

# Die Tragödie des Zusammenlebens

Zur Vermittlung  
subjektiv-struktureller Gewalterfahrungen  
und  
objektiv-instrumenteller  
Gewaltlegitimationen  
durch  
existentielle Gewalt

JONGLEUR:  
„Das Leben besteht darin  
Fragen zu vernichten“<sup>1</sup>

Hauptseminararbeit zum Seminar: Was ist Gewalt?

Seminarleiter: Herr Dr. Byung-Chul Han  
Im Rahmen des EUCOR Studiums im WS 05/06  
am philosophischen Institut der Universität Basel

Eingericht von: Christopher Nils Adolph im Oktober 2006  
(9. Fachsemester Soziologie, 11. Philosophie)

Tel. (0151) 5555 9237  
christopher@nilösadolph.de

## Inhalt

Die Tragödie des Zusammenlebens .....	1
Zur Vermittlung .....	1
subjektiv-struktureller Gewalterfahrungen und .....	1
objektiv-instrumenteller Gewaltlegitimationen .....	1
durch .....	1
existentielle Gewalt.....	1
Fragen zu vernichten“ <sup>1</sup> .....	1
Einleitung .....	3
1 Divide et impera: Die Ambivalenz der Gewalt .....	4
Vgl. Wimmer M. und Schäfer, A. (1998): Einleitung: Zur Aktualität des Ritualbegriffs. S.9- 49. In: Dies. (Hrsg.): Rituale und Ritualisierungen. Opladen: Leske + Budrich Verlag. S.14.....	7
2 Drei Grade der Missachtung.....	7
3. Die absolute Lust auf Gewalt .....	15
4. Die heiligen Momente der Gewalt .....	17
Schluss.....	22

---

<sup>11</sup> Bernhard, T. (1988): Die Macht der Gewohnheit. S. 251–349. In: Thomas Bernhard Stücke 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. S. 349.

# Einleitung

Gewalt soll im hier nicht angeeignet, d.h. nach eigenen Vorurteilen verändert werden, denn damit würde der Gewalt selbst Gewalt angetan.<sup>2</sup> Eine solche gewalttätige Aneignung der Gewalt finden wir hervorragend durch Max Weber illustriert. Denn ihm ist verstehbar nur jenes Handeln welches

1. dem subjektiv gemeinten S i n n des Handelnden nach auf das Verhalten anderer bezogen, 2. durch diese seine s i n n h a f t e Bezogenheit in seinem Verlauf mitbestimmt und also 3. aus diesem (subjektiv) gemeinten S i n n heraus verständlich erklärbar ist.<sup>3</sup>

Max Webers Bemühungen um den Sinnbegriff überlagern den Handlungsbegriff (und damit auch das Verständnis davon, was gewalttätiges Handeln ist) insoweit, dass, Rüdiger Bubner zufolge, „die Analyse dessen, was Handeln in Wirklichkeit ist, überhaupt entfällt.“<sup>4</sup> Anders gesagt bleibt Weber blind für alles Handeln, dass sich nicht durch das vom subjektiven Sinn spezifizierten Verhalten zu Objekten auszeichnet. Er schweigt sich explizit aus gegenüber jenem unsinnigen und unspezifischen ‚verzauberten Naturgeschehen‘<sup>5</sup> und bloßem ‚Verhalten‘. Und genauso blieb Weber auch taub gegenüber den Irrationalitäten und Ambivalenzen der Gewalt,<sup>6</sup> denen er während seines Lazarettendienstes im ersten Weltkrieg begegnete.

Ein kurzer Blick auf einen geistigen Vater von Max Webers kantianisierender Soziologie zeigt, dass diese Unschärfen sich bereits bei Immanuel Kants Differenzierung der Begriffe ‚Macht‘ von ‚Kraft‘ oder ‚Gewalt‘ vorgezeichnet finden.<sup>7</sup> Auch andere Erklärungsversuche der Gewalt, beispielsweise Gewalt als Epiphänomen des zweiten Weltkrieges, sind nichts desto weniger gegen ebensolche fehlsichtigen Nachlässigkeiten gefeit. Unterdessen beispielsweise Hannah Arendt ihre legitime Handlungsidee emphatisch zum Heilvollen stilisiert, verengt sie im redlichen Bemühen die Gewalt auf das Instrumentelle,<sup>8</sup> begrenzt ihre Gewaltwahrnehmung auf den Poiesis-Aspekt, und vernachlässigt andere Facetten der Gewalt.<sup>9</sup>

---

<sup>2</sup> Mall, R.A. (1995): Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie - eine neue Orientierung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 86.

<sup>3</sup> Weber, M. (1988)<sup>7</sup>: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Winkelmann, J. (Hrsg.). Tübingen: J.C.B. Mohr. S.429. Hervorhebung von mir CNA.

<sup>4</sup> Bubner, R. (1982): Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie. Neuausgabe mit einem Anhang. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. S.23

<sup>5</sup> Nunner-Winkler, G. (2004): Überlegungen zum Gewaltbegriff. S. 21-61. In: Heitmeyer, W. und Soeffner, H.-G.(Hrsg.): Gewalt. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. S. 56.

<sup>6</sup> Vgl. Soeffner, H.-G. (2004): Gewalt als Faszinosum. S. 62- 85. In: Heitmeyer, W. und Soeffner, H.-G.(Hrsg.): Gewalt. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

<sup>7</sup> Nach Kant ist Macht zuvörderst ‚ein Vermögen, welches großen Hindernissen überlegen ist. Eben dieselbe heisst eine Gewalt, wenn sie auch dem Widerstande dessen, was selbst Macht besitzt, überlegen ist‘. (Vgl. Kant, I. (2000): Kritik der Urteilskraft. Teilstück B: Vom dynamisch- erhabenen der Natur. §28: Von der Natur als einer Macht. In: Immanuel Kant. Sämtliche Werke. Kritik der Urteilskraft, Prolegomena, Grundlegung zur Metaphysik, Metaphysik der Sitten. Bd.2 Mundus Verlag. Im Folgenden Abgekürzt mit: Kritik der Urteilskraft)

<sup>8</sup> Ahrend, H.(2005)<sup>16</sup>: Macht und Gewalt. Übersetzt von Uellenberg, G. München, Zürich: Piper Verlag. S. 52.

Überraschenderweise klingen all diese Missverständnisse gar nicht kakophon zur Gewalt, sondern mit der Wirklichkeit von Gewalt zusammen, weil Gewalt „durch – häufig unüberbrückbare perspektivisch differierende – Bedeutungszuweisung überhaupt erst konstituiert wird“.<sup>10</sup> Die folgenden Ausführungen werden sich demnach nicht in dem zwangsläufig erfolglosen Bemühen erschöpfen, die mehrfachen Dissonanzen auf höherer Stufe dialektisch zu synthetisieren. Vielmehr steht im Fokus der folgenden Ausführungen eine klare Abgrenzung der perspektivisch differierenden Bedeutungszuweisungen sowie die Betonung von inhaltlichen und strukturellen Ähnlichkeiten („Überlappung“ nach R.A. Mall).

## **1 Divide et impera: Die Ambivalenz der Gewalt**

Ausgerechnet in Immanuel Kants Friedensschrift wollen wir im Folgenden, ausgehend von seiner Perhorreszierung von Gewalt als anthropologische Konstante, eine weitere Überlappung von Gewalt mit dem sittlichen Imperativ aufzeigen. Jener genannte Aufklärer sieht im Menschen einen „Mechanismus der Natur“<sup>11</sup> wirken, der durch „selbstsüchtige Neigungen“ (ebd.) und „böse Gesinnung“ (ebd.) genährt wird und letztlich auf dem „radikal Bösen“<sup>12</sup> beruht, mit dem ein „in seiner Gattung verwurzelter Hang“ (ebd.) bezeichnet ist. Dieser „Bösartigkeit der menschlichen Natur“ entspricht eine wilde, gesetzlose Freiheit, durch die sich Menschen „schon durch ihr Nebeneinandersein lädieren“ (ebd.), weil sie in natürlicher Weise „ihren Privatgesinnungen einander entgegen streben“ (ebd.). Der Krieg ist also der kantischen Menschennatur wie aufgefropft, so dass eine immerwährende Bedrohung des Menschen durch denselben besteht.<sup>13</sup>

In ganz ähnlicher Weise beurteilt auch Thomas Hobbes die Natur des Menschen. In dem Hauptwerk seiner politischen Philosophie, dem Leviathan<sup>14</sup>, vertritt er die These, dass die Menschen auf Grundlage einer entzweiten Natur<sup>15</sup> – im Gegensatz zu Aristoteles’ *zoon politicon* und der christlichen Soziallehre – in ständiger Konkurrenz um Selbsterhaltung und Lustgewinn gegeneinander stehen<sup>16</sup>. Auf dieser Grundlage ist es nicht verwunderlich, dass sie nicht nur ständig

<sup>9</sup> Vgl. Sofsky, W. (1997): *Gewaltzeit*. S.102- 121. In: Von Trotha, T. (Hrsg.): *Soziologie der Gewalt*. Opladen, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag. S. 105.

<sup>10</sup> Nunner-Winkler 2004: 43.

<sup>11</sup> Kant, I. (2000) *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*. 101-134. In: Immanuel Kant. *Sämtliche Werke. Ethik und Religionsphilosophie Vermischte Schriften*. Bd. 6 Mundus Verlag. Wird im Folgenden Abgekürzt mit: *Zum ewigen Frieden*.

<sup>12</sup> Vgl. Kant I. (2000): *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. S.329- 460. In: Immanuel Kant. *Sämtliche Werke. Logik, Anthropologie, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Bd. 3 Mundus Verlag. S.342ff..

<sup>13</sup> *Zum ewigen Frieden*. 2. Absatz 1. Zusatz VI. S. 106.

<sup>14</sup> Hobbes, T. (1996): *Leviathan*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

<sup>15</sup> Hobbes 1996: 105.

<sup>16</sup> Hobbes 1996: 143.

bereit sind, einander anzugreifen und zu vernichten,<sup>17</sup> sondern dass im Rahmen des mechanistischen Weltbildes mit der Sicherheit eines Naturgesetzes unter ihnen Neid und Hass entsteht und somit schließlich Krieg.<sup>18</sup> Selbst wenn bereits auf den Menschen, der des Menschen Wolf ist (*homo homini lupus*), die aus der Philosophiegeschichte bekannten kontraktualistischen Konsequenzen gezogen worden sind und installierte Souveräne die Macht haben, auch dann befinden sich diese Mächte wie „künstliche Tiere“ in einem Verhältnis ständiger kriegerischer Anarchie zueinander, in der Gerechtigkeit nichts zählt und Gewalt und Betrug Kardinaltugenden sind.<sup>19</sup> Zu dieser hobbeschen Sichtweise des Kampfes von Mächten gegeneinander passt Kants Definition der Macht als „ein Vermögen, welches großen Hindernissen überlegen ist. Eben dieselbe heisst eine Gewalt, wenn sie auch dem Widerstande dessen, was selbst Macht besitzt, überlegen ist“.<sup>20</sup> Damit bleibt Gewalt bis in alle Ewigkeit – weil sie von der menschlichen Natur abgetrennt worden und mit den Mächten verschmolzen ist – das Verhältnis sine qua non zwischen den Mächten. In diesem Rahmen ist es dem einzelnen Menschen leicht, sich aus der als „ein Volk von Teufeln“<sup>21</sup> in den Staub getrampelten Menschheit zu erheben. Dazu müsste nur sein Willen dem universell gebietenden Vernunftgesetz, dem kantischen Kategorischen Imperativ, gehorchen und er müsste der unbegrenzten Macht des vertraglich autorisierten Souveräns, dem hobbeschen Leviathan, unbedingte Gehorsamspflicht zollen. Hinsichtlich dieser gemeinsamen und übergreifenden Gehorsamspflicht sind alle Menschen gleich. Denn sie ist eine umfassende und neutrale Kategorie, anhand der ein Vergleich von Menschen erfolgen kann.<sup>22</sup>

Logisch gesehen lässt der Vergleich von Teufeln und Gehorsamen nur zwei Ergebnisse zu. Das erste Resultat des Vergleichsprozesses ist die Ausweisung von zusammengehörigen Eigenschaften nach dem Satz der Identität und die Zuordnung zur jeweils gleichen Klasse. Das zweite Ergebnis ist nach dem Satz vom zu vermeidenden Widerspruch die Markierung von verschiedenen Eigenschaften und daraus folgend die Zuordnung zu jeweils verschiedenen Klassen. „Was ähnlich ist, von dem nimmt man an, dass es zur selben Klasse gehört, und was das eine von dem anderen unterscheidet, wird als das dem Gegenstand Eigene [akzidentielle] betrachtet.“<sup>23</sup> An diese beiden essentialistischen Praktiken schließen sich jeweils Praktiken der Integration oder Segregation an, die für eine soziale Kohärenzbildung stehen. Diese rituell wiederkehrenden Sortierungsmaßnahmen werden mit eben so

---

<sup>17</sup> Hobbes 1996: 105.

<sup>18</sup> Hobbes 1996: 143.

<sup>19</sup> Hobbes 1996: 106.

<sup>20</sup> Vgl. Kritik der Urteilskraft. Teilstück B: Vom dynamisch-erhabenen der Natur. §28: Von der Natur als einer Macht. S.95.

<sup>21</sup> Zum ewigen Frieden: Dritter Definitivartikel zum ewigen Frieden. Erster Zusatz. S.117.

<sup>22</sup> Vgl. Harvey, P. (1997): Geschlechtliche Konstitution von Gewalt. Eine vergleichende Studie über Geschlecht und Gewalt. S.122- 140. In: Von Trotha, T. (Hrsg.) Soziologie der Gewalt. Opladen: Westdeutscher Verlag. S.130.

<sup>23</sup> Harvey 1997:130.

großer Gewissheit subjektiv als Gewalt erfahren, sie sind dann eine spezifische gesellschaftliche „Normalität“ und nicht ein gesellschaftlicher „Ausnahme-“ oder „Negativzustand“.<sup>24</sup>

Anhand der praktischen Philosophie Kants will ich zunächst das zweite, das Differenz-Ergebnis des Vergleichsprozesses illustrieren. Kant fordert kategorisch von den Individuen sittliches Verhalten, dessen pflichtgemäße Erfüllung in der vernünftigen Bestimmung ihres Willens liegt. Forciert wird dieser sittliche Imperativ durch die kontrastierende Gegenüberstellung mit der gewalttätigen Natur des Menschen. Von der geforderten Sittlichkeit abweichende Individuen können nach dem Satz vom zu vermeidenden Widerspruch leicht erkannt und von jenen Menschen separiert werden, die von der Sittlichkeit nicht abweichen. Der Abweichler besitzt nämlich nicht nur natürliche Eigenschaften, d.h. gewalttätige Neigungen, sondern er lässt sein Handeln auch von unvernünftiger Gewalt korrumpieren. Ein Selbst das durch Anerkennung seiner eigenen Natur, in autonomer Selbstüberzeichnung und in unabhängiger Selbststilisierung eigene Handlungsrichtlinien erworben hat, kann dem Vergleich mit dem kulturell überformten Verallgemeinerungstest des sittlichen Imperativs nicht standhalten. Der Bescheid bezüglich seiner Zuordnung muß negativ ausfallen. Er wird jener Klasse von gewalttätigen Kriegtreibern zugeordnet werden und gewalttätig von jener Mehrheit ausgegrenzt, die sich durch hörige Sittlichkeit auszeichnet.

Anhand der politischen Philosophie von Hobbes soll nun das erste Ergebnis des essentialistischen Vergleichsprozesses illustriert werden, das Homogenitäts-Ergebnis. Konform zum Leviathan lebenden Individuen ist zum Zweck der Selbsterhaltung eine friedliebende Lebensweise aufgezwungen worden, und ihnen wird die Absicht der Bedürfnisbefriedigung und des Lustgewinns attribuiert. Damit können sie widerstandslos jener homogenen Gruppe integriert werden, in der die anderen friedliebenden Bedürfnisbefriediger versammelt sind. Wie man mit Hobbes zeigen kann, ist Art und Form von Gewalt Dritter (Gewalt, die kollateral erfahren wird, die direkte Gewaltanwendung, oder die latente und periphere Drohung mit Gewalt), nicht nur als Anlass zur Exekution der Gewalttäter durch die Gewalt des Leviathans zu verstehen, sondern kann ex negativo auch Anlass zur Integration in eine soziale Ordnung sein.<sup>25</sup> Diesen Punkt besonders zugespitzt hat Walter Benjamin in seinem Essay „Zur Kritik der Gewalt“.<sup>26</sup> Dort führt er aus, warum der Recht setzende Staat unter gewissen Bedingungen in rechtserhaltender Intention der Gewalt selbst gewalttätig entgegen tritt, wenn er zuweilen auch die Gewalt anerkennt. Existierte dieser sachliche

---

<sup>24</sup> Vgl. Karstedt, S. (2004): Typen der Sozialintegration und Gewalt: Kollektivismus, Individualismus und Sozialkapital. S.269-292. In: Heitmeyer, W. und Soeffner, H.-G.(Hrsg.): Gewalt. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. S. 271.

<sup>25</sup> Waldmann, P. (2004): Zur Asymmetrie von Gewaltdynamik und Friedensdynamik am Beispiel von Bürgerkriegen und bürgerkriegsähnlichen Konflikten. S.246- 268. In: Heitmeyer, W. und Soeffner, H.-G.(Hrsg.): Gewalt. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. S. 258. Vgl. auch Karstedt 2004: 270f..

<sup>26</sup> Vgl. Walter Benjamin (1977): Zur Kritik der Gewalt. S. 179- 203. In: Gesammelte Schriften II. Tiedemann R. u.a. (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp. S.184f..

Widerspruch in der Gewalt nicht, „sie [die Gewalt] wäre völlig untauglich, auf relativ beständige Art Verhältnisse zu begründen oder zu modifizieren.“<sup>27</sup>

Am Rande sei angemerkt, dass in Hobbes politischer Philosophie zwar eine absolutistische Herrschaft geplant ist, die Ordnung in die das Individuum integriert wird aber nicht abschließend festgelegt ist. Zwar könnte man sich eine Ordnung, die das Gegenteil der gewalttätigen Natur des *homo homini lupus* ist, vorstellen; selbst wenn friedliebende Bedürfnisbefriediger eine solche vorziehen würden, wäre eine vollständige Implementierung nicht gesichert. Denn der Leviathan kann ebenso gut die Integration in die Ordnung der Hölle ermöglichen, zu deren Einrichtung er allein die Legitimation und Macht besitzt. Letztlich ist als Kriterium für die Integration in eine Ordnung eben nicht entscheidend, ob die soziale Ordnung von jenen, die ihr angehören, „als eine ungeheuerliche Verbindung von völlig unerträglichem, dennoch aber ewig auszustehendem Leiden und Verspottung“<sup>28</sup> erfahren wird – oder eben nicht. Allein die konforme und loyale Haltung zum künstlichen Menschen verbürgt die Zugehörigkeit.

Indes ist das Deutschland des Jahres 2006 sehr weit von einer Höllenordnung entfernt. Obgleich auch hier, wie an jeder sozialen Ordnung deutlich werden kann, dass sie von einer grundsätzlichen Ambivalenz geprägt ist, Gewalt auszuüben und Gewalt abzuwehren. Diese Ambivalenz findet sich auch als strukturelle Ähnlichkeit in den Beschreibungen von Kant und Hobbes. Beide lokalisieren sich jedoch immer auf der einen Seite des von ihnen beschriebenen Unterschieds, selbst wenn sie meinen diesen zugleich von außen beobachten zu können.<sup>29</sup> Würde man hingegen die von den beiden Autoren verfochtene polare Oppositions- beziehung (Natur versus Kunst oder Gewalt versus Sitte) nicht auf etwas Homogenes zurückführen (Leviathan bzw. den Imperativ), sondern sie verdoppeln, so dass jeder Pol im scheinbaren Gegenpol wiederkehrte, würde das zu Problemen und Paradoxien führen,<sup>30</sup> die auch ihr wissenschaftlich- rationales Selbstverständnis unmittelbar berühren müssten.

Nachdem dargelegt wurde, dass aus dem Postulat gegen die anthropologische Konstante der Gewalt, mittels essentieller Differenzierung und Praktiken der Exklusion und Reinigung, strukturelle Gewalt entsteht, soll im Folgenden diese Ambivalenz der Gewalt anhand Axel Honneths Anerkennungs begriff vertieft und vermittelt werden.

## **2 Drei Grade der Missachtung**

---

<sup>27</sup> Benjamin 1977: 185.

<sup>28</sup> Vgl. Mann, T. (2005)35: Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn, erzählt von einem Freunde. Roman. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.

<sup>29</sup> Vgl. Wimmer M. und Schäfer, A. (1998): Einleitung: Zur Aktualität des Ritualbegriffs. S.9- 49. In: Dies. (Hrsg.): Rituale und Ritualisierungen. Opladen: Leske + Budrich Verlag. S.14.

<sup>30</sup> Vgl. Wimmer/ Schäfer 1998: 15f..

Anhand von Axel Honneths Monographie „Kampf um Anerkennung“<sup>31</sup> möchte ich einen Aspekt in der Ambivalenz der Gewalt vertiefen, der bereits als essentialistisches Differenzergebnis mit Rekurs auf die vernünftige Sittlichkeit bei Kant illustriert wurde. Gemeint ist damit die Segregation aus der Gemeinschaft der Sittlichen, die hier zunächst der Simplizität wegen konzertiert gedacht wird mit einem Mangel an Anerkennung, wie sich dann umgekehrt auch die volle Anerkennung als gesellschaftliches Präservativ der vernünftigen Sittlichkeit beschreiben lässt. Dabei werden nach Honneth den unsittlichen, vor Missachtung ungeschützten und mangelhaft anerkannten Subjekten drei verschiedene Tiefengrade von Verletzungen zugefügt. Diese Grade der Missachtung sollen im Folgenden als Crescendo inszeniert werden.

## I

Der schwächste Grad der Missachtung ist eine Form der abwertenden Geringschätzung, die sich am Entzug der „Zustimmung zu einer Form von Selbstverwirklichung, zu der sie selber erst mit Hilfe der Ermutigung durch Gruppensolidarität beschwerlich hat finden müssen.“<sup>32</sup> Überschreiten die individuellen Muster der sozialen Wertschätzung den kulturellen Überlieferungshorizonts einer Egologie dann wird ihnen brutal die Anerkennung entzogen, wie Lévinas herausgestellt hat.<sup>33</sup> Im Sinne der Egologie gilt es dann das überschreitende Andere auf das Identische, das schon bekannte Eigene zu reduzieren und es zu Neutralisieren, Homogenisieren und Abzulehnen.<sup>34</sup> Der Autor von *Totalität und Unendlichkeit* stellt diese Reduktion einen scharfen Gegensatz zur großmütigen und gütigen sprachlichen Orientierung dar, die gewaltfreie Orientierung auf den mit der Idee des Unendlichen verbundenen Anderen.<sup>35</sup>

Einblick in diese großmütige Orientierung, den Gegensatz zur Missachtung ersten Grades, ist leicht zu gewinnen, wenn man mit Lévinas die Hypostasierung des irreduziblen Anderen zum Antlitz an sich verfolgt. Der Andere überschreitet die Idee des Identischen in mir. Denn er geht meiner Sinnggebung voraus und ist daher von meiner Initiative und meinem Können unabhängig.<sup>36</sup> Eine Hinwendung zu ihm überflutet mich mit seiner Rede, die von außen kommt und unendlich viel mehr bringt als ich bereits enthalte.<sup>37</sup> Erst das Antlitz aber realisiert und drückt sich um seiner selbst willen (*kath'hauto*) aus.<sup>38</sup> Es ist der zum Unendlichen<sup>39</sup> transzendierte Andere. Eine Beziehung mit

<sup>31</sup> Honneth, A. (1998)<sup>2</sup>: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

<sup>32</sup> Honneth 1998: 217.

<sup>33</sup> Vgl. Lévinas, E. (2002)<sup>3</sup>: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. Freiburg, München: Verlag Karl Alber. S.49ff./12ff.. Die Seitenzahl nach dem Schrägstrich verweist auf die französische Originalausgabe.

<sup>34</sup> Lévinas 2002: 41f./14.

<sup>35</sup> Lévinas 2002: 63/22.

<sup>36</sup> Lévinas 2002: 64/22.

<sup>37</sup> Vgl. Lévinas 2002: 64/22.

<sup>38</sup> Lévinas 2002: 63/22.

<sup>39</sup> Lévinas 2002: 64/22.

dem Angesicht, das außerhalb der Zeit steht,<sup>40</sup> kann nur eine ethische, eine nicht-allergische Beziehung sein und seine Rede eine mir gewaltfreie Unterweisung.<sup>41</sup> Sie ist mir Unterweisung insofern ich den Gegenüber als Antlitz anerkenne. Gewaltfrei ist die Unterweisung insofern als der Eine die Rede des Anderen empfängt, ohne darum selbst abdanken zu müssen.<sup>42</sup> Diese Unterweisung ohne Aufreibung ist der Permanenz der Vernunft bei der Erkenntnis des Anderen geschuldet. Eine solche Freiheit zur Vernunft ist möglich, wenn Freiheit nicht mehr spontan ist und bedeutet, „sich trotz aller Beziehung mit dem Anderen gegen das Andere [zu] halten, die Autarkie eines Ich [zu] sichern.“<sup>43</sup> Freiheit ist dann die Entfaltung der Identität der Vernunft als Erkenntnis.<sup>44</sup>

In gewissem Sinne aber greift Lévinas' Freiheitsbegriff als Erkenntnis auch über das Vorenthalten von Anerkennung hinaus, wie es von Honneth exemplifiziert wird. Bei Honneth bleibt das Anzuerkennende immer ein sozialstrukturell verortbares Individuum, dem man konkret Anerkennung zollen kann. Dem gegenüber befinden wir uns nach Lévinas von Geburt an in einem ethischen Urverhältnis, bei dem der Andere dem Eigenen immer schon uneinholbar vorausgeht. Man kann dieses Urverhältnis auch zum Ausdruck bringen, indem man sagt, dass alle dialogischen Strukturen der Reziprozität von der wesentlich traumatischen *intrigue* der Alterität durchtränkt sind.<sup>45</sup> Insofern die Subjekte das ethische Urverhältnis berücksichtigen und sich konsequent dem radikal Anderen ausliefern, gehen sie über die bloße Anerkennung des Gegenübers hinaus. Denn Gerechtigkeit widerfährt dem radikal und absolut Anderen, dem unvergleichbaren Sein in seiner absoluten Exteriorität<sup>46</sup> nur durch das Streben nach Exteriorität.<sup>47</sup>

## II

Die zweite von Honneth bezeichnete Steigerungsform der Missachtung bezeichnet die Versagung von Anerkennung durch den materialen Umfang der institutionell verbürgten Rechte.<sup>48</sup> Wie Identitäten und Wahrheit ist auch das Recht in soziale, kulturelle und historische Konstitutionsprozesse eingebunden (ebd.). *Überwachen und Strafen* von Michel Foucault stellt eine wegweisende Untersuchung der durchaus nicht gewaltfreien Genese von Recht, Identitäten und

---

<sup>40</sup> Lévinas 2002: 66/23.

<sup>41</sup> Lévinas 2002: 64/22; 286/174.

<sup>42</sup> Lévinas 2002: 64/22.

<sup>43</sup> Lévinas 2002: 55/16.

<sup>44</sup> Lévinas 2002: 51/14.

<sup>45</sup> Vgl. Greisch, J. (2001): Die Sprache und die Gewaltbarkeit der Interpretation. 229- 249. In: Erzgräber, U. Hirsch, A. (Hrsg.): Sprache und Gewalt. Berlin: Berlin Verlag. S.234.

<sup>46</sup> Vgl. Lévinas 2002: 58/18.

<sup>47</sup> Vgl. Lévinas 2002: 54f./16.

<sup>48</sup> Honneth 1998: 215.

Wahrheit dar.<sup>49</sup> Keineswegs soll auf der Suche nach der im Recht verborgenen Gewalt den diskursanalytischen und historisierenden Beschreibungen der Genese der Rechtsphilosophie nachgegangen werden. Diese bleiben einem anderen Ort vorbehalten. Der Mittelpunkt der folgenden Ausführungen fokussiert in sozialphilosophischer Hinsicht auf einen Aspekt, der Devianz und der Konformität mit rechtlichen Konventionen überlappend beschreibt, kurz: er spitzt auf die Vermittlung eines Konflikts zwischen Besonderem und Allgemeinem zu.

Deviante Subjekte erleben häufig die rechtlichen Konventionen als ‚uneigentliche‘, von ‚Systemzwängen‘ beherrschte Zonen der Sozialität. Das Recht steht ihrer eigentlichen Sinn- und Selbsterfüllung im Wege und sie sind mit dem Recht so wenig verbunden, dass sie als gierig nach Krieg erscheinen, wie schon Aristoteles klar herausstellt.<sup>50</sup> Diese Verweigerung gegenüber den gesellschaftlichen Vorgaben impliziert häufig auch die Absage an wechselseitige Argumentations- und Rationalitätsverpflichtungen.<sup>51</sup> Gefragt ist also zunächst nach jener Gewalt, die jenem rechtsfrei waltenden Teil der Bevölkerung angetan wird, welcher weder von Argumenten noch von Kooperationsverpflichtungen eingeholt werden kann. Insofern das Recht hier nicht stumm akzeptiert wird und bei der eigenen Unterdrückung mitspielt, sind die Wenigen an der Offenlegung der vom Recht ausgehenden Gewalt interessiert.

Unzerbrechlich wie Nut und Feder miteinander verbunden steht auf der anderen Seite der Devianz die Konformität oder das Normale. Damit ist die Mehrheit der Bevölkerung angesprochen, die das Recht stumm akzeptiert und von der man daher sagen kann, dass sie das in Paragraphen gegossene Abbild des Rechts ist. Diese überwältigende Rechtskonformität spiegelt sich in der sonst gerne von unauslöschlichen Differenzen durchzogenen, gesamten westlichen Philosophiegeschichte wieder. Der Konsens besteht hier darin, das Recht nicht nur mit einer Zwangsbefugnis auszustatten<sup>52</sup> sondern auch durch Isonomia, Grundrechte, Kompetenz-, Verfahrens-, Besetzungs- und Öffentlichkeitsnormen<sup>53</sup> hochgradig zu rationalisieren.

Über diesen *deus absconditus* in den beiden sich gegenseitig bedingenden und einander zugleich ausschließenden Positionen haben sich in ähnlicher Weise Max Weber und Pierre Bourdieu<sup>54</sup> geäußert. Besonders letzterer exemplifiziert umfassend mit seinem Konzept der symbolischen Gewalt beide Seiten: sowohl Unterdrücker als auch Unterdrückte, sowohl Normenkonforme als auch

---

<sup>49</sup> Foucault, M. (1994): Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

<sup>50</sup> Vgl. Aristoteles: Politik. 1252b31 – a6. Übersetzt und Herausgegeben von Gigon, O. (1976)<sup>2</sup> München: Deutscher Taschenbuch Verlag. S.49.

<sup>51</sup> Vgl. Imbusch, P. (2004): ‚Mainstreamer‘ versus ‚Innovateure‘ der Gewaltforschung. Eine kuriose Debatte. In: Heitmeier, W. Soeffner, H.-G. (Hrsg.): Gewalt. Entwicklungen. Strukturen. Analyseprobleme. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. S.130.

<sup>52</sup> Höffe, O. (1998)<sup>2</sup>: Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. S.30.

<sup>53</sup> Vgl. Popitz, H. (1992)<sup>2</sup>: Phänomene der Macht. Tübingen: J.B.C. Mohr. S. 65.

<sup>54</sup> Vgl. Bourdieu, P. (2001): Meditationen. Zur Kritik der Scholastischen Vernunft. Suhrkamp: Frankfurt am Main.

Deviante, sowohl Besonderes als auch Allgemeines. Nach einer einheitlichen Ursache und Wirkweise suchend hat er dem sich in steter Entwicklung befindlichen Begriff (frz. *concept*) der symbolischen Gewalt einen Anfang gesetzt. Mittels symbolischer Gewalt lassen sich solche Handlungsweisen beschreiben an denen neben der reinen Logik des erkennenden Bewusstseins auch dunkle Dispositionen des Habitus beteiligt sind. Mit jenen ‚dunklen Handlungsdispositionen‘ werden Bourdieu zufolge sowohl Wahrnehmungs-, Bewertungs- und Handlungsschemata bezeichnet, als auch eine sich selbst undurchsichtige Beziehung praktischen Erkennens und Anerkennens.<sup>55</sup> Jene ‚sich selber undurchsichtigen Beziehungen‘ können durch den Rückgriff auf die foucaultsche Vokabel der ‚Dressur des Körpers‘<sup>56</sup> spezifiziert werden. Die Dressur des Körpers beschreiben beide Autoren übereinstimmend als eine Inkorporierung des Rechts, die den gesamten Körper umfasst, d.h. die Körperwahrnehmung, die Ausdrucksmöglichkeiten, die Gewohnheiten des Körpers, usw. Weil jedes Individuum sich über seinen, vom Recht geprägten Körper, selbst definiert und erfindet, wird im Umgang mit dem eigenen Körper auch eine vom Recht geprägte Identität bestimmt.<sup>57</sup> Mit der Ausweisung eines festen körperlichen Bezugspunktes als des mit dem Recht kooperierenden Geistes, offenbart Bourdieus Konzept der symbolischen Gewalt, dass jedes Individuum ‚Gewalt‘ gegen sich selbst und durch sich selbst anwendet. Mit symbolischer Gewalt vorläufig bezeichnen lässt sich daher jeweils

jene besondere Form von Zwang, die überhaupt nur mit dem aktiven – was nicht heißt bewussten oder willentlichen – Einverständnis derer ausgeübt werden kann, die ihr unterliegen und nur insoweit determiniert sind, als sie sich die Möglichkeit einer auf Bewusstwerdung beruhenden Freiheit versagen.<sup>58</sup>

Die Verantwortung für diese Dressur wird je nach der befragten Theorie von verschiedenen Instanzen übernommen. Ob nun Körpergedächtnis in physiologischer Hinsicht, oder in neurologischer Perspektive die Amygdala;<sup>59</sup> ob die Psychologie selbstaffektive Traumatisierungen, dissoziative oder multiple Persönlichkeits- oder Identitätsstörungen verantwortlich macht,<sup>60</sup> oder in prominenter Weise Karl Marx und Friedrich Engels die ökonomischen Zwänge auf denen das herrschende Bewusstsein ruht, erläutern<sup>61</sup> – eines gilt wie es scheint, für all diese Theorien

---

<sup>55</sup> Bourdieu 2001: 218.

<sup>56</sup> Bourdieu 2001: 219f.. Vgl. Foucault, M. (1994): Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

<sup>57</sup> Vgl. Kraus, B. (1993): Geschlechterverhältnis und symbolische Gewalt. S.208- 250. In: Gebauer, G. und Wulf, C. (Hrsg.): Praxis und Ästhetik: neue Perspektiven im Denken Pierre Bourdieus. S.215.

<sup>58</sup> Mauger, G. (2005): Über symbolische Gewalt. S.208- 230. In: Colliot-Thélène, C. u.a. (Hrsg.): Pierre Bourdieu: Deutsch-französische Perspektiven. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. S. 210.

<sup>59</sup> Fröhling, U. und Pauline (2003): Die Folgen der Gewalt. „Es ist keine Störung die man hat, sondern man hat sich damit gerettet, um überhaupt zu überleben“. S. 29- 42. In: May, A. und Remus, N. (2003): Rituelle Gewalt.

Bundesarbeitsgemeinschaft Prävention und Prophylaxe e.V. (Hrsg.) Berlin: Verlag die Jonglerie. S.68. Die Amygdala ist ein Teil des Gehirns in dem nur Emotionen gespeichert und der evolutionsgeschichtlich älter als der Hippocampus von dem allein Erinnerung abgerufen werden kann.

<sup>60</sup> Krüger, A. (2003): Die Entstehung Multipler Persönlichkeiten. S.59- 64. In: May und Remus (Hrsg.).

<sup>61</sup> Vgl. Marx/Engels: Die deutsche Ideologie, S. 60. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 1320 (vgl. MEW Bd. 3, S. 46)

gemeinsam: Erst wenn eine sanfte, unsichtbare, selbst von ihren Opfern nicht als solche empfundene Gewalt<sup>62</sup> als Gewalt empfunden wird, dann ist das Ausdruck dafür, dass in der Kooperation kein Einverständnis mehr existiert.<sup>63</sup>

Es dürfte kaum überraschen, dass solche Konzepte von symbolischer Gewalt keineswegs die Differenzen aufzulösen vermögen, denen wir in den vorstehenden Absätzen bereits begegnet sind. Zur Erinnerung: die Inkorporationsthese vertieft die Ursache des Gehorsams gegenüber Leviathan und sittlichem Imperativ und sie vertieft das Verständnis des Homogenitäts-Ergebnisses der essentialistischen Praktik sozialer Kohärenzbildung. Anders gesagt werden jene normativen Begriffe und Ideen der Gesellschaftsbildung, wie sie am Beispiel Kants und Hobbes dargelegt wurden, von der „Dressur des Körpers“ so verstärkt, dass sich eine strukturelle Ähnlichkeit mit Max Webers Definition der legalen und traditionellen Herrschaft lancieren lässt.<sup>64</sup> Damit wäre die symbolische Gewalt über jene Differenzen erhaben, wie sie durch die vorstehenden Aspekte struktureller Gewalt vorgestellt wurden. Genauso würde auch das mit Benjamin exemplifizierte Paradox, demzufolge die Legitimität der Gewalt zugleich die Voraussetzung ihrer Begrenzung ist, gegen die Intention Benjamins in den Modus der Herrschaftskritik abgedrängt. Es wäre vollzogen, was bereits im ersten Satz der Einleitung über die gewalttätige Aneignung der Gewalt am Beispiel weberschen Sinnbegriffs ausgeführt wurde. Ebenso wäre verfehlt, was an zielführenden Maximen („Differenz“ und „Überlappung“) dieser Arbeit im letzten Satz der Einleitung postuliert wurde. Aus methodischen Gründen soll daher nicht Weber eingeführt, sondern die Aufweisung einer Überlappung zwischen strukturellen und instrumentellen Gewaltbegriffen versucht werden. Diese Überlappung findet sich in der Darlegung dessen, was existentiell gesehen das Wesen der Gewalt ausmacht. Die Darlegung macht sich im Folgenden genau jene paradoxe Indifferenz des Gewaltbegriffs gegenüber der Legalität zu nutze, die für ihre Aufrechterhaltung verantwortlich ist.

Im Folgenden wird daher jene, aus strukturellen Dissonanzen hervorgehende Gewalt harmonisch zusammenklingen mit denjenigen Aspekten der Gewalt, gegen die sowohl Hobbes als auch Kant angetreten sind. Eine moderne und aktuelle Adaption einer solchen Position ist beispielsweise in der richtungweisenden CEDAW<sup>65</sup> (Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination

---

<sup>62</sup> Mauger 2005: 211.

<sup>63</sup> Vgl. Rommelspacher, B. (1998)<sup>2</sup>: Dominanzkultur. Texte zur Fremdheit und Macht. Berlin: Orlanda Frauenverlag. S. 126.

<sup>64</sup> Vgl. Weber 1976: 26.

<sup>65</sup> „In diesem Übereinkommen bezeichnet der Ausdruck ‚Diskriminierung der Frau‘ jede mit dem Geschlecht begründete Unterscheidung, Ausschließung oder Beschränkung, die zur Folge oder zum Ziel hat, daß die auf die Gleichberechtigung von Mann und Frau gegründete Anerkennung, Inanspruchnahme oder Ausübung der Menschenrechte und Grundfreiheiten durch die Frau – ungeachtet ihres Familienstands – im politischen, wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen, staatsbürgerlichen oder jedem sonstigen Bereich beeinträchtigt oder vereitelt wird.“  
Resolution 34/180 der Generalversammlung der UNO (1979): CEDAW, Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women. Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau. Vom 18.12.1979. Artikel 1. In Kraft getreten am 03.09.1981.

against Women) aus dem Jahr 1981 zu sehen, die bisher in der öffentlich-gesellschaftlichen Sphäre nur vordergründig etwas hat ändern können<sup>66</sup> und eher zur Geschlechterrollenverwirrung als zu deren Gleichstellung beigetragen hat.

### III

Die gesuchte Überlappung lässt sich besonders gut an dem schwersten Grad der Missachtung herausstellen, die nach Honneth die leibliche Integrität einer Person berührt.<sup>67</sup> Er versteht darunter „jene Formen der praktischen Misshandlung, in denen einem Menschen alle Möglichkeiten der freien Verfügung über seinen Körper gewaltsam entzogen werden“ (ebd.). Ein adäquater Abdruck der durch gewalttätige Misshandlung ausgelösten Empfindungen auf der Opferseite liefert nach Heideggers Daseinsphänomenologie das Umschlagen der latent vorhandenen Furcht in Entsetzen. Es ist die einsetzende Initiative des Gewalttäters im Gegensatz zur Passivität des „Ent-Setzten“, die Eruption von Gewalt aus heiterem Himmel, die erschreckt und durch ihre Plötzlichkeit das Fürchten lehrt.<sup>68</sup> Das fundamentale Existential der Furcht ist dem Dasein nach der Daseinsanalyse bestens bekannt und vertraut. Gewöhnlich nur latent im Dasein vorhanden, kann Furcht jedoch, wenn sie plötzlich Präsenz erlangt, ihre Unterseite offenbaren und in Entsetzen umschlagen.<sup>69</sup> Entsetzliches ist dabei nicht mit Erschrecken zu verwechseln, weil ersteres nämlich ganz und gar unbekannt und unvertraut ist,<sup>70</sup> der Erschreckte hingegen kann die Ursache des Schreckens ausmachen.

Das Entsetzte lässt sich dem gesagten nach präziser bestimmen als etwas, das in einem Verhältnis absoluter Indifferenz zur Gewalt und zum Gewalttäter steht. Konsequenterweise ist dem, was sich durch erdrutschartig ausgelöstes Entsetzen in Indifferenz befangenen sieht, auch die Kontinuität des Augenblicks verloren gegangen. Im Modus des Entsetzens gibt es keinen Fortschritt in der Zeit mehr, kein Voranschreiten zwischen Vergangenheit und Zukunft.<sup>71</sup> Eine scheinbare Dauer des außeralltäglichen herausgestellten Plötzlichen<sup>72</sup> kann allein noch die rituelle Durchgliederung verbürgen, insofern die Wiederholbarkeit des Gesamtarrangements gesichert ist.<sup>73</sup> Ohne rituelle

---

<sup>66</sup> Vgl. Bühl, A. (2004): Forschungsbericht zum Thema: Geschlechterrollenbilder Jugendlicher. Unveröffentlicht. Universität Heidelberg.

<sup>67</sup> Honneth 1998: 214.

<sup>68</sup> Vgl. Heitmeier, W. Soeffner, H.-G. (2004): Gewalt. Entwicklungen. Strukturen. Analyseprobleme. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. S. 73.

<sup>69</sup> Vgl. Heidegger, M.(2001)<sup>18</sup>: Sein und Zeit, Tübingen: Max Niemeyer Verlag. S. 142.

<sup>70</sup> Sofsky, W. (1996): Traktat über die Gewalt. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag. S. 187.

<sup>71</sup> Vgl. Sofsky, W. (1997): Gewaltzeit. S.102- 121. In: Trotha von, T. (Hrsg.) Soziologie der Gewalt. Opladen: Westdeutscher Verlag. S. 106.

<sup>72</sup> Vgl. Heidegger, M. (1989): Beiträge zur Philosophie (GA 65) Frankfurt am Main : Klostermann. S.55f..

<sup>73</sup> Vgl. Soeffner, H.-G. (1995)<sup>2</sup>: Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. S.117.

Gewalt könnte das zerschlagene Zeitbewusstsein<sup>74</sup> nur die Sinnlosigkeit des Ereignisses<sup>75</sup> konstatieren.

Es liegt in der Natur der Sache, dass die im Modus des Plötzlichen hervortretende Gewalt als absoluter Gegensatz zur mythischen Gewalt steht.<sup>76</sup> Mythische Gewalt ist charakterisiert durch kontinuierliche Zeitabläufe und kausale Erschließbarkeit, wohingegen das auf die Plötzlichkeit der Gewalt folgende Entsetzen erst im Nachhinein reflexiv erschlossen und ethisch schematisiert werden kann.<sup>77</sup> Erst im Nachhinein, wenn im Modus der Erinnerung und Erzählung dem Plötzlichen und Entsetzlichen ein kausaler Ablauf gegeben ist, dann ist der entsetzlichen Gewalt der Garaus gemacht. Dann hört das Entsetzen auf, der Schrecken setzt ein und aus dem oft komplexen, paradoxen und antinomischen Gewaltverhalten ist eine ethisch schematisierte Gewalt geworden, bei der die Täter, die Erklärungen und die Motive feststehen.

Ausgeschlossen bleibt die Wiedereinsetzung der Ethik und der Kontinuität bei Gewaltopfern, bei denen die durch ursprüngliche emotionale Zuwendung erworbene autonome Verfügung über den eigenen Leib über lange Zeit hin (eventuell in ritualisierter Form) missachtet wird.<sup>78</sup> Hierbei ist beispielsweise an die Soldaten der Krisenreaktionskräfte der neuen Bundeswehr gedacht, denen nach dem Ende des Kalten Krieges, durch das Out-of-area-Urteil des Karlsruher Bundesverfassungsgerichts vom 12. Juli 1994, die Lizenz zum Töten erteilt wurde.<sup>79</sup> Sie könnten bald zu jenen entsetzten Existenzen gehören, die von unbewusster, erinnerungsloser und inkorporierter Gewalt gezeichnet sind.<sup>80</sup> Denn bei diesen Einsätzen ist die Wahrscheinlichkeit besonders groß, dass die Erinnerung nicht systematisch im biographischen Gedächtnis gespeichert ist, sowie nicht nach Belieben erinnert werden kann.<sup>81</sup> Ohne diese Erinnerung jedoch kann nichts mehr dafür bürgen, dass Gewalttaten ins Bewusstsein kommen, was Bedingung für ihre Schematisierung ist. Die Gewalt wirkt dann im Geheimen verborgen und ist dennoch den Körpern eingeschrieben. Anders formuliert bleiben die Folgen der Gewalt trotz ihrer Unverbundenheit mit dem Bewusstsein, den Körpern eingeschrieben, d.h. Gewalt wirkt durch den Körper auf das Bewusstsein ein und ist doch nicht Bewusstsein. Aus der Unverbundenheit von Bewusstsein und Wirklichkeit folgt notwendig ein

---

<sup>74</sup> Sofsky 1996: 71.

<sup>75</sup> Vgl. Sofsky 1997: 106.

<sup>76</sup> Vgl. Reijen van, W. (1998): *Der Schwarzwald und Paris*. Heidegger und Benjamin. München: Wilhelm Fink Verlag. S. 202f.

<sup>77</sup> Otto, R. (1936)<sup>23</sup>: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: Becksche Verlagsbuchhandlung. S.6.

<sup>78</sup> Honneth 1998: 214.

<sup>79</sup> Vgl. Grässlin, J. (1997): *Lizenz zum Töten? Wie die Bundeswehr zur internationalen Eingreiftruppe gemacht wird*. München: Droemersch Verlag. S.320.

<sup>80</sup> Fröhling, U. (2003): „So etwas kann man doch nicht vergessen!“ Warum wir uns manchmal an das schlimmste nicht erinnern können. S.65-73. In: May, A. und Remus, N. (2003): *Rituelle Gewalt*. Bundesarbeitsgemeinschaft Prävention und Prophylaxe e.V. (Hrsg.) Berlin: Verlag die Jonglerie.

<sup>81</sup> Fröhling 2003: 70.

„Zusammenbruch des Vertrauens in die Zuverlässigkeit der sozialen Welt und damit der eigenen Sicherheit“.<sup>82</sup> Versucht wird daher, diesen Abgrund zwischen Körper und Bewusstsein durch die Aneignung eines neuen, natürlich wirkenden Habitus, sowie durch eine radikale Veränderung jener sozialen Produktionsverhältnisse, die zu den Zwängen des herrschenden Modells führten, aufzulösen.<sup>83</sup> Diese Aufgabe birgt nahezu unüberwindliche Probleme, wie Experten für Sprach- und Körpertraining berichten.<sup>84</sup>

Nach dieser Darstellung der verschiedenen Grade von gewalttätiger Missachtung durch ihren Bezug an aktuellen Praxen, wird im Folgenden versucht, einige der Wesensmerkmale von Gewalt aufzuzeigen, anhand derer übergreifend alle gewalttätigen Praxen und Theorien analysiert werden können.

### **3. Die absolute Lust auf Gewalt**

Die folgenden Ausführungen sind weiteren theorieübergreifenden Aspekten von gewalttätigen Missachtungen gewidmet. Diese sollen unter Betrachtung der absoluten Gewalt, der Gewaltlust und des Heiligen an der Gewalt skizziert werden. In Anlehnung an Sofskys Traktat über die Gewalt will ich zunächst den Aspekt der ‚absoluten Gewalt‘ beschreiben. Absolute Gewalt kommt bei Gewaltakten dann zum Vorschein, wenn Gewalt einzig auf die Steigerung ihrer selbst bedacht und dieser freie Überschuss der Gewalt daher reine Praxis ist: Gewalt um ihrer selbst willen.<sup>85</sup>

Eine erste Freiheit der Gewalt liegt in der Befreiung von rationalen Zweckstrukturen und von den Zwecken des Hervorbringens. In dieser irrationalen, zweckfreien Struktur von Gewalt liegt der Kreislauf der Gewalt begründet. Denn während die Gewalt charakteristischerweise von Vergeltungsschlag zu Vergeltungsschlag<sup>86</sup> durch Gewalt bewältigt wird, reproduziert sie ihren Kreislauf zwangsläufig immer von neuem.<sup>87</sup> Diese Reproduktion von Gewalt durch Gewalt findet oft gegen den Willen der Beteiligten statt, weil jede (Gegen-) Gewalt stets die Tendenz besitzt, sich als unabänderliche Notwehr und als von außen aufgezwungene Selbstverteidigung zu empfinden.<sup>88</sup>

Einen weiteren Freiheitsaspekt der Gewalt offenbart die Reaktion auf die gewalttätige Rede. Denn gewalttätiges Reden – das Verhöhnern, Verleugnen und Vergessen der Anerkennung eines Menschen – provoziert meist den Redeabbruch des Gegenübers. Diese schweigende Äußerung des

---

<sup>82</sup> Honneth 1998: 215.

<sup>83</sup> Vgl. Mauger 2005: 227.

<sup>84</sup> Vgl. Hirschauer, S. (1989): Die interaktive Konstruktion von Geschlechtszugehörigkeit. S.200-228. In: Zeitschrift für Soziologie 18 (2). S.109ff..

<sup>85</sup> Vgl. Sofsky 1996: 53.

<sup>86</sup> Vgl. Girard 1987: 44.

<sup>87</sup> Vgl. Popitz, H. (1992)<sup>2</sup>: Phänomene der Macht. Tübingen: J.B.C. Mohr. S.66.

<sup>88</sup> Vgl. Hacker, F. (1973): Terror. Mythos - Realität – Analyse. Wien, München, Zürich: Verlag Fritz Molden. S.108.

Gegenübers kann zunächst als eine erste Form des Protestes gegen die irrationale Überschreitung des normalerweise unter Beteiligten rational motivierten Einverständnisses<sup>89</sup> gedeutet werden. Genauer besehen entsteht dieses Einverständnis der Menschen aus ihrer Verletzungsoffenheit. Diese Verletzungsoffenheit nämlich konstituiert den Modus der Sorge, Furcht, Angst voreinander, woraus in einem fundamentalen Sinne nicht nur „Vergesellschaftung“ entsteht,<sup>90</sup> sondern woraus auch das Verbot der Verletzung des Gegenübers herkommt.

Paradoxerweise geht nun auch die gewalttätige „Zerschlagung des Verbots“<sup>91</sup> mit der Vergesellschaftung einher, wie Georges Bataille konstatiert. Zwar beweise Bataille zufolge das Verbot und damit die soziale Ordnung ihr Beharrungsvermögen gerade durch solche Überschreitungen, das Verbot sei also selbst durch vielfache Überschreitungen nicht aufzulösen. Aber der zeitweise Triumph über das Gesetz habe auch einen grausigen und zweifelhaften Ruhm zur Folge; „es ist, als ob das Verbot immer nur das Mittel gewesen wäre, das, was es verwirft, mit einem ruhmvollen Fluch zu treffen.“<sup>92</sup> Dieser Ruhm bannt selbst die Opfer der Überschreitung innerlich so sehr, dass sie sich dem Täter hörig zuwenden und sich ihm ‚integrieren‘, sein gewalttätiges Sprechen mitsprechen und es bestärken.<sup>93</sup> Diese bataillesche Auslegung der gewalttätigen Rede kann somit als Rechtfertigung des Akts der Auslöschung des moralischen Gegenübers verstanden werden.

Somit ist in der gewalttätigen Überschreitung des Verbots auch die bewusste Selbstermächtigung über das fundamentale Existential des Daseins<sup>94</sup> begründet. Sie kann als eine eigenmächtige und bei vollem Bewusstsein beförderte selbstexpansive Übergehung des Gegenübers gedeutet werden, die nichts anderes ist als die Freiheit, den Tod willkürlich einzuleiten, also etwa den Freitod zu wählen. Sie verweist aber nicht nur auf ein frei sein *von* der Gesellschaft sondern auch auf ein wesentliches Moment ihrer Konstitution. In diesem Sinne gilt Gewalt als Dressur des Opferkörpers und der Mitwirkung an der über sie ausgeübten Gewalt.

Wenn dem selbstzweckhaften Gewaltakt ein Akt der Entgrenzung und Freiheit des Täters immanent ist,<sup>95</sup> der sowohl eine In- als auch eine Exklusion des Opfers bewirkt, sodann muss „die Leidenschaft der Selbstenthemmung als ein wichtiger Schlüssel zum Verständnis absoluter Gewalt“<sup>96</sup> gehören. Denn der einzige Sinn dieser selbstzweckhaften Gewalt, die vor allem sich selbst als Idee und Inhalt hat<sup>97</sup> ist die Quälerei selbst, die Lust an den Freiheiten der Gewalt.<sup>98</sup> Insofern absolute,

---

<sup>89</sup> Vgl. Habermas Bd.1 S.114.

<sup>90</sup> Vgl. Popitz, H. (1992)<sup>2</sup>: Phänomene der Macht. Tübingen: J.B.C. Mohr. S. 44

<sup>91</sup> Sofsky 1997: 59.

<sup>92</sup> Bataille, G. (1994): Die Erotik. Neu übersetzt und mit einem Essay versehen von Bergfleth, G. München: Matthes & Seitz Verlag. S. 49.

<sup>93</sup> Vgl. Sofsky Traktat S.62.

<sup>94</sup> Vgl. Sofsky 1996: 57.

<sup>95</sup> Vgl. Sofsky 1996: 70.

<sup>96</sup> Sofsky 1996: 57.

<sup>97</sup> Vgl. Soeffner 1995: 118.

<sup>98</sup> Vgl. Sofsky 1997: 110.

grundlose Gewalt von Leidenschaften regiert wird,<sup>99</sup> sollte in den gewalttätigen Leidenschaften von wesenhaft diskontinuierlichen Menschen, der iterative Versuch zum Vorschein kommen, in einer transitorischen Gemeinschaft von Gemeinschaftskörper und Gemeinschaftsseele zu verschmelzen.<sup>100</sup> Ein solcher Schmelztiegel kann als ein kontinuierlich erlebter Augenblick beschrieben werden, der kaum eingeleitet, sofort wieder in einen diskontinuierlichen zurück fällt,<sup>101</sup> weil kein Augenblick von Dauer währen kann. Gewaltlust ist also durch den iterativen Versuch der Transzendenz des individuellen Erlebens und Erfahrens hin zur Evidenzillusion eines kontinuierlichen Verschmelzungspunktes gekennzeichnet<sup>102</sup>, der nach einem blitzartigen Aufscheinen sofort wieder in den Zustand der erfahrungsimmanenten Diskontinuität flieht. Allein die Iteration des Versuchs in der rhythmischen Ordnung eines Rituals transzendiert die Zeit und scheint sich so zurückzuwenden, so dass anstelle der flüchtigen Zeit die Illusion der ausdauernden Zeit einsetzt: „[D]ie permanent mögliche Gegenwärtigkeit des Außergewöhnlichen“<sup>103</sup>. Der Versuch, im Ritual die Zeit anzuhalten, soll die permanente Gegenwärtigkeit der „höheren“ Gemeinschaft verbürgen und das flüchtige Gemeinschaftserlebnis auf Dauer herstellen.<sup>104</sup>

Nach dieser Darstellung der absoluten Gewalt in Verknüpfung mit der Gewaltlust wird im Folgenden versucht weitere charakteristische Eigenheiten der Gewalt herauszustellen. Da es sich dabei um gefühlte Qualitäten des Heiligen in der Gewalt handelt wird versucht ein Bezug zu vorstehenden Stellen im Text aufzunehmen.

#### **4. Die heiligen Momente der Gewalt**

Neben der rituellen Annäherung an die Verschmelzung mit der absoluten Gewalt, ist ein besonderes Element der freudvollen Lust die Erfahrung des Heiligen in der Gewalt. So sind auch für Girard „die Gewalt und das Heilige nicht nur untrennbar,<sup>105</sup> sondern die Gewalt macht sogar das Herz und die Seele des Heiligen aus.“<sup>106</sup> Eine nähere Bestimmung dieses Herzens voll von Gewalt und der gewalttätigen Seele kann mit Otto (1936)<sup>107</sup> geleistet werden. Bezeichnend für das Heilige jedoch ist, dass es ausschließlich empathisch nachfühlbar, nicht aber in rationalen Begriffen erklärbar ist.<sup>108</sup> Dennoch kann es in verschiedene Momente zergliedert werden, wovon die Momente des *tremendum*

---

<sup>99</sup> Vgl. Sofsky 1996: 61.

<sup>100</sup> Vgl. Soeffner 1995: 116.

<sup>101</sup> Vgl. Bataille 1994: 287.

<sup>102</sup> Vgl. Soeffner 1995: 118.

<sup>103</sup> Soeffner 1995: 117.

<sup>104</sup> Vgl. Soeffner 1995: 118.

<sup>105</sup> Vgl. Girard, R. (1987): Das Heilige und die Gewalt. Übersetzt von Mainsberger-Ruh, E. Zürich: Benzinger Verlag. S. 34.

<sup>106</sup> Vgl. Girard 1987: 51.

<sup>107</sup> Otto, R. (1936)<sup>23</sup>: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München: Becksche Verlagsbuchhandlung.

<sup>108</sup> Vgl. Otto 1936: 13f..

(das Schauervolle), des Energischen, des *majestas* (das Übermächtige) und des *mysteriums* (das ganz andere) in Bezug auf die bisherige Darstellung näher ausgeführt werden sollen. Diese Momente des Heiligen, durch die Gewalt charakterisiert werden soll, hat Otto in Anlehnung an den Terminus *numen* (lat. = übernatürliche Wesen noch ohne genaue Vorstellung)<sup>109</sup> *numinoses* genannt. Das Numinose an der Gewalt ist in der bisherigen Darstellung nur beiläufig angeklungen und soll nun über dieses versteckte Stadium entscheidend hinausgeführt werden.

Über das empathische Moment des *tremendum*, des schrecklichen, schauervollen und furchtbar-entsetzlichen an der Gewalt, wurden im Zusammenhang mit dem plötzlichen Hereinbrechen der Furcht als Entsetzen erste Andeutungen getroffen. Dort (Vgl. Kap. III, S. 13, 1. Absatz) wurde beschrieben, dass Gewalt, die im Modus des Plötzlichen hervortretend ent-setzt, geheim bleibt, nicht systematisch erinnert werden kann, sondern nur körperliche Rückwirkungen hervorbringt. Ihr entspricht keine Zeit und also keine Erinnerung, sondern ein zutiefst innerliches Erzittern und Verstummen der Seele bis in ihre letzten Wurzeln hinein.<sup>110</sup> Mit diesem völlig eigenen Erleben und neuen Wertungsfunktionen des menschlichen Geistes ist das Moment des *tremendum* angesprochen. Als solches muß es abgetrennt von klar versteh- und begreifbaren Begriffen bleiben.<sup>111</sup> „Es bleibt mystisches Erschauern, und es löst als Begleit-reflex [sic] im Selbstgefühl das beschriebene Kreatur-gefühl [sic] aus, das das Gefühl ist eigener Nichtigkeit, eigenen Versinkens gegenüber dem in der ‚Scheu‘ objektiv erlebten Schauervollen und Großen selber.“<sup>112</sup> Das *tremendum* lässt sich durch eine ‚Scheu‘ näher spezifizieren, und durch die fremden Gefühle eines ‚Unheimlichen‘<sup>113</sup>, die beispielsweise ganz naiv in die Seele des jungen Hamlet hinein brechen als dieser seines Vaters gut gerüsteten Geist auf den mitternächtlichen Zinnen antrifft. Als Ursprüngliches ist das, was sich im Ideogramm der ‚schlechthinnigen Unnahbarkeit‘<sup>114</sup> zusammenfassen lässt, als rein eigen erlebtes, unberechenbares und willkürliches, allen religionsgeschichtlichen Entwicklungen vorausgegangen.<sup>115</sup>

Ein anderes Moment des Heiligen, das in den vorstehenden Ausführungen über Gewalt auszumachen war, ist das **Energische** (Vgl. Kap.3, S. 17, 2. Absatz). Vor allem das lustvolle Streben nach immer transitorisch bleibender Gemeinschaft mit dem Transzendenten, bringt die Energie des Numinosen zum Ausdruck. Sofern dieses selbstzweckhafte Moment an der Gewalt ein Objekt des Bewusstseins ist, muss es auch dasjenige Ding sein, auf welches sich in leidenschaftlichen Verblendungen das Streben nach dem transzendierten Schein richtet. Denn „das ich wird“ – nach

<sup>109</sup> Vgl. Otto 1936: 225. In Pons Wörterbuch (2000)<sup>2</sup> ist für *numen*, *minis* an dritter Stelle neben *Wink*, *Wille* und *Auftrag* in erster und göttlicher *Wille* in zweiter, auch göttliches *Walten* und göttliche *Macht* aufgeführt.

<sup>110</sup> Vgl. Otto 1936: 19.

<sup>111</sup> Vgl. Otto 1936: 17.

<sup>112</sup> Otto 1936: 20.

<sup>113</sup> Vgl. Otto 1936: 16.

<sup>114</sup> Vgl. Otto 1936: 22.

<sup>115</sup> Vgl. Otto 1936: 16.

Fichtes Begriff der ‚Tathandlung‘ – „nur desjenigen sich bewusst, was ihm in diesem Handeln, und durch dieses Handeln (*bloß und lediglich dadurch*) entsteht.“<sup>116</sup> Damit ist mitnichten der Homo Faber bezeichnet als vielmehr das Aufbrechen einer ungeheuren Spannung und lustvollen, ja leidenschaftlichen Dynamik die qua Erkenntnis von der Absoluten Gewalt nach Außen aufbricht.<sup>117</sup> Schon in der bloßen Anschauung absoluter Gewalt im Film liegt eine Suggestion von der Freiheit der Gewalt, die zum Eifern und Streben befähigt und lebhaft fühlbar das Gemüt des Menschen animiert. Dementsprechend wird das Moment des Energischen an der Gewalt in den „Ideogrammen von Lebendigkeit Leidenschaft affektvollem Wesen, von Wille Kraft Bewegung Erregtheit Tätigkeit Drang [sic]“<sup>118</sup> zusammengefasst.

Weil als Ideogramm des Moments der *majestas* (des Übermächtigen) in der Gewalt die ‚Schlechthinnige Überlegenheit oder Übergewalt‘ gilt,<sup>119</sup> kann das Moment der *majestas* in den vorstehenden Ausführungen an mehreren Stellen abgeleitet werden (Vgl. Kap. III, S. 16, 3. Absatz ff.). Zunächst ist eine solche Ableitung möglich hinsichtlich der eigenmächtigen und bei vollem Bewusstsein beförderten, selbstexpansiven Übergehung des Gegenübers, dann bei der „Zerschlagung des Verbots“<sup>120</sup>, wie auch nicht zuletzt bei dem Versuch mit und durch Gewalt eine transitorische Gemeinschaft einzuleiten. Diesen Gewaltpraxen gemein ist, dass der Gewalttäter alles zu tun vermag und deshalb ganz bei sich sein kann.<sup>121</sup> In diesem ganz-bei-sich-sein, der Einheit von körperlicher Erscheinung und Für-sich-selber-sein, hebt der gewalttätig Handelnde die Last der Selbstdistanz und der *conditio humana* auf und ist in Übergehung dieser ganz eins mit sich. Dementsprechende Aktionen entstehen aus einer Ganzheit, im Glanz der Mitte seines Leibes, in der die bewusste Selbstermächtigung über das fundamentale Existential des Daseins begründet liegt.<sup>122</sup>

Wie bereits beim Moment des *tremendum* in der Gewalt, entsteht auch bei dem objektiv gefühlten Übermächtigen von Macht, Gewalt, ‚Übergewalt‘ und ‚schlechthinniger Übergewalt‘,<sup>123</sup> beim Opfer reflexartig ein abwertendes Gegengefühl, das ‚Kreaturgefühl‘ genannt werden kann.<sup>124</sup> Dieses ist der Rohstoff für das Gefühl der religiösen ‚Demut‘<sup>125</sup> und kann beschrieben werden als Zustand des eigenen Versinkens, des Zunichtewerdens, Erde-, Asche- und Nichts-Seins. Die in seinem eigenen Nichts vergehende Gefühlsqualität entspricht der schlechthinnigen Abhängigkeit desjenigen, dessen

---

<sup>116</sup> Fichte, J.G. (1979)<sup>3</sup>: Grundlagen des Naturrechts. Nach Prinzipien der Wissenschaftslehre. Medicus, F. (Hrsg.). Hamburg: Felix Meiner Verlag. S.2. (Hervorhebung im Original).

<sup>117</sup> Vgl. Otto 1936: 27.

<sup>118</sup> Otto 1936: 27.

<sup>119</sup> Vgl. Otto 1936: 28,22.

<sup>120</sup> Sofsky 1997: 59.

<sup>121</sup> Vgl. Sofsky 1996: 185.

<sup>122</sup> Vgl. Sofsky 1996: 57.

<sup>123</sup> Vgl. Otto 1936: 22.

<sup>124</sup> Vgl. Otto 1936: 10.

<sup>125</sup> Vgl. Otto 1936: 23.

Lage aussichtslos ist, der keine Chance hat und dessen Widerstand ebenso sinn- und zwecklos ist wie seine Willfähigkeit.<sup>126</sup>

Als letztes Moment des Heiligen in der Gewalt möchte ich ein in seiner Gefühlsqualität vom *tremor* sehr verschiedenes Moment auf den vorstehenden Text beziehen. Es handelt sich dabei um das **Mysterium**, welches von Otto (1923) als das *Ganz Andere* bezeichnet wird. Sein Charakter ist ein ‚sich wundern‘<sup>127</sup>, welches er in drei Steigerungsformen kennt: positiv die Stufe des Nur-Befremdlichen, komparativ die des Paradoxen und superlativisch die des Antinomischen.<sup>128</sup>

In der ersten positiven Stufe des nur Befremdlichen, tritt das ‚Ganz Andere‘ als Wunder auf, über das sich wundern und staunen lässt, wie über den real existierenden Widerspruch zwischen der diskriminierenden Haltung einer Bevölkerung und ihrer Antidiskriminierungsgesetzgebung (Vgl. Kap. II, S. 13, 1. Absatz). Diese Kluft ist ein „Geheimnis im Sinne des Fremdartigen Unverstandenen Unerklärten überhaupt [sic]“<sup>129</sup>, welches zum Bereich des Gewohnten und Verstandenen, der Einheit von Mehrheit der Bevölkerung und Gesetz, im Gegensatz steht. Das im Gegensatz unerfassliche und unfassliche entzieht sich unserem ‚Begreifen‘ und zwingt uns dazu, unsere Kategorien zu transzendieren.<sup>130</sup> Dieses Unfassliche genügt schon, um das Gemüt mit starrem Staunen darüber zu erfüllen,<sup>131</sup> welches als *stupor* bezeichnet wird. „Es bedeutet das starre Staunen, das ‚völlig auf den Mund geschlagen sein‘, das absolute *Befremden*. [...] Der Laut thamb malt den Gemütszustand dieses starren Staunens ausgezeichnet gut.“<sup>132</sup>

Auf die zweite, die paradoxe Stufe des Mysteriums der Gewalt wurde ebenfalls bereits an verschiedenen Stellen verwiesen (Vgl. Kap. 1, S. 7, 1. Absatz). Besonders klar herausgearbeitet wurde das Moment von Benjamin, der den Staat als einen charakterisierte, der unter gewissen Bedingungen eine Gewalt akzeptiert, die er unter gewissen anderen Bedingungen bekämpfen muss. Benjamin zufolge ist der Staat weit davon entfernt, die Gewalt in pazifistischen Träumen ein für alle mal aus der Welt zu verbannen. Soeffner beschreibt diesen Sachverhalt so: „Gewalt, das Bedrohliche, die Ordnung gefährdende, daher letztlich Asoziale und Amoralische soll mit Hilfe der kontraktuellen Vernunft nicht lediglich sublimiert, sondern ihr soll – so etwa durch die vertragliche Absicherung des staatlichen Gewaltmonopols – moralische Qualität verliehen werden.“<sup>133</sup>

Ein erstes Wittern und Sich-Erregen des Mysteriösen bezieht sich dabei auf den gesamten

Bereich dessen, was sich der kommunikativen Vernunft des demokratisch aufgeklärten Common Sense nicht anpasst: das Widerständige, Widersprüchlich, Affektiv- Explosive, unreal oder sinnlos Erscheinende,

<sup>126</sup> Vgl. Sofsky 1996: 186.

<sup>127</sup> Vgl. Otto 1936: 29.

<sup>128</sup> Vgl. Otto 1936: 35.

<sup>129</sup> Otto 1936: 30.

<sup>130</sup> Vgl. Otto 1936: 35f..

<sup>131</sup> Vgl. Otto 1936: 31.

<sup>132</sup> Otto 1936: 30.

<sup>133</sup> Soeffner 2004: 62.

kurz, das Irrationale in seinen für den gesunden Menschenverstand dunklen Motiven und widersinnigen Handlungsformen.<sup>134</sup>

Aber das verhindert die Gewalt weniger als es vielmehr um so mehr Menschen zur Gewalt hinzieht, weil sich hier jenseits der Vernunft tiefe Gefühle, Erfahrungen und Wünsche erfüllen, die für viele durch die Ratio und dem begrifflichen Denken nicht gedeckt oder befriedigt werden können.<sup>135</sup> Gewalt überschreitet die Kategorien also nicht nur, sondern sie scheint sich gelegentlich zu ihnen in einen Gegensatz zu stellen, sie aufzuheben und zu verwirren. Nicht nur nicht fassbar sondern geradezu paradox scheint die Gewalt nun über alle Vernunft und ‚wider die Vernunft‘ zu sein.<sup>136</sup> Als Paradox gesehen führt Gewalt auf Seiten des Opfers zu Stillstand, Bewegungslosigkeit, Befangenheit und Wehrlosigkeit, zum Entsetzen und zur völligen Uneigenständigkeit.

Der Superlativ des Mysteriums ist dort erreicht wo Gewalt antinomisch wird. Hierfür ist zu erinnern an die Beschreibung des Kreislaufs der Gewalt, wo sich Gewalt selbst erhält und reproduziert mittels des Reziprozitätsprinzips. Wie du mir, so ich dir – *do ut des* – Auge um Auge, Zahn um Zahn, sind allesamt nur verschiedene Ausdrücke desselben „antagonistischen Anschlußzwangs“<sup>137</sup> dem gemäß Gewaltakte mit einiger Wahrscheinlichkeit – sofern sie sich nicht gegen eindeutig Unterlegene richten – Reaktionen in Form weiterer Gewaltakte zur Folge haben. Auf dieser Stufe des Mysteriums ergeben sich nicht nur Aussagen

die wider die Vernunft, ihre Maßstäbe und ihre Gesetzgebung sind sondern die sich in sich selbst entzweien und von ihrem Gegenstande selber *opposita*, unvereinbare und unauflösliche Gegensätze aussagen. Hier erscheint das *Mirum* [die Gewalt] dem rationalen Verstehen-wollen [sic] in der allerherbsten Form des Irrationalen.<sup>138</sup>

Von diesem eigenständigen Element der Gewalt her wird auch verständlich, warum Gewalt so oft mit einer Gegengewalt eher zu beenden ist, als mit Verhandlungen oder Verträgen. Selbst der Staat ist in dieser Antinomie verstrickt, wenn er Gewalt (*violentia*) auf der zweiten, paradoxen Stufe des Mysteriums monopolisiert und in ein legales Instrument umgewandelt hat (*potentia*). Damit bändigt er die Gewalt zwar zeitweise, steigert sie aber mitunter auch ganz beträchtlich. Industriell hergestellter Massenmord oder die wirklich gewordene ‚Weltvernichtungsmaschine‘ als vorläufige Höhepunkte des menschlichen Exodus, wären ohne die anonyme staatliche Organisation der Gewalt undenkbar gewesen. Auch jene Kultur, die diesen Kreislauf einzudämmen versucht, verstärkt nach Sofsky eher die Neigung zur Gewalt. Diese Gewaltsteigerung liegt darin begründet, dass Gnade, Verzeihung, Liebe, Verständnis, Freundschaft, Vergebung, oder schlicht Gelassenheit, die zwischen höchst spannungsreicher Aufmerksamkeit und völliger Entspantheit „das Zugleich von Sein und

---

<sup>134</sup> Soeffner 2004: 69.

<sup>135</sup> Vgl. Soeffner 2004: 70.

<sup>136</sup> Vgl. Otto 1936: 36.

<sup>137</sup> Waldmann 2004: 252.

<sup>138</sup> Otto 1936: 36f..

Nicht-Sein, Wahrheit und Un- Wahrheit, Entborgenheit und Verborgenheit<sup>139</sup> zulassen, das Bedürfnis nach exstatischer Entfesselung steigern.<sup>140</sup>

## Schluss

Sowohl strukturelle als auch essentielle Gewalt befängt den Anthropos. Mit diesem elementarsten Inventar des Lebens hat er es immer dort zu tun, wo entweder die universelle Würde des Menschen missachtet oder aber das individuell einzigartige Subjekt verhöhnt, verleugnet und seine Anerkennung vergessen wird. Leider bleibt bei einer subjektiven Bestimmung der Strukturen, aus deren empathischer Rechtfertigung historisch gesehen oft auch die Anwendung von Gewalt folgt, eine Begrenzung der Gewalt unmöglich. Gleichzeitig ist auch der essentialistische Ansatz eines Standpunktes außerhalb der Gewalt schlicht unmöglich. Denn seine Gewaltdefinition scheitert an dem Paradox, eine legitime Linie zwischen Gewalt und Nicht-Gewalt zu bestimmen und zugleich die Voraussetzung dieser Begrenzung zu sein. Nur das gewendete Negativbild von Gewalt verspricht eine gewaltfreie Utopie,<sup>141</sup> wie sie beispielsweise in der die Widersprüche versöhnenden, gewaltfreien Kommunikation nach Habermas oder Lévinas zum Ausdruck kommt. Auch wenn Menschen bereit sind, bisherige Denkgewohnheiten zu verändern, eingespielte Gefühlsrituale preiszugeben und Korrekturen an narzisstischen Vorstellungen über sich selbst, die eigene Gruppe und die eigene Identität vorzunehmen,<sup>142</sup> ist dies keinesfalls eine konkrete Utopie. Was bleibt sind nur ortlose Orte, die das Paradoxe und das Widersprüchliche aushalten. Es sind dies hoffnungsvoll trügerische Leitbilder und Horizonte des Miteinanders, die niemals die Chance auf Verwirklichung in sich tragen. Wir können jedoch von ihrem Vermittlungspotential, ihrem progressiven Wahrheitsgehalt und Verständnis profitieren, wenn wir in der Lage sind zu vergeben und zu verzeihen, gelassen Gnade zu gewähren.

Ein existentieller Ort des Miteinanders der beiden verschiedenen Gewalttheorien wurde in den Kapiteln 3 und 4 dieser Arbeit angesprochen. Weil es sich hierbei um eine Überlappung beider Theorien handelt, ist man den DJs des Techno näher, als jenen Literaten, die sich im Kampf um die eigene, authentische Stimme kasteien.<sup>143</sup> Außerdem ist die Wahrscheinlichkeit, dass es sich dabei um eine gut begründete Theorie handelt, größer als bei den jeweiligen Einzeltheorien.<sup>144</sup> Die hier

---

<sup>139</sup> Reijen 1998: 202.

<sup>140</sup> Vgl. Sofsky 1996: 209ff.

<sup>141</sup> Vgl. Bloch, E. (1959)<sup>3</sup>: Das Prinzip Hoffnung. 3 Bände. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. S. 555f..

<sup>142</sup> Vgl. Hacker 1973: 381.

<sup>143</sup> Vgl. Schulze, I. (2000): Stil als Befund. Wie komme ich zu einer authentischen Stimme oder lieber doch nicht. S.17-23. In: Monioudis, P. (Hrsg.): Schraffur der Welt. Junge Schriftsteller über das Schreiben. München: Econ Ullstein List Verlag. S.21.

<sup>144</sup> Vgl. Wimmer, F.M. (2004): Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung. Wien: UTB. S.51.

skizzenartig angezeigten Wesenszüge der Gewalt eignen sich sowohl für eine detailgenaue Dichtebeschreibung von Gewalt, als auch für eine exakte Beschreibung von Gewaltphänomenen, wie wir sie in vorzüglicher Weise bei Sofsky ausgeführt finden.

## **Bibliographie**

- Adorno, Th., W. (2000)<sup>15</sup>: Ästhetische Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Ahrend, H. (1967)<sup>11</sup>: Vita activa oder Vom tätigen Leben, München, Zürich: Piper Verlag.
- Ahrend, H.(2005)<sup>16</sup>: Macht und Gewalt. Übersetzt von Uellenberg, G. München, Zürich: Piper Verlag.
- Aristoteles (1976)<sup>2</sup>: Politik. Gigon, O. (Hrsg.) München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Bataille, G. (1994): Die Erotik. Neu übersetzt und mit einem Essay versehen von Bergfleth, G. München: Matthes & Seitz Verlag.
- Banksy <http://www.banksy.co.uk/outdoors/05.html> am 6.9.2006 um 23:41 Uhr.
- Benjamin W. (1977): Gesammelte Schriften II. Tiedemann R. (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bernhard, T. (1988): Die Macht der Gewohnheit. S. 251–349. In: Thomas Bernhard Stücke Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Bourdieu, P. (2001): Meditationen. Zur Kritik der Scholastischen Vernunft. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- Bubner, R. (1982): Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie. Neuausgabe mit einem Anhang. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Colliot-Thélène, C. u.a. (2005): Pierre Bourdieu: Deutsch-französische Perspektiven. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Corbineau- Hoffmann, A., Nicklas, P. (2000): Gewalt der Sprache- Sprache der Gewalt. Beispiele aus philologischer Sicht. Hildesheim, New York, Zürich: Olms Verlag.
- Davidson, D. (1990)<sup>3</sup>: Handlung und Ereignis. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Eisler, R. (1994)<sup>4</sup>: Kant Lexikon. Hildesheim, Zürich, New York: Olms Verlag.

- Fichte, J.G. (1979)<sup>3</sup>: Grundlagen des Naturrechts. Nach Prinzipien der Wissenschaftslehre. Medicus, F. (Hrsg.). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Fix, U. (2000): Die Macht der Sprache über den Einzelnen und die Gewalt des Einzelnen über die Sprache 19-35. In Corbineau- Hoffmann, Nicklas (Hrsg.).
- Foucault, M. (1994): Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Fröhling, U. und Pauline (2003): Die Folgen der Gewalt. „Es ist keine Störung die man hat, sondern man hat sich damit gerettet, um überhaupt zu überleben“. S. 29- 42. In: May und Remus (Hrsg.).
- Fröhling, U. (2003): „So etwas kann man doch nicht vergessen!“ Warum wir uns manchmal an das schlimmste nicht erinnern können. S.65-73. In: May und Remus (Hrsg.).
- Gaschke, S. (2006): Es ist die Wirtschaft, meine Damen. Wir brauchen einen neuen Feminismus, haben Frauen in der ZEIT gefordert. Was aber heißt das – und wer muss sich bewegen für mehr Gleichberechtigung? In: DIE ZEIT Nr.38 vom 14.9.06.
- Gandhi, A. (2004): Gewaltlosigkeit im 21. Jahrhundert. Herausforderungen und Möglichkeiten. Abs. 17. In: polylog. Forum für interkulturelle Philosophie. Nr. 5 (2004). Online: <http://them.polylog.org/5/fga-de.htm>. am 25.9.06 um 15:25.
- Gebauer, G. und Wulf, C. (1993.): Praxis und Ästhetik: neue Perspektiven im Denken Pierre Bourdieus. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Girard, R. (1987): Das Heilige und die Gewalt. Übersetzt von Mainberger-Ruh, E. Zürich: Benzinger Verlag.
- Gürtler, S. (2001): Habermas und Lévinas: alteritäts und diskursethische Bestimmungen zum Verhältnis von Sprache und Gewalt. 201-226. In: Erzgräber, U. Hirsch, A. (Hrsg.): Sprache und Gewalt. Berlin: Berlin Verlag.
- Greisch, J. (2001): Die Sprache und die Gewaltsamkeit der Interpretation. 229- 249. In: Erzgräber, U. Hirsch, A. (Hrsg.): Sprache und Gewalt. Berlin: Berlin Verlag.
- Habermas, J. (1995): Theorie des kommunikativen Handelns. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Bd.1. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hacker, F. (1973): Terror. Mythos - Realität – Analyse. Wien, München, Zürich: Verlag Fritz Molden.
- Harvey, P. (1997): Geschlechtliche Konstitution von Gewalt. Eine vergleichende Studie über Geschlecht und Gewalt. S.122-140. In: Von Trotha (Hrsg.).
- Heidegger, M.(2001)<sup>18</sup>: Sein und Zeit, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heitmeier, W. Soeffner, H.-G. (2004): Gewalt. Entwicklungen. Strukturen. Analyseprobleme. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Henley, N. (1984): Nichtverbale Kommunikation und die soziale Kontrolle über Frauen. S.39- 49. In: Trömel-Plötz (Hrsg.).
- Hirschauer, S. (1989): Die interaktive Konstruktion von Geschlechtszugehörigkeit. S.200-228. In: Zeitschrift für Soziologie 18 (2).
- Hobbes, T. (1996): Leviathan. Hermann K. (Hrsg.). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Höffe, O. (1998)<sup>2</sup>: Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Honneth, A. (1998)<sup>2</sup>: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hugger, P. (1995): Elemente einer Kulturanthropologie der Gewalt. S.17-27. In: Ders. und Stadler, K. (Hrsg.): Gewalt: Kulturelle Formen in Geschichte und Gegenwart. Zürich.

- Hummel, C. (1984): „Sie haben jetzt lange genug geredet Frau Liebherr“: Entschuldigungen, Vorwürfe, Bitten und direkte Anreden in Fernsehdiskussionen. S. 258- 287. In: Trömel-Plötz (Hrsg.)
- Imbusch, P. (1995): ‚Mainstreamer‘ versus ‚Innovateure‘ der Gewaltforschung. Eine kuriose Debatte. In: Soeffner (Hrsg.).
- Kant, I. (2000): Kritik der Urteilskraft. In: Immanuel Kant. Sämtliche Werke. Bd. 2. Mundus Verlag.
- Kant, I. (2000) Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. 101-134. In: Immanuel Kant. Sämtliche Werke. Bd. 6 Mundus Verlag.
- Karstedt, S. (2004): Typen der Sozialintegration und Gewalt: Kollektivismus, Individualismus und Sozialkapital. S.269-292. In: Heitmeyer, W. und Soeffner, H.-G.(Hrsg.): Gewalt. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Kotthoff, H. (1984): Gewinnen oder verlieren? Beobachtungen zum Sprachverhalten von Frauen und Männern in argumentativen Dialogen an der Universität. S.90- 113. In: Trömel-Plötz (Hrsg.).
- Krais, B. (1993): Geschlechterverhältnis und symbolische Gewalt. S.208- 250. In: Gebauer und Wulf (Hrsg.).
- Krüger, A. (2003): Die Entstehung Multipler Persönlichkeiten. S.59- 64. In: May und Remus (Hrsg.).
- Lauper, H., Lotz, C. (1984): „Also wir müssen jetzt aufpassen, liebe Frau Struck“: Untersuchung einer Fernsehdiskussion zwischen Karin Struck und Hans Apel. In: Trömel-Plötz (Hrsg.).
- Lévinas, E. (2002): Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. Freiburg, München: Verlag Karl Alber.
- Macintyre Jenkins, M. (1991): Die Geschichte liegt im Erzählen: Ein kooperativer Konversationsstil unter Frauen. S.333-353. In: Trömel-Plötz (1984).
- Mall, R.A. (1995): Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie - eine neue Orientierung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Mann, T. (2005)<sup>35</sup>: Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn, erzählt von einem Freunde. Roman. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Marx K. und Engels, F.(1998): Die deutsche Ideologie, S. 60. Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 1320 (vgl. MEW Bd. 3, S. 46)
- Mauger, G. (2005): Über symbolische Gewalt. S.208- 230. In: Colliot-Thélène (Hrsg.).
- May, A. und Remus, N. (2003): Rituelle Gewalt. Bundesarbeitsgemeinschaft Prävention und Prophylaxe e.V. (Hrsg.) Berlin: Verlag die Jonglerie.
- Nunner-Winkler, G. (2004): Überlegungen zum Gewaltbegriff. S. 21-61. In: Heitmeyer und Soeffner (Hrsg.).
- Otto, R. (1936)<sup>23</sup>: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München: Becksche Verlagsbuchhandlung.
- Pasternack, G. (1998): Hermeneutik als Daseinsanalytik. Intrakulturelle Explikationen des interkulturellen Verstehens. 5. 37 — 60. In: Studien zur interkulturellen Philosophie, Bd. 9 (1998).
- Popitz, H. (1992)<sup>2</sup>: Phänomene der Macht. Tübingen: J.B.C. Mohr.
- Reijen van, W. (1998): Der Schwarzwald und Paris. Heidegger und Benjamin. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Rommelspacher, B. (1998)<sup>2</sup>: Dominanzkultur. Texte zur Fremdheit und Macht. Berlin: Orlanda Frauenverlag.
- Resolution 34/180 der Generalversammlung der UNO (1979): CEDAW, Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women. Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau. Vom 18.12.1979. Artikel 1. In Kraft getreten am 03.09.1981.
- Schulze, I. (2000): Stil als Befund. Wie komme ich zu einer authentischen Stimme oder lieber doch nicht. S.17-23. In: Monioudis, P. (Hrsg.): Schraffur der Welt. Junge Schriftsteller über das Schreiben. München: Econ Ullstein List Verlag.
- Soeffner, H.-G. (1995)<sup>2</sup>: Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Soeffner, H.-G. (2004): Gewalt als Faszinosum. S. 62- 85. In: Heitmeyer, Soeffner (Hrsg.).

- Sofsky, W. (1996): Traktat über die Gewalt. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Sofsky, W. (1997): Gewaltzeit. S.102- 121. In: Trotha von (Hrsg.).
- Trömel-Plötz, S. (Hrsg.): Gewalt durch Sprache. Die Vergewaltigung der Frauen in Gesprächen. Frankfurt am Main (1984): Fischer Taschenbuch Verlag.
- Trömel-Plötz, S. (1984): Über dieses Buch. S. 11-38. In: Dies. 1984.
- Trömel-Plötz, S. (1984): Gewalt durch Sprache. S.50- 70. In: Dies. 1984.
- Trömel-Plötz, S. (1984): Die Konstruktion konversationeller Unterschiede in der Sprache zwischen Frauen und Männern. In: Dies. (Hrsg.).
- Trotha von, T. (1997) Soziologie der Gewalt. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Waldmann, P. (2004): Zur Asymmetrie von Gewaltdynamik und Friedensdynamik am Beispiel von Bürgerkriegen und bürgerkriegsähnlichen Konflikten. S.246- 268. In: Heitmeyer, W. und Soeffner, H.-G.(Hrsg.): Gewalt. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Weber, M. (1976)<sup>5</sup>: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Winkelmann, J. (Hrsg): Tübingen: J.B.C. Mohr.
- Weber, M. (1988)<sup>7</sup>: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Winkelmann, J. (Hrsg.). Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Wimmer, F.M. (2004): Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung. Wien: UTB.
- Wimmer M. und Schäfer, A. (1998): Einleitung: Zur Aktualität des Ritualbegriffs. S.9- 49. In: Dies. (Hrsg.): Rituale und Ritualisierungen. Opladen: Leske + Budrich Verlag.