige ist, von dem Marx sprach, so sind strukturelle Entsprechungen auf der Ebene seiner Normierungsweisen dennoch vorhanden, die Marx mithin eine gewisse Aktualität sichern. Trotz der von ihm diagnostizierten Effizienz staatlicher Normierung zeigen die genannten Entwicklungen aber auch, dass diese Normierungen Formen der widerständigen und sozialen Freiheit nicht gänzlich unterminieren. Die Ambivalenz des modernen Staates ist eine, die auch neuartige Reaktionen auf die ihrerseits neuartigen Dimensionen struktureller Gewalt ermöglicht. Es ist u.a. gerade Balibar gewesen, der auf die Produktivität der widersprüchlichen Regulierungen, die dem modernen Staat zu eigen sind, hingewiesen hat (vgl. Balibar 2011). Produziert die Normierung des modernen Staates auf der einen Seite eine Entwirklichung der Freiheit, so liegt in der erklärten Freiheit und Gleichheit aller zugleich ein symbolischer Überschuss, der nicht nur zur Kritik an bestehenden Normierungen und ihren Effekten führt, sondern in eins damit auch Orte der sozialen Freiheit hervorbringt (vgl. Rancière 2011).

Die eigentümliche Produktivität von Widersprüchen hat Marx wohl am allerwenigsten unterschätzt. Dies gilt insbesondere für die „Zersetzung“ des Menschen, von der er redet. Genau genommen handelt es sich dabei nicht um die Zersetzung einer Einheit, die vormals je Bestand gehabt hätte. Der moderne Staat „zersetzt“ den Menschen, so könnte man sagen, in „mehr“ als er je zuvor gewesen ist – er verleiht ihm Rechte und bindet ihn in Praktiken ein, die die Welt des Feudalismus mit ihrer Einheit von Politik und Ökonomie so gar nicht kannte. Daher spricht Marx dem Staat immerhin den Effekt einer „politischen Emanzipation“ zu, die zwar noch nicht die „menschliche“ ist, aber gleichwohl einen Schritt in ihre Richtung geht. Um allen expliziten oder verdeckten Geschichtsteologien möglichst zu entgehen, könnte man (deleuzeianisch gespro-

chen) sagen, dass der moderne Staat ein „Problem“ instituiert. Anders gesagt: Die Entwicklung, die der Staat hervorbringt, ist nicht der Verlust einer vormals gegebenen Wirklichkeit, sondern das Fehlen einer Wirklichkeit, die es überhaupt erst zu entfalten gilt. Die Brüche, die Marx' Röntgenbild des Staates und seiner Institutionen präsentiert, sind also von solcher Art, dass sie überhaupt erst die Frage nach einer anderen Vermittlung von Öffentlichem und Privatem aufkommen lassen – einer Vermittlung, der Marx erst den Namen „Demokratie“, dann „Kommunismus“ gegeben hat.

Damit kompliziert sich offensichtlich die Frage nach der Bewertung von politischer Gewalt. Denn sind Ausbeutung und Unfreiheit in keiner Weise zu rechtfertigen, sondern da, wo sie in ihren Ursachen durchsichtig geworden sind, zu bekämpfen, so hat die ‚negative‘ Gewalt des Staates auch eine produktive Dimension, weil sie selbst erst die Problemlage produziert, die es emanzipatorisch zu erkennen und zu lösen gilt. Das heißt aber, dass eine Antwort auf diese Problemlage nicht einfach nur mit dem Staat gegen den Staat gerichtet sein kann. Sie muss vielmehr jenseits des Staates gefunden werden und in einer produktiven Fortführung der mit ihm einsetzenden (politischen) Emanzipation, nicht in der Eroberung seiner Herrschaft.

Muss der Staat, wie Balibar sagt, nicht erobert, sondern zivilisiert werden, so kann dies wiederum nur dadurch geschehen, dass sich die soziale Freiheit selbst ihre „Räume schafft“ und ihre eigenen Formen findet. Marx ist natürlich nicht nur ein Theoretiker der politischen Gewalt, sondern ebenso sehr von jener sozialen Freiheit und ihrer Entfaltung, die die verstaatlichte Politik ausblendet, und die sich heutzutage in Mal mehr Mal weniger sinnvollen Formen Bahn zu brechen versucht. Doch das ist nicht Gegenstand dieses Aufsatzes.

LITERATUR

- Agamben, Giorgio 2001: Jenseits der Menschenrechte, in: ders., *Mittel ohne Zweck*, Freiburg-Berlin, 23-34.
- Balibar, Etienne 2001: Gewalt, in: Haug, Wolfgang Fritz (Hg.), *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 5, Hamburg, 694-696 u. 1270-1308.
- Balibar, Etienne 2006: Drei Begriffe von Politik: Emanzipation, Veränderung, Zivilität, in: ders., *Der Schauplatz des Anderen. Formen der Gewalt und Grenzen der Zivilität*, Hamburg, 13-47.
- Balibar, Etienne 2011: Bürger-Subjekt. Antwort auf die Frage Jean-Luc Nancys: Wer kommt nach dem Subjekt?, in: Menke, Christoph u. Raimondi,

- Francesca (Hg.), *Die Revolution der Menschenrechte*, Frankfurt a.M., 411-441.
- Bateson, Gregory et al. 1956, *Towards a Theory of Schizophrenia*, in: *Behavioral Science* 1, 251-264.
- Brown, Wendy 1995: *Rights and Losses*, in: *States of Injury*, Princeton, 96-134.
- Buckel, Sonja 2007: *Subjektivierung und Kohäsion. Zur Rekonstruktion einer materialistischen Theorie des Rechts*, Velbrück.
- Engels, Friedrich 1962a: *Anti-Dühring*, in: *MEW* 20, Berlin, 239-303.
- Engels, Friedrich 1962b: *Die Rolle der Gewalt in der Geschichte*, in: *MEW* 21, Berlin, 405-461.
- Espósito, Roberto 2004: *Immunitas. Schutz und Negation des Lebens*, Berlin.
- Foucault, Michel 2003: *Die Wahrheit und die juristischen Formen*, Frankfurt a.M.
- Galtung, Johan 1969: „Violence, Peace, and Peace Research“, in: *Journal of Peace Research* 6/3, 167-191.
- Hobbes, Thomas 1996: *Leviathan*, Cambridge.
- Honneth, Axel 2011: *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Frankfurt a.M.
- Lefort, Claude 1990: *Menschenrechte und Politik*, in: Rödel, Ulrich (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt a.M., 239-280.
- Maihofer, Andrea 1992: *Das Recht bei Marx*, Baden-Baden.
- Marx, Karl 1974a: *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, in: *MEW* 1, Berlin, 203-333.
- Marx, Karl 1974b: *Zur Judenfrage*, in: *MEW* 1, Berlin, 347-377.
- Marx, Karl 1974c: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in: *MEW* 1, Berlin, 378-391.
- Marx, Karl 1976: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in: *MEW Ergänzungsband* 1, Berlin, 465-590.
- Poulantzas, Nicos 2002: *Staatstheorie. Politischer Überbau, Ideologie, Autoritärer Etatismus*, Hamburg.
- Rancière, Jacques 2011: *Wer ist das Subjekt der Menschenrechte?*, in: Menke, Christoph u. Raimondi, Francesca (Hg.), *Die Revolution der Menschenrechte*, Frankfurt a.M., 474-490.
- Žižek, Slavoj 2011: *Gewalt. Sechs abseitige Reflexionen*, Hamburg.

Freiwilligkeit und Dissidenz

Ist ein Recht ohne Gewalt möglich?¹

DANIEL LOICK

„Stehende Heere (miles perpetuus) sollen mit der Zeit ganz aufhören“, lautet der dritte Präliminarartikel in Kants *Zum ewigen Frieden*. „Denn sie bedrohen andere Staaten unaufhörlich mit Krieg, durch die Bereitschaft, immer dazu gerüstet zu erscheinen; [...] wozu kommt, dass zum Töten, oder getötet zu werden in Sold genommen zu sein einen Gebrauch von Menschen als bloßen Maschinen und Werkzeugen in der Hand eines andern (des Staats) zu enthalten scheint, der sich nicht mit dem Rechte der Menschheit in unserer eigenen Person vereinigen lässt“ (Kant 1998a, 197 f.). Das Recht der Menschheit in unserer eigenen Person wird also nicht erst durch eine gewaltsame Handlung lädiert, sondern bereits durch die Androhung und die Bereitschaft zur Gewalt. Kant hält es daher für pflichtgemäß, die politischen und institutionellen Voraussetzungen dafür zu schaffen, dass wir in einen Zustand übergehen können, in dem diese ständige Gewaltandrohung aufhört: den Zustand eben des ewigen Friedens. Was Kant in seiner – zugegebenermaßen heute mehr denn je utopisch anmutenden – Programmschrift für den Bereich der Außenpolitik für sowohl geboten, als auch für möglich hält, nämlich nicht nur die Einhegung, Domestizierung oder lokale Regulierung, sondern die grundsätzliche Überwindung von Gewalt, hält er für den Bereich der Innenpolitik für sowohl unmoralisch, als auch für unmöglich. Staatliche Gewalt, in Form des Zwangs, ist für ihn ein irreduzierbarer Bestandteil

1 Der vorliegende Text ist eine stark kondensierte und leicht geänderte Version des Abschlusskapitels meines Buches *Kritik der Souveränität* (Loick 2012). Den Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Workshops *Politische Philosophie der Gewalt* danke ich für wertvolle Anmerkungen, die ich aber leider nur zum Teil berücksichtigen konnte.

jeder Rechtsordnung und somit jeder legitimen Gesellschaftsordnung. Bei Kant kommt so die Gewalt zu transzendentalen Weihen. Die Verbindung von Recht und Zwang hat für ihn einen analytischen Status, das heißt, es sind keine weiteren Ableitungsschritte vonnöten, um sie zu begründen; die Zwangsbefugnis ist dem Begriff des Rechts von vornherein implizit: „Recht und Befugnis zu zwingen bedeuten also einerlei“ (Kant 1998b, 340).

Im folgenden möchte ich Zweifel an dieser sehr weit verbreiteten Vorstellung sowohl von der Legitimität, als auch der Unvermeidbarkeit staatlicher Gewalt anmelden. Dafür möchte ich zunächst eine sehr prägnante Kritik an der kantischen Begründung staatlich prozessierter Zwangsbefugnis vorstellen, nämlich diejenige des heute leider weitgehend in Vergessenheit geratenen Marburger Neukantianers Hermann Cohen. In einem zweiten Teil will ich eine detranszendentalisierte Version dieser Kritik am staatlichen Zwang skizzieren, die ich in Form einer radikaldemokratischen Weiterentwicklung von Habermas' Modell der deliberativen Demokratie ausprobieren möchte, um auf diese Weise die Idee eines Rechts ohne Zwangsbefugnis zu plausibilisieren.

1. COHENS KRITIK DER ZWANGSBEFUGNIS

Für Kant ist die Legitimität staatlichen Zwangs apriori, das heißt ohne Ansehung der Empirie, gegeben. Er ist einfach Negation einer Negation, er sichert das Recht als Bedingung der Freiheit gegen rechts- und damit freiheitswidrige Angriffe: „Nun ist alles, was Unrecht ist, ein Hindernis der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen; der Zwang aber ist ein Hindernis oder Widerstand, der der Freiheit geschieht. Folglich: Wenn ein gewisser Gebrauch der Freiheit selbst ein Hindernis der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen (d.i. unrecht) ist, so ist der Zwang, der diesem entgegengesetzt wird, als Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit mit Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammen stimmend, d.i. recht: mithin ist mit dem Rechte zugleich eine Befugnis, den, der ihm Abbruch tut, zu zwingen, nach dem Satze des Widerspruchs verknüpft“ (Kant 1998b, 338 f.).

Hermann Cohen hat diesem Argument, das Kant ganz zu Beginn seiner *Rechtslehre* in der *Metaphysik der Sitten* vorbringt und das gemeinhin relativ unangefochten akzeptiert wird, eine ausführliche Kritik gewidmet. Interessant ist Cohens Intervention vor allem deshalb, weil er die meisten der kantischen Prämissen teilt und über weite Strecken Kants Argumentation folgt. So geht Cohen mit Kant zunächst davon aus, dass aus der Vernunftbegabung des Menschen resultiert, dass er, anders als nicht-vernünftige Lebewesen, ein Zweck an sich

selbst ist. Er ist Grund einer Zweck-Mittel-Relation und darf daher nie auf ein Relatum in ihr degradiert werden. Dieser Ausgangspunkt aller moralphilosophischen Reflexionen ist bei Kant und Cohen strikt apriorisch gewonnen und kommt ohne weitere Annahmen über ein „Wesen des Menschen“, ja ganz ohne empirische Zusätze aus. Es sind daher auch alle hobbesianischen Erwägungen bezüglich der anthropologischen Freiheitsqualifikation des Menschen ausgeschlossen: Insofern der Mensch vernunftbegabt ist, ist er freiheitsfähig und somit absoluter Selbstzweck, unabhängig von Spekulationen über Affektstrukturen, Neigungen oder Interessen. Cohen gibt dieser moralphilosophischen Erkenntnis nun allerdings eine stärker gesellschaftskritische Pointe als Kant: Verwerflich sind alle sittlichen Verhältnisse, die dieser menschlichen Fähigkeit zur Autonomie und also zur Selbstgesetzgebung nicht genügen.

Dies ist zum Beispiel bei vielen „ungerechten Gesetzen“ der Fall, die nicht minder zwangsbewehrt sind. An dieser Stelle scheidet sich Cohen von Kant. Bereits in seinem frühen Kant-Kommentar *Kants Begründung der Ethik* (1877) geht es ihm darum zu demonstrieren, dass dessen Versuch einer transzendentalen Rechtfertigung des Zwangs scheitern muss. Dies ist zunächst deshalb der Fall, weil die Verknüpfung von Recht und Zwangsbefugnis anders als Kant behauptet keine analytische, sondern eine empirische Verknüpfung ist: dass das Recht „Bedingung“ der Freiheit ist und der Zwang „Möglichkeit“ des Rechts sichert, muss eine nur kognitiv überprüfbare Annahme darüber beinhalten, ob diese Mittel überhaupt dazu taugen, die ihnen gestellten Aufgaben zu erfüllen. Dass Gewalt mit Gegengewalt, Zwang mit Gegenzwang beseitigt werden kann, ist aber eben eine empirische Behauptung, keine apriorische, und es lassen sich an ihr empirisch beträchtliche Zweifel anmelden, denn die Geschichte des bürgerlichen Rechts hat ja gezeigt: Weder verhindert der gesetzliche Zwang die Rechtsbrüche, noch kompensiert er sie nachträglich, noch reguliert er überhaupt zuverlässig gerecht zivile Konflikte (vgl. Deggau 1983, 159 ff.) – ganz im Gegenteil gibt es sogar gute Gründe anzunehmen, dass der juridische und polizeiliche Apparat selbst zu Rechtsverletzungen neigt. Sind Recht und Zwangsbefugnis nicht analytisch verknüpft, so wird ferner auch ein zusätzliches normatives Kriterium nötig, um die Berechtigung einer äußeren Zwangshandlung zu beurteilen, da es ist über die Berechtigung des Rechts nicht schon mitgeliefert ist – immerhin gibt es ja auch viele unberechtigte Möglichkeiten, eine Hinderung meiner Freiheit zu behindern (zum Beispiel, indem man einen Dieb erschießt).

Indem er dem Zwang dennoch einen apriorisch gerechtfertigten Status zuschreibt, übt Kants Philosophie an dieser Stelle eine ideologische Funktion aus: „Der Zwang ist sonst gleichbedeutend mit der Gewalt. Und die Gewalt ist verschieden vom Recht. Aber der Zwang hat auch den Schein der Kraft für sich.

Und die Kraft sollte dem positiven Rechte, welches ja doch ein Gesetz ist, ungekränkt und unverkümmert bleiben. [...] Es ist nicht anders, man muss es eingestehen, dass die idealistische Kraft hier nicht ungebrochen geblieben ist. Der Zwang selbst hat dabei mitgewirkt. Es wurde ihm der Anschein einer Naturkraft, einer Rechtskraft, weil einer Gesetzeskraft verliehen; während das Gewalttätige, das Unverantwortliche in ihm den abschreckenden Hauptsinn hat und auch behalten sollte. Welche Selbstständigkeit kann das Recht gewinnen, sofern es mit der Sittlichkeit verbunden bleiben soll, wenn es auf dem Zwang begründet wird? Bedarf der Zwang etwa keines Rechtsgrundes? Oder wohnt ihm etwa eine Art von axiomatischer Urkraft bei? Schon das logische Gefühl muss den Zwang widerwärtig machen. Allem natürlichen Gefühle, dem aller Glaube an das Ursprüngliche und Ewige im Menschengenosse blutsverwandt ist, widerstrebt die *ultima ratio* des Zwanges. Der Zwang bildet sowohl logisch, wie ethisch, das Ende der Vernunft.“ (Cohen 2001, 398) Wäre der Zwang allein im Sinne einer Pflicht zu verstehen, die sich die Einzelne zur Maxime ihres Handelns machen soll, so gäbe es zwischen Ethik und Recht keinen Unterschied. Ist aber der Zwang ein äußerlicher, wie es die *Rechtslehre* behauptet, so ist zunächst sein eigener Rechtsgrund zu klären, denn „[d]er Zwang ist nicht auf dem Boden der transzendentalen Freiheit gewachsen“ (Cohen 2001, 395). Das Argument Kants, dem Recht sei die Zwangsbefugnis „nach dem Satze des Widerspruchs“ (Kant 1998b, 339) beigeordnet, lässt Cohen nicht gelten, denn das Recht kann nicht durch ein logisches Denkgesetz von der Ethik unterschieden sein: „Wenn mit dem Grundgesetz der Freiheit logisch der Zwang verknüpft ist, so ist ja die Ethik selbst schon Recht“ (Cohen 2001, 405). Cohen verweist auf den kategorischen Imperativ und den ganzen argumentativen Aufwand, den Kant zu dessen Begründung hatte leisten müssen, nur um dann das Kategorische der Moral mit dem Recht wieder zu verspielen. Wenn der Mensch seine Handlungen auf etwas anderes gründet als auf das Sittengesetz, verliert er gar „seinen menschlichen Charakter“ (ebd., 400 f.): Die Abrichtung mit „Zuckerbrot und Peitsche“ ist unsittlich und damit unmenschlich, denn sie widerspricht dem Menschen als Zweck an sich selbst.

Das Thema der Zwangsbefugnis beschäftigt Cohen auch 30 Jahre später noch einmal, im zweiten Teil seines *Systems der Philosophie*, der *Ethik des reinen Willens* (1904), die ebenfalls eine exegetische Studie zu Kants praktischer Philosophie darstellt. Aus der Tatsache, dass Ethik und Recht beide apriorisch fundiert sind und somit für beide bezüglich ihrer Beschaffenheit dieselben Konsequenzen folgen müssten, sie also in eins fallen, schließt Cohen auch hier die Unhaltbarkeit der rechtlichen Zwangsbefugnis: „Daher lassen wir füglich den Zwang fallen; denn er kann und soll und darf nichts anderes bedeuten als das

Gesetz. Wenn die Befugnis des Zwangs ein inneres Merkmal des Rechts ist, welches die Vernunft anzuerkennen hat, so geht der Zwang ebenso sehr auf den Einen wie auf den Andern. Damit aber ist man auf das sittliche Gesetz zurückgekommen, welches, ohne allen besondern Inhalt, in seiner Form die Allgemeinheit vollzieht und darstellt, also den Widerstreit vom Einen und Andern aufhebt. Der Zwang richtet sich eigentlich doch nur gegen den Andern; denn für den Einen zwingt doch schon das Sittengesetz. Wenn dieses aber nun zugleich auf den Andern bezogen ist, wie es denn gar nicht ohne den Andern gedacht werden kann, so wird der Zwang gänzlich überflüssig“ (ebd., 270). Der ganze Witz des Sittengesetzes ist es, die freie Vereinbarkeit von individueller Willkür und allgemeinem Gesetz zu gewährleisten. Aus der Universalität des Rechts folgt die Illegitimität des Zwangs, denn gerechterweise kann nicht angenommen werden, dass für meine Rechtsgenoss_innen andere Triebfedern gelten als für mich selbst. Hier steht nicht weniger auf dem Spiel als die Frage nach der Menschlichkeit des Menschen selbst: Denn wenn der Mensch tatsächlich wesentlich Zweck an sich selbst ist, so muss die menschliche Autonomie auch in der Normalität der Rechtspraxis wirksam bleiben. Ansonsten ist nicht nur die Pointe gegen den hobbesianischen Determinismus verspielt, sondern das apriorische Begründungsverfahren, dessen Kern die Freiheit als Selbstgesetzgebung war, selbstwidersprüchlich: „*Nicht Zwang, nicht Befehl, nicht Instinkt, nicht Naturbestimmtheit irgend welcher leiblicher oder seelischer Art*; sie alle werden dem Begriffe des Selbst nicht gerecht, das den Inhalt des Sittengesetzes bildet. Im Selbst allein ist es begründet, dass das Gesetz Grundlegung sein muss; *die Grundlegung des Selbst; darin die Grundlegung der Ethik*“ (ebd., 284).

Obschon der Rechtszwang für Cohen analytisch nicht gerechtfertigt ist, geht es ihm freilich nicht um die Abschaffung von Recht und Staat. Im Gegenteil: Den Staat hält er wie Hegel für die Wirklichkeit der sittlichen Idee. Er befreit das Recht von der Gewalt, ohne es gleichzeitig von seiner Positivität zu befreien. Aber er spezifiziert den Staatsbegriff auf eine Weise, dass er zwar konstitutiv für das Selbstbewusstsein ist, aber ohne Rechtszwang auskommt, indem er ihn zum „Leitbegriff [...] für das persönliche Selbstbewusstsein“ (ebd., 262) bestimmt. An die Stelle des Zwangs tritt die Rechts*norm*, die als Grundlage und als Ausgang wiederum die Autonomie hat, und eben auch die Autonomie gegenüber dem vorgefundenen Gewaltaufkommen, das klassischerweise die Notwendigkeit staatlichem Zwangs legitimieren soll: Die Autonomie muss in der einzelnen Handlung präsent bleiben und insistiert somit eben auch gegen den Zwang. Damit wird das Recht nicht mehr staatlich durchgesetzt, sondern von den Individuen anerkannt; Aufgabe der Politik ist es daher, das Recht durch geeignete Reformen so zu gestalten, dass es für die Individuen anerkennungswürdig ist.

Der Zwang ist dabei nicht die Möglichkeitsbedingung, sondern, im Gegenteil, selbst ein Hindernis von Freiheit.

2. RECHT OHNE RECHTSZWANG

Wenn nicht aus Zwang, warum sonst sollten sich die Menschen aber überhaupt an das Recht halten? Wie kann das Recht seine Referenz im Leben auf gewaltlose Weise sichern? Wie kann verhindert werden, dass das Recht (und damit die Rechtschöpfungsprozesse) völlig irrelevant werden? Gibt es andere Kapazitäten, welche den Zwang ersetzen und somit die Funktion der sozialen Integration und Erwartungsstabilisierung übernehmen können, ohne selbst auf andere und vielleicht perfidere Gewaltformen zurückgreifen zu müssen? Hermann Cohens philosophisches System muss sich diese Frage nicht stellen, weil es als kantianisches deontologisch angelegt ist: Zwang ist schlechterdings illegitim, Folgeabwägungen sind ausgeschlossen. Eine solche auf Unbedingtheit abstellende normative Ordnung entspricht auch in vielerlei Hinsicht dem Selbstverständnis liberaler Demokratien, die (obgleich menschenrechtliche Standards immer weiter ausgehöhlt werden) zumindest nominell ihren Mitgliedern auch dann eine unantastbare Würde zusprechen, wenn die Verletzung dieser Würde der Abwehr selbst eminenten Gefahren dienen würde. Man könnte hier allerdings einwenden, dass die Argumente an der schon von Hegel gegen Kant ins Feld geführten „Ohnmacht des Sollens“ kranken, weil sie keine tragfähige motivationale Basis für die Befolgung des moralisch Gebotenen anzubieten haben. Es bliebe dann die Aufgabe unerledigt, das nicht mehr zwangsbewehrte Recht als gesellschaftliche Sphäre zu relevantisieren. Die dafür notwendigen motivationalen Anreize dürfen weder aus transzendentalen noch aus religiösen Ressourcen stammen, sondern müssen vielmehr aus dem Recht selbst generiert werden können. Im Folgenden möchte ich mit Bezug auf Jürgen Habermas einen Vorschlag dafür unterbreiten, wie man sich ein nicht mehr zwangsbewehrtes Recht praktisch vorstellen könnte.

Habermas hat das groß angelegte Projekt unternommen, die praktische Philosophie Kants zu „detranszendentalisieren“, indem er die praktische Vernunft durch die kommunikative ersetzt. Die kommunikative Vernunft zeichnet sich vor allem dadurch aus, dass sie weder von den Einzelnen, noch von einem gesellschaftlichen Super-Subjekt allein praktiziert werden kann, sondern lediglich die Gesamtheit derjenigen normativen Bedingungen bezeichnet, unter denen sprachliche Interaktionen zwischen Menschen rational gelingen können. Dem entspricht auf der politischen Ebene ein Modell, welches das gesamte legitimatori-

sche Gewicht auf die öffentliche Beratschlagung legt. *Deliberativ* ist der Demokratiebegriff der Diskursethik deshalb, weil sie den Entscheidungsfindungsprozess vor dem inhaltlichen Ergebnis der Entscheidung akzentuiert: Im Gegensatz zu einer simplen Durchsetzung von Herrschaftsinteressen oder einer vorzeitigen Stillstellung des demokratischen Streits durch einen Kompromiss zwischen verschiedenen Interessen ist in der öffentlichen Beratschlagung über den zur Entscheidung stehenden Sachverhalt eine basale Verfahrensrationalität implementiert. Darin ist die Rousseau'sche Erkenntnis enthalten, dass nur die reale, nicht eine hypothetische Zustimmung der Betroffenen einer politischen Ordnung Legitimität verleihen kann: Damit eine Übertragung der Normenfindung von den Einzelnen an eine andere Instanz überhaupt legitim erfolgen kann, muss der Gesetzgebungsprozess auf radikal demokratische Weise vonstatten gehen. Ein vom Computer simulierter Generalisierungstest kann diese allgemeine Akzeptanz nicht substituieren: Demokratische Verhandlungen müssen *tatsächlich* durchgeführt werden, alle Betroffenen müssen *tatsächlich* an ihnen beteiligt werden, wobei die wesentlichen Bedingungen ihres Lebens *tatsächlich* in diesen Verhandlungen thematisiert und entschieden werden können müssen.

Habermas geht nun davon aus, dass diese real durchgeführten Verhandlungen auch eigene Integrationskapazitäten entwickeln. Die Bedingung für einen rationalen Diskurs ist nämlich die Bereitschaft der Beteiligten, „interaktionsfolgenrelevante Verbindlichkeiten“ zu übernehmen. Diese Bereitschaft ist nicht nur die Voraussetzung eines solchen Diskurses, sondern wird durch ihn in gewissem Sinne erst erzeugt; der Diskurs selbst produziert „illokutionäre Bindungsenergien“ (Habermas 1998, 23, *passim*): Wenn eine Person an einem Beschluss beteiligt war, steigt die Chance, dass sie sich an das Beschlossene auch dann hält, wenn es in einem gegebenen Fall für sie nachteilige Auswirkungen hätte. Kommunikatives Handeln nötigt die Subjekte, die Egozentrik einer rein individuellen Erfolgsorientierung, wie sie strategischem oder instrumentellem Handeln eigen ist, aufzugeben und eine generalisierte Perspektive einzunehmen. Die Partizipation selbst initiiert so einen fundamentalen Lernprozess, der wiederum stabilisierend auf die demokratischen Institutionen rückwirkt.

Hieraus kann man, allerdings bereits *contra* Habermas, den Schluss ziehen: Wären legislative Akte sowie die Deliberationen, die ihnen vorangehen, radikal partizipatorisch, und sind somit die Anlässe für kommunikatives Handeln vielfältigt, so könnte der staatliche Zwang sukzessive durch eine freiwillige Umsetzung des gemeinsam Beschlossenen ersetzt werden. Das muss im Einzelfall freilich nicht bedeuten, dass alle Beteiligten das Ergebnis einer Entscheidung inhaltlich gutheißen müssen – was die große Gefahr der Moralisierung der Politik und des sozialen Konformismus mit sich brächte –, es kann aber erwartet

werden, dass sie dem demokratischen Entscheidungsprozess einen immerhin so großen Wert zusprechen, dass sie dessen Ergebnis auch dann für sich als verbindlich akzeptieren, wenn sie selbst dagegen gestimmt haben. Aus dieser der Sprache eigentümlichen Bindungskraft folgt auch etwas für die soziale Ordnung: Es ist die Sprache, nicht die Gewalt, der die Bedeutung zukommt, als „primäre Quelle der sozialen Integration“ (ebd.: 34) zu fungieren, sobald sie überhaupt handlungskordinierend ist. Hierin liegt durchaus auch, wie Habermas selbst konzediert, ein „anarchistischer Kern“ (ebd.: 10), der darin begründet ist, dass die kommunikative Freiheit keinen Zwang, sondern eben nur den zwanglosen Zwang des besseren Arguments anerkennt. Mit der Entdeckung politisch-institutionell relevanter Verbindlichkeitskapazitäten der Sprache hat Habermas dem Motivationsdefizit der kantischen Rechtslehre effektiv entgegengewirkt. Eine radikal demokratisch, das heißt radikal partizipatorisch organisierte Gesellschaft darf also hoffen, dass durch die reale Erfahrung gemeinsam durchgeführter Beratschlagungen über die für alle geltenden Regeln der Diskurs selbst eine eigene Bindungskraft generiert. Das Recht, sofern es demokratisch erzeugt ist, kann somit aus eigenem Bestand persuasive Ressourcen anbieten, die es als Konfliktschlichtungsmedium attraktiv erscheinen lassen. War der Rechtszwang ohnehin aus moralischen Gründen diskreditiert, so ist damit zusätzlich gezeigt, dass er auch nicht aus Effektivitätsgründen benötigt wird.

Für Habermas sind es letztlich funktionale Gründe, die ihn dazu bewegen, dennoch ein zwangsbewehrtes Recht einzuführen. In der Auseinandersetzung vor allem mit der Systemtheorie Luhmanns sieht er sich zu dem Zugeständnis bewegen, in einer überkomplexen modernen Gesellschaft sei die kommunikative Vernunft mit der Sicherung sozialer Integrität allein „überfordert“. Zu mehreren Gelegenheiten beeilt er sich gegen anderslautende Befürchtungen zu betonen, aus der Theorie des kommunikativen Handelns folgten *keine* anarchistischen Konsequenzen. Weil er der Belastungsfähigkeit der von ihm rekonstruierten universalen Verständigungsbedingungen selbst nicht traut, hält er es für nötig, mit dem demokratisch generierten Recht die paradoxe Figur eines Zwangs einzuführen, auf den sich die Betroffenen selbst geeinigt haben sollen.

Mit der (funktionalen) Einführung einer Zwangsbefugnis ist aber die gesamte (normative) Pointe der Legitimation durch Partizipation verspielt, und zwar aus folgendem Grund. Schon im Moment der Entscheidung gilt: Eine echte Zustimmung kann es nur geben, wenn es auch die Möglichkeit gibt, *nicht* zuzustimmen. Dies ist die Kehrseite der Sprache: Sie ist offen und kann daher auch immer auch genau die Legitimation unterlaufen, die sie bereitstellen soll. Demokratie ist insofern bezüglich ihres Ergebnisses riskant; es ist immer möglich, dass die Menschen etwas Falsches (Ungerechtes, Ineffektives) entscheiden. Dass die

anhängigen Entscheidungen inhaltlich radikal unbestimmt sind, ist aber die Voraussetzung dafür, dass demokratische Verfahren überhaupt möglich sind, denn ein tatsächlich unparteiliches Ergebnis des kommunikativen Prozesses kann nur dann gewährleistet werden, wenn das Resultat nicht schon in den zur Anwendung gekommenen Normen prädisponiert ist. Indem die Demokratie nicht mehr als die prozeduralen Bedingungen für materiale praktische Diskurse bereitstellt, wird die Kompetenz der Zwecksetzung des eigenen Handelns an die Einzelnen zurückdelegiert.

Habermas will nun aber mit der Einrichtung des zwangsbewehrten Rechts dieses Risiko auf einen einzigen Moment konzentrieren: den Moment der Abstimmung. Die Fähigkeit zur Perspektivenübernahme ist den Menschen offenbar nur in den seltenen Fällen der kollektiven Dezision eigen und geht in der Alltäglichkeit der Rechtspraxis auf rätselhafte Weise wieder verloren. Wenn aber die Möglichkeit der Zustimmungsverweigerung zu den elementaren Bedingungen demokratischer Legitimität zählt, dann ist nicht einzusehen, warum sie in der alltäglichen Rechtspraxis suspendiert werden können soll. Auch im Fall eines Dissenses ist ja die Einzelne zum Generalisierungsakt noch fähig, sofern sie zu ihm überhaupt einmal fähig ist, sie verwandelt sich nicht plötzlich in den Wolf, vor dem Hobbes warnte. Der Umgang mit jenen, die *trotz* ihrer Einbeziehung in demokratische Rechtsschöpfungsprozesse das Recht nicht befolgen, der Umgang mit Dissidenz und Delinquenz, ist darum nicht allein die Nagelprobe auf die Humanität einer Gesellschaft – er ist vielmehr die Nagelprobe auf ihre schlecht-hinnige Legitimität. Das Recht, sich vom Recht zurückzuziehen, ist die Bedingung des Rechts des Rechts: Zustimmung ist nur dann freie und damit authentische Zustimmung, wenn sie auch in der alltäglichen Rechtspraxis nicht durch Sanktionsdrohung erpresst ist. Das Risiko einer falschen (ungerechten, ineffektiven) Entscheidung ist so nur vom Moment der demokratischen Abstimmung auf die Alltäglichkeit der Rechtsbefolgung verlegt.

Das heißt, dass das Recht auch dann nicht ersatzweise (im Sinne einer „Ausfallbürgschaft“) auf Zwang zurückgreifen darf, wenn die ihm eigenen persuasiven Ressourcen versagen. Das in der Sprache Bewegte und Bewegbare kann nicht nachträglich durch Gewalt ergänzt oder ersetzt werden. Zwar sind mit dem Treffen einer Übereinkunft seitens der Beteiligten Rechtfertigungsansprüche im Dissidenzfall verbunden – wer die Regeln bricht, an deren Festlegung er beteiligt war, muss sich nach Gründen dafür fragen lassen –, aber die erwartungsstabilisierende Funktion übernimmt das Recht nur noch mittels des Vertrauens in die Beständigkeit illokutionär eingegangener Verpflichtungen. Diese Rechtfertigungsansprüche sind selbst nur sprachlich einlösbar – und können damit immer auch verweigert werden. Das führt zu der paradoxen Konsequenz, dass Partizi-

pation und Dissidenz einander nicht ausschließen, sondern bedingen. Denn die rechtlichen Verpflichtungen müssen, um überhaupt zu verpflichten, freiwillig sein und freiwillig bleiben; die Gesetzgebung muss, um Selbstgesetzgebung zu sein, vom Selbst autorisiert werden und bleiben.

Eine radikal demokratische Gesellschaft, die auf staatlichen Zwang verzichtet, bekommt auf diese Weise den Charakter einer freiwilligen Assoziation. Das Recht ohne Zwang hat dann die Form einer gemeinsam getroffenen Vereinbarung – mit den einer Vereinbarung eigenen persuasiven Ressourcen, aber ohne die Sanktionsgewalt, sie durchzusetzen. Als einen solchen Zustand definiert Kant in seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, freilich ablehnend, die Anarchie: „Gesetz und Freiheit ohne Gewalt“ (Kant 1998c, 686). Einer der Präliminarartikel zu einer solchen Gesellschaft könnte lauten: Polizei, Gefängniswärter und Grenzschrützer sollen mit der Zeit ganz aufhören.

LITERATUR

- Cohen, Hermann 1981: Ethik des reinen Willens, Werke Bd. 7, Hildesheim.
- Cohen, Hermann 2011: Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte, Werke Bd. 2, Hildesheim.
- Deggau, Hans-Georg 1983: Die Aporien der Rechtslehre Kants, Stuttgart.
- Habermas, Jürgen 1998: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates, Frankfurt a.M.
- Kant, Immanuel 1998a: Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, in Schriften in 6 Bänden, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Bd. VI, Darmstadt.
- Kant, Immanuel 1998b: Metaphysik der Sitten, in Schriften in 6 Bänden, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Bd. IV, Darmstadt.
- Kant, Immanuel 1998c: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Schriften in 6 Bänden, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Bd. VI, Darmstadt.
- Loick, Daniel 2012: Kritik der Souveränität, Frankfurt a.M./New York.

Ziviler Ungehorsam – zwischen Gewaltfreiheit und Gewalt*

ROBIN CELIKATES

In der öffentlichen Wahrnehmung herrscht ein zwiespältiges Bild des zivilen Ungehorsams vor: Den einen gilt er als zu radikal, als Versuch, sich unter dem Mantel moralischer Prinzipien politische Macht zu verschaffen, als einseitige Aufkündigung des Rechtsfriedens, die nicht toleriert werden darf. Sie assoziieren mit ihm das Schreckbild einer Erosion des Gewaltmonopols und einer zunehmenden Unregierbarkeit. Bürgerinnen und Bürger in einigermaßen funktionierenden Demokratien müssen sich demnach auf die ihnen offenstehenden rechtskonformen Möglichkeiten der Äußerung abweichender Meinungen und der Einwirkung auf den politischen Prozess beschränken. Ziviler Ungehorsam ist aus dieser Perspektive wenig mehr als politische Erpressung. Für die anderen ist er hilfloser Ausdruck eines reformistischen Strebens nach kosmetischen Korrekturen innerhalb des bestehenden Systems, ein sozial erlaubter und ungefährlicher Protest guter Staatsbürgerinnen und -bürger, der rein symbolisch bleibt und nur zur Stabilisierung der herrschenden Verhältnisse beiträgt. Die Toleranz solchen symbolischen politischen Handelns geht demnach einher mit der Kriminalisierung und Repression jeder wirklich radikalen Opposition, die mehr als ein moralisierender Appell an das Gewissen der Mehrheit und der politischen Eliten zu sein beansprucht.

In diesem Beitrag versuche ich zu zeigen, dass diese beiden verbreiteten Sichtweisen an der Spezifik zivilen Ungehorsams als genuin politischer und demokratischer Praxis der Kontestation gleichermaßen vorbeigehen. Um diese

* Frühere Fassungen dieses Beitrags habe ich auf dem Hannoveraner Workshop sowie in Amsterdam und Gießen vorgestellt – ich danke all denen, die mitdiskutiert haben, für ihre hilfreichen Fragen und Hinweise.

Spezifik herausarbeiten zu können, muss zunächst das liberale Verständnis zivilen Ungehorsams untersucht werden, weil diese Definition, wie sie sich in den Arbeiten von John Rawls und Ronald Dworkin, aber auch von Jürgen Habermas findet, auf eine Weise mit der Repräsentation zivilen Ungehorsams in der öffentlichen Wahrnehmung verschränkt ist, dass man sich fragen muss, ob erstere letztere geprägt oder doch nur einigermaßen unkritisch abgebildet und systematisiert hat (1.). In einem zweiten Schritt werde ich der entscheidenden und komplexen Frage nach dem Verhältnis der oft als wesentlich gewaltfrei definierten Praxis des zivilen Ungehorsams zu verschiedenen Formen von Gewalt nachgehen (2.). Abschließend werde ich umreißen, warum ein adäquates Verständnis zivilen Ungehorsams als spezifisch demokratische politische Praxis diesen in einem Spannungsfeld von symbolischer Politik und realer (und in bestimmten Hinsichten potentiell gewaltsamer) Konfrontation verorten muss (3.).

I. ZIVILER UNGEHORSAM – DAS LIBERALE PARADIGMA IN DER KRITIK

Die Diskussion des liberalen Paradigmas muss mit dem einflussreichen Definitionsversuch von John Rawls beginnen. Ihm zufolge handelt es sich bei zivilem Ungehorsam, in Abgrenzung zu anderen Formen des Widerstands, um eine „öffentliche, gewaltlose, gewissenbestimmte, aber politische gesetzwidrige Handlung, die gewöhnlich eine Änderung der Gesetze oder der Regierungspolitik herbeiführen soll“ und mit der man sich an den „Gerechtigkeitssinn der Mehrheit“ wendet, und zwar „innerhalb der Grenzen der Gesetzestreue“, was unter anderem durch die Akzeptanz der eventuell verhängten Strafe ausgedrückt wird (Rawls 1975, 401, 403; vgl. auch Celikates 2011). Auch Jürgen Habermas (1985, 83 f.) nimmt die meisten dieser Elemente in seine Definition zivilen Ungehorsams mit auf: „Ziviler Ungehorsam ist ein moralisch *begründeter* Protest, dem nicht nur private Glaubensüberzeugungen oder Eigeninteressen zugrunde liegen dürfen; er ist ein *öffentlicher* Akt, der in der Regel angekündigt ist und von der Polizei in seinem Ablauf kalkuliert werden kann; er schließt die *vorsätzliche Verletzung* einzelner Rechtsnormen ein, ohne den Gehorsam gegenüber der Rechtsordnung im ganzen zu affizieren; er verlangt die Bereitschaft, für die rechtlichen *Folgen* der Normverletzung *einzustehen*; die Regelverletzung, in der sich ziviler Ungehorsam äußert, hat ausschließlich *symbolischen Charakter* – daraus ergibt sich schon die Begrenzung auf *gewaltfreie* Mittel des Protestes.“

In der philosophischen Diskussion haben sich so gut wie alle Bestandteile dieser Definition als umstritten erwiesen. Hier kann ich nur kurz auf die wesentlichen Punkte hinweisen, ohne sie weiter auszuführen.

Erstens soll es sich bei zivilem Ungehorsam um einen öffentlichen Akt handeln. Bekanntlich hat Henry David Thoreau – dem gemeinhin die Prägung der Bezeichnung selbst zugeschrieben wird – gegen die Sklaverei und den US-amerikanischen Krieg gegen Mexiko protestiert, indem er seine Steuern nicht mehr zahlte, was er allerdings erst Jahre später öffentlich machte. Auf dieses Beispiel könnte Rawls wohl noch zu Recht entgegenen, es handele sich eher um Verweigerung aus Gewissensgründen als um zivilen Ungehorsam im engeren Sinn. Wir müssen jedoch auch fragen, was „öffentlich“ hier eigentlich meint. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich nämlich, daß ziviler Ungehorsam für Rawls öffentlich ist, insofern er „nicht insgeheim ausgeführt“ wird (Rawls 1975, 403; im Englischen Original ist dies noch deutlicher formuliert: „It is engaged in openly with fair notice; it is not covert or secretive.“) Auch Habermas greift die Idee der „fair notice“ auf und betont, wie eben gesehen, dass ziviler Ungehorsam „in der Regel angekündigt ist und von der Polizei in seinem Ablauf kalkuliert werden kann“ (Habermas 1985, 83). Es bedarf jedoch keiner aufwendigen historischen Recherchen, um zu dem Schluss zu kommen, dass die erfolgreiche Ausübung zahlreicher allgemein anerkannter Formen des zivilen Ungehorsams – etwa das Blockieren einer vielbefahrenen Kreuzung, die Besetzung eines Hafens oder Bahnhofs oder die Behinderung der Abschiebung illegalisierter Migrantinnen und Migranten – gerade davon abhängt, dass die Behörden *nicht* im Vorhinein von den Aktionen unterrichtet werden und die Polizei diese *nicht* in ihrem Ablauf kalkulieren kann. Theoretisch ebenso wie politisch ist es daher höchst fragwürdig, diese Protestformen *per definitionem* aus der Kategorie zivilen Ungehorsams auszuschließen, was auch immer man im Einzelnen von ihnen halten mag.

Zweitens wird ziviler Ungehorsam als rein bzw. primär symbolische und aus diesem Grund gewaltfreie Handlungsform verstanden. Dieser wesentliche Aspekt erfordert eine ausführlichere Diskussion, die ich auf den folgenden Abschnitt verschiebe.

Drittens soll es sich bei zivilem Ungehorsam um eine gewissensbestimmte und moralisch begründete Praxis handeln. Warum aber sollte nur Ungehorsam aus Gewissensgründen oder anderen moralischen Gründen als ziviler Ungehorsam gelten? Offensichtlich hängt hier vieles daran, wie weit oder eng man den Gewissensbegriff fasst, aber in jedem Fall scheinen Formen advokatorischen zivilen Ungehorsams (zum Beispiel in der Tierrechtsbewegung) nicht notwendigerweise gewissensbestimmt sein. Man kann zivilen Ungehorsam auch aus einer

mehr oder weniger strategischen Einstellung heraus üben, etwa wenn man der Ansicht ist, dass eine bestimmte radikale Position, die man selbst nicht unbedingt persönlich vertreten muss, im öffentlichen Diskurs repräsentiert sein sollte.¹ Rawls und Habermas scheinen sich auf gewissenbestimmten zivilen Ungehorsam zu beschränken, um die problematische, aber empirisch vielleicht am weitesten verbreitete Variante des Ungehorsams auszuschließen – nämlich Ungehorsam aus Eigeninteresse, also Ungehorsam der NIMBY-Variante,² wie etwa Proteste gegen in der Nachbarschaft zu errichtende Autobahnen, Gefängnisse oder Müllhalden (vgl. Sabl 2001, 328). Auch diese Beschränkung scheint allerdings zu weit zu gehen, denn wie aussichtslos ihre Rechtfertigung auch immer sein mag, diese Protestformen per definitionem aus der Kategorie zivilen Ungehorsams auszuschließen, erscheint als kaum begründbar.

Die beiden verbleibenden Elemente aus Rawls' Definitionsversuch sind zumindest unterbestimmt. *Viertens* soll ziviler Ungehorsam nämlich an den „Gerechtigkeitssinn der Mehrheit“ appellieren. Ziviler Ungehorsam scheint sich häufig jedoch gerade gegen den systematisch verzerrten Gerechtigkeitssinn der Mehrheit zu richten, der die Situation ja meist erst (re-)produziert, gegen die sich der Protest richtet – außer man qualifiziert diesen Gerechtigkeitssinn auf eine Art, die ihn von den empirischen Gerechtigkeitsüberzeugungen der Akteure ablöst und kontrafaktisch idealisiert. Auch dann stellt sich jedoch noch immer die Frage, um welche Mehrheit es eigentlich geht (bzw. historisch: an welche Mehrheit sich etwa Gandhi und Martin Luther King richteten): die der Unterdrücker, die schweigende Mehrheit oder gleich die Weltöffentlichkeit? Zudem gibt es Formen des Ungehorsams, die nicht primär auf Überzeugung zielen, sondern die materiellen und symbolischen Kosten für eine bestimmte politische Option zu erhöhen bestrebt sind. Auch hier kann man wieder an Tierrechtsaktivisten denken, die häufig alle Hoffnung aufgegeben haben, ihre Mitmenschen jemals überzeugen zu können (vgl. Humphrey/Stears 2006). Warum sollte man an einen Gerechtigkeitssinn appellieren, der sich als vorurteilsgeladen und kritikresistent erwiesen hat?

Schließlich behauptet Rawls *fünftens*, dass ziviler Ungehorsam „innerhalb der Grenzen der Gesetzestreue“ situiert sei und sich in dieser Hinsicht von radikaleren und revolutionären Formen von Protest und Widerstand unterscheiden

1 Gandhi (1987, 93) spricht von „vicarious civil disobedience“ (der seines Erachtens allerdings noch unter einen recht weit gefassten Begriff des Gewissens fällt).

2 „NIMBY“ steht für „not in my backyard“ und muss von NIABY („not in anyone's backyard“) und BANANA („build absolutely nothing anywhere near anything (or anyone)“) unterschieden werden, die mit ihrer Generalisierung der Rechtfertigung dem liberalen Modell näherkommen.

lasse, die das politische, soziale oder ökonomische System selbst in Frage stellen. Die Trennungslinie zwischen diesen verschiedenen Formen illegalen Protesthandelns ist jedoch nicht nur politisch umstritten, sondern auch in der Theorie schwieriger zu ziehen, als es Rawls' Definition suggeriert. Martin Luther King und die US-amerikanische Bürgerrechtsbewegung stellen einen einschlägigen Fall dar. Es scheint nämlich alles andere als klar, dass es ihnen allein um mehr oder weniger lokale Korrekturen innerhalb des bestehenden Systems ging oder dass sie mit ihrem zivilen Ungehorsam zum Ausdruck bringen wollten, dass sie die Legitimität des Systems alles in allem anerkennen. Alles hängt hier davon ab, wie genau „das System“ hier verstanden wird. Rawls' Einschränkung scheint jedoch in einem Spannungsverhältnis zu einer sehr viel radikaleren und auf revolutionäre Transformation zielenden Einstellung zu stehen, die etwa King (1991, 47) zum Ausdruck bringt, wenn er betont: „The thing to do is get rid of the system.“ Auch wenn die Unterscheidung zwischen zivilem Ungehorsam und radikaleren Formen des Dissenses sicher von Bedeutung ist, verdeckt die Art und Weise, in der Rawls sie in seine Definition einbaut, doch ihren graduellen und auch aus diesem Grund politisch umstrittenen Charakter. Das scheint auch historisch problematisch, denn wie David Lyons (1998, 33) mit Bezug auf Thoreau, Gandhi und King feststellt: „none of these three regarded the prevailing system as ‚reasonably just‘ or accepted a moral presumption favoring obedience to law“. Unter diesen Bedingungen verliert das Kriterium, dass sich ziviler Ungehorsam „innerhalb der Grenzen der Gesetzestreue“ zu halten habe, jede Plausibilität – und das gilt *a fortiori* natürlich auch für die von Rawls und Habermas behauptete Implikation der Gesetzestreue, nämlich die Akzeptanz der für den Gesetzesbruch eventuell verhängten Strafe.³

Vor dem Hintergrund dieser Probleme empfiehlt sich eine normativ weniger anspruchsvolle und damit weniger restriktive Definition zivilen Ungehorsams, die darunter ein (im Unterschied zu legalen Formen des Protests) absichtlich rechtswidriges und (im Unterschied zu „gewöhnlichen“ Straftaten oder „unmotivierter“ Randalen) prinzipienbasiertes kollektives Protesthandeln versteht, mit dem (im Unterschied zur in einigen Staaten grundrechtlich geschützten Weigerung aus Gewissensgründen) das politische Ziel verfolgt wird, bestimmte Gesetze, Maßnahmen oder Institutionen zu verändern. Diese relativ minimalistische Bestimmung lässt bewusst offen, ob ziviler Ungehorsam immer öffentlich, gewaltlos, nur gegen staatliche Institutionen gerichtet, in seinen Zielen begrenzt

3 Sicher, Thoreau, Gandhi und King sind zum Teil bereitwillig ins Gefängnis gegangen – die Beweggründe dafür waren jedoch größtenteils strategischer Natur und keineswegs Ausdruck einer Anerkennung der Legitimität des bestehenden Systems und seines Rechts zu Strafen.

und auf eine Transformation innerhalb der Grenzen des existierenden Systems beschränkt sein sowie mit der Akzeptanz der Strafe einhergehen muss, obgleich diese Aspekte für die Frage der Rechtfertigbarkeit zum Teil sicher relevant sind. Obwohl ziviler Ungehorsam sowohl von legaler Opposition als auch von revolutionärem Widerstand abgegrenzt werden muss, sind die entsprechenden Unterscheidungen in der Praxis politisch sehr viel umstrittener und in der Theorie sehr viel schwieriger zu treffen, als es die hier diskutierten einflussreichen liberalen Definitionsversuche suggerieren. Die daraus zu ziehende Lehre, nämlich dass Fragen der Definition stärker von Fragen der Rechtfertigung zu trennen sind (ohne sich damit der Illusion einer vollkommen wertfreien Definition zu verschreiben), wird besonders virulent angesichts der aufgeladenen Frage der Gewalt(freiheit).⁴

II. DIE „GEWALTFRAGE“

Wie oben gesehen, betonen Rawls und Habermas in ihren Theorien des zivilen Ungehorsams dessen primär oder sogar ausschließlich symbolischen Charakter und leiten daraus ab, dass er wesentlich gewaltfrei zu sein habe. In einem ebenfalls viel zitierten Artikel, der diesen beiden Definitionen vorausgeht, erklärt auch Hugo Bedau (1961, 656): „Anytime the dissenter resists government by deliberately destroying property, endangering life and limb, inciting to riot (e.g., sabotage, assassination, street fighting), he has not committed *civil* disobedience.

4 Eine ausführlichere Diskussion müsste an dieser Stelle auch auf Rawls' Ausführungen zur Rechtfertigung und zur Rolle zivilen Ungehorsams eingehen, die sich ebenfalls als problematisch erweisen und die Begrenztheit der liberalen Perspektive noch deutlicher vor Augen führen. Generell tendieren liberale Theorien im Anschluss an Rawls dazu, die Rechtfertigungsgründe für zivilen Ungehorsam auf grundlegende Prinzipien der Gerechtigkeit und individuelle Rechte zu beschränken. Mit der Fokussierung auf die klassischen Grundrechte drohen jedoch sowohl bestimmte Formen der sozioökonomischen Ungleichheit als auch prozedurale und institutionelle Demokratiedefizite, die die effektive Beteiligung der Bürgerinnen und Bürger an der Selbstgesetzgebung beeinträchtigen, als potentielle Rechtfertigungsgründe aus dem Blick zu geraten. Das hat auch Konsequenzen für die Rolle zivilen Ungehorsams, auf die ich weiter unten eingehen werde und die von Rawls und Habermas primär im Sinne eines Warnsignals an die existierenden Institutionen verstanden wird, das es diesen erlaubt, den Status quo durch kleinere Korrekturen zu stabilisieren. Damit wird das radikal-demokratische und transformatorische Potential zivilen Ungehorsam verschenkt.

The pun on ‚civil‘ is essential; only *nonviolent* acts thus can qualify.“ Damit aber droht die Verwischung wichtiger Unterschiede und die Entschärfung zivilen Ungehorsams zum rein moralischen Appell, der alle Hoffnung auf eine responsive Öffentlichkeit bzw. ein durch rein symbolisches Handeln irritierbares politisches System setzt. Im Gegenzug wirft das die Frage auf, ob ziviler Ungehorsam nicht notwendigerweise eines Moments der (potentiell gewaltförmigen) realen Konfrontation bedarf, um der politischen Wirkungslosigkeit zu entgehen und auch seine symbolische Wirkungskraft zu entfalten (vgl. Bröckling 1986). Bevor ich im nächsten Abschnitt auf zwei Weisen eingehen werde, auf diese Frage zu antworten, muss die Bedingung der Gewaltfreiheit (bzw. der Friedfertigkeit) jedoch etwas näher betrachtet werden.

Die Plausibilität dieser Bedingung hängt offensichtlich davon ab, wie weit oder eng der dabei zugrundegelegte Begriff der Gewalt ist. Fällt darunter nur die nicht-triviale Verletzung der physischen Integrität anderer oder auch Gewalt gegen sich selbst oder gegen Sachen, also die Zerstörung von Eigentum? Wie steht es um minimale physische Gewalt gegen andere, etwa zur Selbstverteidigung gegen Polizeigewalt? Und was ist mit der Ausübung psychologischen Drucks, der sich an der Grenze zur Nötigung bewegt, oder der Einschränkung der Bewegungsfreiheit Unbeteiligter?

Wie verwickelt und politisch aufgeladen das durch diese Fragen evozierte Problem der Gewaltsamkeit bzw. Gewaltfreiheit von zivilem Ungehorsam ist, kann durch zwei Beispiele illustriert werden. Das erste Beispiel ist die öffentliche Empörung angesichts der so genannten London Riots vom August 2011, in der die Zerstörung privaten und öffentlichen Eigentums häufig mit dem Angriff auf Menschenleben gleichgesetzt wurde. Diese Gleichsetzung ermöglichte die Charakterisierung der Unruhen als schiere apolitische Kriminalität, der man eher mit einer militärischen und polizeilichen als mit einer politischen Antwort entgegenzutreten habe. Derartige diskursive Konstruktionen erinnern daran, wie leicht sich eine allzu einfache Gegenüberstellung von Gewaltsamkeit und Gewaltfreiheit im Rahmen der gängigen Kombination aus der Zelebrierung „guten“ Protests („gut“ im Hinblick auf die Identität der Protestierer, ihre Mittel und ihre Ziele) und der Kriminalisierung radikalerer Formen des Protests instrumentalisieren lässt.

Das zweite Beispiel entstammt der Geschichte der deutschen Rechtsprechung. In einer notorischen Reihe von Urteilen haben deutsche Gerichte die Auffassung vertreten, dass es direkt oder indirekt eine gewaltsame Zwangshandlung darstellt, die mit friedlichem und gewaltfreiem Protest unvereinbar ist, *psychologischen* Druck auf andere auszuüben, indem man etwa eine Straße blockiert und damit Autofahrer zum Anhalten zwingt, da ihnen ansonsten keine

andere Möglichkeit offen steht, einen Unfall zu vermeiden. Der Bundesgerichtshof urteilte 1969 im berühmten Laepple-Urteil (BGHSt 23, 46), dass gemäß §240 StGB „[m]it Gewalt nötigt, wer psychischen Zwang ausübt, indem er auf den Gleiskörper einer Schienenbahn tritt und dadurch den Wagenführer zum Anhalten veranlaßt“ (Anlaß war ausgerechnet eine Aktion unter Leitung des Kölner RCDS-Vorsitzenden gegen eine Fahrpreiserhöhung der lokalen Verkehrsbetriebe). Das Bundesverfassungsgericht kam nach einigem Zögern⁵ zu dem Ergebnis, dass ein solcher „vergeistigter“ Gewaltbegriff zu weit gehe, und bestand in einem Urteil aus dem Jahr 1995 (BVerfGE 92, 1 – „Sitzblockaden II“) darauf, dass es um willen des Bestimmtheitsgrundsatzes und damit der Rechtssicherheit eines Elements körperlicher Kraftaufwendung bedürfe, um von Gewalt sprechen zu können – einfaches Hinsetzen sei dafür nicht hinreichend. Hierauf reagierte der Bundesgerichtshof umgehend, indem er die Meinung des Bundesverfassungsgerichts als nur für das erste, nicht aber für das zweite blockierte Fahrzeug zutreffend erklärte (BGHSt 41, 182 – „Nötigung durch Straßenblockade“). Werde mehr als ein Fahrzeug blockiert, so werde der zweite (und der dritte etc.) Fahrer *physisch* gezwungen und damit im Sinne des Straftatbestands genötigt, da das erste Fahrzeug durch die Protestierer in eine physische Barriere und ein Instrument der mittelbaren Zwangsausübung verwandelt worden sei. Diese so genannte „Zweite-Reihe-Rechtsprechung“ hat in der Folge auch das Bundesverfassungsgericht übernommen und verfassungsrechtlich nobilitiert. So urteilte das Gericht 2001 (BVerfGE 104, 92 – „Sitzblockaden III“),

5 Und einem Stimmenpatt in einem Urteil aus dem Jahr 1986 (BVerfGE 73, 206 – „Sitzblockaden I“), in dem sich die folgenden, auch sprachphilosophisch interessanten Ausführungen finden: „Die Ausweitung hält sich innerhalb der vom möglichen Wortsinn markierten Grenzen richterlicher Auslegung. Denn der Gewaltbegriff ist nicht völlig eindeutig und daher auslegungsfähig. Nicht nur wird er für unterschiedliche Bedeutungen verwendet, für welche andere Sprachen verschiedene Worte vorsehen, nämlich einmal als Bezeichnung für gewaltsame Kraftanwendung (violence), ferner als Umschreibung für Herrschaftsmacht (pouvoir, power) und schließlich als Metapher für besonders intensive oder elementare Vorgänge (z.B. gewaltige Rede). Sogar im Zusammenhang mit der zuerst genannten Bedeutung wird nicht ausschließlich die Anwendung physischer Kraft als Gewalt umschrieben, sondern auch allgemein ein unrechtmäßiges Vorgehen, durch das ein anderer zu etwas gezwungen wird (Duden, Das große Wörterbuch der deutschen Sprache, 1977, Bd. 3, S. 1027). Die der Auslegung vom Wortsinn gezogene Grenze wird demgemäß jedenfalls dann eingehalten, wenn die auf das Opfer ausgeübte unausweichliche Zwangswirkung den Einsatz einer gewissen, wenn auch geringfügigen körperlichen Kraft durch den Täter (hier: Bildung einer lebenden Barriere durch Niederlassen auf der blockierten Zufahrt) einschließt.“

dass es einen Akt gewaltsamer Nötigung darstellt, sich an Eisenbahngleise oder ein Einfahrtstor zu ketten und damit ein physisches Hindernis zu errichten, und erkannte schließlich 2011 explizit an, dass, ganz in der Linie des Bundesgerichtshofs, Hinsetzen eben doch Gewalt sein kann (1 BvR 388/05; vgl. den Kommentar von Fischer-Lescano 2011). Ohne hier auf die Details dieser rechtssemantischen Verrenkungen eingehen zu müssen, zeigt dieses Beispiel doch, dass die pauschale Rede von der Gewaltfreiheit zivilen Ungehorsams nicht besonders hilfreich ist und alles davon abhängt, wie Gewalt sozial, politisch und rechtlich (um-)definiert wird.⁶

Auch aus einer historischen Perspektive stellen sich Fragen: Involviert die Konstruktion der Geschichte zivilen Ungehorsams als wesentlich oder gar ausschließlich gewaltfrei nicht ein gewisses Maß an Idealisierung und gar historischer Manipulation und Schönfärberei (vgl. Gelderloos 2007)? Steht nicht hinter jedem Martin Luther King ein Malcolm X und hinter jedem Gandhi eine radikalere und gewaltbereitere Alternative? Gewaltfreie Protestformen haben häufig erst vor dem Hintergrund der Drohung, der Provokation oder des Einsatzes von Gewalt ihre Wirksamkeit entwickelt, was in den offiziellen Narrativen später jedoch marginalisiert oder gänzlich verschwiegen wird (vgl. auch Colaiaco 1986). Und natürlich ist Gewaltfreiheit oft auch eher eine Frage strategischen Kalküls als moralischer Überzeugung, etwa wenn es um die symbolische Konstruktion der Opposition von gewaltfreien Demonstranten und gewaltsamen Polizisten geht (vgl. Hayes/Ollitrault 2012).

Mit diesen Komplexitäten und notwendigen Differenzierungen werden in der Diskussion jedoch häufig auch normativ signifikante Fragen verdeckt, die nicht durch eine Definition von zivilem Ungehorsam als gewaltfrei aus der Welt geschafft werden können. Diese Fragen haben auch mit gebotenen Abwägungen und konsequentialistischen Überlegungen zu tun, in denen es um die Kosten unterschiedlicher Protestformen insbesondere angesichts gravierenden Unrechts geht. Zwei Zitate zweier politischer Philosophen, die nicht des politischen Radikalismus verdächtig sind, können die damit verbundenen Probleme illustrieren. Das erste ist von Joseph Raz (1979, 267): „The evil the disobedience is designed to rectify may be so great, that it may be right to use violence to bring it to an end. ... [Furthermore,] some lawful acts, may well have much more severe consequences than many an act of violence: consider the possible effects of a strike by ambulance drivers.“ Das zweite ist von John Simmons (2010, 1808): „Vio-

6 Trotz der obigen Kritik an seiner Definition ist hier hervorzuheben, dass Habermas' Beiträge zum Thema (1983; 1985) eindeutig Stellung gegen diese Ausweitung des Gewaltbegriffs und das damit einhergehende etatistische Verständnis des braven Staatsbürgers bezogen haben.

lence against persons will obviously always be harder to morally justify. But it again seems far from obvious that some such violence – say, kidnapping a public official who is instrumental in administering an unjust policy – could never be both effective and morally justifiable.“ Tatsächlich sind derartige Bedenken gegen die Rede von der Gewaltfreiheit natürlich nicht neu, sondern bereits in den 1960er Jahren etwa von Howard Zinn (2002) eloquent artikuliert worden – obwohl Rawls mit ihnen durchaus vertraut war, hat er ihnen in seiner Diskussion zivilen Ungehorsams keinerlei Aufmerksamkeit geschenkt und auch auf diese Weise die liberale Diskussion geprägt.

III. ZIVILER UNGEHORSAM ZWISCHEN SYMBOLISCHER POLITIK UND REALER KONFRONTATION

Weit davon entfernt eindeutig bestimmt oder einfach bestimmbar zu sein, erweist sich das Verhältnis zwischen zivilem Ungehorsam und Gewalt damit als ambivalent sowie als Gegenstand theoretischer wie praktischer (politischer, rechtlicher etc.) Interpretation und Kontestation. Selbst wenn man der Ansicht ist – und diese Ansicht werde ich in diesem Abschnitt zu plausibilisieren versuchen –, dass ziviler Ungehorsam eine auf irreduzible Weise symbolische Protestform ist, gibt es gute Gründe, nicht mit Rawls und Habermas davon auszugehen, dass er auf diese Dimension reduziert werden kann. Seine symbolische Dimension kann vielmehr nur dann wirksam werden, wenn ziviler Ungehorsam mit (potenziell gewaltförmigen) Momenten der realen Konfrontation verknüpft ist – eine Verknüpfung, die das Verhältnis zur Frage der Gewalt verkompliziert (vgl. auch Bröckling 1986). Mit dieser Frage kann man, wenn man sie überhaupt aufgreift, auf mindestens zwei Weisen umgehen, die ich kurz umreißen möchte.

Erstens kann man von neuem die so genannte Gewaltfrage stellen. Aus dieser Perspektive wird der „gewaltfreien“ Opposition häufig eine grundlegende Selbsttäuschung diagnostiziert: Ihre Selbstpazifizierung komme letztlich einer Selbstneutralisierung gleich. Exemplarisch ist diese Position im Kontext der Debatten über Militanz in der Linken im Umfeld des G8-Gipfels in Heiligendamm vertreten worden. So heißt es in einem Beitrag: „Hier ging es einer ganzen Menge Menschen nicht darum, mit den Herrschenden ‚in Dialog zu treten‘, ‚gehört zu werden‘ oder um ‚konstruktive Kritik‘ (d. h. mitmachenwollen bei der Organisation der Kapitalverwertung). Die Riots von Rostock waren eines der wenigen nicht integrierbaren oder irgendwie umdeutbaren Zeichen gegen das Treffen der selbsternannten Herrscher der Welt. Hier wurden Symbole des kapitalistischen Systems angegriffen, ob es nun Banken oder Bullen sind, um

„Nein“ zu sagen [...]. „Den Kapitalismus angreifen“ – dieses Motto wurde am 2. Juni 2007 tatkräftig umgesetzt.“ (Einige autonome (ex-)StipendiatInnen 2008, 46) Abgesehen von der Problematik konkreter Formulierungen, erscheint diese Äußerung als Fall eines militanten Selbstmissverständnisses von Aktivist:innen, die der fantasmatischen Vorstellung anhängen, es wirklich auf der Straße mit dem Staatsapparat (oder gleich „dem System“) aufnehmen zu können. Einen ähnlichen Eindruck vermittelt auch Gelderloos (2007, 121): „A further delusion (expressed by pacifists who want to appear militant and powerful) is that pacifists do fight back, only nonviolently. This is rubbish. Sitting down and locking arms is not fighting, it is a recalcitrant capitulation. In a situation involving a bully or a centralized power apparatus, physically fighting back discourages future attacks because it raises the costs of oppression incurred by the oppressor. The meek resistance of nonviolence only makes it easier for the attacks to continue. Nonviolent practice is ineffective and self-serving. We are in the midst of a war, and neutrality is not possible.“ Mit dieser militärischen Rhetorik aber droht das Moment der realen Konfrontation übersteigert zu werden, um den Preis der Ignoranz ihrer notwendigen symbolischen Vermitteltheit, die für zivilen Ungehorsam konstitutiv ist.

Im Unterschied hierzu kann man zweitens und wie bereits angedeutet auch argumentieren, dass ziviler Ungehorsam zwar eine irreduzibel symbolische Dimension hat, aber nicht auf diese Dimension reduziert werden kann, weil er ohne Momente realer Konfrontation auch seine symbolische Kraft verlieren und tatsächlich zum bloßen Appell an das Gewissen der Machthaber und der sie jeweils stützenden Mehrheiten werden würde. Die Notwendigkeit, über das rein Symbolische hinauszugehen, wäre damit in der symbolischen Funktion zivilen Ungehorsams selbst begründet bzw. eine Bedingung ihrer Wirksamkeit: Ziviler Ungehorsam ist eine Form politischer Praxis, die wesentlich – und mehr als andere Formen politischer Praxis – auf Inszenierungen und Darstellungsformen verwiesen ist. Dies ist in mindestens zwei Hinsichten der Fall: Erstens funktioniert ziviler Ungehorsam primär als Dramatisierung, wie bereits Martin Luther King, Jr. gesehen hat: „Nonviolent direct action seeks to create such a crisis and foster such a tension that a community which has constantly refused to negotiate is forced to confront the issue. It seeks so to dramatize the issue that it can no longer be ignored.“ (King 1991, 291) Allgemeiner kann man zivilen Ungehorsam auch verstehen als illegale, aber „legitime Dramatisierung des Spannungsverhältnisses zwischen dem positiven Recht und den vorfindlichen demokratischen Verfahren und Institutionen einerseits sowie der Idee von Demokratie als Selbstregierung andererseits, die sich nicht im geltenden Recht und institutionellen Status quo erschöpft“ (Rödel/Frankenberg/Dubiel 1989, 42).

Und zweitens geht diese Praxis immer einher mit symbolischen Kämpfen, an erster Stelle um die Etikettierung dieser Kämpfe als ziviler Ungehorsam. Diese Kämpfe sind symbolisch, aber eben nicht nur, da sie handfeste politische und rechtliche Folgen haben, es sind aber immer auch Kämpfe darum, wie bestimmte Praktiken der realen Konfrontation repräsentiert werden: So wurde in Österreich die „SoKo Pelztier“ gegründet, um gegen den (mehr oder weniger) zivilen Ungehorsam radikaler Tierrechtsaktivisten vorzugehen, denen die Bildung einer kriminellen Organisation vorgeworfen wurde; in Großbritannien wurden im Rahmen der Anti-Terror-Gesetzgebung der Blair-Regierung Tierrechtsaktivisten ebenfalls explizit als Terroristen und als Gefahr für die nationale Sicherheit kategorisiert; und die Cyber Crimes Unit der niederländischen Polizei verfolgt Aktivisten, die digitalen Ungehorsam üben, da sie angeblich eine terroristische Bedrohung darstellen. Dies sind nur einige Beispiele für eine staatliche Taktik der Umbeschreibung, die auf den politischen Einsatz solcher Kategorisierungen verweist. Aber auch umgekehrt gibt es Fälle, in denen man sich fragen mag, ob man den protestierenden Gruppen (etwa der extremen Rechten) das Label „ziviler Ungehorsam“ zugestehen sollte, mit dem doch eine ganze Tradition progressiver sozialer und politischer Kämpfe um Emanzipation verbunden ist, deren Inanspruchnahme unweigerlich eine Legitimationswirkung zu entfalten scheint.

Weder den Aspekt der Dramatisierung noch die Zentralität symbolischer Kämpfe und ihre Verschränkung mit Praktiken der realen (und potentiell gewaltförmigen) Konfrontation wird man aber adäquat begreifen können, wenn man zivilen Ungehorsam auf rein symbolischen Protest reduziert und als wesentlich gewaltfrei definiert. Als *symbolischer* Protest kann ziviler Ungehorsam nur funktionieren, wenn er mit Momenten der realen Konfrontation (wie etwa Praktiken des Blockierens und Besetzens) verbunden ist, die manchmal auch gewalttätig sein werden (insbesondere dann, wenn die Zerstörung privaten Eigentums als Gewalt begriffen wird) – ebenso wie ziviler Ungehorsam als reale Konfrontation nur funktionieren kann, wenn man sich seiner irreduzibel symbolischen Dimension bewusst ist. In jedem Fall geht die Alternative echte Militanz vs. reine Symbolik an der Komplexität dieser politischen Praxis vorbei.

Erst wenn man diese Komplexität berücksichtigt, kommt zudem das radikal-demokratische Potential zivilen Ungehorsams in den Blick, das dieser als kontestatorische Praxis in einer demokratischen Gesellschaft entfalten kann (vgl. Celikates 2010). Während ziviler Ungehorsam aus liberaler Perspektive vor allem als Protestform individueller Grundrechtsträger gegen Regierungen und politische Mehrheiten erscheint, die konstitutionell abgesicherte moralische Prinzipien und Werte verletzen, ist er aus radikal-demokratischer Perspektive nicht primär als Beschränkung, sondern als Ausdruck der demokratischen Praxis

kollektiver Selbstbestimmung zu verstehen, als dynamisierendes Gegengewicht zu den Erstarrungstendenzen staatlicher Institutionen (vgl. Arendt 1986). Demnach eröffnet diese episodische, informelle und außer- bzw. anti-institutionelle Form des politischen Handelns Bürgerinnen und Bürgern auch dann eine Möglichkeit des Einspruchs und der Partizipation, wenn – wie es in repräsentativen Demokratien häufig der Fall ist – ihnen die regulären institutionellen Wege verschlossen sind oder diese ihren Widerspruch nicht effektiv übertragen. Gemeinhin gilt in real existierenden Demokratien: „If they wish to act as citizens and exercise their participatory freedom, they are constrained to do so only in the public sphere, only through the exercise of communicative capacities, only through official channels, and only in relation to representative parties and ministries.“ (Tully 2011, 11) Da diese Institutionen und Kanäle häufig jedoch nicht nur als Einschränkungen funktionieren, sondern dies auf eine Weise tun, die es den Bürgerinnen und Bürgern unmöglich oder zumindest schwierig macht, diese Einschränkungen zu problematisieren, müssen diese andere Wege finden, derart selbst zu Blockaden demokratischen Handelns gewordene Institutionen und Verfahren zu adressieren.

Dass politische Willensbildungs- und Entscheidungsprozesse durch im Rahmen der bestehenden politischen Systeme kaum vermeidbare strukturelle Demokratiedefizite, etwa in den Dimensionen Repräsentation, Partizipation und Deliberation, aber auch durch den Einfluss von Machtasymmetrien auf die öffentliche Debatte, durch hegemoniale Diskurse und ideologische Selbstverständnisse verzerrt werden (vgl. Young 2001), stellt den Einsatzpunkt der radikaldemokratischen Konzeption des zivilen Ungehorsams dar. Angesichts solcher strukturellen und für real existierende Demokratien charakteristischen Demokratiedefizite kann ziviler Ungehorsam als eine Form des demokratischen *empowerment* verstanden werden, die auf intensivere und/oder extensivere Formen der demokratischen Selbstbestimmung zielt (vgl. Markovits 2005). Dementsprechend geht es nicht so sehr um die Verhinderung oder Durchsetzung einer bestimmten politischen Option, die entweder mit den substantiellen Normen und Werten des Liberalismus unvereinbar oder von ihnen gefordert ist, sondern eher um die Initiierung bzw. Wiederaufnahme der politischen Auseinandersetzung. Statt als Handlung individueller Rechtssubjekte erscheint ziviler Ungehorsam dann als wesentlich kollektive und politische Praxis der Kontestation, in der die vertikale Form der staatlichen Autorität – die *konstituierte* Macht – mit der horizontalen *konstituierenden* Macht der Assoziation der Bürgerinnen und Bürger bzw. der Regierten (also nicht nur der offiziell als Staatsbürgerinnen und Staatsbürger Anerkannten) konfrontiert wird (vgl. Arendt 1986; Balibar 2002). Da es eher unwahrscheinlich ist, dass diese strukturellen Defizite aus den existierenden

Institutionen heraus adressiert werden, kommt aktivistischeren Formen politischer Praxis, wie eben dem zivilen Ungehorsam, eine für die Demokratie zentrale Rolle zu. Selbst im Spannungsfeld zwischen symbolischer Politik und realer Konfrontation situiert, stellt ziviler Ungehorsam die Spannung zwischen konstituierter und konstituierender Macht heraus, die der Demokratie notwendig zugrunde liegt – und hält damit den Zweifel wach am Anspruch der bestehenden Ordnung, dieses Spannungsverhältnis erfolgreich aufgelöst zu haben.

LITERATUR

- Arendt, Hannah 1986, Ziviler Ungehorsam, in: dies., *Zur Zeit*, Hamburg, 119-160.
- Balibar, Etienne 2002, *Sur la désobéissance civique*, in: ders., *Droit de cité*, Paris, 17-22.
- Bedau, Hugo A. 1961, *On Civil Disobedience*, in: *The Journal of Philosophy*, 58, 653-665.
- Bröckling, Ulrich 1986, Ziviler Ungehorsam, zahm, in: links. Sozialistische Zeitung, Nr. 198, o.S.
- Celikates, Robin 2010, Ziviler Ungehorsam und radikale Demokratie – konstituierende vs. konstituierte Macht?, in: Thomas Bedorf/Kurt Röttgers (Hg.), *Die Politik und das Politische*, Frankfurt/M., 274-300.
- Celikates, Robin 2011, Loyalität und ziviler Ungehorsam, in: Ralf Stoecker/Christian Neuhäuser/Marie-Luise Raters (Hg.), *Handbuch Angewandte Ethik*, Stuttgart, 351-355.
- Colaiaco, James A. 1986, Martin Luther King, Jr. and the Paradox of Nonviolent Direct Action, in: *Phylon*, 47, 16-28.
- Einige autonome (ex-)StipendiatInnen 2008, „Oops! We did it again.“ Demo und Riots in Rostock am 2. Juni 2007 aus autonomer Sicht, in: Rainer Rilling (Hg.), *Eine Frage der Gewalt*, Berlin, 45-51.
- Fischer-Lescano, Andreas 2011, Sitzen ist Gewalt, in: *Der Freitag*, 31.03.2011.
- Gandhi, Mahatma 1987, *Non-Violent Resistance and Social Transformation. Moral and Political Writings*, Bd. 3, Oxford.
- Gelderloos, Peter 2007, *How Nonviolence Protects the State*, Boston.
- Habermas, Jürgen 1983, Ungehorsam mit Augenmaß, in: *Die Zeit*, Nr. 39.
- Habermas, Jürgen 1985, Ziviler Ungehorsam – Testfall für den demokratischen Rechtsstaat, in: ders., *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt/M., 79-99.
- Hayes, Graeme/ Ollitrault, Sylvie 2012, *La désobéissance civile*, Paris.

- Humphrey, Mathew/Stears, Marc 2006, Animal Rights Protest and the Challenge to Deliberative Democracy, in: *Economy and Society*, 35, 400-422.
- Luther King, Jr., Martin 1991, *A Testament of Hope. The Essential Writings and Speeches*, New York.
- Lyons, David 1998, Moral Judgment, Historical Reality, and Civil Disobedience, in: *Philosophy and Public Affairs*, 27, 1, 31-49.
- Markovits, Daniel 2005, Democratic Disobedience, in: *Yale Law Journal*, 114, 1897-1952.
- Rawls, John 1975, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M.
- Raz, Joseph 1979, Civil Disobedience, in: ders., *The Authority of Law*, Oxford, 262-275.
- Rödel, Ulrich/Frankenberg, Günter/Dubiel, Helmut 1989, *Die demokratische Frage*, Frankfurt/M.
- Sabl, Andrew 2001, Looking Forward to Justice. Rawlsian Civil Disobedience and its Non-Rawlsian Lessons, in: *The Journal of Political Philosophy*, 9, 307-330.
- Simmons, A. John 2010, Disobedience and Its Objects, in: *Boston University Law Review*, 90, 1805-1832.
- Tully, James 2011, *The Crisis of Global Citizenship*, unveröff. Ms.
- Young, Iris Marion 2001, Activist Challenges to Deliberative Democracy, in: *Political Theory*, 29, 670-690.
- Zinn, Howard 2002, *Disobedience and Democracy. Nine Fallacies on Law and Order*, South End Press.

Autorinnen und Autoren

Robin Celikates, Dr. phil., Associate Professor für Politische und Sozialphilosophie an der Universität van Amsterdam, Niederlande. Forschungsgebiete: Demokratietheorie und Kritische Theorie. Aktuelle Veröffentlichung: Einführung in die Politische Philosophie, Stuttgart 2013 (zus. m. S. Gosepath).

Oliver Eberl, Dr. phil., wiss. Mitarbeiter am Institut für Politikwissenschaft der Technischen Universität Darmstadt. Forschungsgebiete: Politische Theorie und Ideengeschichte, Demokratietheorie, Semantik der ‚Barbarei‘. Aktuelle Veröffentlichungen: Dialektik des Abolitionismus. Die völkerrechtliche Ächtung des Sklavenhandels und die europäische Expansion im 19. Jahrhundert, in: R. Klump/M. Vec (Hg.), Völkerrecht und Weltwirtschaft im 19. Jahrhundert, Baden-Baden 2012; Transnationalisierung der Volkssouveränität. Radikale Demokratie diesseits und jenseits des Staates, Stuttgart 2011 (als Herausgeber).

Oliver Flügel-Martinsen, PD Dr. phil., Akademischer Rat für Politische Theorie an der Fakultät für Soziologie der Universität Bielefeld. Forschungsgebiete: Politische Philosophie, Theorie und Ideengeschichte, insb. Theorien des Politischen, der Moderne sowie Geschichte und Gegenwart der Kritik. Aktuelle Veröffentlichungen: Jenseits von Glauben und Wissen, Bielefeld 2011; Politische Philosophie der Besonderheit, Frankfurt a.M. (i.E.) (zus. m. F. Martinsen).

Anna Geis, Dr., Professorin für Internationale Beziehungen am Institut für Politikwissenschaft der Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg. Forschungsgebiete: Kriegstheorien, demokratiezentrierte Friedens- und Konfliktforschung, Konstruktivismus, Liberalismus. Aktuelle Veröffentlichungen: Der Aufstieg der Legitimitätspolitik. Rechtfertigung und Kritik politisch-ökonomischer Ordnungen, Leviathan-Sonderband Nr. 27, Baden-Baden 2012 (hg. zus. m. F. Nullmeier).

u. Chr. Daase); *The Militant Face of Democracy. Liberal Forces for Good*, Cambridge 2013 (i.E.) (hg. zus. m. H. Müller u. N. Schörnig).

Hannes Kuch, Dr. phil., Postdoctoral Research Fellow am Institut für Ideengeschichte der Universität Stockholm. Forschungsgebiete: Anerkennung und Freiheit, Intersubjektivität und sprachliches Handeln, Macht und Gewalt. Aktuelle Veröffentlichungen: *Philosophien sprachlicher Gewalt. 21 Grundpositionen von Platon bis Butler*, Weilerswist 2010 (hg. zus. m. S. K. Herrmann); *Herr und Knecht. Anerkennung und symbolische Macht im Anschluss an Hegel*, Frankfurt a.M./New York 2013.

Daniel Loick, Dr. phil., wiss. Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Goethe-Universität Frankfurt a.M. Forschungsschwerpunkte: Politische Philosophie und Sozialphilosophie, Moralphilosophie und Ethik. Aktuelle Veröffentlichungen: *Kritik der Souveränität*, Frankfurt a.M./New York 2012; *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlin 2013 (hg. zus. m. R. Jaeggi).

Franziska Martinsen, Dr. phil, wiss. Mitarbeiterin am Institut für Politische Wissenschaft, Leibniz Universität Hannover. Forschungsschwerpunkte: Politische Philosophie, Theorien der Gerechtigkeit, Feministische Theorie. Aktuelle Veröffentlichungen: „Form follows Function“? Oder: Eine Gleichung mit zu vielen Unbekannten? Zum Verhältnis von Demokratie und Gerechtigkeit, in: R. Kreide/C. Landwehr/K. Toens (Hg.), *Demokratie und Gerechtigkeit in Verteilungskonflikten*, Baden-Baden; *Recht auf Wiedergutmachung. Geschlechtergerechtigkeit und die Bewältigung historischen Unrechts*, Opladen 2013 (i.E.) (zus. m. T. Hitzel-Cassagnes).

Katrin Meyer, Dr. phil., Privatdozentin für Philosophie an der Universität Basel. Forschungsgebiete: Theorien der Macht, (Post-)Demokratie, Kritik der Sicherheit und Intersektionalität. Aktuelle Veröffentlichungen: *Demokratie ohne Menschenrechte? Das Problem der normativen Unbestimmtheit von Demokratien nach Platon, Lefort und Arendt*, in: *studia philosophica. Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft* 71, Basel 2012; *Plurale Perspektiven auf die Postdemokratie*, in: *Zeitschrift für Politische Theorie* 2:1, 2011 (zus. m. D. Comtesse).

Thore Prien, Dr., Institut für Soziologie der Universität Flensburg. Forschungsgebiete: Theorie der Weltgesellschaft zwischen funktionaler Differenzierung und Ungleichheit, allgemeine soziologische Theorie. Aktuelle Veröffentlichung:

Kritische Systemtheorie und materialistische Gesellschafts-theorie, in: M. Amstutz/A. Fischer-Lescano (Hg.), *Kritische Systemtheorie. Zur Evolution einer normativen Theorie*, Bielefeld 2013.

Francesca Raimondi, Dr. phil., wiss. Mitarbeiterin an der Goethe-Universität Frankfurt a.M. und am Exzellenzcluster „Die Herausbildung normativer Ordnungen“. Forschungsgebiete: Geschichte und Theorie der Souveränität, Demokratietheorie, Menschenrechte. Aktuelle Veröffentlichungen: *The Presumption of Political Freedom. Deconstructing the Origins of Democracy*, in: *Symposion. Canadian Journal of Continental Philosophy* 17, 2013; *Machiavellis Anti-Souverän. Der Principe und die moderne Staatslehre*, in: J. Frömmer/A. Oster (Hg.), *Texturen der Macht*, Berlin (i.E.).

Detlef Sack, Dr. rer. pol., Professor für vergleichende Politikwissenschaft an der Fakultät für Soziologie der Universität Bielefeld. Forschungsschwerpunkte: Governance der Politik-Wirtschaft Beziehungen, z.B. funktionale Selbstverwaltung, Public Private Partnership, Öffentliche Vergabe und Beschaffung, im europäischen Mehrebenensystem, Demokratietheorie und Legitimationsforschung, vergleichendes Menschenrechtsmonitoring. Aktuelle Publikationen: *Europeanization through Law, Compliance, and Party Differences*, in: *Journal of European Integration* 34:3, 2012; *Dealing with dissatisfaction – Role, Skills and Meta-Competences of Participatory Citizenship Education*, in: R. Hedtke/T. Zimenkova (Hg.), *Education for Civic and Political Participation. A Critical Approach*, New York/London 2013.

David Strecker, Dr. phil., wiss. Mitarbeiter am Institut für Soziologie der Universität Jena. Forschungsschwerpunkte: Sklaverei in Vergangenheit und Gegenwart, Macht und Gewalt, Kritische Theorie. Aktuelle Veröffentlichungen: *Logik der Macht. Zum Ort der Kritik zwischen Theorie und Praxis*, Weilerswist 2012; *Soziologische Theorien*, Konstanz 2013 (2. Aufl., zus. m. H. Rosa u. A. Kottmann).

Andreas Vasilache, Prof. Dr. rer. soc., Juniorprofessor für Sozialwissenschaftliche Europaforschung an der Universität Bielefeld und Direktor des Centre for German and European Studies (CGES/ZDES). Forschungsgebiete: Internationale Beziehungen, Internationale Politische Theorie (IPT), Security Studies, Europa-Asien. Aktuelle Veröffentlichungen: *The Rise of Executive Sovereignty in the Era of Globalization*, in: M. Telò (Hg.), *State, Globalization and Multilateralism*, Dordrecht/New York 2012; *Gouvernementalität, Staat und Weltgesellschaft*.

Studien zum Regieren im Anschluss an Foucault. Wiesbaden 2013 (als Herausgeber).

Julia-Nadine Wirsinna, M.A., wissenschaftliche Mitarbeiterin im Arbeitsbereich Politik und Gesellschaft der Universität Bielefeld, Forschungsgebiete: Menschenrechte, Gewalt. Aktuelle Veröffentlichung: Von Opfern, Tätern und Helden, in: T. Schildhauer/N. Trobisch/C. Busch (Hg.), Magie und Realität des Heldenprinzips heute. Ein Arbeitsbuch für Wissenschaft, Wirtschaft und Weiterbildung, Münster 2011 (zus. m. Y. Völschow).

Edition Moderne Postmoderne



FRIEDRICH BALKE, MARC RÖLLI (HG.)
Philosophie und Nicht-Philosophie
Gilles Deleuze – Aktuelle Diskussionen

2011, 342 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-1085-7



MICHAEL FISCH
Werke und Freuden
Michel Foucault – eine Biografie

2011, 576 Seiten, Hardcover, 39,80 €,
ISBN 978-3-8376-1900-3



OLIVER FLÜGEL-MARTINSEN
Jenseits von Glauben und Wissen
Philosophischer Versuch über das Leben
in der Moderne

2011, 144 Seiten, kart., 17,80 €,
ISBN 978-3-8376-1601-9

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de

Edition Moderne Postmoderne



ANKE HAARMANN
Die andere Natur des Menschen
Philosophische Menschenbilder
jenseits der Naturwissenschaft

2011, 146 Seiten, kart., 18,80 €,
ISBN 978-3-8376-1761-0



MIRIAM MESQUITA SAMPAIO DE MADUREIRA
Kommunikative Gleichheit
Gleichheit und Intersubjektivität
im Anschluss an Hegel

März 2014, ca. 224 Seiten, kart., ca. 26,80 €,
ISBN 978-3-8376-1069-7



SABINE TILL
**Die Stimme zwischen Immanenz
und Transzendenz**
Zu einer Denkfigur bei Emmanuel Lévinas,
Jacques Lacan, Jacques Derrida und
Gilles Deleuze

Dezember 2013, 226 Seiten, kart., 27,99 €,
ISBN 978-3-8376-2430-4

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de

Edition Moderne Postmoderne

MARA-DARIA COJOCARU

Die Geschichte von der guten Stadt

Politische Philosophie zwischen
urbaner Selbstverständigung
und Utopie

2012, 256 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-2021-4

STEFAN DEINES,

DANIEL MARTIN FEIGE,

MARTIN SEEL (HG.)

Formen kulturellen Wandels

2012, 278 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-1870-9

CHRISTIAN DRIES

Die Welt als Vernichtungslager

Eine kritische Theorie der Moderne
im Anschluss an Günther Anders,
Hannah Arendt und Hans Jonas

2012, 518 Seiten, kart., 39,80 €,
ISBN 978-3-8376-1949-2

GERHARD GAMM,

JENS KERTSCHER (HG.)

Philosophie in Experimenten

Versuche explorativen Denkens

2011, 308 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-1681-1

HEIKE GUTHOFF

Kritik des Habitus

Zur Intersektion von Kollektivität
und Geschlecht in der akademischen
Philosophie

Juni 2013, 328 Seiten, kart.,
zahlr. Abb., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-2424-3

MAXIMILIAN LAKITSCH

Unbehagen im modernen Staat

Über die Grundlagen staatlicher
Gewalt

Mai 2013, 244 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-2368-0

HILGE LANDWEER,

CATHERINE NEWMARK,

CHRISTINE KLEY,

SIMONE MILLER (HG.)

Philosophie und die Potenziale der Gender Studies

Peripherie und Zentrum im Feld
der Theorie

2012, 346 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-2152-5

CHRISTIAN LAVAGNO

Jenseits der Ordnung

Versuch einer philosophischen
Ataxiologie

2012, 228 Seiten, kart., 28,80 €,
ISBN 978-3-8376-1998-0

MATTHIAS MAYER

Objekt-Subjekt

F.W.J. Schellings Naturphilosophie
als Beitrag zu einer Kritik
der Verdinglichung

Februar 2014, ca. 390 Seiten, kart., ca. 38,99 €,
ISBN 978-3-8376-2586-8

SIBYLLE SCHMIDT, SYBILLE KRÄMER,

RAMON VOGES (HG.)

Politik der Zeugenschaft

Zur Kritik einer Wissenspraxis

2011, 358 Seiten, kart., 32,80 €,
ISBN 978-3-8376-1552-4

PAUL SÖRENSEN,

NIKOLAI MÜNCH (HG.)

Politische Theorie und das Denken Heideggers

August 2013, 252 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-2389-5

JULIANE SPITTA

Gemeinschaft jenseits von Identität?

Über die paradoxe Renaissance
einer politischen Idee

2012, 356 Seiten, kart., 33,80 €,
ISBN 978-3-8376-2236-2

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**