

Chapter 2

Die Aporien der Gewalt und das Desiderat einer phänomenologischen Gewaltanalyse

Il est évident que la philosophie est le discours qui se comprend lui-même comme discours d'un être dont l'autre possibilité est la violence, dont la violence n'est pas seulement l'autre possibilité, mais la possibilité réalisée en premier lieu : le discours se forme, l'homme forme son discours dans la violence contre la violence, dans le fini contre le fini, dans le temps contre le temps. (Weil 1996: 69)

Verschiedene Aporien durchziehen den philosophischen Diskurs über Gewalt. Diesen Aporien gilt es sich zu stellen, möchte man sich dem Thema in angemessener Weise nähern. Es sei diesbezüglich nur an die abgründige Schwierigkeit einer Verortung ihrer Gründe zwischen Natur und Kultur erinnert, an die Frage danach, ob es sinnlose oder „wilde“ Gewalt jenseits jeglicher Rechtfertigungszumutung gibt, die unserem rationalen Drang nach Verstehen und Erklären definitive Grenzen zu setzen scheint, oder schließlich an das in der Tat abgründige Problem, wie unsere Antworten auf die Gewalt davor gefeit sein können, diese letztlich nicht als gerechtfertigte Gegen-Gewalt „guten Gewissens“ zu wiederholen.

Ohne mit dieser Aufzählung irgendeine Vollständigkeit anstreben zu wollen, führt sie uns doch die zentrale Problematik deutlich vor Augen: Die unhintergehbaren Ambivalenzen unseres Umgangs mit Gewalt konfrontieren uns mit aporetisch anmutenden Problemen, die uns die Annäherung an die „Sache selbst“ – eine Annäherung, die uns Bedingung einer adäquaten Antwort auf das Faktum (möglicherweise) unaufhebbarer Gewalt zu sein scheint – erschweren, ja letztlich unmöglich zu machen drohen (vgl. Waldenfels 2000; Bishop & Philipps 2006: 377; Dodd 2009: 134-153).

Dass die „Moderne“ vom Gewaltthema einerseits „besessen“ ist, andererseits „beträchtliche Formulierungsschwierigkeiten“ (Reemtsma 2008: 28) damit hat, bezeichnet die theoretische Problematik, die aus der Anerkennung dieser Aporien folgt. Das praktische Problem jedoch, das damit einhergeht, scheint mir freilich das entscheidendere zu sein: Es besteht darin, dass die Gewalt in der Folge leicht als „Fremdkörper in der Eidetik des Menschen“ (Ricoeur 2002: 7) erscheint, als das „schlechthin Illegitime“, „Barbarische“, „Sinnlose“, „Irrationale“ und in letzter

Instanz dann „Unmenschliche“, dessen – selbst oft eminent gewaltsamer – Beseitigung so vielfach allzu rasch und indifferent der Weg bereitet wird.

Wenn die vorliegende Untersuchung vor diesem Hintergrund eine *phänomenologische Gewaltanalyse* intendiert, so verfolgt sie damit keineswegs die Absicht, die angesprochene Problematik zu unterlaufen. Es geht ihr also nicht darum, die irreduzible Ambivalenz des Phänomens im Rückgriff auf ein ihm zugeschriebenes „Wesen“ aufzulösen. Ihre Intention ist gänzlich anders gelagert, ja sie besteht darin zu zeigen, dass die genannten Ambivalenzen *konstitutiv* für das Phänomen sind. Dies besagt, dass Gewalt ein schillerndes, wenn man will spektrales Phänomen ist, dessen verschiedene Gesichter sich nicht auf ein Wesen verpflichten lassen und die Ordnung, in der sie auftreten, in Unruhe versetzen. Entsprechend geht es mir auch gegenüber denjenigen Ansätzen, die die Gewalt im Rekurs auf die hierarchische Ordnungslogik der traditionellen Dichotomien von Kultur/Natur, Legitimität/Illegitimität oder Instrumentalität/Irrationalität, Diskursivität/A-Diskursivem etc. ordnungstheoretisch zu erklären suchen, vielmehr darum, sie als ein Phänomen zu beschreiben, das sich solchen vereinseitigenden Sinnzuschreibungen wie Ordnungslogiken grundsätzlich entzieht, es uns mithin aber auch erlaubt, Einblick in ihr Funktionieren und ihre spezifische *Gewaltsamkeit* zu erlangen.¹

Um die damit angezeigte Eigenart des „Phänomens Gewalt“ adäquat zu thematisieren und einen moraltheoretischen oder gar moralisierenden Argumentationskurzschluss zu vermeiden, greife ich in der vorliegenden Studie auf die „phänomenologische Methode“ zurück. Indem diese Methode uns auf jene *vergessenen Horizonte unserer gelebten Erfahrung* zurückführt, in denen die genannten dichotomischen Deutungsschemata wurzeln, erlaubt sie es uns, die Frage nach dem „Sinn“ bzw. „Nicht-Sinn“ der Gewalt zu stellen, ohne das Phänomen im Blick auf die genannten Schemata vorab sinnhaft – etwa als das „schlechthin Illegitime“ (Sieferle 1998: 20) – festzuschreiben. Erst unter dieser Voraussetzung lässt sich die wesenhafte Ambivalenz des Phänomens ins Auge fassen, nicht jedoch, um sie in der Folge in einem höheren Sinnprinzip aufzulösen oder auf einen verlorenen Geltungsgrund zurückzubeziehen, sondern um sie als sein „Wesen“ zu erfassen und auszuhalten.

Die *Erfahrungshorizonte*, in denen uns das Gegebene sinnhaft erscheint oder *nicht*, in denen wir uns bewegen, denken und handeln, ohne dass sie „zunächst und zumeist“ thematisch wären, ins Thematische zu heben, dies benennt klassischerweise die Aufgabe der Phänomenologie. Allgemein gesprochen analysiert diese, wie sich Sinn *für* das Subjekt in dessen Erfahrung konstituiert.

¹ Dies zeigt sich exemplarisch hinsichtlich des erst mit der Moderne auftauchenden Diskurses der Gewaltrechtfertigung, die – immer schon in faktischen Ordnungen des Rechts, des Sozialen und des Politischen befangen – „die primäre und wesentliche Verbindung von Diskursivem und Adiskursivem, d.h. zwischen Sprache und Vernunft einerseits und Gewalt andererseits, herstellt; [einer] Gewalt, die in diesem Sinne nicht weiterhin als das *schlechthin* Andere des Diskurses gedacht werden kann“ (Hirsch 2000: 57; vgl. Waldenfels 1990).

In der Perspektive der Phänomenologie Husserls kommt dies der Frage danach gleich, wie das Subjekt dem Gegebenen Sinn abgewinnt – und wie es in dieser Konfrontation mit der Faktizität des Gegebenen sich in eins selbst konstituiert.² Zu unterstreichen bleibt diesbezüglich, dass sich die Phänomenologie jedoch nicht in einer Explikation jener „sinngewebenden Akte“ des Subjekts erschöpft, auf die Husserls Analyse in einem ersten Schritt stieß. Vielmehr fragt sie auch der *Anonymität* und *Fremdheit* dieses Sinnes nach. Sie spürt also, um die Formulierung Merleau-Pontys aufzugreifen, jener „dritten Dimension“³ jenseits von Subjekt und Objekt (soziologisch gesprochen diesseits von subjektivem Sinn und objektiver Ordnung) nach, in der *Sinn sich bildet*, ohne zur Gänze auf unsere Intentionen noch auf die uns vorgegebenen Bedeutungen rückführbar zu sein.

Spielt man diese beiden Auffassungen phänomenologischer Rückfrage nicht gegen einander aus, sondern sieht sie als Ergänzungen eines gemeinsamen Projekts, so scheint mir die Phänomenologie in der Tat geeignet zu sein, auch das „Phänomen Gewalt“ zu thematisieren. Wenn die Phänomenologie nämlich zeigt, dass *es Sinn gibt*, nicht aber *den Sinn*, wenn sie zeigt, dass Sinn *sich bildet*, ohne dass er restlos auf ein konstituierendes Subjekt zurückgeführt, aus objektiven Bedeutungszusammenhängen oder Diskurseffekten abgeleitet werden könnte, dass es gleichwohl der Subjektivität bedarf, um sinnhafte Zusammenhänge aktiv hervortreten zu lassen,⁴ so warnt sie uns damit davor, *die Präsumtion von Sinn für den Sinn selbst zu nehmen*.⁵ Dies nämlich hieße nichts anderes, als eine kontingente Einstellung den „Sachen selbst“ gegenüber – sei es unser „kulturelles Selbstverständnis“, d. h. die „relativ natürliche Einstellung“ mit Scheler gesprochen, die wissenschaftliche, d. h. „naturalistische Einstellung“, oder eine sonderweltliche, etwa die „rechtliche Einstellung“ – zu verabsolutieren und sinngenetisch als letztfundierend auszugeben. Dagegen versteht es die Phänomenologie als ihre eigenste Aufgabe, derart reduktive Einstellungen bzw. Auslegungen im Rekurs auf ihre Genese in der Erfahrung – als dem zentralen Thema wie ausschließlichen Ort der Bewährung phänomenologischer Analyse – aufzubrechen.⁶ Was dadurch in den Blick kommt,

² Der „operative Begriff“ (Fink 1957) der Konstitution ist mehrdeutig. Vgl. zu seiner Ausdifferenzierung bereits Sokolowski 1964.

³ Diese Formulierung findet sich z. B. in M. Merleau-Pontys Aufsatz „Der Philosoph und sein Schatten“ (Merleau-Ponty 1984: 48; vgl. auch Merleau-Ponty 1973: 119; Waldenfels 1983: 148 ff.).

⁴ Es dürfte weitgehend bekannt sein, dass die Tragweite des hier verwendeten phänomenologischen Begriffs des *Sinnes* als lebendig-leibhafter Sinnbildung weit über die engen Grenzen sprachlicher Bedeutung hinausgeht (vgl. Tengelyi 1998: 64–73, sowie ausführlicher Tengelyi 2007a: 6 ff.). Zu einer entsprechenden sozialphänomenologischen Kritik an poststrukturalistischen Subjektdekonstruktionen vor diesem Hintergrund vgl. List (1997: 313 ff.).

⁵ Vgl. dazu insbesondere die Analysen in Husserls *Analysen zur passiven Synthesis* (Husserl 1966: 3, 103 ff., 211 ff.).

⁶ Dies heißt auch, der *Subjektivität* der Erfahrung einen adäquaten Platz in der Reflexion einzuräumen: Die Subjektivität, wie wir sie hier zu verstehen vorschlagen, kann folglich nie ein Produkt anonym verlaufender, etwa strukturaler Sinneffekte sein. Sie findet sich vielmehr leibhaftig im Prozess der Bildung allen Sinnes in der Erfahrung ihrerseits investiert – und hat diese Möglichkeiten folglich zu *verantworten*.

nennt Husserls Phänomenologie die „reine, sozusagen noch stumme Erfahrung, die nun erst zur Aussprache des ihr eigenen Sinnes zu bringen ist“ (Husserl 1963: 77) – eines Sinnes, der folglich nicht von jenen vorgegebenen Bedeutungen her adäquat zu verstehen ist, mit denen wir unsere Erfahrungen zunächst und zumeist zu meistern verstehen.

Konkret bedeutet das Ausgeführte, dass wir nun alle naturalisierenden, kulturalistischen, psychologisierenden, d.h. allgemein gesprochen essentialisierenden bzw. deterministischen Deutungen des Phänomens Gewalt außer Geltung zu setzen haben, um jene in verschiedenen Kontexten schon oft geforderte Gewalttheorie zu entwickeln, „in deren Mittelpunkt das *Subjekt* steht“.⁷ Unter Voraussetzung dieser *Epoché* besteht die Aufgabe einer Phänomenologie der Gewalt im Gegenzug darin, dem bloßen „Faktum der Gewalt“ ins Auge zu sehen, so wie es sich in der gelebten Erfahrung abzeichnet. Die Rede vom *Faktum* der Gewalt verweist uns dabei auf die Faktizität derselben, phänomenologisch gesprochen auf das *unabweisbare Wie ihrer Gegebenheit*. Darunter verstehe ich die *Weisen, wie Gewalt verletzt, ihre „Verletzungsmacht“* (vgl. Popitz 1992: 43 ff.). *Eine Phänomenologie der Gewalt zu schreiben bedeutet daher, die Dimensionen dieser Verletzungsmacht zu beschreiben – und dies zunächst unangesehen ihrer Legitimität oder Illegitimität, sowie unangesehen der Gründe oder Ursachen, die zu ihrer Erklärung im Horizont einer gegebenen Ordnung ins Feld geführt werden können.* Das Ziel meiner Studie ist es vor diesem Hintergrund, Gewalt als ein *irreduzibles, auf zureichende Gründe gleichwohl nicht rückführbares Phänomen „negativer Sozialität“* ins Auge zu fassen.⁸ Das hier unterstrichene Moment der Negativität impliziert dabei keinerlei moralische Wertung bzw. Abwertung. Es soll im Gegenteil nur den meines Erachtens entscheidenden Sachverhalt zum Ausdruck bringen, dass die *Gewalt als soziale Handlung die Faktizität des sozialen Zwischen negiert*, in dessen Horizont wir zu denken gewohnt sind.

Dass ich die Aufmerksamkeit hier auf dieses *Faktum „negativer Sozialität“* richte, hat einen einfachen Grund: Durch diese Blickwendung, die das Subjekt als in seinem Kern „nichtsoziales Element“⁹ – im Sinne der Freiheit bei

⁷ So die aus soziologischer Perspektive erhobene Forderung bei Michael Wieviorka (vgl. Wieviorka 2006: 112). Geteilt wird diese von der neueren deutschsprachigen Gewaltsoziologie sowie von diversen Ansätzen zu einer erfahrungszentrierten Ethnologie (*ethnography of experience*).

⁸ So auch die leitende These des Bandes *Negative Sozialphilosophie* (Hetzel et al. 2011). Auf „halbem Wege“ zu dieser Einsicht sind Assmann und Assmann (1990).

⁹ Vgl. zu dieser Sichtweise wiederum die Überlegungen Wieviorkas, der in einer geradezu phänomenologischen Geste auf der Primordialität des sich selbst konstituierenden Subjekts besteht, demgegenüber alle politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Bindungen nur dessen „Verankerung in der Gesellschaft sichern“. Es liegt daher, wie er ausführt, „vor jeder möglichen Zugehörigkeit, vor jeder Handlung, es ist eine Forderung, die Möglichkeit, seine eigene Existenz zu schaffen. Es ist das Verhältnis des Ich zu sich selbst, eine Zielvorgabe, eine Virtualität, die sich über das verwirklicht – oder auch nicht verwirklicht – was man die Subjektivierung nennen kann“ (Wieviorka 2006: 180); es ist „allererst die Möglichkeit, sich selbst als Sinnprinzip zu konstituieren, sich als freies Wesen zu entwerfen und seinen eigenen Lebensweg zu produzieren“ (ebd.). Die zitierte Wendung „nichtsoziales Element“ ist freilich verhänglich und meint *nicht sozial determinierbar*.

Sartre – fokussiert, möchte ich *verhindern*, dass die Gewalt als ein bloß defizitäres Phänomen, d.h. als Mangel an Vergemeinschaftung, sozialer Gesinnung, Solidarität, Kommunikation etc. erklärt wird. Denn sei es, dass man der Gewalt in philosophischer Hinsicht eine durch Harmonie, *concordia*, *homonoia*, die „Reziprozität der Perspektiven“, den „gewaltfreien Diskurs“ oder die „ideale Kommunikationsgemeinschaft“ zu realisierende Einheit, bzw. in politisch-theoretischer Hinsicht die Ideen einer voll integrierten Gesellschaft oder einer organischen Gemeinschaft entgegensetzte, in deren vereinigendem Licht sie sich letztlich doch auflösen sollte (als ob nicht gerade diese Ideen und die Strategien, die zu ihrer Realisierung eingesetzt werden, eminente Gewaltpotentiale in sich trügen),¹⁰ in all diesen Fällen erscheint die Gewalt als bloßer *Mangel*.

Diese Optik in Frage zu stellen besagt dabei keineswegs, dass die Gewalt grundsätzlich keiner derartigen Beschreibung zugänglich wäre. Dieses Vorgehen besagt im Gegenteil nur, dass sie mit den traditionellen sozialwissenschaftlichen und (sozial)philosophischen Kategorien nicht adäquat beschrieben werden kann.¹¹ Diesem Engpass gegenüber schlage ich vor, Gewalt als *Überschuss* und *Außerordentliches* zu denken. Überschuss und Außerordentliches benennen hier Denkfiguren, die davon Zeugnis geben, dass die Gewalt die Register subjektiv vermeinten Sinnes, inter-subjektiver Sinnbildung und objektiver Ordnungsleistung bzw. Sinnstiftung gleichermaßen in Unruhe bringt und möglicherweise zerbricht, gleichwohl jenseits ihres fragilen Zusammenspiels nicht zu denken ist.¹²

Entscheidend an diesen Denkfiguren erscheint nun, dass sie auf unterschiedliche Register der Erfahrung anspielen: Die Figur des *Überschusses* verweist uns wie gesagt auf die Register subjektiver Sinngebung und inter-subjektiver Sinnbildung, die des *Außerordentlichen* hingegen auf die Register fungierender Ordnung, in denen sich lebendig geleisteter Sinn in Form reaktivierbarer Sinnstiftungen sedimentiert, aktiv wiederaufgegriffen und identitätsrelevant modifiziert werden kann. Daraus aber folgt, dass eine umfassende Phänomenologie der Gewalt, die der

¹⁰ Die wohl stärkste Kritik an der vorgeblich gewaltfreien Neutralität solcher Einheitskonzeptionen findet sich bei Lévinas, dessen Thematisierung der Gewalt ich gleichwohl nicht gänzlich unterschreibe, da sie den Akzent allzu radikal auf „die mir ethisch verwehrte Gewalt“ legt; vgl. die Analyse im Kapitel 2.4. unten. Vgl. aber auch Überlegungen bei Michel Henry, insbesondere in seinem Buch *Du communisme au capitalisme* (Henry 2009).

¹¹ Vgl. Wieviorka (2006: 209 f.): „Die Barbarei, die Grausamkeit, die Massenmorde und andere extreme Phänomene, von denen wir glauben, dass sie es verdienen, in den Mittelpunkt des Nachdenkens über die Gewalt gestellt zu werden, entziehen sich den klassischen Erklärungen der Sozialwissenschaften [...]“.

¹² Zur genaueren Unterscheidung der hier verwendeten Konzepte Sinngebung, Sinnbildung und Sinnstiftung vgl. unten Kapitel 3.1.

irreduziblen *Perspektivität des Phänomens*¹³ gerecht werden will, neben den subjekt-relativen Weisen des Erleidens und Verübens verletzender Gewalt auch deren Erfahrung durch *Dritte* – und letztlich ihre Erfahrung im Objektivität verheißenden Horizont der „dritten Person“ – mit einzubeziehen hat. Damit aber stößt sie am Ende wieder auf die Frage ihrer Geltung und sozialen Rechtfertigung in einem übergreifenden Sinnhorizont. Dies bedeutet meines Erachtens jedoch keinen Widerspruch zur Praxis der Epoché: Es bezeugt vielmehr die grundlegende Tatsache, dass Erfahrung ein durch und durch *relationaler Prozess* ist, oder anders gesagt: Das Subjekt vermag der Erfahrung, die es macht, *nur* in der Interaktion mit *anderen* im Rahmen vorgegebener *Ordnungen* – und d. h. genauer: im Bannkreis ihrer selektiven und exklusiven Wirkungen, d. h. Sinnzuschreibungen – Sinn zu verleihen. Zu klären ist, *wie* es dies tut, wenn sich dabei ein Sinn bildet, der seinen Intentionen nicht nur entgegenläuft, sondern sie womöglich *zerstört*, wenn es sich also um die Erfahrung der Infragestellung bzw. des des Zusammenbruchs der Erfahrung handelt, die es zur Aussprache eines *möglichen Sinnes* zu bringen gilt.

Methodologisch betrachtet besagt nun das Ausgeführte, dass sich das Gewaltproblem *vervielfältigt*. Denn nicht nur ein Rückgang in die *Pluralität von Erfahrungsperspektiven* ist folglich notwendig, um das „Phänomen Gewalt“ adäquat ins Auge zu fassen. Vielmehr gilt es drei *Sinndimensionen der Gewalt* zu unterscheiden. Diese sind gleichwohl nur analytisch voneinander zu trennen, da sie faktisch in unserer Erfahrungsgenese interagieren, ohne aufeinander reduzierbar zu sein, nämlich *fungierende Ordnung*, *gelebte Sozialität* und *Subjektkonstitution*: Die erstgenannte Dimension, die der „fungierenden Ordnung“,¹⁴ impliziert durch die von ihr transportierten exkludierenden, selektierenden und segregierenden Sinnzuschreibungsmechanismen eine wesenhafte Gewaltsamkeit bzw. eine *Gewalt der Bedeutung*; die zweite, die Dimension konkret gelebter Sozialität ist jene, auf der die *Bedeutung(en) der Gewalt* – im Sinne der herrschenden „Diskurse“ – interaktiv ausgehandelt und praktisch angewendet werden; die dritte schließlich, die Dimension der Subjektkonstitution, ist jene, auf der die Ansprüche der herrschenden Ordnungen mit den Ansprüchen der uns begegnenden Anderen im Horizont eines leibhaftig exponierten Subjekts und seines Erfahrungslebens sinnhaft vermittelt werden müssen. Ein solches Subjekt ist sich nicht als autonom sinnsetzend vorgegeben. Es macht vielmehr seine Erfahrungen und ist mithin gezwungen, sich im Prozess einer unabgeschlossen offenen Sinnbildung

¹³ Es ließe sich hier an Nietzsche denken, etwa an dessen Ausführungen in der *Genealogie der Moral*: „Es giebt *nur* ein perspektivisches Sehen, *nur* ein perspektivisches ‚Erkennen‘; und *je mehr* Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, *je mehr* Augen, verschiedene Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser ‚Begriff‘ dieser Sache, unsre ‚Objektivität‘ sein. Den Willen aber überhaupt eliminieren, die Affekte sammt und sonders aushängen, gesetzt, dass wir dies vermöchten: wie? hiesse das nicht den Intellekt *castriren*? ...“ (Nietzsche 2005: 365).

¹⁴ Ich übernehme diese treffende Wendung von Waldenfels (2002: 234 ff.).

unaufhörlich selbst zu konstituieren. Als Resultat einer „gewaltsamen Subjektkonstitution“ und im Horizont seiner „inneren Gewaltgeschichte“ (vgl. Liebsch 2003: 42 f.), die es auszuhalten und der es Sinn abzurufen hat, ist es dadurch grundsätzlich *gewaltoffen*. Diese Offenheit ist ihrerseits mehrdeutig: Sie bezieht sich erstens auf seine *leibhaftige Verletzlichkeit*, zweitens auf seine unendlich variierbaren *Vermöglichkeiten, andere (und nicht zuletzt sich selbst) zu verletzen*, drittens schließlich aber auch – und dies ist (ich werde darauf an späterer Stelle zurückkommen) von grundlegender Bedeutung – auf eine vorursprüngliche *Sensibilität für die Verletzlichkeit anderer*.¹⁵

Das Ordnungsproblem, so wie ich es hier einführe, ist an der Schnittfläche von Subjektkonstitution und gelebter Sozialität zu verorten. Es repräsentiert, um in anderer Terminologie zu formulieren, die kontingente, gleichwohl notwendige Verkörperung der irreduziblen Verflechtung von Ich und Anderem, die Verkörperung unserer wesentlich intersubjektiven Natur. Vergewärtigt man sich, dass Ordnungen „fungierende Ordnungen“ sind – uns konkret bestimmende Erfahrungsspielräume also, in denen wir leben und uns orientieren müssen – so wird deutlich, dass ihre Sinngewalt sich leicht verselbstständigt und Teil der alltäglichen Erfahrung derjenigen wird, die sich in ihnen bewegen. Entsprechend handelt es sich um Ordnungen, deren wesentliche Kontingenz durch das *Vertrauen*, das wir in ihre Funktionalität setzen,¹⁶ zunächst und zumeist in Vergessenheit gerät. Gegenüber solch unthematisch „fungierendem Vertrauen“ (vgl. Endreß 2002: 5 ff.) auf bzw. in diese Ordnungen und ihre Ordnungsleistung deren wesentliche Kontingenz in Erinnerung zu rufen, scheint mir daher eine in der Tat vordringliche Aufgabe phänomenologischer Reflexion und Kritik zu sein. Dort insbesondere, wo Ordnungen sich in ihren selektiven und ausschließenden Effekten positiv setzen und d. h. in eins (kulturell, politisch, usw.) festsetzen, was ihnen gegenüber als *außerordentlich* gilt, bleiben sie – in ihrer sich selbst vergessenen machenden Ordnungsmacht¹⁷ – ins Auge zu fassen. Dabei ist v. a. der Tatsache nachzugehen, dass dieses Außerordentliche, das in Ordnungen einzubrechen scheint, Unordnung anrichtet bzw. anzurichten scheint, der Ökonomie der Ordnung keineswegs fremd ist. Die Ordnung braucht es vielmehr, „parasitiert“ an ihm (vgl. Balke 2001: 360), ja produziert es paradoxerweise selbst, reproduziert es und kodifiziert es in eins als Außer-Ordentliches. Es ist anders gesagt notwendig als das Material der Tätigkeit

¹⁵ Zu diesem entscheidenden Thema vgl. Burkhard Liebschs Überlegungen in *Menschliche Sensibilität* (Liebsch 2008) sowie das hier vorliegende Schlusskapitel.

¹⁶ Zum immens problematischen Zusammenhang von Vertrauen und Gewalt, der mit den Erfahrungen der Moderne, insbesondere den Katastrophen des 20. Jahrhunderts, virulent *hätte werden müssen*, vgl. Reemtsma (2008).

¹⁷ Diese Bewegung zeigt besonders klar Jacques Rancière in seinem Buch *Das Unvernehmen* auf. Rancière versucht dort, die „reine Kontingenz jeder sozialen Ordnung“ (Rancière 2002: 28) herauszuarbeiten um zu zeigen, dass Politik gerade darin besteht, die dadurch durchgesetzte „Aufteilung des sinnlich Wahrnehmbaren“ neu zu verhandeln.

des Ordnens. Darin liegt seine konstitutive *Ambivalenz*, die Verknüpfung mit seinem *Anderem*, das, um mit Zygmunt Bauman zu sprechen, *als Chaos droht*:

„Ordnung und Chaos, Punkt. Wenn sie überhaupt erstrebt wird (d.h. insoweit über sie nachgedacht wird), wird Ordnung nicht als Ersatz für eine alternative Ordnung angestrebt. Der Kampf um Ordnung ist nicht ein Kampf der einen Definition gegen eine andere, einer Möglichkeit, Realität auszudrücken, gegen eine andere. Es ist ein Kampf der Bestimmung gegen die Mehrdeutigkeit, der semantischen Präzision gegen Ambivalenz, der Durchsichtigkeit gegen Dunkelheit, der Klarheit gegen Verschwommenheit. Ordnung als ein Konzept, als eine Vision, als ein Zweck konnte nicht ausgedrückt werden, hätte es nicht die Einsicht in die totale Ambivalenz, die Zufälligkeit des Chaos gegeben.“ (Bauman 1992a: 20)

Eben aus dieser *Einsicht* aber folgt auch die oben schon beschriebene Einsicht in die Prozess- oder genauer Projektstruktur von Ordnung:

„Ordnung ist ständig im Überlebenskampf begriffen. Das Andere der Ordnung ist nicht eine andere Ordnung: Die einzige Alternative ist das Chaos. Das Andere der Ordnung ist das Miasma des Unbestimmten und Unvorhersagbaren. Das Andere ist die Ungewißheit, jener Ursprung und Archetyp aller Furcht. [...] Chaos, das ‚Andere der Ordnung‘, ist reine Negativität. Es ist die Verneinung all dessen, was Ordnung zu sein sucht. Gegen eben diese Negativität konstituiert sich die Positivität der Ordnung. Aber die Negativität des Chaos ist ein Produkt der Selbstkonstitution der Ordnung: ihre Nebenwirkung, ihr Abfall, und gleichwohl die *conditio sine qua non* ihrer (reflexiven) Möglichkeit. Ohne die Negativität des Chaos gibt es keine Positivität der Ordnung; ohne Chaos keine Ordnung.“ (Bauman 1992b: 20 f.)

Für den hier leitenden Zusammenhang gilt es, diese Bewegung nun exemplarisch an der Ordnungsleistung (und d. h. eben auch Ordnungsmacht) aufzuzeigen, die man seit der *Moderne* der Gewalt – als dem Außerordentlichen *par excellence* – entgegensetzen gewohnt ist.¹⁸ Dadurch möchte ich zeigen, dass die Aporien, die sich in diesem *Gewaltdiskurs* dort auftun, wo die Gewalt zur Ordnung gebracht werden soll, selbst aus der Kontingenzvergessenheit dieses Diskurses herrühren, daraus also, dass sich in ihm die Selbstgerechtigkeit einer Vernunft spiegelt, die den Anspruch des Anderen im besten Fall indifferent überhört, im schlimmsten Fall aber aktiv zum Verstummen bringt.¹⁹

¹⁸ Zur Verortung der „Moderne“: „Wir können uns die Moderne als eine Zeit denken, da Ordnung – der Welt, des menschlichen Ursprungs, des menschlichen Selbst und der Verbindung aller drei – reflektiert wird; ein Gegenstand des Nachdenkens, des Interesses, einer Praxis, die sich ihrer selbst bewußt ist, bewußt, eine bewußte Praxis zu sein und auf der Hut vor der Leere, die sie zurücklassen würde, wenn sie innehalten oder auch nur nachlassen würde.“ (Bauman 1992: 17) „Der Einfachheit halber“ schließe ich mich Bauman an, der, wohlwissend um die Probleme solcher Datierung, mit Stephen L. Collins „Hobbes‘ Vision“ (Collins 1989: 4 ff. u. 28 ff.) als Geburtsstunde des modernen Bewußtseins ansetzt.

¹⁹ Inwiefern eine Rationalität, die sich selbstgerecht als universales Maß aller Humanisierung setzt, ihrer eigenen Gewaltsamkeit gegenüber blind ist und sich dem Anderen möglicherweise soweit verschließt, dass sie seinen Anspruch nicht mehr vernimmt und mithin der schlimmsten Gewalt Tür und Tor öffnet, zeigt Kapust (2005).

2.1 Gewalt und Gegen-Gewalt

„Wer wäre das, der Recht Dir geben könnte? So *nimm* Dir Recht!“ (Nietzsche 1972: 373)

Die erste zu behandelnde, vielleicht sogar grundlegendste Aporie tritt uns mit dem entgegen, was man oft den Zirkel von Gewalt und „Gegen-Gewalt“²⁰ nennt. Die alltägliche Rede von einer „Gewaltspirale“, in der Gewalt scheinbar notwendig und ausweglos auf Gewalt folgt und sich dabei durch die Illegitimität einer anderen Gewalt, die zuerst gewesen sein soll, zu rechtfertigen sucht, ist exemplarischer Ausdruck dieser Aporie. Sartre bringt sie im Rahmen einer umfassenden Reflexion über das Problem der Gewalt in seinen *Cahiers pour une morale* in folgender Weise zum Ausdruck:

„[Die Gewalt] gibt sich immer aus als *nicht angefangen habend*. Immer ist es der andere, der die erste Gewalttat begeht, wie es auch nie Angriffskriege, sondern immer nur Verteidigungskriege gibt. Denn die Gewalt ist Negation der Negation. Irgendwo gibt es also eine Negation des Wahren.“ (Sartre 2005: 325)²¹

Reflektiert man näher auf die Logik dieses Zirkels, so wird zunächst einmal deutlich, wie sehr das – gerade auch in theoretischen Zusammenhängen – weit verbreitete Ansinnen, *die Gewalt* überwinden zu wollen, grundsätzlich ein immens fragwürdiges Ansinnen ist. Denn ist die Überwindung der Gewalt vorderstes Ziel, bleibt Sorge zu tragen, dass in deren Namen nicht ihrer verkappten Wiederholung Vorschub geleistet wird. Dies ist etwa dann der Fall, wenn die Überwindung von Gewalt selbst gewaltsam verfährt, *ohne sich diese Gewaltsamkeit einzugestehen* und sie kritisch – im Hinblick etwa auf die für menschliches Leben gebotene Notwendigkeit eines breitest möglichen, gleichwohl nie vollständig zu realisierenden Gewaltverzichts²² – zu reflektieren. Tut man dies nicht, geht man unreflektiert von einer „objektiven Realität“ der „Gewalt des Anderen“ aus und führt diese als „universale Motivierung“ legitimer Gegen-Gewalt ins Feld. Sartre hat dies wiederum klar gesehen:

„Die Gewalt erweist sich immer als eine *Gegen-Gewalt*, das heißt als ein Gegenschlag gegen die Gewalt des Anderen. Diese *Gewalt des Anderen* ist jedoch nur insoweit eine objektive Realität, wie sie bei allen als universale Motivierung der Gegen-Gewalt besteht.“ (Sartre 1967: 141)

²⁰ Der Begriff findet sich bereits bei Kant in der Abhandlung „Über den Gemeinspruch“ (Kant 1923a: 301).

²¹ Inwiefern in dieser Logik die Idee einer „Exteriorität“ des Krieges als Vorbedingung eines positiven Friedens (Lévinas) ausfällt und eine „Reduktion des polyphonen Logos auf ein Ja-Nein-Schema, bei dem letztendlich die Kraft des Krieges den Sieg davonträgt“, vorliegt, zeigt Kapust (2004: 58ff.).

²² Vgl. zum Verhältnis von Gewaltrechtfertigung und Gewaltverzicht die Überlegungen bei Liebsch (2007: 35ff.).

In dem Diskurstyp, den Sartre hier idealtypisch beschreibt, besteht „für die Geschichte keine Chance auf gewaltfreie Versöhnung“ (Hirsch 2004: 353).²³ Im Gegenzug dazu zu klären, wie eine nicht gewaltsame Über- oder vielleicht besser Verwindung der Gewalt möglich ist – dieses Unterfangen scheint somit auf die Beantwortung der Frage hinaus zu laufen, was sich der Gewalt *positiv* entgegensetzen lässt. In diesem Zusammenhang gilt es jedoch sehr vorsichtig zu sein. Denn hier stößt der gängige Diskurs, der zu Recht von einem „Konsens in der Verurteilung von Gewalt“ ausgeht, Gewalt, wie wir formulierten, als das „schlechthin Illegitime“ brandmarkt, auf eine in der Tat peinliche „Verlegenheit“. Diese besteht schlicht darin, dass sich der „Gegensatz von Gewalt und Nichtgewalt nicht mit dem von Gut und Böse deckt“ (Terray 1996: 69). Diese Einsicht besagt freilich keineswegs, dass faktisch nicht zwischen ‚guter‘ und ‚schlechter‘ Gewalt zu unterscheiden wäre. Vielmehr verweist diese Verlegenheit darauf, dass, *was* auch immer man der Gewalt entgegensetzt – sei es nun die Liebe,²⁴ die Freundschaft,²⁵ die Gastlichkeit,²⁶ die Verhandlung bzw. der zwanglose Zwang des Arguments,²⁷ das Recht,²⁸ die

²³ Dass Sartres Denken selbst in diesem Teufelskreis von Gewalt und Gegengewalt befangen ist, zeigt Santoni (2003); dass er seinen Subjektbegriff regelrecht darauf aufbaut, weist wiederum Dornberg (1989) nach.

²⁴ Dass Liebe und Gewalt keineswegs asymmetrische Gegenbegriffe darstellen, ist oft festgehalten worden. Mit der Gewalt scheint diese jedoch abgesehen davon das Grundsätzliche zu teilen, dass die Tradition sie bislang ebensowenig „als solche“ gedacht hat, ja ihr den Status eines philosophischen Begriffs im Grunde abgesprochen hat, wie Jean-Luc Marion in seiner phänomenologischen Studie über die entsprechende philosophische Ausblendung ausführt (vgl. Marion 2003: 15). Wenn Marion zudem festhält, dass sich der „Begriff der Liebe gerade durch seine Fähigkeit auszeichnet, das zu denken, was die Philosophie für Wahnsinn hält“ (ebd.: 16), dass sie also eine „andere Figur der Rationalität“ einführt, so ließe sich dasselbe ebenfalls für die Gewalt in ihrem Verhältnis zur Philosophie konzedieren.

²⁵ Vgl. Jacques Derridas *Politik der Freundschaft* (Derrida 2000), ein Buch, das gerade dadurch besticht, dass es die konstitutiven Ambivalenzen des Begriffs aufs Deutlichste hervortreten lässt.

²⁶ „Das Subjekt ist ein Gastgeber“, heißt es bei Lévinas (1993: 434); es findet seine Un-Bedingung in einer fundamentalen „Nicht-Indifferenz“ gegenüber dem Anderen, formuliert derselbe später in *Jenseits des Seins* (Lévinas 1998: 116), doch bleibt in beiden Perspektiven schmerzhaft ungeklärt, wie dieses an-archisch-ethische Moment sich (politisch) bindend institutionalisieren lässt, um nicht in eine letztlich unerträgliche ethische „Gewalt schlechthin“ (ebd.: 273 Fußn.) umzuschlagen (vgl. dazu Staudigl 2008).

²⁷ Habermas spricht in seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* bekanntlich vom „zwanglosen Zwang des besseren Arguments“ (Habermas 2002: 47). Zum darin wirksamen *Zwang der Vernunft*, den es nur für den Vernünftigen nicht gibt, d.h. aber für den, dem die Teilhabe an der Gemeinschaft der Vernunftwesen nicht verwehrt wird, vgl. Aristoteles, *Met.* IV, 6, 1011a 15. Zur Kritik an der Vernunft als Kategorie politischen Einschlusses vgl. dann Rancière (2002).

²⁸ Vgl. neben Derridas Dekonstruktion (1991) auch Kants Fassung des Rechtsbegriffs: „Recht und Befugnis zu zwingen bedeuten [...] einerlei“ (Kant 1914: 232). Geschichtsphilosophisch virulent wird die Problematik natürlich in der Frage nach den Realisierungschancen legitimer staatlicher Ordnung unter empirischen Verhältnissen, die zur „Ausführung jener Idee (in der Praxis)“ einer Ursache, nämlich der „Gewalt“, bedarf (Kant 1923b: 371). Vgl. zum Thema auch Liebsch (2004a: 509 ff.).

Anerkennung,²⁹ die Idee der Solidarität bzw. der Brüderlichkeit,³⁰ die Idee des Friedens,³¹ die rein negative Bestimmung der Gewaltlosigkeit,³² oder das Antworten als solches,³³ um nur die wichtigsten dieser handlungsleitenden Regulative zu nennen –, selbst von der Gewalt kontaminiert ist, gegen die es im Namen seiner Gewaltlosigkeit ins Feld geführt wird.

Einen definiten und reinen *Gegenbegriff* zur Gewalt gibt es also, so lässt sich daraus folgern, schlichtweg nicht. Will man sich *der Gewalt stellen*, gilt es demzufolge aber nicht nur, die Existenz von „Residuen der Gewalt“ (Moxter 2006: 627) in all dem anzuerkennen, was – d. h. welche „Gewalt“ – man der Gewalt entgegensetzt. Ebenso gilt es zu sehen, dass der *Begriff der Gewalt selbst* mehrdeutig und umstritten ist, dass mithin der Kampf darum, was als Gewalt gilt und was nicht, selbst Teil des Gewaltproblems ist und dass im Gegenzug dazu gerade eine *Vereindeutigung des Gewaltbegriffs* allzu schnell dazu führt, dass jene Vernunft, die sich der Gewalt entgegengesetzt dünkt, in ihrer Selbstgerechtigkeit die ihre eigene Gewaltsamkeit allzu rasch ausblendet oder gar vergisst. Dagegen gilt es zunächst einmal, die Gewalt *auszuhalten*, d. h. sie zu beschreiben und zu analysieren und so den Zirkel der Gewalt durch ein retardierendes Moment zu unterbrechen, ohne der gefährlichen Illusion ihrer gewaltfreien Überwindung anzuhängen.

In Bezug auf die damit herausgestellte Mehrdeutigkeit des Gewaltbegriffs ließe sich nun freilich eine lange Debatte, wie sie vor allem in den Sozial-, Geisteswissenschaften und neuerdings Humanwissenschaften geführt wurde, herbeizitieren. Zusammenfassend betrachtet wurde und wird in dieser im Wesentlichen darum gestritten, ob der Vorrang des Analyseparadigmas „physischer Gewalt“ sich aufrechterhalten lässt, oder ob es nicht Formen „indirekter“, „ausschließender“ oder „subtiler Gewalt“ gibt, die sich diesem Paradigma entziehen.³⁴ Selbst wenn ich, wie im Fortgang schnell deutlich werden wird, für einen erweiterten, ja letztlich

²⁹ Zur Problematik der Anerkennung, zu deren rückhaltlosen Befürwortern insbesondere Paul Ricœur (2006) zu zählen ist, insbesondere zu ihrem *verkennenden* Potential, vgl. Bedorf (2010).

³⁰ Zur Ambivalenz dieser Kategorie vgl. exemplarisch die letzten Interviews Benny Levys mit Sartre (Sartre 1993: 50 ff.); dazu auch Bedorfs Reflexionen zum Verhältnis von Brüderlichkeit, Solidarität und unausweichlicher Gewalt (Bedorf 2008).

³¹ Zur philosophischen Problematik eines *positiven* Friedens, der mehr und qualitativ anderes ist, als bloß die Abwesenheit von Krieg, gleichzeitig aber weder als „Gegenmythos“ noch „aktivistisch“ gedacht werden darf, vgl. Delhom und Hirsch (2004) sowie Kapust (2005).

³² Dass auch „ziviler Ungehorsam“ und „passiver Widerstand“ dem Dilemma nicht entkommen, zumindest dann nicht, wenn sie als politische *Mittel* auftreten, bemerkte selbstkritisch schon Gandhi: „I have admitted my mistake. I thought our struggle was based on non-violence, whereas it was in reality no more than passive resistance which is essentially a weapon of the weak. It leads naturally to armed resistance whenever possible“ (zit. in Merton 1965: 75). Zur Gewaltfrage bei Gandhi vgl. Conrad (2006).

³³ So der Vorschlag, den man im Denken von Bernhard Waldenfels ausmachen kann, vgl. insbesondere dessen *Antwortregister* (Waldenfels 1994).

³⁴ Mit der Rede von „subtiler Gewalt“ beziehe ich mich hier in erster Linie auf sprachliche bzw. sprachlich vermittelte soziale bzw. kulturelle Gewalt, womit hier schon klar werden sollte, dass die Idee der Sprache als Medium vernünftig-gewaltloser Verständigung als hinfällig zu gelten hat (dazu genauer Liebsch 2007: 106 ff.).

integrativen Gewaltbegriff plädiere, möchte ich hier in diese in der Tat unüberschaubare Diskussion dennoch nicht direkt eingreifen.³⁵ Denn meines Erachtens besteht das grundlegendere Problem darin, dass die Gespaltenheit, die sich in dieser Diskussion um den Vorrang eines objektivierenden oder eines subjekt- wie erfahrungszentrierten Analysezugangs abzeichnet, letztlich die Analyse als solche „paralysiert“ (Wieviorka 2006: 11).³⁶ Entscheidend erscheint es mir deswegen vielmehr, die Phänomenologie als eine Analysemethode zu positionieren, die das genannte theoretische Dilemma deskriptiv zu unterlaufen gestattet. Ihr Vorzug besteht darin, so meine im Folgenden zu überprüfende These, dass sie zu zeigen erlaubt, wie *alle* Gewalt verletzt – und wie weiterhin die Bedingungen, unter denen definiert wird, was *als* verletzende bzw. erlittene Gewalt gilt, ihrerseits einem kontingenten Ordnungsgeschehen entstammen, das in seiner selektiven Ordnungsleistung selbst *gewaltsam* verfährt. Der Diskurs über Gewalt ist also, um es anders zu formulieren, selbst Teil einer „Ökonomie der Gewalt“, sodass die Versuche faktischer Ordnungen, die ihnen eigene Gewaltsamkeit zu rechtfertigen oder überhaupt in Abrede zu stellen, als *Zeugnisse der Ambivalenz jeglicher Ordnung ihrer eigenen Gewaltsamkeit gegenüber* zu dechiffrieren sind. Gleichwohl ist mit der Rede von einer *Gewaltsamkeit* von Ordnungen keineswegs gemeint, dass Ordnungsleistung schlechthin mit (direkter) Gewalt gleichzusetzen wäre. Die Gewaltsamkeit selektiver und exklusiver Ordnungen (z. B. der im Namen einer kulturellen Ordnung erforderten Verzichtslösungen) wird im Gegenteil erst dann direkte Gewalt freisetzen, wenn eine faktische Ordnung zur Ordnung schlechthin hypostasiert wird, die alles Außerordentliche als drohende Unordnung etikettiert und entsprechend mit (sich legitim dünkender) Gewalt sanktioniert.³⁷

³⁵ Die Diskussion um den Gewaltbegriff ist enorm, geradezu uferlos; vgl. überblicksmäßig Platt (1992) und Imbusch (2002). Vor allem Galtung (1975, 1990), aber auch andere wie Garver (1968) haben früh einen umfassenden Gewaltbegriff propagiert, wogegen sich rasch Kritik formierte, die dem nicht nur Schwierigkeiten mit der Operationalisierung und d.h. mangelnde analytische Trennschärfe sowie begriffliche Diffusität vorwarf (Roth 1988), sondern auch politische Instrumentalisierbarkeit unterstellte (Neidhardt 1986; Fuchs 1992). Neuerdings mehrten sich im Rückgriff auf Bourdieu, Luhmann und Bauman vermittelnde Stimmen, die wiederum für einen umfassenden Gewaltbegriff plädieren (von Trotha 1997; Nedelmann 1997; Schroer 2004; Buffachi 2005; Endreß 2014). Es fehlt jedoch – und hier setzt die vorliegende Arbeit an – eine integrative Theorie, die den Verflechtungen zwischen den verschiedenen Formen der Gewalt nachgeht.

³⁶ Wieviorkas Arbeiten suchen ihrerseits auf soziologischem Terrain ein „neues Paradigma“ zu entwickeln, das das angesprochene Dilemma hinter sich zu lassen beansprucht, indem es einen ordnungstheoretischen mit einem subjektzentrierten Ansatz korreliert.

³⁷ Vgl. exemplarisch Foucaults Analyse des entsprechenden klassischen Diskurses über jene einem „schlechten Willen“ zugeschriebene „Unordnung in den Herzen“, die eine „Souveränität des Guten“ auf den Plan ruft, „das man gewaltsam all jenen auferlegt, die man verdächtigt, dem Bösen anzugehören“ (Foucault 1969: 94). Vergegenwärtigt man sich, dass die antike Tradition die Affekte (vgl. etwa Ciceros Übersetzung von *páthos* mit *perturbatio animi* in den *Tusculanae disputationes*) mit dieser Unordnung in Zusammenhang brachte und auch die „Pathologisierung der Affekte“ bei Kant fraglos unter diesem Zeichen steht, so beginnt man zu erahnen, dass die phänomenologische Reflexion auf die Affekte im Fortgang dieser Abhandlung keine Pathetik des Außerordentlichen anvisiert, sondern deren konstitutive Rolle im Gewaltdiskurs im Auge hat.

Vergegenwärtigt man sich das bislang Ausgeführte, so wird nun deutlich, dass der Versuch, die Gewalt zu überwinden, durch die Aufgabe zu ersetzen ist, *Modi des Umgangs mit unaufhebbarer Gewalt*³⁸ zu entwickeln, die diese zu verringern und minimieren erlauben, selbst wenn sie ihrerseits immer von einer gewissen *Gewaltsamkeit* gezeichnet bleiben, die genannte „Ökonomie der Gewalt“ also niemals zu überschreiten erlauben. Zu verhindern bleibt folglich, dass solche sich als gewaltfrei ausgebenden „Gegenpositionen“ hochstilisieren, die sich der Gewalt dialektisch entgegensetzen ließen. Denn wie Sartre diesbezüglich zu Recht festhält, ist die Dialektik, die die Einheit des Gegensätzlichen zu realisieren sucht, ‚die Gewalt‘ etwa ‚zur Vernunft‘ zu bringen sucht, nichts anderes als das „Bild der Gewalt selbst“ (Sartre 2005: 325). Insbesondere die geschichtliche Wirkmacht dieses „Bildes“ ist in der Tat, wie unzählige Beispiele belegen, überaus bedeutsam. Exemplarisch zeigt sie sich daran, dass die effektive Durchsetzung des unterstellten „Gegen“ im Sinne etwa einer „zivilisatorischen Aufgabe“, einer „revolutionären Logik der Befreiung“ oder des „gerechten Krieges“ etc. unter Berufung auf ein gewaltloses Ende der Geschichte zuletzt nur allzu oft den Reigen der Gewalt fortgesetzt oder auch noch eskaliert hatte.³⁹ Sie zeigt sich aber auch daran, wie ich schon notierte, dass die Idee einer Aufhebung der Gewalt im Recht qua „legitimer Gewalt“ nur allzu leicht die Gewaltsamkeit aus den Augen verliert, die der Institution des Rechts qua gesetzter oder gegebener – d. h. aber immer unzureichend begründeter – Ordnung als deren blinder Fleck irreduzibel anhaftet.⁴⁰ Darüber hinaus steht selbst noch die Verpflichtung auf Gewaltverzicht und das Modell „gewaltfreier Konfliktlösung“ immer in Gefahr, die ideologische Illusion einer Liquidation jener strukturellen Formen der Gewalt zu nähren, die sich gerade aus der Verrechtlichung der Formen menschlichen Lebens ebenso ergeben, wie aus dem wesentlich exklusiven Charakter sozialer Beziehungen.

Fasst man das Gesagte zusammen, so ist davon auszugehen, dass es Gewalt ebenso *gibt*, wie Rationalität und Ordnung, und dass wir Gewalt den selektiv-exklusiven Ansprüchen dieser Ordnungen gemäß *als solche* wahrnehmen und entsprechend mit ihr umgehen. Daraus folgt, dass gerade die Durchsetzung des Ordnungsideals „gewaltfreier Konfliktlösung“ aufgrund des damit verbundenen Ausschlusses von Widerstreit und Dissens im Gegenzug also allzu schnell dazu führt, die konstitutive Gewaltsamkeit faktischer Ordnungen auszublenden. Anstatt

³⁸ Zu dieser wesenhaften Unhintergebarkeit als „Bedingung menschlichen Lebens und menschlicher Vergesellschaftung“ vgl. Wulf (1996: 78).

³⁹ Vgl. Liebsch (2004b: 200) Liebsch (2001: 341–359), sowie zur Frage nach der „Glaubwürdigkeit“ des Versprechens auf Gewaltverzicht in Bezug auf dessen „Ohnmacht angesichts unvermeidbarer Gewaltsamkeit“ (ebd.: 359).

⁴⁰ Vgl. hierzu Derridas Analysen einer „transzendentalen Gewalt“ des Rechts in *Gesetzeskraft* (Derrida 1991), die er später in seinen „Zwei Essays über die Vernunft“ in den Gedanken einer „zirkuläre[n] Koinzidenz von Gewalt und Recht“ (Derrida 2006: 37) überführt. Ähnliche Gedanken finden sich auch schon in Foucaults *In Verteidigung der Gesellschaft* (Foucault 1999: 61) sowie in Ricœurs *Das Selbst als ein Anderer* (Ricœur 1996: 311). Eine umfassende Analyse mit Bezug auf die daraus entstehenden Herausforderungen an die Demokratie bietet Schnell (2001: 148ff.).

also einer unabsehbaren Dialektik verordneter Gewaltlosigkeit in die Hände zu spielen, gilt es folglich aus strukturellen Gründen, sich auf die „*Suche nach Spielräumen geringerer Gewalt*“ (Liebsch 2004a: 519) inmitten einer ebenso umfassenden wie unaufhebbaren „Ökonomie der Gewalt“ (Derrida 1976: 141)⁴¹ zu begeben. Gerade eine solche Suche aber, möchte sie sich nicht von vornherein in den Fallstricken der Legitimierung verfangen, die die Gewalt im Recht aufzuheben vorgibt, verlangt nach einer *Phänomenologie* der Gewalt. Denn erst eine solche vermag nachzuzeichnen, inwiefern Gewalt auf vielfältige Weise verletzt, nicht nur, wenn sie im Rahmen einer vorgegebenen Ordnung illegitim ist, sondern gerade auch dann, wenn sie sich mit dem Versprechen instituiert, ihre *eigene* Gewalt durch deren Legitimierung selbst aufzuheben. Genau dadurch wird nämlich die unvermeidliche Gewaltsamkeit dieser faktischen Ordnung ausgeblendet – und damit auch die Gewalterfahrungen derjenigen, die ihren selektierenden und exkludierenden Wirkungen unterworfen sind.

Deutlich wurde bisher, dass Gewalt ein Phänomen ist, dessen Vielgestaltigkeit, Perspektivität und symbolische Überdetermination dort unterbelichtet bleibt, wo ihre Gegebenheit im Rahmen gegebener Ordnungen verhandelt wird, ohne dass deren Genese selbst mit in Rechnung gestellt wird. Berücksichtigt man nun weiterhin, dass die normative Kraft einer positiven Ordnung gerade auf dem Vergessen ihrer prä- oder auch hetero-normativen Sinngenese beruht, wird deutlich, dass Gewalt insbesondere dort auftritt bzw. eskaliert, wo Spielformen einer *ausschließenden* Gewalt im Rekurs auf diese normative Kraft einer faktischen Ordnung nicht als Gewalt gelten bzw. anerkannt werden, wie z. B. im Falle „symbolischer Gewalt“ (Bourdieu), „struktureller Gewalt“ (Galtung) bzw. „sozialer Exklusion“ (Luhmann, Bauman).⁴² Diesem Zusammenhang hätte eine umfassende, ja integrative Theorie der Gewalt nachzugehen. Ihre Aufgabe bestünde darin, ihre verschiedenen Formen als Facetten eines Phänomens zu erfassen und zu zeigen, wie die Tragfähigkeit unserer Antworten auf sichtbare bzw. direkte Gewalt davon abhängig ist, dass wir die indirekte, unsichtbare bzw. ausschließende Gewalt, die diese mit bedingt, wahrnehmen und in ihrer weitgehend unreflektierten Verletzungs- und in eins auch Subjektivierungsmacht anerkennen.⁴³

⁴¹ Derrida spricht genauer davon, „dass jede Philosophie der Gewaltlosigkeit in der Geschichte – hätte sie anderswo jedoch einen Sinn? – immer nur die geringere Gewalt in einer *Ökonomie der Gewalt* wählen kann.“ (Derrida 1976: 141)

⁴² Zum daraus resultierenden Kampf um Aufmerksamkeit mit Blick auf Bourdieu und Luhmann vgl. Schroer (2007).

⁴³ In den Fokus rückt damit nicht so sehr eine Analyse „subtiler Gewalt“, wie sie insbesondere die Sprache heimsucht. Dieser hat Burkhard Liebsch in seinem bereits zitierten Buch *Subtile Gewalt* (Liebsch 2007) eine tiefgreifende Untersuchung gewidmet, die vor der oben genannten Frage nicht zurückscheut, wie einer Gewalt zu antworten ist, wenn die Sprache, die dies tut, selbst irreduzibel von Gewalt gezeichnet ist und gerade der Versuch, diese Gewaltsamkeit auszutreiben, seinerseits gewaltsam verfährt, ja verfahren muss. Ohne diese „subtile Gewalt“ gering zu schätzen, möchte ich in der vorliegenden Untersuchung den Akzent gleichwohl weniger einseitig auf ihre intrinsische Verletzungsmacht richten, als vielmehr auf die damit verbundene Subjektivierungs- und Sozialisierungsmacht solcher Gewalt.

Ganz im Sinne des bislang Gesagten definierte schon Paul Ricœur in seiner Abhandlung „Der gewaltlose Mensch und seine Gegenwart in der Geschichte“ die Voraussetzung einer adäquaten Reflexion über die authentischen Möglichkeiten der Gewaltlosigkeit – oder eben besser: des Gewaltverzichts – durch den Verweis auf die Aufgabe, „die Welt der Gewalt in ihrer Gesamtheit zu durchstreifen.“⁴⁴ Nur vor dem Hintergrund einer umfassenden Analyse der „Welt der Gewalt“ ließe sich, so Ricœur, der Versuch, gegen die Gewalt anzudenken, anzuschreiben und aufzutreten vor der Gefahr bewahren, „die Gewalt auf eine besondere Erscheinungsform zu beschränken“ (Ricœur 1974: 220), wie dies der Blick auf die verschiedenen Formen ausschließender Gewalt eben zeigt.

Ricœur selbst unternahm dieses von ihm eingeforderte Projekt nicht. Da sich seine Reflexion darauf beschränkte zu klären, ob die Gewaltlosigkeit eine „höhere Wahrheit“ zu beanspruchen vermöchte, als die geschichtliche Logik progressiver Gewalt und Gegen-Gewalt, stellte sich ihm diese Aufgabe letztlich im Grunde auch gar nicht.⁴⁵ Gleichwohl rühren seine Überlegungen dort an den Kern der damit verbundenen Probleme, wo sie darauf hinweisen, dass die Gewalt vielgestaltig ist, dass es eine unabdingbare – womöglich nicht nur diskursive – „Gewalt auch des Rechts und der Ordnung“ gibt, d. h. jener Instanzen, die dafür geschaffen scheinen, die Gewalt aus der alltäglichen Interaktion zu bannen (vgl. Ricœur 1974: 223). Entsprechend weist Ricœur darauf hin, dass die Gewalt zumindest auf Umwegen auch dort jene Gewaltlosigkeit mit sich affiziert, wo diese sich in gegebene Ordnungen einschreibt, um ihrerseits Recht zu setzen und d. h. eben immer auch durchzusetzen. Die Tatsache, dass etwa Aktionen sog. „zivilen Ungehorsams“ von der Autorität mitunter als Aktionen gewaltsamen Widerstandes titulierte wurden und werden, verweist uns in diesem Zusammenhang auf jene Kämpfe um die *Definitionsmacht*, die das „Gewaltmonopol des Staates“⁴⁶ – oder auch das Disziplinierungsmonopol von Eliten (man denke nur an die Psychiatrie) – zu unterminieren vermöchten, indem sie eine Diskussion darüber entfachen, was in einem gegebenen

⁴⁴ Dieser Artikel findet sich in Ricœur (1974: 219-232, hier 220).

⁴⁵ Ricœur spricht wohlgermerkt nicht von „Wahrheit“, sondern von einem „Mehr“, einem „Größere[n] als die Geschichte“ (Ricœur 1974: 221). Es fragt sich freilich, ob die Bezugnahme auf ein solches Mehr, auf seine Größe, die ja letztlich auch von einer höheren Wahrheit künden, nicht nur aufs Neue jener Gewalt in die Arme spielt, die in der dialektischen Grundformel der „Negation der Negation“ gründet (vgl. Sartre 2005: 325). Wir werden auf dieses Problem zurückkommen.

⁴⁶ Problemgeschichtlich betrachtet verbindet sich in der Moderne der Prozess der Zivilisation mit der Genese des Gewaltmonopols und der Ordnungsmacht des Staates, wie es Max Weber auf den Begriff gebracht hat: „Jeder Staat wird auf Gewalt gegründet. [...] In der Vergangenheit haben die verschiedensten Verbände [...] physische Gewaltsamkeit als ganz normales Mittel gekannt. Heute dagegen werden wir sagen müssen: Staat ist diejenige Gemeinschaft, welche innerhalb eines bestimmten Gebiets [...] das Monopol legitimer physischer Gewaltsamkeit für sich (mit Erfolg) in Anspruch nimmt.“ (Weber 1980: 822)

historischen und kulturellen Kontext *als Gewalt* zu gelten beanspruchen darf bzw. was nicht.⁴⁷

Ricœurs Ausführungen zielen vor diesem Hintergrund darauf, die Macht der Gewaltlosigkeit zu erhellen. Sie suchen diese Macht in ihrer Fähigkeit auf, die „Behexung“ (Ricœur 1974: 227) durch die ideologische Illusion einer Gewalt, die sich zu guter letzt selbst abzuschaffen vorgibt, aufzubrechen. In diesem Sinne optieren auch sie nicht für eine „Endlösung“ der Gewaltfrage, sondern für die zuvor geforderte Suche nach „Spielräumen geringerer Gewalt“. Von einer genuin *phänomenologischen* Analyse ist Ricœurs „Physiologie der Gewalt“, die er in „Affektregungen“ – sogenannten „Niederungen des Bewusstseins“ – wurzeln sieht, dennoch weit entfernt. Dadurch, dass sie die Omnipräsenz der Gewalt in der Welt menschlichen Handelns klar hervorheben und dezidiert auf die Transmutationen des – wie er sagt – menschlichen „Sinnes für das Schreckliche“ (Ricœur 1974: 222 f.) hinweisen, verweisen seine Reflexionen gleichwohl auf wichtige Punkte. Diese Punkte, mit denen sich eine umfassende Phänomenologie der Gewalt auseinanderzusetzen hat, betreffen 1. die Notwendigkeit einer *systematischen Analyse der verschiedenen Formen von Gewalt*, 2. die Einsicht in die *irreduzible Gewaltsamkeit sinnstiftender Ordnungen* und damit verbunden 3. das Erfordernis einer *diakritischen Analyse des Sinnes von Gewalt*.

Die angesprochene systematische Analyse lässt sich im gegebenen Rahmen, wie ich einleitend schon festhielt, in umfassender Weise nicht vorlegen. Unter *systematischen Gesichtspunkten* möchte ich in ihrem Rahmen jedoch zeigen, dass interaktive bzw. interpersonale Gewalt in adäquater Weise nur im Horizont der Gewaltsamkeit jener Ordnungen analysiert werden kann, die faktisch über die Gewaltsamkeit der Gewalt entscheiden. Dabei handelt es sich bei diesen Ordnungen keineswegs nur um ausdifferenzierte normative, insbesondere juridische Diskurse, die gemäß einer historisch geronnenen binären Logik bestimmen, was als Gewalt *zählt* und was *nicht*.⁴⁸ Vielmehr sind damit auch jene affektiven Ordnungen und Wahrnehmungshabitualitäten angesprochen, die auf prä-reflexive und mithin prä-normative Weise unsere *Sensibilität bzw. Indifferenz gegenüber Gewalt* bzw. der Gewaltsamkeit ihrer diskursiven Ausprägung im Zeichen faktischer Ordnungen prägen. Eine Reflexion auf diese Konstitutionsmacht latenter bzw. fungierender Ordnungen macht dabei deutlich, wie abgründig die traditionelle Gegenüberstellung von „gewaltloser Vernunft“ und „irrationaler Gewalt“ ist,⁴⁹ in deren Lichte sich der Rekurs auf „Gegen-Gewalt“ traditionell legitimierte. Eine solche Reflexion zeigt nämlich, wie die (abendländische) Vernunft auf der Grundlage ihrer *affektiven Vorgeschichte* urteilt, ohne der

⁴⁷ Vgl. Blumenthal (1972: 1300 ff.); Neidhardt (1986: 58); Rucht (1984); Bäck (2004); Platt (1992).

⁴⁸ Vgl. dazu auch Luhmann (1974: 228), der im Hinblick auf die Distinktion von Legitimität und Illegitimität von „gesellschaftliche[n] Vorstrukturierungen des Denkens“ spricht, die es reflexiv zu hinterfragen gilt.

⁴⁹ Vgl. dazu und zu ihren antiken Quellen Waldenfels (1990: 104f.).

Tatsache eingedenk zu sein, dass diese unsere Wahrnehmung und Artikulation von Gewalt *als Gewalt* präformiert.⁵⁰ Damit ist eine *Gewaltsamkeit der Vernunft* angezeigt, die ihren Ordnungsleistungen auch und gerade dort noch einwohnt, wo sie diese „transzendent“ zu begründen vorgibt, sei es im teleologischen Ausblick auf eine notwendig zu realisierende normative Zielordnung oder auch im archäologischen Rückgriff auf eine in Reinheit wiederherzustellende gerechte Grundordnung.

Diese Einsicht in die *Kontamination von Vernunft und Gewalt* lässt sich auch im Blick auf historische Befunde untermauern. So zeigen spätestens die Erfahrungen der politischen Moderne, dass eine allzu trennscharfe Entgegensetzung von Vernunft und Gewalt nicht zu halten ist. Entscheidend zu reflektieren bleibt für den vorliegenden Zusammenhang zuerst jedoch, dass eine solche Entgegensetzung auch in der Phänomenologie, so diese die Problematik überhaupt berührt, nicht selten durchscheint:

Man denke hier an Husserl und seine teleologische Bestimmung der europäischen Vernunft in der *Krisis*, wozu F. Dastur schreibt: „Ce discours sur l'esprit et la liberté de l'esprit [...] se révèle être ainsi aussi un discours sur l'exclusion. On peut en effet se demander s'il est possible de donner, comme le fait Husserl, un tel privilège à l'Europe sans tomber dans une sorte d'ethnocentrisme.“ (Dastur 2006: 8) Dass Heideggers Insistieren auf einen „anderen Anfang“ (vgl. ebd.: 14-16; Dastur 1993) diesbezüglich manch neue Wege öffnet, im Grunde aber ebenfalls eminent problematisch bleibt, zeigt sich daran, dass die von diesem intendierte „Überwindung der Metaphysik“ mit einer Wendung zur Transzendenz des Seins einhergeht, die die Immanenz einer wissenschaftstechnisch zerstörten Welt als „Unwelt“ (Heidegger 1997: 88) begreift und folglich die Frage innerweltlicher Machtbeziehungen grundsätzlich aus den Augen verliert.⁵¹ Zumindest eine Zeit lang dürfte Heidegger zudem im Krieg – im „Opfer“ für die „Wahrheit des Seins“ – die „Möglichkeit gesehen haben, die Notwendigkeit eines Übergangs in eine andere Geschichte erfahren zu können“ (Trawny 2007: 387). Freilich hat sich weder diese Hoffnung auf eine grundlegende „Verwandlung des Menschseins“ (ebd.) erfüllt, noch hat sich daran eine Reflexion auf die Gründe angeschlossen, aus denen dies nicht der Fall war.⁵² Eine derartige Reflexion, die sich in der Tat als Rückfrage in eine „erschütterte Vernunft“ konkretisieren müsste, deren Selbstvergewisserung in eine radikale Konversionserfahrung münden kann, bieten dagegen Jan Patočka *Ketzerische Essays*, insbesondere der Essay „Die Kriege des 20. Jahrhunderts und das 20. Jahrhundert als Krieg“ (Patočka 1988: 146-164). Zwar reflektiert auch Patočka den Holocaust nicht, doch nähern sich seine Analysen dort, wo sie die Hegelsche Geschichtsphilosophie mit der erfahrenen Totalisierung des Krieges konfrontierten, der Idee einer „nicht-indifferenten Vernunft“ (Liebsch 1999: 105 ff.; vgl. Janicaud 1985), die uns anhält, die „Idee des Menschen“ vom „Extrem ihrer Infragestellung“ (Liebsch 1999: 111) durch die Opfer her zu denken.

Reflektieren wir diesen Zusammenhang in allgemeinerer Weise, so lässt sich folgendes festhalten: Nicht nur gebraucht „die Vernunft“, um sich in ihrer

⁵⁰ Vgl. dazu auch die Überlegungen des Verfassers zu Europa und seinem „Umgang mit den Anderen“ (Staudigl 2010).

⁵¹ Vgl. zu dieser Kritik Rölli (2005: 89 f.).

⁵² Vgl. dagegen aber Trawny (2003: 167 ff.), der in Heideggers Spätwerk eine untergründige, gleichwohl durchgängig geführte Auseinandersetzung mit dem Totalitarismus verortet.

Ordnungsmacht zur Geltung zu bringen und selbst zu erhalten, durchaus selbst Gewaltmittel. Nicht nur ist deswegen strukturell kein seine Rationalität faktisch affirmierender Diskurs gewaltfrei, wie Derrida etwa zeigte (vgl. Derrida 1976: 194 ff.). Vielmehr noch stößt jeder Versuch, die ihm eigene Gewalt rechtfertigend aufzuheben, auf unwiderrufliche Grenzen.⁵³ Denn wie ich schon formulierte ordnet jede Ordnung, indem sie selektiert und ausschließt, *gewaltsam* (vgl. Waldenfels 1987: 51-83 u. 108-112). Eine solche Ordnung in ihrer Faktizität mithin gänzlich zu rationalisieren – d. h. ihre Rationalität sowohl von der abgründigen Vorgeschichte ihrer gewaltsamen Stiftung, der Gewaltsamkeit ihrer Selbsterhaltung und insbesondere von ihrer affektiven Vorgeschichte abzukoppeln – und sich davon eine „Reinigung“ ihrer Machtmittel zu erwarten, bedeutet nichts weniger als einen flagranten Widerspruch.⁵⁴ Denn nicht nur impliziert dies, den „blinden Fleck“ ihrer Stiftung zu verschweigen, sondern darüber hinaus noch, dass man die Konflikte mit außerordentlichen Ansprüchen oder anderen Ordnungen tendenziell zum „Kampf zwischen Ordnung und Unordnung“ hochstilisiert, d. h. diese Ordnung hypostasiert. Damit aber wird dem Anderen – trete dieser nun intra- oder extraordinal auf – grundsätzlich die Möglichkeit genommen, die Positivität einer gegebenen Ordnung zu beeinspruchen, ohne dadurch zum Feind der Vernunft schlechthin zu geraten – zu einem Feind, gegen den es sich dann *im Namen der Ordnung* guten Gewissens – weil doch zurecht – gewaltsam vorgehen lässt:

„Indem sie den Verbrecher als reinen Übeltäter, den politischen Rebell als schlichten Verbrecher, den Feind als Untermenschen abstempelt, verschafft die Gesellschaft sich ein gutes Gewissen für die Gewalt, die sie selbst wohl oder übel übt. Die Repräsentanten der Gesellschaft verteidigen diese, indem sie deren Feinden jede Antwort versagen. Das Gesetz schafft am Ende selbst *outlaws*, ohne daß dieses *out* auf seine Voraussetzungen hin befragt wird. Die Rechtfertigung der Gewalt wird erkaufte mit der Selbstgerechtigkeit einer Vernunft, die sich ihrer eigenen Gewaltsamkeit umso mehr ausliefert, je mehr sie diese durch Rationalisierung verschleiert [...]“ (Waldenfels 1990: 117)

Nicht nur dringt also, so ist zu folgern, eine aller Ordnung eigene Gewaltsamkeit im Zuge des „Prozesses der Zivilisation“ (Elias 1978) und der damit verbundenen

⁵³ Vgl. hier und im Folgenden Waldenfels (1990: 103-119) zu den „Grenzen der Legitimierung“ im Rahmen der Frage nach der Gewalt.

⁵⁴ Vgl. die Überlegungen Merleau-Pontys in *Humanismus und Terror* (Merleau-Ponty 1990: 151 ff.), die zunächst unzweideutig die Gewalt als die allen Regimen „gemeinsame Ausgangssituation“ festhalten. Wohingegen Ricœur den einzig unersetzlichen Beitrag der marxistischen Lesart der Geschichte darin sieht, dass sie die „Strukturen des Schrecklichen“ eben in ihrer Geschichtlichkeit konzeptualisiert (Ricœur 1974: 223), jedoch jede Gewalt, die sich den Mantel des Prophetischen überstreift, rigoros ablehnt, wird Merleau-Pontys früher Versuch, die geschichtliche Rolle des Terrors in einem „marxistischen Humanismus“ zu überwinden, spätestens dort fraglich, wo sie die Wahl zwischen „verschiedenen Formen der Gewalt“ (Merleau-Ponty 1990: 153) in eine Wahl zwischen denen, die „gemäß der Logik ihrer Befindlichkeit eine Drohung bedeuten“, und denjenigen, „die ein Versprechen der Menschlichkeit sind“ (ebd.: p. 154), ummünzt. Mit dieser Hypostasierung der Fähigkeit zur kollektiven Bewusstmachung der „proletarischen Situation“ in ein Versprechen geht eine Subreption der genuin *politischen* Kategorie des Versprechens einher, wie Hannah Arendt sie herauszustellen versucht hat (vgl. Arendt 2002: 302; dazu Hagedorn 2007).

Transformation zuvor (scheinbar) ebenso unregelter wie auch exzessiver Gewaltverhältnisse in das Gewaltmonopol des Staates in Form von Disziplinierung, Kontrollmacht und Selbstzwang (Foucault) bis in die feinsten Adern der gesellschaftlichen Ordnung vor. Vielmehr sucht uns die Gewalt auch dort heim, wo wir uns ihr nach „bestem Wissen und Gewissen“ im Lichte rational-reflexiver Selbstvergewisserung und diskursiver Vernunftgenese zu entziehen suchen. Das Grundproblem besteht also, wie Lévinas für die europäische Moderne treffend nachgewiesen hat, in der *strukturell selbstgerechten Institutionalisierung jener Gewalt*, die wir der – sei es nun leibhaftig erfahrenen oder aber auch imaginär postulierten – Gewalt der Anderen entgegensetzen, ja entgegenzusetzen gewohnt sind:

„Das eigentliche Problem besteht für uns Abendländer nicht so sehr darin, die Gewalt abzulehnen, als vielmehr darin, uns zu fragen, wie wir die Gewalt so bekämpfen sollen, daß wir – ohne in der Widerstandsverweigerung gegenüber dem *Bösen* zu verkümmern – die Institutionalisierung der Gewalt infolge ebendieses Kampfes verhindern können.“ (Lévinas 1998: 378)⁵⁵

Ähnlich argumentiert auch Derrida, ohne es zu verabsäumen, die spezifische Form solcher Institutionalisierung, so wie sie sich faktisch im Horizont unserer Spät-Moderne ereignet, beim Namen zu nennen:

„Immer geschieht es im Namen der Ethik, einer angeblich demokratischen Ethik der Diskussion, immer geschieht es im Namen der transparenten Kommunikation und des ‚Konsenses‘, daß die größten Verletzungen der Grundregeln der Diskussion begangen werden (die differenzierte Lektüre oder das Anhören des anderen, der Beweis, die Argumentation, die Analyse und das Zitat). Es ist *immer* der moralistische Konsens-Diskurs – zumindest derjenige, der vorgibt, aufrichtig an den Konsens zu appellieren –, der faktisch die schamlose Überschreitung der klassischen Normen der Vernunft und der Demokratie begeht.“ (Derrida zit. in Peeters 2013: 572)

Die Institutionalisierung der Gewalt im Rahmen rationaler Ordnungen, d.h. die Transformation der Gewalt im Sinne des „schlechthin Illegitimen“ (Sieferle 1998: 20) in die legitime Gewalt (im Namen) dieser Ordnung, muss vor diesem Hintergrund zu einem zentralen Thema der Gewaltanalyse werden. Um sie in der ihr eigenen konstitutiven Ambivalenz adäquat in den Blick zu bekommen, schlage ich vor, eine *indirekte* Beschreibung anzuwenden. Denn jeder „direkte Zugriff [. . .] läuft Gefahr, das Zwielfichtige jeglicher Ordnung alsbald in künstliches Licht zu tauchen oder es lediglich zu beschwören.“ (Waldenfels 1987: 20; vgl. Waldenfels 1990: 118) Genau dies soll durch die eingangs angesprochene *diakritische Analyse* verhindert werden, die die innere Zusammengehörigkeit des dem ersten Anschein nach so säuberlich Geschiedenen – d.h. von Rechtfertigung bzw. Vernunft auf der einen und Gewalt auf der anderen Seite – aufzuweisen antritt. Ein direkter Zugang förderte hingegen, wie zuvor schon angedeutet wurde, die grundsätzliche Neigung, das letztlich „Undenkbare“ (Arendt) bzw. „Unbegreifliche“ (Lévinas) der Gewalt zugunsten

⁵⁵ Vgl. auch die eindringliche Analyse, die Patočka (1988: 153 ff.) diesem Problem in geschichtsphilosophischer Hinsicht widmet.

der Frage nach ihrer Rechtfertigung – d.h. ihrer Einordnung in einen normativ überdeterminierten Sinnzusammenhang – oder auch Rationalisierung allzu schnell zu überspringen. Selbstvergessen in jenen Zirkel verstrickt, der Gewalt und Gegen-Gewalt einander weniger entgegenstellt, als dass er sie aneinander kettet, verliert die Auseinandersetzung dadurch jedoch letztlich nichts anderes als die „Sache selbst“ – das schiere „Faktum der Gewalt“, d. h. *was* jene tut und die Weisen, *wie* sie dies tut – allzu leicht aus den Augen. Die Entwicklung einer *nicht-indifferenten Vernunft* im eben angezeigten Sinne, die den „Grund an Nicht Sinn [. . .], von dem sich jedes allgemeine Unternehmen abhebt und der dieses scheitern zu lassen droht“ (Merleau-Ponty 2000a: 7 f.), nicht als kontingenten Mangel eines übergreifenden Vernunftprojekts abtut, ist dagegen in der Tat ein dringliches Desiderat, dem die vorliegende Arbeit mindestens ansatzweise nachkommen möchte.

2.2 Naturfaktum oder Kulturprodukt?

„Die Widernatürlichkeit menschlicher Gewalt – die nicht an den Naturgewalten gemessen werden kann – ist eine historische Hervorbringung des Menschen. Als solche ist sie Teil der Konzeption des Verhältnisses von Kultur und Natur, Lebewesen und Logos, auf dem der Mensch seine Menschlichkeit begründet. Grund der Gewalt ist die Gewalt des Grundes.“ (Agamben 2007: 171)

Der Zirkel von Gewalt und „Gegen-Gewalt“ ist jedoch nicht nur in der soeben diskutierten ordnungstheoretischen Hinsicht von gewichtiger Bedeutung. Er zeitigt vielmehr noch andere problematische Folgen, vor allem wenn er im Verein mit den anderen eingangs genannten Dichotomien wirkt. Insbesondere der Gegensatz von Natur und Kultur ist hier zu nennen, da in diesem Kontext die Logik des Zirkels in exemplarischer Weise greifbar wird. Besonders deutlich zeigt sich dies dort, wo die Rechtfertigung von Gewalt im rationalistisch verbrämten Gewand eines Primats „der Kultur“ auftritt. Denn unter dem Vorzeichen der daraus abgeleiteten eigenen Höherwertigkeit wendet sich „die Kultur“ nicht nur verschiedentlich gegen ein vermeintlich barbarisches Potential im Eigenen – d. h. letztlich gegen die Tatsache, dass eine Kultur „nie mit sich identisch ist“⁵⁶ –, sondern maßt sich vielmehr noch das „Königsrecht der Kultur zur Eroberung und Knechtung der Barbarei“ (Burckhardt 1978: 63) an.⁵⁷ Auf den historischen Kontext des europäischen Imperialismus und Kolonialismus bezogen besagt dies: Die Kodierung „innerer Fremdheit“ bzw.

⁵⁶ Vgl. Derridas bekanntes Diktum: *„Es ist einer Kultur eigen, daß sie nicht mit sich selber identisch ist.“* (Derrida 1992: 12) Die Leugnung dieser Nicht-Identität liegt am Ursprung kollektiver, insbesondere genozidaler Gewalt, die es sich zur Aufgabe setzt, die damit angezeigte Pluralität zu tilgen; vgl. dazu Staudigl (2010, 2011).

⁵⁷ Burckhardts hinzugesetztes Gebot änderte am mörderischen Potential des europäischen Kolonialismus, der sich solche Anschauungen zu eigen und damit blind gegen die eigene Gewalt machte, nichts: *„Jedenfalls darf man nicht in den Mitteln der Unterwerfung und Bändigung die bisherige Barbarei selber überbieten.“* (Burckhardt 1978: 63).

„äußerer Bedrohungen“ in Begriffen von Primitivität, exzessiver Gewalt oder sinnloser Grausamkeit, die es im Namen der (europäischen) Vernunftkultur zu zivilisieren gilt, dient der Legitimierung ihrer gewaltsamen Austreibung bzw. „Befriedung“ etc. – und dies auch der offensichtlichen Grausamkeit und Willkür dieser „zivilisierenden“ Praxen zum Trotz.⁵⁸

Der lange Zeit die Sozialwissenschaften heimsuchende „Mythos einer sinnlosen Gewalt“⁵⁹ steht mit einem derartigen Erklärungsansatz in engem Zusammenhang. Die Frage, die derartige Mythifizierungen antreibt, scheint dabei auf den ersten Blick ja in der Tat nur allzu eindeutige Evidenzen auf den Begriff zu bringen: Sind jene Handlungen – man denke etwa an die besondere Grausamkeit, die den „anderen“ zugeschrieben wird, den Kannibalismus insbesondere,⁶⁰ aber auch die „Sinnlosigkeit“, die für „asoziale Alltagsgewalt“ konstitutiv zu sein scheint (vgl. Gilligan 1997; Best 2000) –, die sich unseren Interpretationsschemata und Auslegungsversuchen entziehen, d. h. unsere tradierten Formen des Verstehens zerbrechen, nicht in der Tat unverständbare Fremdkörper, die die Grundlage „der Kultur“ – im Sinne der Universalität anzeigenden „europäischen Vernunftkultur“ – zerstören? Verweisen also solche doch in der Tat nur als barbarisch zu bezeichnende Akte unmotivierter bzw. grundloser Gewalt nicht auf ein irrationales Wesen, eine

⁵⁸ Erhellend ist diesbezüglich der Topos der „Befriedung der Primitiven“ (vgl. Kunreuter 2006). Die mit dem Diskurs über die Primitivität verknüpfte geschichtsphilosophische Begründung „kultivierender“ Praxen wurde kontrafaktisch zur Legitimierung von Genoziden herangezogen. Vgl. etwa die Analyse des deutschen Kolonialdiskurses bei Brehl (2000, 2004) sowie zur Rolle des „Legitimitätskonstrukts der Zivilisierung“ im Kolonialdispositiv Mann (2004: 120ff.) und Barta (2007) zur ideologischen Verbrämung des Konzept der „natürlichen Auslese“ und einer damit verbundenen „Naturalisierung des Genozids“. Zu einer entsprechend ansetzenden Globalkritik des europäischen Kulturbegriffs im Horizont des Kolonialismus vgl. die klassische Analyse bei Césaire (1956).

⁵⁹ Zur Dekonstruktion dieses Topos vgl. Blok (2000); Wimmer et al. (1996), sowie sehr konkret Whitehead und Abufarha (2008: 395 f.). Sartre reflektiert dieses Problem, wenn er in den *Entwürfen für eine Moralphilosophie* festhält, dass die „Welt der Gewalt“ dann erscheint, „wenn die Gewalt zum Zweck genommen wird“ (Sartre 2005: 315), sie also keinen Zweck in der Welt mehr verfolgt, sondern schlicht „Zerstörung der Welt“ wird (ebd.: 312). Sofern gleichwohl auch solche Extremformen „Forderung gegenüber anderswem [sind]“, also verlangen, „als solche anerkannt [...] zu werden“ (ebd.), sie also der Freiheit bedürfen, die sie negieren, schreiben sie sich zu guter letzt in die innerweltlichen Zusammenhänge wieder ein, die sie zerstören.

⁶⁰ Für diese Konstruktion ließen sich zahllose Beispiele anzuführen. Ich möchte hier nicht nur hervorheben, dass die symbolische Konstruktion der – vielfach rein imaginären – Gewalt *äußerer Anderer* als exzessiv und grausam auf einer rationalistischen Projektion beruht. Dies wurde in verschiedenen Zusammenhängen klar aufgezeigt. Frantz Fanons Analyse der „angeborenen“ „Kriminalität des Nordafrikaners“ in *Die Verdammten der Erde* liefert dafür ein besonders heilsichtiges Beispiel (vgl. Fanon 1981: 245-259), die Diskurse über den „Kannibalismus“ ein besonders folgenreiches (vgl. dazu Banivanua-Mar 2008). Einen literarisch herausragenden Beleg bietet diesbezüglich Joseph Conrads *Herz der Finsternis*, insbesondere seine Reflexion über das Grauen (vgl. Conrad 2002: 141 f.). Zur Projektion von Angst als Grundzug unseres Verhältnisses zum Anderen vgl. Kearneys vielschichtige Analysen in *Strangers, Gods and Monsters* (Kearney 2003: 5 ff.). Nachweise für die symbolische Konstruktion der Gewalt *innerer Anderer* erspare ich mir hier (vgl. dazu Kap. 5.3. unten mit Bezug auf die NS-Ideologie).

pathologische Disposition oder auf einen Rückfall in den Naturzustand, den der zivilisierte Teil der Menschheit schon längst hinter sich gelassen hat? Handelt es sich dabei also nicht um eine Art von *Regression*, um die Infragestellung der zivilisierenden Errungenschaften von Kultur schlechthin – verkörpert in der europäischen „Vernunftkultur“ –, deren prekären Anspruch auf diskursiv zu realisierende Universalität es angesichts der offenbaren Irrationalität des sie beanspruchenden Faktums letztlich doch mit allen Mitteln zu verteidigen gilt?⁶¹

Eine adäquate Beantwortung dieser Fragen setzt eine Reflexion auf den Begriff der „Kultur“ voraus. Denn „Kultur“ ist keineswegs ein unverdächtiger, rein deskriptiver Begriff (vgl. Derrida 1976: 428 f.). Der Begriff der Kultur steht in der angezeigten Diskussion vielmehr für ein *Ordnungsphänomen*, das sich in der „Etablierung kohärenter symbolischer Ordnungen“ (Moxter 2006: 632) wirkmächtig entfaltet. Mit Cornelius Castoriadis kann man sie als den Versuch der symbolischen Integration gesellschaftlicher Institutionen mithilfe kollektiver Imaginationen verstehen (vgl. Castoriadis 1997: 558). Von „Kultur“ ist in diesem Zusammenhang mithin nicht schon dann zu sprechen, wenn sich menschliche Lebensformen in ihren Werken und Institutionen eine menschliche Welt *schaffen*, sondern dann, wenn sie diesen Schaffensprozess symbolisch ausdrücken, d. h. *reflexiv* werden und sich korrelativ dazu durch den Ausschluss (imaginärer) anderer selbst konstituieren. Ihre Integration setzt also insofern eine ordnungsgenerierende *Funktion* frei, wie sie fortwährend ein Außer-Ordentliches – dessen Existenz Voraussetzung für den Prozess des Ordnen als solchen zu sein scheint – produzieren.⁶²

Reflektiert man auf diese ordnungsgenerierende, d. h. Identitäten und Differenzen festschreibende Funktion im hier leitenden Kontext der europäischen Moderne, so ergibt sich folgendes Bild: „Kultur“ fungiert in diesem Kontext als der durch und durch normativ besetzte „asymmetrische Gegenbegriff“ (Koselleck 1989: 222 f.) zur „Barbarei“, die vor oder jenseits „unserer“ kulturierenden Ordnungsleistungen droht.⁶³ Sofern die „Genesis des Barbaren“ dabei auf konkrete Praktiken negativer Stigmatisierung bzw. einer grundsätzlichen Dehumanisierung rekurriert, erscheint „Kultur“ jedoch selbst – nun als Praxis betrachtet – als ein „Prekarium“ (Nowotny 2003: 171). Denn nur allzu leicht droht sie, wie die Indifferenz ihrer Urteilsmacht gegenüber der „Selbstartikulation der ‚Barbaren‘“ klar zeigt, ihrerseits „in die

⁶¹ Vgl. die sog. „Zivilisierungsthese“ im Sinne Norbert Elias' (Elias 1978), deren Brüchigkeit mit den Verbrechen des 20. Jahrhunderts, die die Annahme von rein positiven Folgen des Modernisierungsprozesses radikal in Frage stellten, besonders deutlich wurde. Zum damit in Zusammenhang stehenden „Formenwandel der Gewalt in der Neuzeit“ vgl. Dinges (1998) und systematisch zur damit verbundenen Herausforderung von Friedensforschung im Kontext historischer Anthropologie Gestrich (2004: 104ff.).

⁶² Vgl. zu den diesbezüglich zu unterscheidenden Funktionen des Kulturbegriffs Gürses (2003).

⁶³ Vgl. zur Konstruktion dieses „Implantats der Angst“ Reemtsma (1996: 32), das sich im „Phantasma des Barbaren“ der Angst tropisch zu entledigen sucht, die subtilen Analysen von Kapust über den Krieg (Kapust 2004: 187 ff.). Zur vielfältigen Verortung des „Barbarischen“ als Kehrseite oder Gegenprinzip der Moderne vgl. Miller & Soeffner (1996: 14 ff.); Anknüpfung an aktuelle Bezüge bietet wiederum Todorov (2010).

‚Überbietung‘ des als ‚barbarisch‘ Qualifizierten umzuschlagen“ (ebd., vgl. Adorno 1997: 48 f.),⁶⁴ was insbesondere am europäischen Kolonialismus und seiner rassistischen Begründungsversuche deutlich sichtbar wird:

„Die Konfrontation von Barbarei und Kultur, Unrein und Rein, Böse und Gut, Wild und Zivilisiert, Farbige und Weiß, Minderwertig und Vollwertig, ordnet die von ihr jeweils behaupteten Gegensätze entlang einer aufsteigenden Achse, die Überlegenheit und Unterlegenheit zum Ausdruck bringt. Dabei argumentiert sie nicht funktional oder organismisch, sondern betont die fundamentale Unterschiedlichkeit der Elemente des als Antibeziehung gedachten rassistischen Verhältnisses. Sie ist mit diversen Optionen verbunden, die von Untergangsphantasien über Bedrohungsszenarien, vom vorgeblichen Desinteresse bis zur angeblichen Kulturmission reichen. Selbst letztere ist nicht als soziales Verhältnis konstruiert, denn sie beruht auf der Selbstverpflichtung der Zivilisierten. Völlig einseitig entworfen, billigt sie den vermeintlichen Wilden keinerlei Beteiligung zu – sie kann von ihnen weder diskutiert noch eingefordert, von den Zivilisierten aber jederzeit ausgesetzt, beendet oder aus der Mission in eine Strafaktion verwandelt werden.“ (Hund 2007: 97)

Es ist mithin, so kann im Lichte dieser Überlegungen geschlossen werden, der *kulturelle* Charakter der Gewalt selbst bzw. das Faktum einer „im Namen der Kultur“ ausgeübten Gewalt, der jene These unterminiert, die die Vernunftkultur der westlich-europäisch-säkularen Modernität als Bollwerk gegen eine als barbarisch apostrophierte Gewalt (bzw. imaginierte Gewaltdrohung) ins Felde führen will.⁶⁵

Der folglich festzuhaltende, eminent kulturelle Charakter der Gewalt spricht sich jedoch keineswegs nur in der Selbstdefinition von Gesellschaften *nach außen* hin aus, sondern findet sich ebenso in ihrem *Inneren*, im Prozeß der Soziogenese selbst also, am Werk. Denn die Ordnung regenerierenden Mechanismen der Exklusion und Selektion durchwirken Interaktion bis in ihre kapillarsten Formen hinein, ja ermöglichen sie Freud zufolge geradezu, sofern zugestanden werden muss, „daß sich jede Kultur auf Zwang und Triebverzicht aufbauen muß“ (Freud 1974: 141). Damit aber stoßen wir auch in diesem Zusammenhang auf eine in ihrer

⁶⁴ Es ist in diesem Rahmen interessant zu sehen, dass das Bild des „Edlen Wilden“, das geistesgeschichtlich betrachtet zunächst bloß die andere Blattseite der faktischen Dämonisierung und Auslöschung eines „Bösen Wilden“ zu sein scheint, seinerseits vielmehr ein „Resultat des schlechten Gewissens“ des die eigene, höhere Vernunftordnung durchsetzenden europäischen Geistes, d. h. der Reflex einer Einsicht in die eigene Gewalt, ist, wie Fink-Eitel (1994), zeigt. Dass deren Kritik dann jedoch in dem Maße, wie sie aus der bloßen „Umkehrung der herrschenden Werte“ (ebd.: 10) hervorgeht, diesen letztlich verhaftet bleibt, führt dazu, dass der „[a]ffektive Ausdruck solcher Ausweglosigkeit die Melancholie [ist], die die Kehrseite des strahlenden Bildes des Edlen Wilden düster einfärbt, indem sie der Idealisierung des ‚ganz Anderen‘ qualvolle Selbsterniedrigung zur Seite stellt“ (ebd.). Dies freilich verweist uns auf ein strukturelles Problem für jeden theoretischen wie praktischen Versuch, den Zirkel von Gewalt und Gegen-Gewalt zu durchbrechen, da gerade eine solche Wertung – um mit Sartre zu sprechen – *unaufrichtig* ist und folglich dem Eigenwesen relationaler Gewaltverhältnisse nicht gerecht wird.

⁶⁵ Vgl. hierzu etwa Charles Taylors Überlegungen zum Verhältnis von Gewalt und Moderne (Taylor 2002), der sich vehement gegen die Idee einer Wiederkehr des Archaischen stellt; zur Imagination der Bedrohung vgl. mit Rekurs auf Patočkas Geschichtsphilosophie Crépon (2004: 28 f.).

faktischen Normalität bzw. funktionalen Legitimierung subtile, sich der Reflexion leicht entziehende Gewaltsamkeit gesellschaftlicher Ordnung.⁶⁶ Der politischen Ökonomie jener „subtilen, wirksamen und sparsamen Gewalten“ (Foucault 1979: 131), „durch die in unserer Kultur Menschen zu Subjekten gemacht werden“ (Foucault 1987: 243), spürte insbesondere Foucaults Diskursanalyse akribisch nach. Diese gilt es dabei in ihrer übergreifenden gesellschaftlichen Bedeutung wahrzunehmen. Denn ihre *Rationalisierung* beweist, wie Waldenfels (1990: 108) in diesem Zusammenhang zurecht unterstreicht, dass wir uns zwar von einem „Barbarischen“ qua „Tierischen“, auf dessen irrationale Bestialität ja die Regressionsthese anspielt, grundsätzlich entfernt haben, allerdings letztlich nur, um einer neuen, „inneren Barbarei“ Platz zu machen.⁶⁷

Wenn der Begriff der Barbarei, wie ich bislang zeigte, seinen Sinn aus einer fragwürdigen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe bezogen hat, bleibt zu fragen, was die Rede von „innerer Barbarei“ besagen soll. Meines Erachtens ist bei ihr weniger an faktische Geschehnisse extremer Gewalt zu denken, wie sie auch das „Friedensprojekt Europa“ mit zu verantworten hat, da durch deren entsprechende Etikettierung der Zirkel von Gewalt und Gegen-Gewalt wiederum fortgeschrieben zu werden droht. Im Gegenteil sollten wir in diesem Zusammenhang vielmehr an unsere strukturelle *Desensibilisierung* gegenüber dem Leiden der anderen, ja selbst der uns nächsten, denken, die letztlich deren gewaltsame Auslöschung möglich machte und sie selbst dann noch geschehen lässt, wenn wir ihr heute – unter den Errungenschaften der Globalisierung – *live* beiwohnen.⁶⁸ Wenn Lévinas hinsichtlich der „sozialen ‚Nutzanwendungen‘ des Leidens“, der „rationale[n] [!] Verwaltung des Schmerzes durch Strafen“ und des „willkürliche[n] und merkwürdige[n] Versagen[s] der Justiz inmitten von Kriegen, Verbrechen und Unterdrückung der Schwachen durch die Starken“ von einer „Art Fatalität mit den sinnlosen Leiden, die von den natürlichen Geißeln der Menschheit gleich Folgen einer ontologischen Perversion ausgehen“ (Lévinas 1995: 125), spricht, zielt er genau auf diese Dimension der Desensibilisierung. Entscheidend erscheint in diesem Rahmen seine Kritik an der Theodizee, d.h. an einer

⁶⁶ Vgl. zu diesem enorm weiten Forschungsgebiet exemplarisch Kroker (1976); Hugger & Stadler (1995); Breuninger & Sieferle (1998); Scherpe und Weitin (2003); Liell und Pettenkofer (2004); außerdem den Gewaltbericht der WHO, der hier aufgrund seiner theoretisch umfassenden Fundierung exemplarisch genannt sei (Krug et al. 2002).

⁶⁷ Vgl. zu diesem Topos der „inneren Barbarei“ bereits Brague (1993: 155) und systematisch dann Mattéi (1999). Aus lebensphänomenologischer Sicht greift Michel Henry in *Die Barbarei* denselben Gedanken auf (Henry 1995), jedoch ohne ihn dezidiert an den politischen Katastrophen des 20. Jahrhunderts zu erproben. Kritisch zu dieser Auslassung Nowotny (2003) sowie Staudigl (2009).

⁶⁸ Vgl. zum Topos der Desensibilisierung, der hier nicht adäquat diskutiert werden kann, Liebsch, der von „Vergleichgültigung“ handelt (1999: 167 ff.), sowie Trawny (2005: 41ff.), der das Problem unter dem Stichwort „Apathie“ verhandelt. Zu den historischen Praktiken der Desensibilisierung vgl. Traverso (2003: 51ff.), der die konkrete Geschichte der Desensibilisierung – v. a. in Bezug auf die Gewöhnung an extreme Gewalt gegen andere im Zeitalter von Imperialismus und Kolonialismus –, die den Holocaust mit möglich machte, nachzeichnet.

Sinngebung des Leidens durch transzendente Zwecke. Diese wird seines Erachtens spätestens dann problematisch, wenn sie sich zur „Rechtfertigung des Schmerzes des Anderen“ ermächtigt fühlt. Denn, so lautet sein entscheidendes Argument:

„Für jede ethische Sensibilität – die sich inmitten der Unmenschlichkeit unserer Zeit gegen diese Unmenschlichkeit behauptet – ist die Rechtfertigung des Schmerzes des Anderen mit Bestimmtheit der Ursprung aller Unmoral.“ (Ebd.: 126)

Vor diesem Hintergrund fragt es sich nun, ob wir schlicht und einfach von einer „Wiederkehr des Barbarischen“ (vgl. Hobsbawm 1994) – und sei es in neuem Gewande – sprechen sollten. Denn klingt dies nicht wiederum verdächtig so, als ob es einen *ursprünglichen, mithin unaustreibbaren Rest bloß verdrängter Barbarei inmitten der Kultur* gäbe, der unter diesen oder jenen kontingenten Bedingungen freigesetzt wird, ja sich dann und wann notwendigerweise „entlädt“?

In der Tat wurde eine solche „Wiederkehr“, wie sie im Blick auf die Makroebene ja ins Auge zu stechen scheint, gegen die genannte These der zivilisierenden Wirkung europäischer Vernunftkultur ins Feld geführt, um im Gegenteil deren eigenstes Gewaltpotential in Erinnerung zu rufen. Historisch betrachtet ist ja die Tatsache auch nicht zu leugnen, dass die extremsten Formen kollektiver Gewalt im 20. Jahrhundert gerade diejenigen waren, die die moderne europäische Vernunftkultur selbst (mit-)hervorgebracht hatte, ohne dass die Errungenschaften des Geistes und der Kultur dagegen Schutz geboten hätten. Die angesichts des Holocaust konzedierte „Illusion“ (Valery 1957: 990) und die oft gehörte Rede von einem grundsätzlichen „Misslingen der Kultur“ (Adorno 1990: 359) sind in diesem Zusammenhang weithin bekannt. Sie sollten uns meines Erachtens jedoch nicht vorschnell dazu verleiten, die kulturellen Errungenschaften der Moderne in Bausch und Bogen in Zweifel zu ziehen und zu verwerfen. Den Holocaust, dessen *exemplarische Singularität* diesbezüglich außer Frage steht,⁶⁹ in diesem Sinne etwa als „gesetzmäßige Folge des Zivilisationsprozesses“ oder als logische Entwicklung der „instrumentellen Vernunft“ anzusetzen, zeugt im Gegenteil von einem verengten Rationalitätsbegriff (vgl. Bauman 1992b: 26-32).⁷⁰ Eine derart einsinnige Ableitung – die man mit Marc Bloch auf unsere „dämonische Sucht nach Ursprüngen“ (Bloch 1974: 50) zurückführen könnte – ist zudem kontraproduktiv, da sie eine umfassendere wissenschaftliche Durchdringung des historischen Ereignisses allzu schnell hinfällig erscheinen lässt. Eine derartige Rationalitätskritik vermag zudem zwar nachzuweisen, dass die gegenläufige Einschätzung

⁶⁹ Die Diskussion dieses Punktes füllt eigene Bibliotheksregale. Von einer *exemplarischen Singularität* zu sprechen, wie ich es vorschlage, impliziert, dass es *Singularität im Plural* gibt. Dies anzuerkennen wäre für eine vergleichende Genozidforschung, die sich an diesem Problem aufreißt, wohl heilsam. Ich verweise dazu nur auf die Dokumentation von Augstein (1995), sowie dezidiert philosophische Diskussionen bei Rosenbaum (1996) Margalit und Motzkin (1996); Aschenberg (2003: 224 ff.); Trawny 2005: 165 ff.).

⁷⁰ Im Hintergrund von Baumans Analyse steht die in der *Kritik der instrumentellen Vernunft* entwickelte Idee eines „nazistischen Rationalismus“ (Horkheimer 1985: 119), in deren Gefolge Horkheimer und Adorno einen zwingenden Zusammenhang von Nationalsozialismus und Vernunft postulierten (vgl. Horkheimer & Adorno 1986: 3).

des Nationalsozialismus als „Zerstörung der Vernunft“ (vgl. Lukács 1955) bzw. als „fundamentalistische[r] Aufstand gegen die rationalistische Tendenz in der westlichen Welt“ (vgl. Parsons 1964), als irrationaler Einbruch des Dämonischen also, ihrerseits nicht trägt. Daraus alleine lässt sich jedoch noch keineswegs auf das Gegenteil schließen.⁷¹

So ist es also einerseits ein historisches Faktum, dass das 20. Jahrhundert in dieser Hinsicht in der Tat ein „Jahrhundert des Scheiterns“ war. Diese Einsicht sollte andererseits nicht dazu verführen, von einem grundsätzlichen Scheitern moderner Rationalität und Wissenschaft auszugehen, sofern diese imstande gewesen seien, die großen „Risiken eines in kriminelle Politik abkippenden Gewaltmonopols“ (Scheerer 2001: 154) vorauszusehen. Die Anerkennung der Faktizität dieses Scheiterns sollte vielmehr Sensibilität dafür schaffen, dass dieser Kultur selbst ein *barbarisches Potential* innewohnte (und möglicherweise immer noch innewohnt), welches die Selbsterhaltung des Eigenen auf Kosten einer rational-apathischen *Barbarisierung des Anderen*⁷² mit all ihren Folgen vorantrieb. Sind die Indifferenz, Apathie und Angst vor der Nichtidentifizierbarkeit des anderen jedoch in die Struktur abendländischer Vernunft und ihr entspringender Rationalitätsvorstellungen eingelassen,⁷³ machen sie seinen „mental Habitus“ (Traverso 2003: 152)⁷⁴ aus, so bleibt freilich die drängende Frage zu klären, ob unser gebrochenes (nach-)modernes Bewusstsein sich dieses „barbarischen Potentials“ überhaupt reflexiv bewusst werden *kann*, und falls ja, inwiefern es dieses zu überwinden imstande ist (vgl. Miller & Soeffner 1996: 17).

Diese Frage stellt sich meines Erachtens umso dringlicher, als unser modernes Bewusstsein, wie Zygmunt Bauman treffsicher formuliert, „gegenüber der Frage des Gebrauchs von Zwang und Gewalt nicht aufrichtig [ist] und nicht aufrichtig sein [kann].“ (Bauman 1996: 38) Dies scheint in der Tat der Fall zu sein, weil es die einhegende Gewalt der (legitimierten) Ordnung nicht beim Namen nennt, so unter dem Deckmantel ihrer – wie auch immer gearteten – Rationalisierung jedoch strukturell ihrem Missbrauch Vorschub leistet. Was damit jedoch irreduzibel erscheint, ist wiederum eine wesenhafte Ambivalenz, die das „Versprechen der Moderne“, die Gewalt erklären, verstehen und zähmen zu können, heimsucht: Denn produziert, wie man im Rekurs auf Hobbes und Kant und insbesondere Schmitt sagen muss, die Setzung der Gewalt als „Kontrafolie der sich von ihr abhebenden rationalen Kultur

⁷¹ Vgl. zur Kritik an verengten Konzeptionen von Rationalität und Moderne die treffende Analyse von Schäfer (1998: 100 ff.).

⁷² Zum apathischen Moment in der Rationalisierung der Gewalt vgl. Trawny (2005: 35ff. u. 41ff.); zur Barbarisierung vgl. wiederum Kapust (2004: 166 ff.).

⁷³ Dies ist die These von Alain David in *Racisme et Antisémitisme. Essai de philosophie sur l'envers de concepts*. Was David dieser Befangenheit entgegenstellt, ist eine andere, nämlich *materielle* Phänomenologie im Gefolge Michel Henrys, die in das affektive Gegenwesen rationaler Einverleibung des anderen zurückzugehen versucht (vgl. David 2001: 215 ff.).

⁷⁴ Dieser meines Erachtens sehr treffende Begriff zeigt an, dass dieses Potential im Zusammenhang kollektiver Inkorporierungspraxen und Körperbilder aufzusuchen ist. Vgl. dazu das Schlusskapitel der vorliegenden Arbeit.

die Dialektik eines Grenzbegriffs der Vernunft“ (Moxter 2006: 630), so bedeutet dies, dass wir von einer ursprünglichen Kontamination von Gewalt und dem sich verabsolutierenden Ordnungsanspruch der Moderne, ja genauer von Gewalt und hypostasierter Ordnung im Allgemeinen, auszugehen haben.⁷⁵ Die Rede vom Zivilisationsprozess wird damit jedoch, so lässt sich zusammenfassend statuieren, als „Mythos“ entlarvt. Dies ist nicht nur deshalb der Fall, weil dieser Prozess, der in mancherlei Hinsicht fraglos stattfand, sich keinem Telos unterstellen lässt, ohne selbst gewaltsam zu werden, sondern auch, weil er strukturell vor einem Umschlag in *Entzivilisierung* nicht gefeit ist, einem Umschlag, der dort möglich wird, wo rationale Funktionalisierung und Totalisierung Apathisierung und Desensibilisierung angesichts des Leidens des Anderen nicht auszuschließen vermögen.⁷⁶

2.3 Schwellenerfahrung Gewalt

„Wenn wir es uns leisten könnten, unmoralisches Verhalten einfach unmenschlich zu nennen, dann wären unsere Probleme in der Tat vom Tisch. Das sind sie aber nicht.“
(Arendt 2007: 58)

Was ist aus den vorhergehenden Überlegungen nun zu schließen? Meines Erachtens machen sie in erster Linie deutlich, dass eine allzu einfache Rückführung der Gewalt auf ein „naturhaft wildes“ und insofern „barbarisches“ Potential des Menschen grundsätzlich zu vermeiden ist. Aus dieser Einsicht sollten gleichwohl keine vorschnellen Schlüsse gezogen werden. Insbesondere gilt es diesbezüglich jene gegenläufige Schlussfolgerung zu vermeiden, die Gewalt als ein soziales Konstrukt ausgibt, den Sinn dieser immer subjektiven Handlung also in seiner diskursiven Konstruktion aufzuheben sucht. Im Gegenteil folgt daraus nur, dass die Entgegensetzung von tendenziell gewaltloser Kultur und in ihrem Wesen naturhafter Gewalt, die im Kontext sowohl sozialkonstruktivistischer wie auch naturalisierender Auffassungen vorgetragen wird, selbst zu hinterfragen bleibt.

⁷⁵ Vgl. Zygmunt Baumanns Analyse in *Moderne und Ambivalenz* (Bauman 1992a), dazu flankierend die historisch-systematische Diskussion bei Imbusch (2005). Gegenüber Baumanns Analysen in *Dialektik der Ordnung* (Bauman 1992b), die allzu eindeutig Ordnung und Rationalität gleichsetzen, bieten Waldenfels' Reflexionen zum *Zwielicht* der Ordnung, in dem es Rationalität gibt, aber keine zureichenden Gründe, ein gewichtiges Korrektiv (vgl. Waldenfels 1987: 108-112).

⁷⁶ Zur Kritik am „Mythos vom Zivilisationsprozess“ vgl. die Analysen in Hans Peter Duerrs materialreichen Untersuchungen, die Elias' These von der höheren Trieb- und Affektmodellierung als dem „entscheidenden und Überlegenheit gebende[m] Kennzeichen des Okzidentalen“ (Elias 1978: 1991) und der damit angeblich einhergehenden Gewaltreduktion in modernen okzidental Kulturen kritisch dekonstruieren (vgl. Duerr 1990: 8). Duerr macht dagegen auf den gegenläufigen Befund einer Anonymisierung und eines Indifferentwerdens durch die Vorherrschaft „langer sozialer Interdependenzketten, die [...] mit zunehmender Länge und Anzahl ihre normierende Kraft verlieren“ (Duerr 1997: 17), aufmerksam. Die These von der *Entzivilisierung* wurde im Umkreis mancher Schüler von Norbert Elias entwickelt, vgl. insbesondere Mennell (1990) und Fletcher (1995).

Wie der nähere Blick auf diesen Zusammenhang nämlich zeigt, gerinnen nicht nur vergessene Sinnzusammenhänge zu einer „zweiten Natur“ des Menschen,⁷⁷ naturalisieren wir also nicht nur kulturelle Praxen samt der ihnen eigenen Gewaltsamkeiten – wie vor allem das Geschlechterverhältnis – selbst.⁷⁸ Vielmehr noch bleibt die Natur in der Tat auch in aller kulturellen Sinnstiftung als „vergessene“ immerfort am Werke. Sie ist, wie sich mit Merleau-Ponty formulieren lässt, deren „ontologischer Gliederbau“ und „andere Blattseite“. Das aber bedeutet, dass sie nicht einseitig als Fundierung (Husserl) für eine höhere, kulturelle Schicht fungiert, sondern im Gegenteil in konstitutiver Weise mit dieser *verflochten* ist:

„Die Unterscheidung der beiden Ebenen (der natürlichen und der kulturellen) ist im übrigen abstrakt: alles in uns ist kulturell (unsere *Lebenswelt* ist subjektiv) (unsere Wahrnehmung ist kulturell-historisch), und alles in uns ist natürlich (selbst das Kulturelle beruht auf dem Polymorphismus des wilden Seins).“ (Merleau-Ponty 1986: 319, vgl. 219, 239).⁷⁹

Ohne die grundsätzlichen Probleme, die sich hier freilich andeuten – Probleme die vor allem unsere Beziehungen bzw. Verhältnisbestimmungen zur Animalität betreffen⁸⁰ –, auch nur zu berühren, verweist Merleau-Pontys Einsicht in diesen „Polymorphismus des wilden Seins“ auf den für meine Fragestellung entscheidenden Punkt. Mit Waldenfels kann dieser folgendermaßen auf den Begriff gebracht werden:

„[. . .] Gewalt [hat] ihren Ort oder besser ihren Nicht-Ort auf der Schwelle von Natur und Kultur [. . .], auf einer Schwelle, die wir niemals definitiv überschreiten werden, wie unsere allnächtlichen und alltäglichen Träume zeigen. Speziell bedeutet dies, daß die Gewalt Charaktere offenbart, die es nicht erlauben, sie in die dunklen Winkel der Geschichte zu verweisen. In all den Fällen, wo im Laufe der Geschichte wirkliche Fortschritte verzeichnet werden können, gilt der alte Satz: *corruptio optimi pessima*.“ (Waldenfels 2000: 11)

Ohne hier die Reflexion wiederum auf die Frage nach dem bereits angesprochenen Verhältnis von Gewalt und Fortschritt bzw. Moderne hin auszuweiten, gilt es nun, auf den hier unterstrichenen *Schwellencharakter* des Phänomens einzugehen. Denn Gewalt in ihrer Ambivalenz und Außergewöhnlichkeit ist nicht einfach nur auf der Schwelle von Natur und Kultur zu *verorten*. Als „Schwellenerfahrung“, ⁸¹ mit der

⁷⁷ Diesbezüglich ist an Husserls Überlegungen zu einer „sekundären Passivität“ zu erinnern (Husserl 1952: 332 ff.), die aus „Niederschlägen der Vernunft“ hervorgeht (ebd.: 334).

⁷⁸ So die Kritik Pierre Bourdieus, der nachweist, wie solcherart kontingente kulturelle Bestimmungen als ihre eigenen natürlichen Voraussetzungen erscheinen (Bourdieu 2005: 27, 37 f., 43 ff.).

⁷⁹ Derselbe Tenor durchzieht auch Merleau-Pontys Analysen zum Verhältnis von Natur und Logos in den Vorlesungen *Die Natur* (Merleau-Ponty 2000b: 298 f., 306 ff., vgl. 1966: 224). Zur Transformation des Husserlschen Paradigmas der „Fundierung“ in jenes der „Verflechtung“ bei Merleau-Ponty vgl. Dupond (2003).

⁸⁰ Zur Kritik an einem metaphysischen Humanismus, der den Menschen im Gegensatz zum Tier denkt, vgl. etwa J. Derridas exemplarische Auseinandersetzung mit Heidegger (Derrida 1988: 58 ff.), sowie Wimmer, Wulf & Dieckmann (1996: 21 ff.).

⁸¹ Eine theoretische Durchdringung des Begriffs findet sich in Walter Benjamins *Passagen-Werk* (Benjamin 1983: 617 f.); vgl. dazu auch die Überlegungen von Waldenfels (1987: 28 ff.).

es alltäglich umzugehen gilt, *motiviert* sie vielmehr bestimmte – nämlich dichotomisierende – Deutungen des Verhältnisses von Natur und Kultur, die ihrerseits auf unsere Wahrnehmung von und unseren Umgang mit Gewalt zurückschlagen. Folgen wir Merleau-Ponty, so können wir sagen, dass diese Deutungen Stiftungen oder „Institutionen“ sind,⁸² keinesfalls aber Konstanten einer sich selbst vorgängigen Vernunft. Sie sind also im Gegenteil Verkörperungen eines spezifischen *Stils*, in dem sich die Strukturen unseres Verhaltens polarisieren, der unsere Existenz durchdringt, unmerklich zum Habitus wird und in der Selbstvergessenheit seiner Ausübung den Anschein überzeitlicher Idealität erlangt. Gegenüber einer solchen Idealisierung, die auf dem Vergessen ihrer intentionalen Genese beruht, gilt es, sich die vergessene oder gar verdrängte Ambiguität der Erfahrung vor Augen zu führen, die dort auf dem Spiel steht, wo vorgegebene Institutionen über die Abgründe der Deutung nicht mehr hinweghelfen, sondern brüchig werden und kollabieren. In diesem Sinne gilt es, von der fragilen Einsinnigkeit solch gelebter Sinnzuschreibungen her den *Schwellencharakter* dieser Erfahrung zu ermessen, den wir „zunächst und zumeist“ schon vergessen oder übersprungen haben, der uns damit aber umso mehr Aufschluß über das Eigenleben solcher Erfahrungen liefert.

Allgemein besehen verkörpert die Schwelle einen Ort, der Innen und Außen trennt wie verbindet. Sofern sie uns mit beiden Seiten in Bezug setzt, ohne dass wir auf beiden zugleich sein könnten, bezeichnet sie einen Zwischenraum, der sich dort, wo die Schwelle zum prekären Aufenthaltsort wird, zu einer „Zwischenwelt“ erweitert, wie sich mit dem späten Merleau-Ponty formulieren lässt.⁸³ Auf der Schwelle zwischen Alltäglichkeit und Außeralltäglichem bzw. Ordnung und Außerordentlichem angesiedelt, konfrontiert uns Gewalt demzufolge mit der Möglichkeit einer möglicherweise ebenso umfassenden wie abgründigen Transformation unseres Erfahrungsraums. Diese Transformation steht, wie insbesondere ein Seitenblick in die Ethnologie anschaulich lehrt, freilich nie völlig in unserer Macht.⁸⁴ Deshalb bleibt sie in vielfältigen Übergangsriten symbolisch zu appräsentieren und sinnhaft zu stabilisieren. In Bezug auf die Gewalt bedeutet dies, dass jede Gemeinschaft über ein historisch tradiertes und sozial diversifiziertes Ensemble solch institutionalisierter Riten verfügt, das

⁸² Stiftung (*institution*) ist ein Grundbegriff des späteren Merleau-Ponty, der ausführlich in seinen Vorlesungen am Collège de France in den Jahren 1954–55 (Merleau-Ponty 2003) entwickelt wird. Vgl. für eine frühe Verwendung des Begriffs Merleau-Ponty (1966: 224), dort exemplifiziert am Beispiel der Heirat, sowie systematisch das Kap. 3 unten.

⁸³ Der Begriff findet sich häufig in Merleau-Pontys Spätwerk, v.a. in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* (Merleau-Ponty 1986: 116, 337), aber auch in *Die Abenteuer der Dialektik* (Merleau-Ponty 1968: 242).

⁸⁴ Dass die Überformung des Zwischen- oder Schwellencharakters unserer Erfahrung die Solidität „unserer“ Rationalität sicherstellt, dass im Gegenteil der Aufenthalt auf ihr uns anderen „Rationalitäten“ ausliefern könnte und somit eine große Herausforderung für das abendländische Wissen verkörpert, zeigt Iris Därmann in ihrer breit angelegten Untersuchung *Fremde Monde der Vernunft* (Därmann 2005)

ihren Umgang mit dem Faktum einer ebenso unumgänglichen wie vielgestaltigen Gewalt regelt.⁸⁵

Trotzdem dieses Dispositiv ritualisierter Sinnstiftungen ständig fortentwickelt wird, geht der soziale Sinn erfahrener Gewalt nie völlig in diesen Regelungen auf, die uns die darauf errichteten Sinnwelten – von Magie und Mythos bis hin zur modernen Institution des Rechts – an die Hand geben. Im Gegenteil entzieht er sich ihnen unter Umständen rückhaltlos. Dies ist insbesondere dann der Fall, wenn die Aktualisierung des in ihnen sedimentierten Sinnes versagt und die Kontingenz seiner „symbolischen Stiftung“ greifbar wird.⁸⁶ Sofern unser Handeln in der „natürlichen Einstellung“ mit Alfred Schütz gesprochen nun jedoch unter einem „pragmatischen Motiv“⁸⁷ steht, verbleibt uns die existenzielle Aufgabe, dem in solchen Krisensituation auftretenden Sinnverlust Sinn abzugewinnen, ihn bzw. seine Möglichkeit also in den sinnhaften Aufbau der sozialen Welt zu integrieren.

Ein exemplarisches Beispiel einer solchen rituellen Integration oder Stabilisierung bietet sicherlich das *Opfer*. Allgemeinen besehen liegt seine Bedeutung darin, dass es Gemeinschaft stiftet, indem es den Übergang von Natur und Kultur, von Alltäglichem und Außerordentlichem, in dessen Bannkreis sich jede Gemeinschaft zu orientieren hat, regelt, ohne ihn je abschließend fixieren zu können; im Gegenteil bleibt das Verhältnis der Kultur zur Natur darin das einer „ausschließenden Einschließung“. So besteht auch René Girard zufolge die Funktion des Opfers ja genau darin, die Gemeinschaft durch die ausschließende – und d. h. immer naturalisierende – Definition „anderer Opfer“ „vor *ihrer* eigenen Gewalt [zu schützen]“ (Girard 1999: 18). Girards Analyse beruht dabei auf der anthropologischen Grundannahme, dass die „gegenseitige Gewalt“ auf einem „mimetischen Trieb“ beruhe, der durch den Kultur generierenden Mehrwert der „schöpferischen und schützenden rituellen Gewalt“ (ebd.: 213) des Opfers nur unzureichend gebannt wird. Diese Einsicht in das Prinzip der „gewalttätigen Reziprozität“ gibt wiederum Einblick in die schon genannte, unüberschreitbare „Ökonomie der Gewalt“, doch Girard versucht sie letztlich durch die „postpolitische Vision einer im christlichen Glauben homogenisierten, absolut gewaltfreien Welt“ (vgl. Hetzel 2008: 118) auszuagieren. Wie diese Vision jedoch der Logik ausschließender Einschließung zu entkommen vermag, verbleibt unklar. Vielmehr scheint es, dass Girard selbst Opfer der „Dialektik der Ordnung“ wird: Denn die Gewalt als „Sinnereignis“ (Richir 2001: 53), wie wir formulierten, lässt sich nie völlig in der Ordnung aufheben, in der sie aufbricht, es sei denn um den Preis einer

⁸⁵ Vgl. dazu die exemplarischen Analysen von René Girard, insbesondere *Das Heilige und die Gewalt* (Girard 1999), dazu erläuternd Palaver (2008: 183-250, 2013); stärker auf der Ambivalenz und Unaufhebbarkeit der Gewalt beharrt in diesem Rahmen ebenfalls auf anthropologischen Hintergrund, jedoch in kritisch-phänomenologischer Hinsicht, Lingis (2011).

⁸⁶ Exemplarisch zeigt dies Walter Benjamin in seinem viel diskutierten Text „Zur Kritik der Gewalt“ (Benjamin 1965). Zum Konzept der „symbolischen Stiftung“, anhand dessen sich dieser Text phänomenologisch lesen lässt, vgl. die Ausführungen unten in Kap. 3.

⁸⁷ Vgl. Schütz (1974: 308); systematisch Schütz (2003: 56ff.); dazu erläuternd Srubar (1988).

Hypostasierung dieser Ordnung, die damit selbst in Gefahr gerät, ihre implizite Gewaltsamkeit in explizite Gewalt zu transformieren.

Nehmen wir den Gedanken ernst, dass Gewalt ein Sinnereignis ist, so besagt dies, dass sie Ordnungen unaufhebbar in Unruhe bringt, insbesondere wenn sie – wie im Falle politischer oder religiöser Gewalt – radikal an deren Grundlagen rührt und ihre Integrationskraft möglicherweise nachhaltig in Frage stellt. Sei es, dass sie im Schatten gegebener Ordnungen ihr Unwesen treibt, diese von innen her aushöhlt und unterminiert, oder uns dort direkt an deren Grenzen stößt, wo sie aktiv ihre Integrationskraft unterbricht, sie tritt allemal dort auf, wo Ansprüche sich ins Gehege kommen, d. h. dort, wo *Außerordentliches* einer Ordnung widerstreitet. Doch nicht nur versetzt sie so die Grenzen gegebener Ordnungen in Unruhe. Vielmehr modifiziert sie damit auch, wie ich schon festhielt, die Register unserer Erfahrung, die sich in deren Banngriff bilden. Vergegenwärtigt man sich dies, hält uns dieser Gedanken dazu an, die selbstvergessene Genese unserer Erfahrung im Schatten dieser Ordnungen zu bedenken und gegebenenfalls ebenso neu zu bestimmen, wie die ihnen habituell unterstellte Integrationskraft. Ins Zentrum des Interesses rückt damit die unaufhebbare Abgründigkeit unserer Erfahrung – und zwar im Hinblick auf das Potential vorgegebener, d. h. institutierter Ordnungen, Erfahrungen des Außerordentlichen, die von dieser Abgründigkeit zeugen, sinnhaft zu integrieren.

Mit der Frage nach der Möglichkeit einer sinnhaften oder sinnförmigen Integration von Ordnung geht entsprechend das schon angezeigte Problem einher, wie das *Verhältnis von Ordnung und Außerordentlichem* näher bestimmt werden kann. Entscheidend erscheint mir in diesem Zusammenhang nun zu sein, dass das abendländische Denken dieses Verhältnis seit seinen Anfängen dichotomisch interpretierte. Dies wiederum impliziert, dass die Kohärenz von Ordnung (d. h. ihre Einheit wie Intelligibilität) letztlich nicht einfach gegeben ist, d. h. keine ontologische Konstante darstellt, sondern auf der ihr eigenen epistemischen Integrationskraft beruht. Sofern diese Dichotomie auf institutioneller Ebene zur präskriptiven Matrix selektiver Handlungsschemata wird, die ihre Geltung performativ reproduzieren, können wir sie als ein „heteronormatives Dispositiv“ bezeichnen.⁸⁸ Die Funktion dieses Dispositivs – das sich den Ökonomien der Aufmerksamkeit ebenso aufpfropft, wie den Technologien der Lebensführung – besteht darin, das Außerordentliche nicht nur deskriptiv als (anomale) Ausnahme faktischer Ordnung wahrzunehmen, sondern normativ als deren (abnorme) Infragestellung und weiterhin Bedrohung zu bestimmen. Im gegebenen Falle bedeutet dies, dass das Ungeordnete im Sinne des formlos Naturhaften von der

⁸⁸ Den kritischen Begriff der „Heteronormativität“ entlehnen wir der feministischen Soziologie (vgl. Ingraham 1994: 204; Villa 2000: 143 f.), die damit im Anschluss v. a. an Judith Butlers Aufweis des diskursiv-performativen „Prozesses der Materialisierung“ (Butler 1997: 32) des „Geschlechtskörpers“ die präskriptiven Effekte eines „zwangsheterosexuellen Imaginären“ zu dekonstruieren sucht. Die „symbolische Gewalt“ der naturalisierenden Effekte des heteronormativen Geschlechtsdiskurses analysiert eindringlich Pierre Bourdieu in *Die männliche Herrschaft* (Bourdieu 2005).

formgebenden Kraft „der Kultur“ geordnet werden muss, da ansonsten Chaos, Irrationalität oder Barbarei drohen.⁸⁹ Die nicht zuletzt von der klassischen Philosophie festgeschriebene Dichotomie von Natur und Kultur – jenes Begriffspaar, das hier ja im Zentrum unserer Überlegungen steht – hat demzufolge nichts „mit der friedlichen Koexistenz eines *Vis-à-Vis*, sondern mit einer gewaltsamen Hierarchie zu tun“, wie Derrida weiter ausführt:

„Einer der beiden Ausdrücke [sc. der metaphysischen Gegensatzpaare der philosophischen Tradition] beherrscht (axiologisch, logisch usw.) den anderen, steht über ihm.“ (Derrida 2009: 87)

Die vorstehenden Ausführungen über die dichotomische Verfassung des Verhältnisses von Ordnung und Außerordentlichem stellen vor diesem Hintergrund nicht den Anspruch, eine Phänomenologie der Ordnung⁹⁰ oder gar eine phänomenologische Kulturphilosophie vorzulegen, die deren selektive und exklusive Funktion systematisch auf den Begriff bringen würde. Ihre Intention besteht im Gegenteil nur darin, eine phänomenologische Gewaltanalyse auf den Weg zu bringen, die die konstitutive Ambivalenz des Phänomens ernst nimmt. Die Aufgabe einer entsprechenden „diakritischen Analyse“ sehen ich entsprechend darin, dass sie die hetero-normative Festschreibung der genannten Dichotomie aufbricht und jene Erklärungen von Gewalt unterläuft, die allzu einseitige Festschreibungen von Natur und Kultur – aber auch von Körper und Geist, Trieb und Vernunft, Affektivität und Rationalität etc. – gegeneinander ausspielen, um dadurch die eigene Gewalt als legitime weil rationale „Gegen-Gewalt“ zu rechtfertigen.⁹¹ Genau diesen Denkgestus gilt es kritisch als Form eines „metaphysischen Humanismus“ zu entlarven, der für seine eigene Gewaltsamkeit in der Tat zusehends blind wird⁹²:

„Das Denken in derartigen Oppositionsbeziehungen gehört in seinem Dogmatismus zum metaphysischen Humanismus. Es wird selbst umso gewalttätiger, je reiner es das sogenannte ‚Wesen‘ des Menschen definieren will und das Andere dieses Wesens als etwas Unreines abwertet und verwirft.“ (Wimmer, Wulf & Dieckmann 1996: 22)

Was folgt nun aus diesen Reflexionen über die Wirkmacht kulturell vermittelter menschlicher Selbstinterpretation im Lichte der *Abgrenzung gegen die Animalität*

⁸⁹ Inwiefern die Philosophie selbst dazu beigetragen hat, im „Zusammenbruch der Formen“, der durch die Andersheit des Individuums droht, die Gefahr für die Ordnung des Selben zu sehen und so die Unterordnung des Individuums unter das Allgemeine nicht zuletzt in politischer Hinsicht sanktionierte, zeigt im Anschluss an Lévinas, Derrida und Henry Alain David in seinem bewundernswerten Buch *Racisme et antisémitisme* (David 2001).

⁹⁰ Die zentralen Züge eines derartigen Projekts erarbeitet Bernhard Waldenfels in *Ordnung im Zwielicht* (Waldenfels 1987).

⁹¹ Diesen Versuch unternimmt in *Strangers, Gods and Monsters* auch Kearneys „diakritische Hermeneutik“ (Kearney 2003).

⁹² Dem unterliegt auch Heideggers metaphysikkritisches Denken, wie Derrida zeigte, der in Bezug auf Heidegger von einer „humanistischen Teleologie“ spricht, die eine „hierarchische Einstufung“ und eine „Bewertung“ mit sich führt, gemäß welcher sich der Mensch selbst definiert – und zwar nicht als graduell, sondern als wesensmäßig anders (Derrida 1988: 20, 66 ff.).

anderer wie auch die eigene Animalität (die andere Abgrenzung gegen das *Maschinelle* als Identität versprechender Zerrspiegel des Menschlichen bliebe gesondert zu diskutieren⁹³)? Meines Erachtens machen sie deutlich, dass wir einen radikaleren Gewaltbegriff benötigen, als er bislang ausgearbeitet wurde. Denn um dem Problem zu begegnen, dass Gewalt als kulturelle Praxis gerechtfertigt wird, gilt es, auf einem radikaleren Niveau anzusetzen. Ein solches Niveau erschließt uns Lévinas' Ansatz, der uns Gewalt als *Verletzung der Andersheit des Anderen* zu denken aufgibt. Wie Lévinas zeigt, spricht uns der Andere in seiner Verletzlichkeit gerade über die Kontingenz aller sozio-kulturell bindenden normativen Festlegungen hinaus *ethisch* an. „Wider Willen“, wie er immer wieder einschärft, verlangt uns dieser eine Antwort ab: „*Gewalt als Verletzung* zielt also immer auf eine Andersheit“; sie vollzieht sich genauer gesagt „als Mißachtung des Anrufs dieser Andersheit“ (Hirsch 2004: 48).

Diese Einsicht ist von grundlegender Bedeutung. Sie legt in aller Schärfe den Finger auf das, was in der Gewalt diesseits all ihrer möglichen – sei es instrumentellen, historischen, sozialstrukturellen, soziobiologischen oder auch kulturalistischen – Begründungen und mithin Rechtfertigungen in letzter Instanz auf dem Spiel steht. In diesem Sinne ist mit Lévinas' Verweis auf die Andersheit des Anderen rein phänomenologisch ein irreduzibles Wesensmerkmal der Gewalt angesprochen, das aufgrund seiner Nichtobjektivierbarkeit gleichwohl nicht als objektiver Bestimmungsgrund, diskursives Erklärungsschema oder universales Ordnungsprinzip aufgefasst werden darf. Denn es ist genau die Andersheit in ihrer nicht-objektivierbaren *Verletzlichkeit*, die in der Gewalt auf dem Spiel steht. Mit ihr aber stoßen wir, so meine These, auf das einzige *Band*, das die Facetten des Phänomens zusammenhält: Denn genau diese Verletzlichkeit steht in der Gewalt verschiedentlich auf dem Spiel, sei es, dass sie unabweisbar erlitten, indifferent ausgebeutet oder als versehrte wahrgenommen und anerkannt, möglicherweise aber auch verkannt oder aberkannt wird.

2.4 Das Desiderat einer Phänomenologie der Gewalt

„Alle *Erklärung* muß fort und nur Beschreibung an ihre Stelle treten.“ (Wittgenstein 2001: 809)

Ich sehe das Ziel der vorliegenden Studie vor dem skizzierten Hintergrund darin, im Gefolge von Levinas' radikalem Gewaltbegriff eine anti-reduktionistische Gewaltanalyse zu entwickeln. Primäre Aufgabe einer solchen Analyse ist es meines Erachtens, biologistische, psychologistische aber auch soziologistische und kulturalistische Sinnbestimmungen der Gewalt in Klammer zu setzen, anders

⁹³ Vgl. dazu die grundlegenden Reflexionen bei Meyer-Drawe (1996), in denen sich meines Wissens zufolge allerdings keine Reflexion der Gewaltproblematik finden lässt. Zu fragen bliebe freilich, ob diese Abgrenzung mittlerweile nicht eher einer *Öffnung* gewichen ist.

gesagt jene diskursiv vorherrschenden Naturalisierungen bzw. Essentialisierungen zu suspendieren, vermittels welcher man die Gewalt zu erklären sucht. Die Reihe der Reduktionismen, die eine solche *praktische Epoché* aufzulösen hat, ist lang: Zum einen umfasst sie die bereits diskutierte Strategie des reduktiven Rückgriffs auf eine von zivilisatorischen Schranken nicht in Zaum zu haltende Natürlichkeit oder Wildheit, die an der kulturell bloß temporär überformten Unterseite unseres moralisch-rationalen Wesens schwelen soll. Defizit- und „Vulkan-Vorstellungen“ von Gewalt, die im Verein mit Konzeptionen „sozialer Pathologie“ auftreten, oder auch vitalistisch aufgeladene Naturalisierungen kollektiver Gewalt stellen eine andere Form desselben Reduktionismus dar. Und schließlich stoßen wir auf denselben auch in jenen essentialisierenden Auffassungen, die der Gewalt Subjektstatus und Handlungsmacht zuschreiben und sie so unversehens zu einer anthropologischen Konstante erheben.⁹⁴

Gesteht man die Notwendigkeit einer solchen *Epoché* zu, bleibt gleichwohl zu klären, wie die Phänomenologie es im Gegenzug möglich macht, die *Erfahrung* der Gewalt, so wie sie *zwischen* den daran Beteiligten geschieht, zur Aussprache eines „ihr eigenen Sinnes“ (Husserl 1963: 77) zu bringen – eines Sinnes, der sich entsprechend nicht auf natürliche Faktoren, anthropologische Wesensannahmen oder soziokulturelle Motivlagen reduzieren lässt. Was damit auf dem Spiel steht, ist nicht nur die Kategorie des *Sinnes*, sondern in eins auch die der *Erfahrung*.⁹⁵ Dies wird deutlich, wenn man sich die Frage stellt, wie dem Problem zu begegnen sei, dass *der Sinn* (und weiterhin *die Ursache*) der Gewalt nicht existiert. Denn mit Husserl gesprochen ist ein solcher „Sinn“ nicht inter-subjektiver Schnittpunkt intentionaler Synthesen, da er das „intentionale Übergreifen“ stört, ja tendenziell sogar zerbricht. Daraus aber folgt, dass er sich auch der Position eines „überfliegenden Denkens“ nicht erschließt, d. h. aus der Perspektive der „dritten Person“ ebenso wenig adäquat erfasst zu werden vermag. Vielmehr bleibt dieser „Sinn“ der Sprachlosigkeit der Täter wie dem Verstummen der Opfer allererst abzurufen. Das aber besagt, dass er aus Erfahrungskonstellationen zu begreifen bleibt, die sich nicht nur aufgrund ihrer pathischen Verfassung, sondern auch wegen ihrer symbolischen Überdetermination jeder abschließenden Sinngebung von Seiten des Subjekts entziehen.⁹⁶ Zur Klärung dieses Sinnes bleibt deshalb auch die Perspektive des *Dritten* mit einzubeziehen, gänzlich verschiedener Dritter genauer gesagt: Denn sei es, dass diese die Gewalt bezeugen (Zeugen, *bystander*),

⁹⁴ So in Wolfgang Sofskys „dichten Beschreibungen“, in denen vielfach „die Gewalt“ selbst als namenlose Größe am Werke erscheint (Sofsky 1996: 62, 142, 147, 178). Zur Kritik daran u. a. Nedelmann (1997: 79).

⁹⁵ Vgl. Hans-Georg Gadamer, der – wenn auch aus völlig anders gelagerten Gründen – das Konzept der Erfahrung als eines der unaufgeklärtesten der Philosophie einschätzte (Gadamer 1990: 352). Ganz in diesem Sinne bezieht sich auch László Tengelyi in seiner phänomenologischen Neugewichtung des Erfahrungsbegriffs als Sinnbildungsgeschehen neben Husserl, Hegel und Heidegger auf Gadamer (Tengelyi 2007: xii).

⁹⁶ Vgl. auch Kapust (2004: 118ff.), die in diesem Zusammenhang von Autismus und Mutismus spricht.

sei es, dass sie ihr indifferent gegenüberstehen („unbeteiligte Beobachter“) oder ihr gar Vorschub leisten (Mitläufer), die Genese ihres Sinnes ist mit dem appräsentierten Sinn solcher sozialen Perspektivierungen unauflöslich verbunden. Vergegenwärtigt an sich dies, so klärt sich auch, weshalb es zuletzt notwendig ist, die zunächst eingeklammerte Perspektive der „dritten Person“ – und d. h. den Anspruch auf Objektivität und Gerechtigkeit – in ihrem relativen Recht wieder in den Gang der Analyse mit einzubeziehen: Der Grund hierfür liegt darin, dass nur in ihrem Horizont ein „Vergleichen des Unvergleichlichen“ (Lévinas 1998: 345) möglich wird, d. h. nur in Bezug auf sie erschließt sich dieser in sich gesplante Sinn der Möglichkeit einer gemeinsamen Re-Konstitution, rückt also z. B. politisch-praktisch besehen ein gemeinsames Leben nach der Gewalt wieder in den Bereich des Möglichen.⁹⁷

Mit dem Gesagten sollte nun ansatzweise greifbar geworden sein, wie sich eine phänomenologische Analyse dem „Sinn“ der Gewalt zu nähern vermag. In erster Linie hat sie zu zeigen, dass in der Gewalt unser *leibhaftiges Vermögen Sinn zu bilden und uns fremden Sinn ursprünglich zu artikulieren*, auf dem Spiel steht. Dies betrifft *erlittene Gewalt*, die es in ihrer leibhaftigen Verletzungsmacht auszuhalten und sinnhaft anzueignen gilt; es betrifft *verübte Gewalt*, in der die Verletzungsmacht die Reziprozität intersubjektiver Sinnbildung unterbricht; und es betrifft schließlich *bezeugte Gewalt*, in der die Artikulation der Verletzung anderer zur Aufgabe und Verantwortung des Dritten wird.

Der „Sinn“ der Gewalt bezeichnet folglich eine prekäre Synthese des intersubjektiven Konnexes. Denn die verstörende Abgründigkeit des „Sinnes“, die mit der Gewalt aufbricht, verwehrt es uns, eine vorgängig gegebene oder auch nachträglich zu realisierende intersubjektive Einstimmigkeit oder (monadologische) Harmonie vorauszusetzen. Vielmehr verlangt sie es uns ab, Gewalt als eine spezifische Modalität des „Werden[s] einer Vergemeinschaftung“ (Husserl 1973: 58)⁹⁸ zu denken. Husserl zufolge ist diese Modalität auf „ein willentlich gegeneinander Gerichtetsein in der ‚Deckung‘, der aktuellen und habituellen“, bezogen. Bezeichnenderweise versteht Husserl diese Modalität in relativer Weise als „das Negativum der positiven Vereinigung in den Wollungen“ (Husserl 1973: 509),⁹⁹ d. h. als ein *Mangelphänomen*. Die Andersheit der Gewalt im Sinne eines Phänomens *negativer Sozialität*, wie ich eingangs formulierte, d. h. eines Phänomens *sui generis*, das nicht aus einem bloßen Mangel an Gemeinschaftlichkeit, Kommunikation etc. herrührt, sondern vielmehr gerade in seiner Negativität eine *spezifische Form derselben* darstellt, ist damit freilich keineswegs adäquat auf den Begriff

⁹⁷ Vgl. dazu die sozialphänomenologische Analyse von Lerner (2007).

⁹⁸ Eine phänomenologische Analyse von Gewalt hat also nicht einfach das Gegenteil von dem zu beschreiben, was Husserl die „Konstitution der gemeinschaftlichen Welt durch altruistische Erfahrung“ (Husserl 1973: 57) nennt. Der intersubjektiv gestiftete Weltglaube ist – wie Husserls Rede von „natürlichem Miteinanderleben“ (ebd.) anzeigt – vielmehr Voraussetzung selbst seiner Modalisierbarkeit bis hin zur Negation.

⁹⁹ Anderswo formuliert Husserl es so, dass das „Mitmachen“ in der Deckung, das „Mitwollen ein Positives wie Negatives“ sein kann (Husserl 2003: 362 Fußn.).

gebracht.¹⁰⁰ Zumindest aber verdeutlicht Husserls Einsicht in die unaufhebbar intersubjektive Infrastruktur aller Erfahrung, dass es „die Gewalt“ im Sinne einer „eigenständig handelnden Größe“ ebenso wenig gibt, wie von einem a-historischen Wesen „menschlicher Gewalt“ auszugehen ist oder etwa auch von „gewaltsamen Basishandlungen“, wie sich im Anschluss an analytische Begriffsbestimmungen vielleicht vermuten ließe.

Neil Whitehead, dessen „dichte Beschreibungen“ sich im Rahmen einer der Phänomenologie nahestehenden „Anthropologie der Erfahrung“ bewegen, bringt diese Zusammenhänge auf den Punkt. Er hält treffend fest, dass Gewalt keineswegs eine „natürliche Tatsache“ (*natural fact*) ist, die sich in kontingenten Praxen verkörpert. Vielmehr ist sie „eine selbst kontingente Tatsache, die in historischen Kontexten auf unterschiedliche Weise realisiert wird“ (Whitehead 2004: 65), dabei aber dazu tendiert, sich den Anschein der Natürlichkeit zu verleihen.¹⁰¹ Erklärungsansätzen, die im Gegensatz dazu z. B. von einem „anthropologischen Faktum“ sich gewaltförmig aktualisierender Aggressivität ausgehen,¹⁰² bleibt demzufolge entgegenzuhalten, dass der Mensch zwar immer gewaltsam handeln *kann*, dies jedoch keineswegs *muss*.¹⁰³ Die Möglichkeit Gewalt anzuwenden bleibt im Gegenteil dezidiert als eine multivariat-motivierte *Vermöglichkeit* des Subjekts zu denken.¹⁰⁴ Dies besagt, dass auf die Aktualisierung dieser Vermöglichkeit nicht *kausal* geschlossen werden kann und zwar auch dann nicht, wenn Motivlagen vorliegen, die gewaltaffine Interpretationen statistisch gesehen begründen könnten, ja soziobiologisch betrachtet in der Tat hervorrufen müssten.¹⁰⁵ Nicht nur jede Form der *Naturalisierung*, die eine weitgehende Anonymisierung der Gewalt zur Folge hat, sondern auch jede überzogene *Sozialisierung*, die im Gegenzug eine Personalisierung heraufbeschwört – die ihrerseits hinter allem, was geschieht, einen

¹⁰⁰ Husserl ist diesbezüglich keineswegs eine Ausnahme. Die Abblendung des Eigenrechts von Phänomenen negativer Sozialität ist – wenn man von Sartre einmal absieht – eher ein Gemeinplatz phänomenologischen Theoriebildung. Vgl. z.B. Ricœurs Überlegungen in *Die Fehlbarkeit des Menschen*, wo von einem unkündbaren „Einverständnis“ (Ricœur 2002: 47) die Rede ist, sowie Merleau-Ponty (1966: 344, 395, 427), der die vorgängige Unbezweifelbarkeit einer unaufhebbar gemeinsamen Wahrnehmungswelt unterstellt und mithin radikale Formen des Widerstreits etc. kurzerhand zu bloßen Entfremdungen erklärt.

¹⁰¹ Vgl. dazu Pierre Bourdieu's Überlegungen zur sog. „symbolischen Gewalt“, exemplarisch in *Die männliche Herrschaft*, wo diese am Beispiel der Naturalisierung kultureller Ungleichheit und ihrer Gewaltpraxen exemplarisch dargelegt wird (Bourdieu 2005).

¹⁰² Klassische Beiträge zur Konstruktion dieses Menschenbildes, das Gewalt bis hin zu ihren Extremen in einer „Natur“ des Menschen verankert, sind Dart (1953), Lorenz (1963), Ardrey (1963, 1966) und Morris (1967); kritisch dagegen etwa Bornewasser (1998).

¹⁰³ Dazu auch Popitz (1992: 50).

¹⁰⁴ Vgl. auch Frappat, die den Akzent ganz ähnlich setzt: „[la violence] représente une *possibilité* qu'il [sc. l'homme] peut très bien refuser“ (Frappat 1999: 42).

¹⁰⁵ Vgl. F. Sutterlüty (2004: 85ff.); ähnlich neuere Arbeiten aus den Kognitionswissenschaften, v.a. Grisolia et al. (1997); zu einer phänomenologischen Kritik an den traditionellen objektivistischen Verkürzungen der Sozial- und Geisteswissenschaften Washida (1984: 319 ff.)

zurechenbaren Täter ausfindig machen will –, erscheint in dieser Perspektive somit als hinfällig.¹⁰⁶

Exakt in diesem Sinne sind nun auch Vorschläge von Seiten der neueren Gewaltforschung zu bewerten, die individualistischen wie kollektivistischen Erklärungen ebenfalls kritisch gegenüberstehen. Zunehmend finden sich auf ihrer Seite kritische Stimmen, die anregen, nicht nur von kausalen und funktionalen, sondern auch von psychologisierenden Erklärungsversuchen abzusehen, wenn es darum geht, die Multidimensionalität, Polyvalenz und Relationalität des Gewaltphänomens in den Blick zu fassen. Denn wie man richtig erkannt hat, verfahren derartige Ansätze nicht nur abstraktiv und reduktionistisch, sondern sind in ihrer normativen Ausrichtung des Weiteren auch vielfach noch von moralisierenden oder methodologisch zweifelhaften Vorannahmen belastet.¹⁰⁷ Was daher im Gegenzug an die Stelle statistisch validierter Ursachenforschung zu treten habe, sind – so die Forderung – sog. „dichte Beschreibungen“, die die subjektrelative Sinnhaftigkeit und Körperlichkeit des Phänomens ebenso ins Zentrum rücken, wie seine Symbolik, Prozessualität und Eigendynamik.¹⁰⁸

Vergegenwärtigt man sich diese Stoßrichtung, so lässt sich eine gewisse Nähe der neueren, insbesondere der soziologischen wie ethnologischen Gewaltforschung zu phänomenologischen Methoden festhalten (vgl. genauer Staudigl 2005: 46 ff.; 2007: 236 ff.). In der Tat wird in diesen Kontexten mitunter sogar dezidiert die Analysekompetenz einer „Phänomenologie der Gewalt“ beschworen. Zumeist geschieht dies jedoch nur im Hinblick auf ihr analytisches Potential zur Aufklärung der Konstitutionsmechanismen „subjektiven Sinnes“ sowie neuerdings ansatzweise auch in Bezug auf die Klärung der Rolle der irreduzibel leiblichen Verfassung des Subjekts im Prozess interaktiver Sinnogenese.¹⁰⁹ Entsprechend wird der Phänomenologie in diesem Zusammenhang letztlich zumeist nur ein vorbereitender Charakter zugestanden. Ihre Aufgabe wird darauf beschränkt, in „phänomenographischer“ oder proto-soziologischer Manier das Feld für weiterführende Fragestellungen – wie die Frage nach der symbolischen Kodierung von Gewalt oder ihrer sozialen Organisation und Ordnungslogik – zu erschließen.¹¹⁰ Eine umfassende Analysekompetenz wird der Phänomenologie von diesen Ansätzen dabei jedoch nicht eingeräumt, im Gegenteil.

¹⁰⁶ Vgl. zu dieser doppelten Reduktion auch Waldenfels (2002: 151).

¹⁰⁷ Vgl. die Kritik bei von Trotha, dass die vorherrschende Soziologie der Ursachen der Gewalt „eine Soziologie von Tätern ohne Verantwortung“ sei, dass sie also einer „Entsubjektivierung der Handelnden“ sowie letztlich einer Ausblendung der Verantwortungsfrage das Feld bereite (von Trotha 1997: 19).

¹⁰⁸ Vgl. von Trotha (1997: 20ff.), außerdem Nedelmann (1997: 72ff.), Renn (2002: 276-282), Renn und Straub (2002).

¹⁰⁹ Zu dieser Neuorientierung der soziologischen Identitätsdiskussion mit Bezug auf Grenzerfahrungen, allerdings ohne expliziten Bezug auf Gewalt als exemplarische Form, vgl. Gugutzer (2002).

¹¹⁰ So der Tenor der Arbeiten von von Trotha (1997), Nedelmann (1997), Bonacker (2002) und Whitehead (2004).

Die beiden zentralen Gründe, die für diese restriktive Auffassung phänomenologischer Analysekompetenz angeführt werden, spielen dabei wesentlich ineinander: So wird der Phänomenologie einerseits ihre letztlich subjektivistisch missverstandene Orientierung an der subjekt-relativen Sinnhaftigkeit des Gegebenen, die sich im Rekurs auf die sinngebenden Akte eines konstituierenden Bewusstseins erschließen soll, vorgehalten.¹¹¹ Andererseits wird aber auch ihre Fokussierung auf leibhaftige Interaktionsprozesse kritisiert, da diese dazu zu führen soll, dass Faktizität und Sinngenese *organisierter* bzw. *gesellschaftlicher Gewalt* schlichtweg aus dem Blick geraten (vgl. Bonacker 2002: 34). Infolge dieser doppelten Ausblendung, so das Fazit, sei eine phänomenologische Gewaltanalyse folglich außerstande, jene vielfältige Verletzungsmacht zu thematisieren, welche sich in den sozialen Wirklichkeiten, „in denen typischerweise nicht ‚ausgehandelt‘ und ‚definiert‘, sondern zugeschlagen und getötet wird“ (v. Trotha 1997: 13 f.), ihre Bahn bricht. Nicht nur die *symbolische Faktizität* erfahrener oder verübter Gewalt, sondern gerade auch die *gesellschaftlichen Konstitutionsbedingungen ihrer Sinnförmigkeit* blieben folglich, so kann zusammengefasst werden, einer phänomenologisch ansetzenden Analyse unzugänglich.

Diese Einschätzung scheint sich in der Tat auf den ersten Blick aufzudrängen. Näher besehen trifft sie jedoch nur dann zu, wenn man einer verengten, ja rationalistisch verzerrten Auffassung von Phänomenologie anhängt. Keineswegs ist mit ihr also das letzte Urteil über die grundsätzliche *Möglichkeit* einer Phänomenologie der Gewalt gefällt. Der Schluss, dass die Phänomenologie auf Grund ihrer Orientierung an der subjektiv-sinnhaften Konstitution der Welt – und das heißt für Husserl bekanntlich: einer durch und durch intersubjektiven Lebenswelt – für die Analyse des „Phänomens Gewalt“ unbrauchbar sei, scheint mir im Gegenteil vorschnell, unbegründet und mithin sachlich falsch zu sein. Meine folgenden Analysen zielen dementsprechend darauf, diesen Fehlschluss im Rückgriff auf gegenwärtige Weiterentwicklungen der Phänomenologie zu widerlegen. Dabei besteht mein Ziel darin zu zeigen, wie eine erneuerte Phänomenologie es uns erlaubt, Gewalt in ihrer unaufhebbaren Ambivalenz – d.h. als etwas das Subjekt *sowohl Konstituierendes wie Ausschließendes* – ins Auge zu fassen. Wenngleich also die genannte Kritik meines Erachtens nicht zutrifft, so kommt ihr gleichwohl das Verdienst zu, drei entscheidende Probleme, an denen sich eine Phänomenologie der Gewalt zu erproben und zu bewähren hat, deutlich hervortreten zu lassen:

Erstens konfrontiert uns die Kritik mit der Frage, wie verletzende Gewalt, die die Bewegung unserer Existenz und den Prozess lebendiger Sinnbildung

¹¹¹ Diese Tendenz der Kritik findet nicht zuletzt Anhalt an Thomas Luckmanns Unterscheidung von *Konstitution* und *Konstruktion*, die dieser einführt, um die phänomenologische Konstitutionsanalyse um eine „Rekonstruktion menschlicher Wirklichkeitskonstruktionen“ zu „ergänzen“ (Luckmann 1999: 21), d. h. um die faktische Sinngebungsmacht konkreter soziohistorischer Aprioris in den Blick zu bekommen, die zwar irreduzibel im subjektiven Verstehen und Handeln gründen, diesen gegenüber jedoch unabhängig werden und auf sie zurückwirken (vgl. Berger & Luckmann 2004).

unterbricht, transformiert und möglicherweise zerstört, selbst als *ein sinnhaftes Phänomen* – soziologisch gesprochen als „sinnförmig“¹¹² – beschrieben werden kann.¹¹³ Denn nichts liegt näher, als jene weit verbreitete Hypothese zu unterschreiben, die in der Gewalt letztlich einen „Nicht-Sinn“ am Werk sieht, sei es nun in Form des bloß triebbedingten Ausdrucks eines zu den furchtbarsten Grausamkeiten fähigen „Anti-Subjekts“ (d. h. eines Subjekts, das sich scheinbar nur durch die Negierung des Anderen selbst erhält), sei es in Form eines sich rein instrumentell verhaltenden „Nicht-Subjekts“, das aller Empathie ermangelt (wie im Falle ideologischer Indoktrination), oder auch in Form eines Subjekts, dem die Gewalt zum Selbstzweck wird.¹¹⁴

Zweitens stößt uns die genannte Kritik auf das bereits angesprochene Problem, ob sich auf phänomenologischer Ebene der irreduziblen *Polyvalenz der Perspektiven* der Gewalt Erleidenden, der Gewalt Ausführenden und der sie in anderen Hinsichten Erfahrenden entsprechen lässt, ob also Gewalt überhaupt als *ein* Phänomen thematisiert werden kann, oder ob eine eidetische Phänomenologie hier nicht in der Tat an ihre Grenzen stößt. Sozialtheoretisch gesprochen ist also zu klären, wie der unaufhebbaren Ambivalenz der Gewalt – dem Oszillieren ihres „Sinnes“ zwischen „*Intention*“, *Widerfahrnis* und *diskursiver Konstruktion* – begegnet werden kann, ohne die damit angezeigte „analytische Differenz“ aus den Augen zu verlieren.¹¹⁵

Drittens schließlich stellt sich angesichts des Gesagten die für die Phänomenologie wohl entscheidende Frage, ob Gewalt überhaupt ein *Phänomen* sei, oder ob sie nicht im Gegenteil *anti-phänomenal* verfasst ist. Denn negiert Gewalt nicht genau die Bedingungen, unter denen etwas in den Rang eines Phänomens zu treten

¹¹² Zur vielgestaltigen Sinnförmigkeit der Gewalt aus soziologischer Perspektive vgl. Wieviorka (2006); Baecker (1996); Bonacker (2002).

¹¹³ Um das damit verbundene, v. a. bei Patočka (1988) artikuliert Problem, wie infolge einer durch Gewalt bedingten Sinnkrise – Husserl spricht einmal von der „Anomalität“ des „schicksalsvolle[n] Eingreifen[s] Anderer in unser Leben“ (Husserl 1973: 211) – sinnhaft existieren können, kreisen die Analysen von James Dodd in *Violence and Phenomenology* (Dodd 2009: 148 f.).

¹¹⁴ Ausführlich diskutiert wird diese „Hypothese des Nicht-Sinns“ und der ihr korrespondierende Ausdruck des Subjekts bei Wieviorka (2006: 131 ff., 148 ff., zusammenfassend 186 ff.). Zum letzten Punkt der Selbstzweckhaftigkeit von Gewalt vgl. auch Sutterlüty's Studie *Gewaltkarrieren*, der diesbezüglich den „Triumph der physischen Überlegenheit“, die Erfahrung der „Schmerzen des anderen“ und die „Überschreitung des Alltäglichen“ als sog. „intrinsische Gewaltmotive“ (Sutterlüty 2003: 77-101) herausstellt, d. h. als solche „Motive“, die sich nicht aus „gewaltaffinen Interpretationsregimen“ – seien diese nun letztlich aus zweckrationalen Kalkülen, strukturfunktionalen Zusammenhängen oder kulturellen Motivationslagen erwachsen – ableiten lassen.

¹¹⁵ Dazu exemplarisch Hitzler (1999: 17 ff.); sowie Liell (1999). Indem ich in dieser Arbeit zu zeigen suche, wie ein phänomenologischer Analysezugang es ermöglicht, handlungs- und definitionstheoretische Zugänge zu verbinden, möchte ich zugleich die Phänomenologie als eine Methodologie interdisziplinärer Gewaltforschung entwickeln. Die Ausarbeitung dieses Vorhabens muss ich mir für eine spätere Arbeit vorbehalten.

vermag, d. h. das Prinzip der Reduktion auf ein „sinngabendes“ Ich und jenes der Einschreibung in einen (intersubjektiven) Bedeutungshorizont?

Fasst man diese Punkte zusammen, so bleibt zu schließen, dass das Phänomen der Gewalt zweifellos ein *Grenzphänomen* darstellt, das die Register klassischer phänomenologischer Analyse radikal in Frage stellt. Im folgenden Kapitel werde ich vor dem Hintergrund dieser Problematik zentrale Positionen der klassischen Phänomenologie aufgreifen und daraufhin befragen, ob sie uns Elemente zur Beantwortung dieser Fragen und mithin zur Entwicklung einer genuinen Phänomenologie der Gewalt an die Hand geben, die den hier aufgearbeiteten Aporien zu begegnen erlaubt.

* * *

Drucknachweise

Kap. 2: Unveröffentlicht/unpublished

Zitierte Literatur

- Adorno, Theodor W. 1990. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. 1997. *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio. 2007. *Die Sprache und der Tod. Ein Seminar über den Ort der Negativität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ardrey, Robert. 1963. *African genesis. A personal investigation into the animal forms and nature of man*. New York: Atheneum.
- Ardrey, Robert. 1966. *The territorial imperative. A personal inquiry into the animal origins of property and nations*. New York: Atheneum.
- Arendt, Hannah. 2007. *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*. Übers. v. U. Ludz. München: Piper.
- Arendt, Hannah. 2002. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München/Zürich: Piper.
- Aschenberg, Reinhold. 2003. *Ent-Subjektivierung des Menschen. Lager und Shoah in philosophischer Reflexion*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Assmann, Aleida, und Jan Assmann. 1990. Kultur und Konflikt. Aspekte einer Theorie des unkommunikativen Handelns. In *Kultur und Konflikt*, Hrsg. v. J. Assmann und D. Harth, 11–48. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Augstein, Rudolf. 1995. *Historikerstreit. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*. München et al.: Piper.
- Bäck, Allen. 2004. Thinking clearly about violence. *Philosophical Studies* 117(1–2): 219–230.
- Baecker, Dirk. 1996. Gewalt im System. *Soziale Welt* 47: 92–109.
- Banivanua-Mar, Tracey. 2008. 'A Thousand Miles of Cannibal Lands': Imagining away genocide in the re-colonization of West Papua. *Journal of Genocide Research* 10(4): 583–602.
- Balke, Friedrich. 2001. Die phänomenologische Erfahrung der Lebenswelt und ihre Verflechtung mit der modernen Macht. In *Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels*, Hrsg. v. M. Fischer, H.-D. Gondek und B. Liebsch, 345–371. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Barta, Tony. 2007. Mr. Darwin's shooters: on natural selection and the naturalization of genocide. In *Colonialism and genocide*, Hrsg. A. D. Moses und D. Stone, 20–41. London et al.: Routledge.

- Bauman, Zygmunt. 1992a. *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Übers. v. M. Suhr. Hamburg: Junius.
- Bauman, Zygmunt. 1992b. *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*. Übers. v. U. Ahrens. Hamburg: Europ. Verl. Anstalt. Englische Originalausgabe: *Modernity and the Holocaust*. Cambridge/Maldon: Polity Press 1989.
- Bauman, Zygmunt. 1996. Gewalt – modern und postmodern. In *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts*, Hrsg. v. M. Miller und H.-G. Soeffner, 36–67. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bedorf, Thomas. 2008. Brüderlichkeit, Solidarität und die Unausweichlichkeit der Gewalt. In *Carnets Jean-Paul Sartre. Eine Moral in Situation*, Hrsg. P. Knopp und V. von Wroblewsky, 91–106. Frankfurt am Main et al.: Lang.
- Bedorf, Thomas. 2010. *Verkennende Anerkennung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter. 1965. Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter. 1983. *Das Passagen-Werk*. 2 Bde. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Berger, Peter, und Thomas Luckmann. 2004. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Best, Joel. 2000. *Random violence: how we talk about new crimes and new victims*. Berkeley et al.: University of California Press.
- Bishop, Ryan, und John Philipps. 2006. Violence. *Theory, Culture & Society*, 23(2–3): 377–385.
- Bloch, Marc. 1974. *Apologie der Geschichte oder der Beruf des Historikers*. Übers. v. S. Furtenbach. Stuttgart: Klett. Französ. Originalausgabe: *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*. Paris: Colin 1967.
- Blok, Anton. 2000. The Enigma of senseless violence. In *Meanings of violence. A cross cultural perspective*, Hrsg. v. G. Aijmer und J. Abbink, 23–38. Oxford & New York: Berg.
- Blumenthal, Monica D. 1972. Predicting attitudes toward violence. *Science* 23(June): 1300–1303.
- Bonacker, Thorsten. 2002. Zuschreibungen der Gewalt. Zur Sinnförmigkeit interaktiver, organisierter und gesellschaftlicher Gewalt. *Soziale Welt* 53: 31–48.
- Bornwasser, Manfred. 1998. Soziale Konstruktion von Gewalt und Aggression. In *Aggression und Gewalt – Phänomene, Ursachen und Interventionen*, Hrsg. v. W. Bierhoff und U. Wagner, 48–62. Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer.
- Bourdieu, Pierre. 2005. *Die männliche Herrschaft*. Übers. v. J. Bolder. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Brague, Rémi. 1993. *Europa. Eine exzentrische Identität*. Frankfurt/New York: Campus.
- Brehl, Medardus. 2000. Vernichtung als Arbeit an der Kultur. Kolonialdiskurs, kulturelles Wissen und der Völkermord an den Hero. *Zeitschrift für Genozidforschung*, 2(2): 8–28.
- Brehl, Medardus. 2004. ‚Ich denke, wir haben ihnen zum Tode verholten.‘ Koloniale Gewalt in kollektiver Rede. In *Kolonialismus. Kolonialdiskurs und Genozid*, Hrsg. v. M. Dabag, H. Gründer und U.-K. Ketelsen, 185–215. München: Fink.
- Breuninger, H. und Rolf P. Sieferle (Hrsg.). 1998. *Kulturen der Gewalt: Ritualisierung und Symbolisierung der Gewalt in der Geschichte*. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Buffachi, Vittorio. 2005. Two concepts of violence. *Political Studies Review* 3: 193–204.
- Burckhardt, Jacob. 1978. *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. München: DTV.
- Butler, Judith. 1997. *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Übers. v. K. Wördemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Castoriadis, Cornelius. 1997. *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*. Übers. v. H. Brühmann. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Césaire, Aimé. 1956. Culture et colonisation. *Présence africaine* 8-9-10/Juni–November: 190–205.
- Collins, Stephen L. 1989. *From divine cosmos to sovereign state: An intellectual history of consciousness and the idea of order in Renaissance England*. Oxford: Oxford University Press.
- Conrad, Joseph. 2002. *Herz der Finsternis*. Übers. v. R. Batberger. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Conrad, Dieter. 2006. *Gandhi und der Begriff des Politischen. Staat, Religion und Gewalt*. München: Fink.

- Crépon, Marc. 2004. Penser l'Europe avec Patočka. Réflexions sur l'alterité. *Esprit* 310 (Dez. 2004): 28–44.
- Därman, Iris. 2005. *Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie*. Paderborn/München: Fink.
- Dart, Raymond A. 1953. The predatory transition from ape to man. *International Anthropological and Linguistic Review* 1(4): 201–208.
- Dastur, Françoise. 1993. Europa und der ‚andere Anfang‘. In *Europa und die Philosophie*, Hrsg. v. H.-H. Gander, 184–196. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Dastur, Françoise. 2006. L'Europe et ses philosophes: Nietzsche, Husserl, Heidegger, Patočka. *Revue philosophique du Louvain* 104(1): 1–22.
- David, Alain. 2001. *Racisme et Antisémitisme. Essai de philosophie sur l'envers de concepts*. Paris: Eclipses.
- Delhom, Pascal und Alfred Hirsch. 2004. Vielfältiger Frieden. Aporien - Perspektiven – Denkansätze. *Denkwege des Friedens. Aporien und Perspektiven*, Hrsg. v. P. Delhom und A. Hirsch, 10–20. Freiburg/München: Alber.
- Derrida, Jacques. 1976. *Die Schrift und die Differenz*. Übers. v. R. Gasché. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques. 1988. *Vom Geist. Heidegger und die Frage*. Übers. v. A. García Düttmann. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques. 1991. *Gesetzeskraft. Der ‚mystische Grund der Autorität‘*. Übers. v. A. García Düttmann. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques. 1992. *Das andere Kap. Die vertragte Demokratie*. Übers. v. A. García Düttmann. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques. 2000. *Politik der Freundschaft*. Übers. v. S. Lorenzer. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques. 2006. *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*. Übers. v. H. Brühmann. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques. 2009. *Positionen. Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*. Wien: Passagen.
- Dinges, Martin. 1998. Formenwandel der Gewalt in der Neuzeit: Zur Kritik der Zivilisationstheorie von von Norbert Elias. In *Kulturen der Gewalt. Ritualisierung und Symbolisierung von Gewalt in der Geschichte*, Hrsg. v. R. P. Sieferle und H. Breuninger, 171–194. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Dodd, James. 2009. *Violence and phenomenology*. London et al.: Routledge.
- Dornberg, Martin. 1989. *Gewalt und Subjekt. Eine kritische Untersuchung zum Subjektbegriff in der Philosophie J. P. Sartres*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Duerr, Hans Peter. 1990. *Intimität. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. Band 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Duerr, Hans Peter. 1997. *Der erotische Leib. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. Band 4*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Dupond, Pascal. 2003. Nature et logosa. D'une pensée de la fondation (Fundierung) à une pensée de l'entrelacs (Ineinander). *Studia phaenomenologica* 3–4: 119–141.
- Elias, Norbert. 1978. *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Band 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Endreß, Martin. 2002. *Vertrauen*. Bielefeld: transcript.
- Endreß, Martin. 2014. Gewalt – Überlegungen zur vermeintlichen Alternative zwischen körperlicher und struktureller Gewalt. In *Gesichter der Gewalt. Beiträge aus phänomenologischer Sicht*, Hrsg. v. M. Staudigl, 87–113. Paderborn: Fink.
- Fanon, Frantz. 1981. *Die Verdammten dieser Erde*. Übers. v. T. König. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fink, Eugen. 1957. Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie. *Zeitschrift für Philosophische Forschung* XI(3): 321–337.
- Fink-Eitel, Hinrich. 1994. *Die Philosophie und die Wilden. Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte*. Hamburg: Junius.

- Fletcher, Jonathan. 1995. Towards a theory of decivilizing processes. *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift* 22(2): 283–96.
- Foucault, Michel. 1969. *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*. Übers. v. U. Köppen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel. 1979. *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Übers. v. W. Seitter. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel. 1987. Das Subjekt und die Macht. In *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Hrsg. v. H. Dreyfus und P. Rabinow, 243–250. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel. 1999. In *Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975–76)*. Übers. v. M. Ott. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Frappat, Hélène. 1999. *La violence*. Paris: Flammarion.
- Freud, Sigmund. 1974. Die Zukunft einer Illusion. In *Kulturtheoretische Schriften*, 135–190. Frankfurt am Main: Fischer.
- Fuchs, Albert. 1992. Wider die Entwertung des Gewaltbegriffs. *Wissenschaft und Frieden* 4. <http://www.wissenschaft-und-frieden.de/seite.php?artikelID=0964> (abgerufen am 15.11.2008)
- Gadamer, Hans-Georg. 1990. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr.
- Galtung, Johan. 1975. *Strukturelle Gewalt*. Rowohlt: Reinbek bei Hamburg.
- Galtung, Johan. 1990. Cultural violence. *Journal of Peace Research* 3: 291–305.
- Garver, Newton. 1968. What violence is. *The Nation* 24(June): 819–822.
- Gestrich, Andreas. 2004. Friedensforschung, historische Anthropologie und neuere Kulturgeschichte. In *Friedens- und Konfliktforschung in Deutschland*, Hrsg. v. U. Eckern, L. Herwitz-Emden, R.-O. Schultze, 99–115. Wiesbaden: VS Verlag.
- Gilligan, James. 1997. *Violence. Reflections on a national epidemic*. New York: Vintage.
- Girard, René. 1999. *Das Heilige und die Gewalt*. Übers. v. E. Mainberger-Ruh. Frankfurt am Main: Fischer.
- Grisolia, James. S. et al. (Hrsg.). 1997. *Violence: From biology to society. Proceedings of the International meeting on biology and sociology of violence, Valencia, Spain, 16.-18. September, 1996*. Amsterdam et al.: Elsevier.
- Gugutzer, Robert. 2002. Grenzerfahrungen. Zur Bedeutung von Leib und Körper für die personale Identität. *Psychologie & Gesellschaftskritik* 25: 69–102.
- Gürses, Hakan. 2003. Funktionen der Kultur. Zur Kritik des Kulturbegriffs. In *Grenzen des Kulturkonzepts. Meta-Genealogien*, Hrsg. v. S. Nowotny und M. Staudigl, 13–34. Wien: Turia + Kant.
- Habermas, Jürgen. 2002. *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hagedorn, Ludger. 2007. Verzeihen und Versprechen als ‚Mächte‘ politischen Handelns? Ansätze bei Hannah Arendt. In *Lebenswelt und Politik. Perspektiven der Phänomenologie nach Husserl*, Hrsg. v. G. Leghissa und M. Staudigl, 275–292. Königshausen & Neumann.
- Heidegger, Martin. 1997. Überwindung der Metaphysik. In *Vorträge und Aufsätze*, 67–95. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Henry, Michel. 1995. *Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik*. Übers. v. R. Kühn u. I. Thireau. Freiburg u. München: Alber.
- Henry, Michel. 2009. *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*. Lausanne: L'âge d'homme.
- Hetzl, Andreas. 2008. Opfer und Gewalt. René Girards Kulturanthropologie des Sündenbocks. *Locumer Protokolle* 11: 103–118.
- Hetzl, Andreas, Liebsch, Burkhard, Sepp, Hans Rainer. (Hrsg.). 2011. *Profile negativistischer Sozialphilosophie. Ein Kompendium (Sonderband Nr. 32 der Deutschen Zeitschrift für Philosophie)*. Berlin: Akademie Verlag.
- Hitzler, Ronald. 1999. Gewalt als Tätigkeit. Vorschläge zu einer handlungstypologischen Begriffsklärung. In *Ordnungen der Gewalt: Beiträge zu einer politischen Soziologie der Gewalt und des Krieges*, hg. v. S. Neckel und M. Schwab Trapp, 9–19. Opladen: Leske + Budrich.

- Hirsch, Alfred. 2000. Notwendige und unvermeidliche Gewalt? Zur Rechtfertigung von Gewalt im philosophischen Denken der Moderne. In *Gewalt. Strukturen, Formen, Repräsentationen*, Hrsg. v. M. Dabag, A. Kapust und B. Waldenfels, 55–80. München: Fink.
- Hirsch, Alfred. 2004. *Recht auf Gewalt? Spuren philosophischer Gewaltrechtfertigung nach Hobbes*. München: Fink.
- Hobsbawm, Eric. 1994. Barbarei. Ein Leitfaden. Die Rückkehr der Folterer und das Anwachsen der Gewalt. *Lettre internationale* 4. JG., Nummer 27: 33–37.
- Horkheimer, Max. 1985. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Horkheimer, Max, und Theodor W. Adorno. 1986. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Hugger, Paul, und Ulrich Stadler (Hrsg.). 1995. *Gewalt: Kulturelle Formen in Geschichte und Gegenwart*. Zürich: Unionsverlag.
- Hund, Wulf D. 2007. *Rassismus*. Bielefeld: Transcript.
- Husserl, Edmund. 1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution (Husserliana Bd. IV)*. Den Haag: Kluwer.
- Husserl, Edmund. 1963. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Eine Einleitung in die Phänomenologie (Husserliana Bd. I)*. Den Haag: Kluwer.
- Husserl, Edmund. 1966. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanskripten 1918–1926 (Husserliana Bd. XI)*. Den Haag: Kluwer.
- Husserl, Edmund. 1973. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß Zweiter Teil. 1921 – 1928 (Husserliana Bd. XIV)*. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, Edmund. 2003. *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23 (Husserliana Bd. XXXV)*. Dordrecht et al.: Springer.
- Imbusch, Peter. 2002. Der Gewaltbegriff. In *Internationales Handbuch der Gewaltforschung*, Hrsg. v. W. Heitmeyer und J. Hagan, 26–57. Wiesbaden: Westdt. Verlag.
- Imbusch, Peter. 2005. *Moderne und Gewalt. Zivilisationstheoretische Perspektiven auf das 20. Jahrhundert*. Wiesbaden: Westdt. Verlag.
- Ingraham, Chrys. 1994. The heterosexual imaginary: Feminist sociology and theories of gender. *Sociological Theory* 12(2): 203–219.
- Janicaud, Dominique. 1985. *La puissance du rationnel*. Paris: Gallimard.
- Kant, Immanuel. 1914. Die Metaphysik der Sitten. In *Kants Gesammelte Schriften Bd. VI*, Hrsg. v. der Königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften, 203–493. Berlin: Georg Reimer.
- Kant, Immanuel. 1923a. Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. In *Kants Gesammelte Schriften Bd. VIII*, Hrsg. v. der Königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften, 273–313. Berlin: Georg Reimer.
- Kant, Immanuel. 1923b. Zum ewigen Frieden. In *Kants Gesammelte Schriften Bd. VIII*, Hrsg. v. der Königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften, 341–386. Berlin: Georg Reimer.
- Kapust, Antje. 2004. *Der Krieg und der Ausfall der Sprache*. München: Fink.
- Kapust, Antje. 2005. Returning violence. In *Addressing Levinas*, Hrsg. v. A. Kapust, E. Nelson und K. Still, 236–256. Evanston: Northwestern University Press.
- Kearney, Richard. 2003. *Strangers, gods and monsters. Interpreting otherness*. London et al.: Routledge.
- Koselleck, Reinhard. 1989. Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe. In *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, 211–259. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kroker, Eduard J. M. (Hrsg.). 1976. *Die Gewalt in Politik, Religion und Gesellschaft*. Stuttgart et al.: Kohlhammer.
- Krug, Etienne G. et al. 2002. *World report on violence and health*. Genf: WHO.
- Kunreuter, Laura. 2006. ‘Pacification of the primitive’. The problem of colonial violence. *Philosophia Africana* 9(2): 67–82.
- Lerner, Rosemary R.P. 2007. Between conflict and reconciliation: The hard truth. *Human Studies* 30(2): 115–130.

- Lévinas, Emmanuel. 1993. *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Übers. v. W. N. Krewani. Freiburg/München: Alber.
- Lévinas, Emmanuel. 1995. *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*. Übers. v. F. Miething. München/Wien: Hanser.
- Lévinas, Emmanuel. 1998. *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Übers. v. Th. Wiemer. Freiburg/München: Alber 1998.
- Liebsch, Burkhard. 1999. *Geschichte als Antwort und Versprechen*. Freiburg/München: Alber.
- Liebsch, Burkhard. 2001. *Lebensformen im Widerstreit. Widerstreit / Differenz / Gewalt*. Berlin: Akademie Verlag.
- Liebsch, Burkhard. 2003. Gewalt-Verstehen. Hermeneutische Aporien. In *Gewalt Verstehen*, Hrsg. v. B. Liebsch und D. Mensink, 23–57. Berlin: Akademie Verlag.
- Liebsch, Burkhard. 2004a. Gewalt und Legitimität. In *Handbuch der Kulturwissenschaften. Band 3: Themen und Tendenzen*, Hrsg. v. F. Jäger und J. Rüsen, 503–520. Stuttgart/Weimar: Metzler.
- Liebsch, Burkhard. 2004b. Kulturelle Lebensformen – zwischen Widerstreit und Gewalt. In *Handbuch der Kulturwissenschaften. Band 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe*, Hrsg. v. F. Jäger und B. Liebsch, 190–206. Stuttgart/Weimar: Metzler.
- Liebsch, Burkhard. 2007. *Subtile Gewalt. Spielräume sprachlicher Verletzbarkeit*. Weilerswist: Velbrück.
- Liebsch, Burkhard. 2008. *Menschliche Sensibilität. Zwischen Inspiration und Überforderung*. Weilerswist: Velbrück.
- Liell, Christoph. 1999. Der Doppelcharakter von Gewalt: Diskursive Konstruktion und soziale Praxis. In *Ordnungen der Gewalt: Beiträge zu einer politischen Soziologie der Gewalt und des Krieges*, Hrsg. v. S. Neckel und M. Schwab-Trapp, 33–54. Opladen: Leske + Budrich.
- Liell, Christoph, und Andreas Pettenkofer. (Hrsg.). 2004. *Kultivierungen von Gewalt. Zur Soziologie von Gewalt und Ordnung*. Würzburg: Ergon Verlag.
- Lingis, Alphonso. 2011. *Violence and splendor*. Evanston: Northwestern University Press.
- List, Elisabeth. 1997. Das lebendige Selbst. Leiblichkeit, Subjektivität und Geschlecht. In *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*, Hrsg. v. S. Stoller und H. Vetter, 292–318. Wien: WUV.
- Lorenz, Konrad. 1963. *Das sogenannte Böse*. Wien: Borotha-Schoeler.
- Luckmann, Thomas. 1999. Wirklichkeiten: Individuelle Konstitution und gesellschaftliche Konstruktion. In *Hermeneutische Wissenssoziologie*, Hrsg. v. R. Hitzler, J. Reichertz und A. Honer, 17–28. Konstanz: UVK.
- Luhmann, Niklas. 1974. *Soziologische Aufklärung 3*. Opladen: Westdt. Verlag.
- Lukács, Georg. 1955. *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*. Berlin: Aufbau Verlag.
- Mann, Michael. 2004. Das Gewaltdispositiv des modernen Kolonialismus. In *Kolonialismus. Kolonialdiskurs und Genozid*, Hrsg. v. M. Dabag et al., 111–135. Paderborn/München: Fink.
- Margalit, Avishai, und Gabriel Motzkin. 1996. The uniqueness of the Holocaust. *Philosophy and Public Affairs* 25(1): 65–83.
- Marion, Jean-Luc. 2003. *Le phénomène érotique. Six méditations*. Paris: Grasset.
- Mattei, Jean-François. 1999. *La barbarie intérieure. Essai sur l'immonde moderne*. Paris: P.U.F.
- Mennell, Stephen. 1990. Decivilising processes: theoretical significance and some lines of research. *International Sociology* 5(2): 205–223.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1966. *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Übers. v. R. Böhm. Berlin: De Gruyter.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1968. *Die Abenteuer der Dialektik*. Übers. v. A. Schmidt u. H. Schmitt. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1973. *Vorlesungen I*. Übers. v. A. Metraux. Berlin: De Gruyter.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1984. Der Philosoph und sein Schatten. In *Das Auge und der Geist*, 45–67. Hamburg: Meiner.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1986. *Das Sichtbare und das Unsichtbare. Gefolgt von Arbeitsnotizen*. Übers. v. R. Giuliani u. B. Waldenfels. München: Fink.

- Merleau-Ponty, Maurice. 1990. *Humanismus und Terror*. Übers. v. E. Moldenhauer. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2000a. *Sinn und Nicht-Sinn*. Übers. v. H.-D. Gondek. München: Fink.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2000b. *Die Natur. Vorlesungen am Collège de France. 1956–1960*. Übers. v. M. Köller. München: Fink.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2003. *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954–1955)*. Paris: Belin.
- Merton, Thomas. 1965. *Gandhi on non-violence. A selection from the writings of Mahatma Gandhi*. Hrsg. u. mit einer Einleitung von Th. Merton. New York: New Directions.
- Meyer-Drawe, Käte. 1996. *Menschen im Spiegel ihrer Maschinen*. München: Fink.
- Miller, Max, und Hans-Georg Soeffner. 1996. Modernität und Barbarei. Eine Einleitung. In *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts*, Hrsg. v. M. Miller und H.-G. Soeffner, 12–27. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Morris, Desmond. 1967. *The naked ape. A zoologist's study of the human animal*. New York: Cape.
- Moxter, Michael. 2006. Gewalt als Phänomen und Grenze der Kulturtheologie. In *Religion, Politik und Gewalt*, Hrsg. v. F. Schweitzer, 626–641. Gütersloh: GütersloherVerlagshaus.
- Nedelmann, Birgitta. 1997. Gewaltsoziologie am Scheideweg. Die Auseinandersetzung in der gegenwärtigen und Wege der künftigen Gewaltforschung. In *Soziologie der Gewalt*, Hrsg. v. T. von Trotha, 59–85. Opladen u. Wiesbaden: Westdt. Verlag.
- Neidhardt, Friedhelm. 1986. Gewalt – Soziale Bedeutungen und sozialwissenschaftliche Bestimmungen des Begriffs. In *Was ist Gewalt?*, Hrsg. v. V. Krey und F. Neidhardt, 109–147. Wiesbaden: Bundeskriminalamt.
- Nietzsche, Friedrich. 1972. *Nachgelassene Fragmente. Anfang 1888 – Anfang Januar 1889* (KSA 8/3), Hrsg. v. G. Colli und M. Montinari. Berlin: de Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich. 2005. *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral* (KSA Bd. 5), Hrsg. v. G. Colli und M. Montinari. München: DTV.
- Nowotny, Stefan. 2003. ‚Barbarische‘ Gegenwart? Leben, Kultur und Kritik in M. Henrys ‚Die Barbarei‘. In *Michel Henry. Zur Selbsterprobung des Lebens und der Kultur*, Hrsg. v. R. Kühn und S. Nowotny, 167–201. Freiburg/München: Alber.
- Palaver, Wolfgang. 2008. *Réné Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen*. Münster et al: Lit Verlag.
- Palaver, Wolfgang. 2013. Mimetic theories of religion and violence. In *The Oxford handbook of religion and violence*, Hrsg. v. M. Jerryson, M. Juergensmeyer und M. Kitts, 533–553. Oxford: Oxford University Press.
- Parsons, Talcott. 1964. Demokratie und Sozialstruktur in Deutschland vor der Zeit des Nationalsozialismus. In *Beiträge zur soziologischen Theorie*, 256–282. Übers. v. D. Mitchell. Darmstadt: Luchterhand.
- Patočka, Jan. 1988. *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*. Übers. v. J. Bruss, P. Sacher und anderen. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Peeters, Benoît. 2013. *Derrida. Eine Biographie*. Übers. v. H. Brühmann. Berlin: Suhrkamp.
- Platt, Thomas. 1992. The Concept of Violence as Descriptive and Polemic. *International Social Science Journal* 44(2): 817–822.
- Popitz, Heinrich. 1992. *Phänomene der Macht*. Tübingen: Mohr.
- Rancière, Jacques. 2002. *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Übers. v. R. Steurer. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Reemtsma, Jan Philipp. 1996. Das Implantat der Angst. In *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts*, Hrsg. v. M. Miller und H.-G. Soeffner, 28–35. Frankfurt am Main.
- Reemtsma, Jan Philipp. 2008. *Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Renn, Joachim. 2002. Abstrakte Gründe konkreter Gewalt. Soziologische Gewaltforschung zwischen dichter Beschreibung und struktureller Analyse. *Handlung, Kultur, Interpretation* 11(2): 261–283.

- Renn, Joachim und Jürgen Straub. 2002. Gewalt in modernen Gesellschaften. Stichworte zu Entwicklungen und aktuellen Debatten in der sozialwissenschaftlichen Forschung. *Handlung, Kultur, Interpretation* 11(2): 199–224.
- Ricœur, Paul. 1974. *Geschichte und Wahrheit*. Übers. v. R. Leick. München: List.
- Ricœur, Paul. 1996. *Das Selbst als ein Anderer*. Übers. v. J. Greisch. München: Fink.
- Ricœur, Paul. 2002. *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I*. Übers. v. M. Otto. Freiburg/München: Alber.
- Ricœur, Paul. 2006. *Wege der Anerkennung*. Übers. v. U. Bokelmann und B. Heber-Schärer. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Richir, Marc. 2001. *Phänomenologische Meditationen. Zur Phänomenologie des Sprachlichen*. Übers. v. J. Trinks. Wien: Turia + Kant. Französ. Originalausgabe: *Méditations phénoménologiques*. 2 Bde. Grenoble: Millon 1981 u. 1983.
- Röllli, Marc. 2005. Immanenz und Transzendenz. Kant – Heidegger – Deleuze. *Dialektik* 1: 79–96.
- Rosenbaum, Alan. S. (Hrsg.) 1996. *Is the Holocaust unique? Perspectives on Comparative Genocide*. Boulder: Westview Press.
- Roth, Michael. 1988. *Strukturelle und personale Gewalt. Probleme der Operationalisierung des Gewaltbegriffs von Johan Galtung*. Frankfurt: HSFK.
- Rucht, Dieter. 1984. Recht auf Widerstand? Aktualität, Legitimität und Grenzen ‚zivilen Ungehorsams‘. In *An den Grenzen der Mehrheitsdemokratie. Politik und Soziologie der Mehrheitsregel*, Hrsg. v. B. Guggenberger und C. Offe, 254–281. Opladen: Westdt. Verlag.
- Santoni, Ronald E. 2003. *Sartre on violence – Curiously ambivalent*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Sartre, Jean-Paul. 1967. *Kritik der dialektischen Vernunft. 1. Band. Theorie der gesellschaftlichen Praxis*. Übers. v. T. König. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Sartre, Jean-Paul. 1993. *Brüderlichkeit und Gewalt. Ein Gespräch mit Benny Lévy*. Übers. v. G. Osterwald. Berlin: Wagenbach.
- Sartre, Jean-Paul. 2005. *Entwürfe für eine Moralphilosophie*. Übers. v. H. Schöneberg u. V. v. Wroblewsky. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Schäfer, Michael. 1998. Die Rationalität, die Moderne und der Holocaust. In *Genozid und Moderne. Band 1: Strukturen kollektiver Gewalt im 20. Jahrhundert*, Hrsg. v. M. Dabag und K. Platt, 100–122. Opladen: Leske + Budrich.
- Scheerer, Sebastian. 2001. Verstehen und Erklären von Gewalt. Ein Versprechen der Moderne. In *Gewaltkriminalität zwischen Mythos und Realität*, Hrsg. v. G. Albrecht, O. Backes und W. Kühnel, 147–164. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Scherpe, Klaus, und Thomas Weitin. (Hrsg.). 2003. *Eskalationen. Die Gewalt von Kultur, Recht und Politik*. Tübingen: Edition Diskord.
- Schnell, Martin W. 2001. *Zugänge zur Gerechtigkeit. Diesseits von Liberalismus und Kommunismus*. Fink: München.
- Schroer, Markus. 2004. Gewalt ohne Gesicht. Zur Notwendigkeit einer umfassenden Gewaltanalyse. In *Gewalt*, Hrsg. v. W. Heitmeyer und H.-G. Soeffner, 151–173. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schroer, Markus. 2007. Defizitäre Reziprozität: Der Raum der Überflüssigen und ihr Kampf um Aufmerksamkeit. In *Achsen der Ungleichheit. Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Ethnizität*, Hrsg. v. C. Klinger, 257–270. Frankfurt et al.: Campus.
- Schütz, Alfred. 1974. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schütz, Alfred. 2003. Das Problem der Personalität in der Sozialwelt. In *Theorie der Lebenswelt 1. Die pragmatische Schichtung der Lebenswelt*, Hrsg. v. M. Endreß und I. Srubar (Alfred Schütz Werkausgabe Bd. V.1.), 35–176. Konstanz: UVK.
- Sieferle, Rolf P. 1998. Einleitung. In *Kulturen der Gewalt: Ritualisierung und Symbolisierung der Gewalt in der Geschichte*, Hrsg. v. H. Breuninger und R. P. Sieferle, 9–29. Frankfurt am Main u. New York: Campus.
- Sofsky, Wolfgang. 1996. *Traktat über die Gewalt*. Frankfurt am Main: Fischer.

- Sokolowski, Robert. 1964. *The formation of Husserl's Concept of Constitution*. Den Haag: Nijhoff.
- Subar, Ilja. 1988. *Kosmion. Zur Genese der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schütz und ihrem anthropologischen Hintergrund*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Staudigl, Michael. 2005. Vorüberlegungen zu einer phänomenologischen Theorie der Gewalt. Einsatzpunkte und Perspektiven. In *Phänomenologie und Gewalt*, Hrsg. v. H. Maye und H. R. Sepp, 45–63. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Staudigl, Michael. 2007. Toward a phenomenological theory of violence: Reflections following Merleau-Ponty and Schutz. *Human Studies* 30(3): 233–253.
- Staudigl, Michael. 2008. Praxis der Nicht-Indifferenz. Zum Verhältnis von Ethik und Politik bei Emmanuel Lévinas. In *Über Zivilisation und Differenz. Beiträge zu einer politischen Phänomenologie Europas*, Hrsg. v. L. Hagedorn und M. Staudigl, 121–145. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Staudigl, Michael. 2009. Die Hypostase des Politischen und das Prinzip des Faschismus. Zur Kritik des Politischen nach Michel Henry. *Studia phaenomenologica* 9: 379–401.
- Staudigl, Michael. 2010. Über Europa und seinen Umgang mit den Anderen. Zur Kritik der Interkulturalität nach Lévinas und Derrida. In *Europa und seine Anderen. Konzepte der Alterität bei Edith Stein, Emmanuel Levinas und József Tischner*, Hrsg. v. H.-B. Gerl-Falkovitz, R. Kaufmann und H. R. Sepp, 295–309. Dresden: thelem.
- Staudigl, Michael. 2011. L'Europe et ses violences. Contribution à une généalogie phénoménologique des violences extrêmes. *Revue philosophique de Louvain* 109(1): 85–114.
- Sutterlüty, Ferdinand. 2003. *Gewaltkarrieren. Jugendliche im Kreislauf von Gewalt und Mißachtung*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Sutterlüty, Ferdinand. 2004. Gewaltaffine Interpretationsregimes. Situationsdefinitionen gewalttätiger Jugendlicher. In *Kultivierungen von Gewalt. Beiträge zur Soziologie von Gewalt und Ordnung*, Hrsg. v. C. Liell und A. Pettenkofer, 85–108. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Taylor, Charles. 2002. Gewalt und Moderne. *Transit* 23: 53–72.
- Tengelyi, László. 1998. Sinn und Bedeutung in phänomenologischer Sicht. *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1: 64–73.
- Tengelyi, László. 2007. *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*. Dordrecht et al.: Springer.
- Terray, Emmanuel. 1996. Die Gewalt und der Anfang. In *Das zivilisierte Tier. Zur historischen Anthropologie der Gewalt*, Hrsg. v. M. Wimmer, C. Wulf und B. Dieckmann, 69–76. Frankfurt am Main: Fischer.
- Todorov, Tzvetan. 2010. *Die Angst vor den Barbaren. Kulturelle Vielfalt versus Kampf der Kulturen*. Übers. v. I. Utz. Hamburg: Hamburger Edition.
- Traverso, Enzo. 2003. *Moderne und Gewalt. Eine europäische Genealogie des Nazi-Terrors*. Übers. v. P. B. Kleiser. Stuttgart: Neuer ISP Verlag.
- Trawny, Peter. 2003. *Martin Heidegger*. Frankfurt am Main: Campus.
- Trawny, Peter. 2005. *Denkbarer Holocaust. Die politische Ethik Hannah Arendts*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Trawny, Peter. 2007. Die Moderne als Weltkrieg. Der Krieg bei Heidegger und Patočka. *Studia phaenomenologica* VII: 377–394.
- Trotha, Trutz von. 1997. Zur Soziologie der Gewalt. In *Soziologie der Gewalt (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 37)*, Hrsg. v. T. v. Trotha, 9–56. Opladen: Westdt. Verlag.
- Valéry, Paul. 1957. La crise de l'esprit. In *Œuvres. Tome I*, Hrsg. v. J. Hytier, 988–1014. Paris: Gallimard.
- Villa, Paula-Irene. 2000. *Sexy Bodies. Eine soziologische Reise durch den Geschlechtskörper*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Waldenfels, Bernhard. 1983. *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard. 1987. *Ordnung im Zwielicht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard. 1990. *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Waldenfels, Bernhard. 1994. *Antwortregister*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard. 2000. Aporien der Gewalt. In *Gewalt. Strukturen, Formen, Repräsentationen*, Hrsg. v. M. Dabag, A. Kapust und B. Waldenfels, 9–24. München: Fink.
- Waldenfels, Bernhard. 2002. *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie. Psychoanalyse. Phänomenotechnik..* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Washida, Kiyokazu. 1984. Handlung, Leib und Institution – Perspektiven einer phänomenologischen Handlungstheorie. In *Japanische Beiträge zur Phänomenologie*, Hrsg. v. Y. Nitta, 319–349. Freiburg/München: Alber.
- Weber, Max. 1980. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie (1922)*. Tübingen: Mohr.
- Weil, Eric. 1996. *Logique de la philosophie*. Paris: Vrin.
- Weil, Simone. 2011. Die Ilias oder das Problem der Gewalt. In *Krieg und Gewalt. Essays und Aufzeichnungen*, 161–191. Übers. v. T. Laugstien. Zürich: diaphanes.
- Whitehead, Neil L. 2004. On the poetics of violence. In *Violence*, Hrsg. v. N. Whitehead, 55–77. Santa Fee: School of American Research Press.
- Whitehead, Neil L., und Nasser Abufarha. 2008. Suicide, violence, and cultural conceptions of martyrdom in Palestine. *Social research* 75(2): 395–416.
- Wieviorka, Michel. 2006. *Die Gewalt*. Übers. v. M. Bayer. Hamburg: Hamburger Edition. Französ. Originalausgabe: *La violence*. Paris: Hachette 2005.
- Wimmer, Michael, Christoph Wulf, und Bernhard Dieckmann. 1996. Einleitung: Grundlose Gewalt – Anmerkungen zum gegenwärtigen Diskurs über Gewalt. In *Das zivilisierte Tier. Zur historischen Anthropologie der Gewalt*, Hrsg. v. M. Wimmer, C. Wulf und B. Dieckmann, 7–67. Frankfurt am Main: Fischer.
- Wittgenstein, Ludwig. 2001. *Philosophische Untersuchungen. Kritisch-genetische Edition*, Hrsg. v. J. Schulte. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Wulf, Christoph. 1996. Die Unhintergebarkeit der Gewalt. In *Das zivilisierte Tier. Zur historischen Anthropologie der Gewalt*, Hrsg. v. M. Wimmer, C. Wulf und B. Dieckmann, 77–83. Frankfurt am Main: Fischer.



<http://www.springer.com/978-3-319-10024-1>

Phänomenologie der Gewalt

Staudigl, M.

2015, VIII, 294 S.,

ISBN: 978-3-319-10024-1