

Politische Gewalt als Möglichkeits- erweiterung?

Zwischen

Tortenwurf und Terror: Überlegungen zu einer Hauntology politischer Gewalt

zeitschrift
diskurs

www.diskurs-zeitschrift.de

Ausgabe 5
Gewalt

Kontakt zum Autor
nikolaus.lehner@univie.ac.at

Erschienen
Oktober 2019

Nikolaus Lehner

Universität Wien, Institut für Soziologie

Abstract

Are there forms of violence that are likely to expand our possibilities? Usually we associate political violence with terror and repression, i.e. with forms of violence that lead to the restriction of possibilities or to the consolidation of social conditions. In this article, I examine various approaches that promote the use of grassroots based political violence as midwife of expanded possibilities and discuss different shortcomings of these approaches. In the second part of the article I suggest that today, the use of legitimate political violence that seeks to enable new possibilities has more to do with poetry and poiesis than with the use of raw force. I show how this notion of symbolic violence, among others, applies to the example of pieing.

Keywords

Gewalt, symbolische Gewalt, Notwehr, Hauntology, Tortenwurf

Gibt es Formen von Gewalt, die dazu angetan sind, unsere Möglichkeiten zu erweitern? Üblicherweise verbinden wir politische Gewalt vor allem mit Terror und Repression, mit Gewaltformen also, die zur Einschränkung von Möglichkeiten oder zur Verfestigung der gesellschaftlichen Verhältnisse führen. Diese einschränkende Form von Gewalt ist zuweilen fast unsichtbar. Heute durchströmt sie die Gesellschaft vor allem in homöopathischen Dosen. Die durch Bleichmittel zerfressenen Lungen der bangladeschischen Textilarbeiter oder die Marter der Kinderarbeiter in den kongolesischen Koltanminen sind nur die manifest gewordenen Sedimentierungen dieser endlos sickernenden, homöopathischen Gewaltsamkeit. Es ist nicht so, dass die moderne Welt immer und überall besonders gewalttätig ist, aber die moderne Welt hängt doch am Tropf der Gewalt. Aufgrunddessen müssen wir unterscheiden, ob wir von der Normalität eines letztlich systemischen Terrors oder von bewusst gesetzten, politischen Gewaltakten zurechenbarer, einzelner oder kollektiver Akteure gegen die jeweils bestehende Ordnung sprechen: Im Folgenden klammere ich das, was manche Autoren als systemische oder strukturelle Gewalt bezeichnen, bewusst aus, um mich in einem ersten Schritt vor allem mit Rechtfertigungsmustern dieser letzteren Gewaltakteure zu beschäftigen. Dabei denke ich nicht zuallererst an Rechtfertigungen spontanen physischen Widerstands oder Ungehorsams im Verlauf von Demonstrationen oder Aufständen, da derartige Aktionen nur aus der Situation heraus zu verstehen sind und keiner Rechtfertigung im engeren Sinne bedürfen, sondern ich denke in erster Linie an die Rechtfertigungen von Gewalt beispielsweise im Zuge direkter Aktionen. Unter Gewalt verstehe ich eine Kräfteeinwirkung, die die physische Unversehrtheit von Lebewesen bedroht, gefährdet, verletzt oder vernichtet: Im günstigsten Fall ist sie nur eine flüchtige Berührung, dann greift sie nach der Integrität des Gegenübers,¹ oftmals steht sie jedoch mit Zerstörung oder der Ausübung von Zwang in Verbindung. In vielen Fällen dient sie der Auflösung oder Durchsetzung bestimmter sozialer Beziehungen beziehungsweise der Herauslösung von Individuen aus ihren Lebenszusammenhängen.² Gewalt lässt sich kaum verteidigen; sobald wir ihr zu nahe gekommen sind, sobald sie uns also an den Leib gerückt ist, entzieht sie sich einer sinnvollen Rechtfertigung – auch wenn die Gewalttäter alles daran setzen werden, alle verfügbaren Zeichen der Legitimität an den Gewaltakt zu heften.³ Gewalt setzt entwe-

1 Schon Canetti verweist darauf, dass das Wort „angreifen“ die „harmlose Berührung wie die gefährliche Attacke“ meint, wenn er sein Theorem aufstellt, demzufolge der Mensch nichts so sehr fürchte wie „die Berührung durch Unbekanntes“ (Canetti 2006: 13).

2 Mithilfe dieser Definition lässt sich Gewalt von Macht unterscheiden, zudem bietet sie eine Abgrenzung zum Begriff der psychischen Gewalt. Physische Gewalt schlägt sich zwar immer auf die Psyche nieder, ich verzichte jedoch an dieser Stelle aus von anderen Autoren (Nunner-Winkler 2004: 38–56) dargelegten Gründen auf den Begriff der psychischen Gewalt. Im Unterschied zur physischen Gewalt ist die psychische Gewalt grundlegend dialogisch, wohingegen dies im Fall physischer Gewalt nicht unbedingt zutrifft. Mit Nunner-Winkler gesprochen: „Der Faustschlag trifft das Opfer, die Beleidigung kann es ignorieren oder – besser noch – schlagfertig auf den Täter zurücklenken.“ (Nunner-Winkler 2004: 42). Zudem scheint sowohl das Ignorieren als auch eine unmittelbare Wiedergutmachung im Fall psychischer Gewalt eher möglich zu sein (vgl. Nunner-Winkler 2004: 42). Am wichtigsten scheint mir jedoch der Umstand zu wiegen, dass „psychische Verletzungen nicht zu unterbinden sind“ (Nunner-Winkler 2004: 42). Im Gegensatz zur physischen Gewalt sind „das Zufügen und Erleiden seelischer Schmerzen und Kränkungen [...] ein letztlich unaufhebbarer Bestandteil der menschlichen Lebensform“.

3 In anderen Gesellschaften war es selbstverständlich, dass derartige Rechtfertigungen nicht aufrechtzuerhalten sind: Nur so ist zu erklären, dass in den meisten Gesellschaften siegreiche Kriegerheimkehrer umfangreichen Tabus unterworfen waren (etwa dem Verbot, bestimmte Speisen zu konsumieren oder bei ihren Frauen zu schlafen), bis sie eine Reihe von Reinigungszeremonien abgeschlossen hatten (Freud 1974: 331).

der jegliche Legitimität außer Kraft oder geht jeder möglichen Legitimität voraus. Ich werde deshalb nicht darum umhin kommen, Italo Svevo zuzustimmen: „Zum Mord kommt man aus Liebe oder aus Haß; zu seiner Rechtfertigung nur aus Niedertracht.“ (Svevo 2010: 48).

Aber die Unmöglichkeit „wahrhaftig“ legitimer Gewalt impliziert offenbar nicht, dass Gewalt immer und zu jeder Zeit falsch sein muss. Vielmehr stellt sich die Frage, in welchem Kontext die Gewalt stattfindet und welcher Mittel sie sich bedient (Geuss 2016: 76). War der haitianische Sklavenaufstand legal? Nein. Dürfen wir die Gräueltaten rechtfertigen – nicht den abstrakt verkitschten Pathos revolutionärer Gewalt, sondern konkrete Akte des Aufbrechens, Versehrens und Ausblutens von Körpern? Nein. Ich denke, es steht außer Frage, dass ein derartiger Rechtfertigungsversuch eine Untat wäre. Und dennoch würden wir den Aufstand aus heutiger Sicht kaum als grundsätzlich falsch verurteilen. Wirkliche Rebellionen und Aufstände genügen nur in den seltensten Fällen unseren idealisierten, popkulturell vorgeprägten Ansprüchen (Ames 2005: 36). Diese irritierende Spannung gilt es bei der Frage nach dem Verhältnis von Gewalt und politischem Widerstand zu berücksichtigen.

Denn sicher ist auch: Die Möglichkeit der Gewaltanwendung ist die Stütze *jeder* herrschenden sozialen Ordnung. Oder anders ausgedrückt: Von einer herrschenden Ordnung kann nur gesprochen werden, wenn ihre Absicherung durch Gewalt jederzeit in Aussicht gestellt werden kann. Die kategorische Verurteilung von Gegengewalt stellt daher ein Paktieren mit den jeweils herrschenden Verhältnissen dar. Zugleich ist politische Gewalt von unten, sei es von Links oder Rechts, immer auch Gewalt gegen die repräsentativ-demokratische politische Ordnung (sofern diese besteht, sofern Politik also ein soziales System bezeichnet, in welchem Repräsentanten antagonistische Konflikte in entschärfter Form bestreiten). Gewalt ist die prototypische Version der zivilisierteren Machtausübung, wie sie sich in sozial ausdifferenzierten Systemen durchgesetzt und verstetigt hat (Luhmann 2002: 49). Macht und Gewalt teilen sich das Merkmal, einen Willen auch gegen den Willen des anderen durchsetzen zu können. Um es mit Niklas Luhmann (2002: 55) zu sagen: „Physische Gewalt ist [...] in besonderem Maße organisationsfähig“. Das gilt auch für das Outsourcing der Gewaltanwendung an Lakaien (Schläger, Henker, Soldaten, Polizisten). Macht kann daher auch nicht strikt von der Möglichkeit der Gewaltanwendung entkoppelt und, wie es in Ansätzen in der Tradition von Hannah Arendt, Jürgen Habermas und John Rawls immer wieder versucht wurde, auf „[...] kommunikativ erzeugtes Einverständnis zurückgeführt“ (Luhmann 2002: 52) werden.

Mit Walter Benjamin (1991) können wir im Fall instrumenteller Gewalt zwischen rechtsetzender und rechtserhaltender Gewalt unterscheiden. Die tautologische Form des Rechtssystems – Recht ist, was Recht ist – ermöglicht es, Gewalt als Voraussetzung des Rechtssystems auszublenden. Diese primordiale Gewalt kann selbst nicht rechtsförmig gewesen sein. Jacques Derrida (1991: 29) hat diesen Umstand auf den Punkt gebracht, als er die Etablierung des Gesetzes als eine „[...] in sich selbst [...] grundlose Gewalt(tat)“ bezeichnete. Daher gilt auch: Soll das Recht existieren, muss sein skandalöser Ursprung verdrängt werden (vgl. Derrida 1991: 28, siehe auch: Clam 2004). Die Implementierung des staatlichen Gewaltmonopols bedeutet eine mithilfe

von Gewalt durchgesetzte „Enteignung von Gewalt“ (Luhmann 2002: 55) und damit die Akkumulation gesellschaftlicher Macht. Erst in einem zweiten Schritt konnte ein Rechtssystem entstehen, das seinerseits immer auch unter Rückgriff auf Gewalt agiert, wenn auch gedeckt durch die Unterscheidung legitimer und illegitimer Gewaltanwendung (Luhmann 2002: 57, 192). Trotzdem ist natürlich auch das Rechtssystem im Wesentlichen gewaltförmig (Agamben 2018: 22): Diese Tatsache wird üblicherweise ausgeblendet, aber aus der Perspektive der Delinquenten ist sie nur allzu offensichtlich.⁴ Man könnte sogar überlegen, ob die Abschaffung peinlicher Bestrafung nicht auch ein Mittel darstellte, um diese fundamentale Gewaltförmigkeit des Rechts und damit die Prekarität jeglicher legitimen Herrschaft zu verdecken. Die Grundparadoxie des Rechts besteht jedenfalls darin, dass Gerechtigkeit nur mithilfe von Macht und Gewalt durchgesetzt werden kann, Macht und Gewalt jedoch *per definitionem* ungerecht sind (Guzmán 2014: 52). Recht schließt Gewalt aus, doch *de facto* wird die Gewalt in jeden Rechtsakt wiedereingeführt (Fish 2011: 187). Die politische Philosophie und die Rechtstheorie als normatives Projekt und Stütze des Status *Quo* wusste deshalb seit jeher um die Notwendigkeit, die rechtliche und staatspolitische Gewalt zu invisibilisieren: Wie Geoffroy de Lagasnerie (2018: 45–47) schreibt, kann die politische Philosophie aus soziologischer Perspektive weitgehend als Werkzeug der Mystifikation betrachtet werden. Politik ist, das wissen wir zumindest seit Max Weber (siehe zu diesem Punkt: Geuss 2008: 34), wesentlich mit der Rechtfertigung von Gewalt beschäftigt (der österreichische Politiker Harald Vilimsky hat diesen Rechtfertigungsaspekt auf eine denkbar groteske Weise ausgereizt, als er sich öffentlich mit einer Elektroschockpistole malträtieren ließ, um die „Harmlosigkeit“ dieser Waffe vorzuführen). Wieviel Gewalt, gegen wen gerichtet – Delinquenten, Abzuschiebende, Aktivisten, Menschen in psychischen Ausnahmezuständen –, gilt gerade noch als akzeptabel? Immer sind es gesellschaftlich verhandelte und in der politischen Sphäre produzierte Werte und Ideologien, die über die Legitimität und Illegitimität der Gewaltanwendung entscheiden (Luhmann 2002: 193). Kommt es andererseits zu politischer Gewalt von unten, wird diese gemeinhin – solange sie ihre Ziele nicht erreicht – pathologisiert; ihr politischer Charakter wird damit geleugnet: unschwer ist darin eine Strategie des Reframings sozialer oder politischer Ereignisse als psychopathologisches Ausagieren zu erkennen. Selbst wenn politische Gewalttäter gemeinsam geteilte psychopathologische Charakteristika aufweisen würden (was – nicht zuletzt aufgrund der Kriterien des ICD-10 und vergleichbarer Diagnosemanuals, die Gewalttätigkeit *ex ante* als pathologische Symptomatik bewerten – zu hinterfragen wäre), würde das noch nichts über die politische Signifikanz ihrer Taten aussagen. Es ist auffällig, dass diese Pathologisierung außerhalb der politischen Ebene nicht funktioniert: Die Tatsache, dass Manager überdurchschnittlich oft eine narzisstische Persönlichkeitsstruktur aufweisen, führt zum Beispiel nicht zur Behauptung, ihre Handlungen seien wirtschaftlich nicht signifikant, sondern nur der Ausdruck individueller Pathologien. Historisch betrachtet handelt es sich auch dabei keineswegs um eine Neuheit; die Pathologisierung betraf bereits rebellische Sklaven und Dissidenten in der Sowjetunion.

4 Geoffroy de Lagasnerie (2018: 37) bringt es treffend auf den Punkt: „To judge is to inflict violence“.

Heute findet sie immer dann Anwendung, wenn der Täter kein Soldat im Krieg oder Angehöriger der Exekutive im Dienst ist, gleichauf, ob die Täter aus rechtsextremen, islamistischen oder linksextremen Kreisen hervorgehen.⁵ Als staatliche Strategie zur Eindämmung politischen Radikalismus ist das durchaus naheliegend und vernünftig, nur macht eine gute Strategie eine Sache noch nicht wahr. Es bleibt eine Frage der gesellschaftlichen Aushandlung, ob eine Handlung als Symptom einer vereinzelt Psyche, als Kristallisation politischer Ideologien oder Manifestation gesellschaftlicher Kräftespiele gedeutet wird. Die konkreten Taten lassen sich außerdem kaum von den historischen Diskursen und Rechtfertigungsversuchen rund um Gewaltakte trennen. Sieht man genauer hin, wird klar, dass sich die politische Gewalt von unten einer Reihe verschiedener Argumentationsmuster bedient. Die Konjunkturen dieser Argumentationsmuster wechseln sich in Haussen und Baissen ab, fungieren jedoch stets als Münzgeld für die Rechtfertigung radikaler, politischer Akte. Im Folgenden werde ich einige dieser Muster näher ausführen und herausarbeiten, dass diese aus unterschiedlichen Gründen problematisch sind. Dazu ergänzend stellt sich die Frage, welche Widerstandsformen überhaupt sinnvoll sind, wenn jede politische Gewaltsamkeit von unten (zum Beispiel Besetzungen und klassischer ziviler Ungehorsam) heute für die staatlichen Repressionskräfte insofern ein Gewinn ist, als dass sie diese erneut legitimiert und stärkt.

Die Notwehr als „privatisierter“ Ausnahmezustand

Immer wieder gibt es – gerade auch in jüngerer Zeit – Versuche, die Gewaltanwendung als Notwehr zu legitimieren: So rechtfertigen sich linksextreme Gruppierungen damit, die Demokratie, autonome Räume oder die Menschenrechte zu verteidigen zu wollen, während sowohl rechtsextreme Gruppierungen und Einzeltäter wie Anders Breivik die Notwehrargumentation in den letzten Jahrzehnten vor allem herangezogen haben, um Gewalt gegen politische Gegner und Flüchtlinge zu legitimieren (Gfäller 2002: 348; DOEW 2002). Auch religiöse Fundamentalisten berufen sich auf die Notwehr als Rechtfertigungsmuster (Hollander 2009: 274). Die Notwehrargumentation ist praktisch. In Notwehr ist, wie es Georg Richard Gfäller (2002: 348) treffend auf den Punkt bringt, alles erlaubt: Deswegen sei es, so Gfäller (2002: 348), bei steigender „Destruktionsbereitschaft“ naheliegend, „[...] sich Situationen zu konstruieren, in denen man scheinbar in Notwehr handelt, um seine Destruktivität abführen zu können“.

Ein Beispiel aus der jüngeren deutschen Geschichte: Der Philosoph Günther Anders hat die Notwehrargumentation auf die Möglichkeit atomarer Reaktorkatastrophen übertragen und damit für einen Aufschrei in der liberalen Öffentlichkeit gesorgt. Der Ausgangspunkt seiner Argumentation: Atomunglücke wie in Tschernobyl können heute jederzeit und überall auf der Welt stattfinden (Anders 1987: 21–22). Daraus folgt für Anders (1987: 21–23): Da die Bedrohung von Leib und Leben im Atomzeitalter immer und unmittelbar gegeben ist, ist gewaltsamer Widerstand nicht

⁵ Siehe dazu etwa: Enzensberger 2015.

nur legitim, sondern sogar geboten. In klassischen Demonstrationen und friedlichen Aktionen vermag Anders (1987: 21–23) allenfalls die „Angst vor dem Wirklichhandeln“ zu erkennen. Es handle sich nur um Theater, nicht aber um politischen Aktionismus (Anders 1987: 21–24). Anders' Legitimationsversuch basiert auf einem Vergleich „staatlicher“ und „nicht-staatlicher“ Gewalttätigkeit: So sei es im Jahr 1939 für jeden klar gewesen, für den Staat in den Krieg zu ziehen und sich an dem kollektiven Morden zu beteiligen; diese selbstverständliche Sichtweise sei offenbar auch nach dem Krieg nicht verloren gegangen, denn man habe ja nur seine Pflicht getan: „Auf Befehl der Macht darf man nicht nur gewalttätig sein, man soll und muß das sogar. [...] Ziel darf Gewalt für uns niemals sein. Aber daß Gewalt – wenn mit ihrer Hilfe Gewaltlosigkeit durchgesetzt werden soll und nur mit ihrer Hilfe durchgesetzt werden kann – unsere Methode sein muß, das ist wohl nicht abstreitbar.“ (Anders 1987: 25) Dieser Teil der Argumentation läuft offenbar in die Irre, da das Ziel politischer Gewalt ohnehin niemals die Gewalt selbst ist: Auch die Gewalt der Nationalsozialisten wurde zu keinem Zeitpunkt als Selbstzweck verkauft; wir alle kennen Himmlers Rede von der industriellen Vernichtung der Juden als schwere Bürde, die das deutsche Volk zu tragen habe, um sich eine bessere Zukunft zu schaffen. Die grundlegende Idee Anders' kumuliert jedoch in der folgenden, mit Kant begründeten, Behauptung: „*Notstand legitimiert Notwehr, Moral bricht Legalität*“ (Anders 1987: 93). Tatsächlich bilden moralische Werte den Fonds für die Suppe Legalität, die vorzugsweise lauwarm und mit kleinen Löffeln genossen wird. Dennoch bleibt die Notwehr-Argumentation auch dann problematisch, wenn man zugesteht, dass das geltende Recht aus moralischen Werten hervorgeht. Diese Problematik zeigt sich etwa deutlich an der Affinität von „Notwehr“ und „Bekämpfungsrecht“: Das „Bekämpfungsrecht“ ist als Perpetuierung des Ausnahmezustandes die andere, die „etatistische“ Seite des „privaten“ Rechts auf Notwehr. Für das „Bekämpfungsrecht“ wird vor allem mit dem „Grundrecht auf Sicherheit“ argumentiert, welches, da es keiner „immanente[n] Beschränkung“ unterliegt, ein maßloses Recht ist (Frankenberg 2010: 242–245). Eine dazu parallel verlaufende Maßlosigkeit muss auch der Annahme eines Rechts auf politische „Notwehr“ von unten attestiert werden. Aufgrund dieser immanenten Maßlosigkeit tendieren Kämpfe, die durch das „Bekämpfungsrecht“ oder durch das Recht auf staatsbürgerliche „Notwehr“ legitimiert werden sollen, zur Auslöschung des Gegners. Dies gilt gerade auch dann, wenn die Möglichkeit gegnerischer Gewaltanwendung ausgemerzt werden soll: Da die Gegner potentielle Träger von Gewalt sind, müssen sie total vernichtet werden. Die der Notwehrargumentation inhärente Bodenlosigkeit macht diese zur Büchse der Pandora mit dem Potential zum totalen Krieg.

Gibt es möglichkeitserweiternde Gewalt?

Gewalt führt zunächst immer zu einer extremen Engführung der Möglichkeiten: Wer einen Schlag abbekommt, ist unmittelbar auf das Gegenüber eingestellt; wer verletzt wird, kann sich dem aufwallenden Schmerz nicht einfach entziehen, vielmehr bricht dieser über das Opfer herein; wer getötet wird, verliert nicht nur seine Gegenwart, sondern auch alle denkbaren Zukünfte, die naheliegendsten wie die fernsten. Dennoch ist es in der politischen Theorie gängig, die Gewaltausübung danach zu beurtei-

len, welche Konsequenzen sie für die Zukunft haben könnte. Dabei geht es zum Beispiel im Kern um die Frage, ob der Einsatz von Gewalt zu einer offeneren oder gerechteren Gesellschaft führen könnte – wobei diese Begriffe oftmals eigentümlich blutarm und abstrakt bleiben. Marcuse bediente sich dieser Argumentation in seinem Aufsatz über die repressive Toleranz, als er behauptete, dass die revolutionäre Gewalt im Verlauf der Geschichte tendenziell zu einer Erweiterung an Möglichkeiten geführt habe, wohingegen die Gewalt der Herrschenden immer auf Einschränkung hinausgelaufen sei (Marcuse 1965: 108). Die extreme Linke neigt demnach dazu, Gewalt im Hinblick auf ihre möglichen Konsequenzen für die weitere soziokulturelle Entwicklung zu beurteilen: *Gewalt, um alle Gewalt zu beenden* und ähnliche Losungen sind ultimative Zuspitzungen solcher Denkweisen. G. O’Boyle hat in einem Artikel darauf hingewiesen, dass dieser Konsequentialismus jedoch nicht nur in den Argumenten und Erwägungen Linksextremer, sondern auch in den Rechtfertigungen von Abtreibungsgegnern, nationalen Befreiungsbewegungen, radikalen Ökologen und der christlichen Rechten zu finden ist, wohingegen Rechtsextreme und Islamisten eher zu deontologischen Argumenten zu neigen scheinen (etwa, wenn Volkszugehörigkeit oder islamischer Glauben als überlegen angesehen werden). *De facto* kommt es jedoch so gut wie immer zu Mischformen von konsequentialistischen und deontologischen Argumenten (O’Boyle 2002: 23–46).

Maurice Merleau-Ponty rechtfertigte den Einsatz von Gewalt einst mit der Metapher der Geburtshilfe: Die Gewalt, die ein Arzt einer gebärenden Mutter antut, ist kein Mittel zum Zweck, sondern die Reaktion auf die lebensnotwendigen Bedürfnisse eines menschlichen Wesens, das bereits existiert (Frazer & Hutchings 2007: 183).⁶ Dabei handelt es sich bei dem Einsatz dieser Gewalt immer um eine Wette auf bereits bestehende Potentiale, die nur noch schlagartig freigesetzt zu werden brauchen.

Indes ist die Wette auf die möglichkeitserweiternden Eigenschaften der Gewalt keineswegs sicher. So bemerkt etwa Georges Sorel, der als Theoretiker des gewaltsamen Generalstreiks sowohl die radikale Linke als auch den Faschismus Benito Mussolinis maßgeblich beeinflusste, über die fundamentale Unwägbarkeit, die jeder radikale Akt mit sich bringt:

„Wir wissen vollkommen, daß die Geschichtsschreiber der Zukunft unfehlbar finden werden, daß unser Denken voller Einbildungen gewesen ist: weil sie eine vollendete Welt hinter sich sehen werden. Wir dagegen haben zu *handeln*, und niemand vermöchte uns heute zu sagen, was jene Historiker wissen werden; niemand vermöchte uns ein Mittel anzugeben, unsere Bilder so zu verändern, daß wir ihre Kritik vermeiden können. Unsere Lage ähnelt etwas derjenigen der Physiker die von Theorien aus, die nicht für ewige Dauer bestimmt sind, große Berechnungen unternehmen.“ (Sorel 1981: 174)

Die Anwendung politischer Gewalt läuft also auf das hinaus, was Lichtenberg über die französische Revolution schrieb: auf „Experimental-Politik“ (Lichtenberg 2000:

6 Die Metapher der Geburtshilfe übernimmt Merleau-Ponty offenbar von Marx, der die Gewalt bekanntlich als Hebamme der Revolution bezeichnete.

248). Die Konsequenzen der Gewaltsamkeit verbleiben im Dunkeln. Was bleibt, ist Glaube, im schlimmsten Fall Wunschdenken. Die religiösen Parallelen sind kaum zu übersehen. Die Hoffnung besteht darin, dass die Anwendung der Gewalt einen neuartigen politischen Raum eröffnet. Anders als im Fall eines Experiments kann jedoch eine Tat nicht rückgängig gemacht werden. Auch deshalb wird, wie Frazer und Hutchings (2007: 90–91) schreiben, die revolutionäre Gewalt von vielen ihrer theoretischen Fürsprecher mithilfe einer Ästhetik des Tragischen und Sublimen ausgeschmückt: Die Gewalt wird als Notwendigkeit oder wunderhafter Akt inszeniert, gerade dann, wenn es um die Apologie extremer und irreversibler Gewalt bishin zum Mord geht. Es scheint mir naheliegend zu sein, dass solche Verklärungen vor allem der Abwehr dienen. In dieser Hinsicht ist es auch aufschlussreich, dass die gewaltsame Revolution in der politischen Theorie nicht selten auf eine Weise beschrieben wurde, die frappant an die Definition des Begriffs des Traumas erinnert: als ein Ereignis also, das nicht verarbeitet, nicht in Worte gefasst werden kann (Laplanche & Pontalis 1973: 513–518). Man müsse, schreibt etwa Georges Sorel, dem Begriff des Traumas damit eigentümlich nahekommend, den „Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus als eine Katastrophe auffassen, deren Prozeß sich der Beschreibung entzieht“ (Sorel 1981: 173). Diese Unwägbarkeit macht es aus einer politisch-analytischen Perspektive schwierig, zu erkennen, wann wir es überhaupt mit genuin revolutionärer Gewalt zu tun haben; damit stoßen wir auf ein Problem, dem sich Walter Benjamin in seiner *Kritik der Gewalt* auf eine originelle Weise gewidmet hat.

„Göttliche Gewalt“: Rechtfertigung im Bewusstsein der Unmöglichkeit einer Rechtfertigung

Walter Benjamin unterscheidet in seiner bis heute diskutierten *Kritik der Gewalt* zwischen den Begriffen der mythischen und göttlichen Gewalt, eine Begriffswahl, die heutigen Lesern vielleicht merkwürdig oder ungewöhnlich erscheint. Benjamin erfasst mit seiner Unterscheidung jedoch genau, worum es ihm geht: Ein Mythos, der das Bestehende erklärt und bestätigt, bietet ein abgeschlossenes Weltbild, wohingegen der jüdisch-christliche Gott sich gerade dadurch auszeichnet, von außen in die Welt einzugreifen und mit dem Bestehenden zu brechen. Selbiges gilt für die Unterscheidung von mythischer und göttlicher Gewalt. Die *mythische Gewalt* setzt Recht: Grenzen, Schuld und Sühne, Repression und Drohung werden durch sie in die Welt gerufen. Es handelt sich um eine instrumentelle, an Zwecken und Mitteln ausgerichtete Gewalt. Der Ausnahmezustand und die Notwehr verbleiben vollkommen dieser mythischen Gewalt verhaftet. Mit dem Konzept der *göttlichen Gewalt* unternimmt Benjamin dagegen den Versuch, eine rechtsvernichtende Gewaltform zu denken, die sich außerhalb der Zweck-Mittel-Rationalität bewegt: Benjamin (1991: 199) bezeichnet mit dieser göttlichen Gewalt eine Gewaltsamkeit, die zur Aufhebung von Grenzen, zur Entsühnung und Schuldentilgung führe und – so die etwas kryptische Formulierung – auf „unblutige Weise letal“ sei. Mithilfe dieses Konzepts versucht Benjamin in erster Linie einen reinen Bruch mit dem Gegebenen zu denken, wie er sich zuweilen in Ge-

neralstreiks und revolutionären Erhebungen ausdrückt. Ein weiteres Unterscheidungsmerkmal zwischen mythischer und göttlicher Gewalt liegt in ihrer Beziehung zum Opfer:

„Die mythische Gewalt ist Blutgewalt über das bloße Leben um ihrer selbst, die göttliche reine Gewalt über alles Leben um des Lebendigen willen. Die erste fordert Opfer, die zweite nimmt sie an.“ (Benjamin 1991: 200)

Das heißt, die mythische Gewalt ist daran zu erkennen, dass sie sich bereitwillig den Rachegeleüsten und dem Zorn, der Opferblut einfordert, hingibt, wohingegen die göttliche Gewalt Opfer zwar in Kauf nimmt, aber nicht nach diesen giert. Benjamin vermeint in einzelnen Akten aufflammende Zeichen göttlicher Gewalt erkennen zu können, die immer, wenn auch nur für einen Augenblick, auf die Möglichkeit eines revolutionären Bruchs mit dem Gegebenen verweisen, bevor sie wieder in den Kreislauf der mythischen Gewalt des Status Quo als bloßer Feedback-Effekt eingespeist werden und damit selbst zu einem Element des Mythos gerinnen (Guzmán 2014: 52–53). Sobald die göttliche Gewalt eine alte mythische Gewalt (die Gewalt eines Staates oder eines Gesetzes) zerstört hat um eine neue Ordnung zu begründen, wird die problematische Natur auch dieser neuen Ordnung wieder offenkundig, da auch dieser eine verdrängte Gewalt zugrundeliegt. Zugleich behauptet Benjamin ein paradoxes Verhältnis von mythischer und göttlicher Gewalt: Da jede Ordnung auf Gewalt basiert, ist Gerechtigkeit unmöglich. Da Gerechtigkeit unmöglich ist, ist göttliche Gewalt notwendig: Denn durch sie wird die Gerechtigkeit (un-)möglich (Guzmán 2014: 61). Deshalb kann Slavoj Žižek (2011: 157) behaupten, dass die göttliche Gewalt „[...] für einen [...] brutalen Einbruch der Gerechtigkeit aus dem Jenseits des Gesetzes“ steht.

Die meisten Lektüren Benjamins konzentrieren sich auf die Aporie des Zusammenhangs von Gerechtigkeit und Gewalt. Dabei läuft eine auf den Begriff der Gerechtigkeit beharrnde Lesart Benjamins Gefahr, einen wesentlichen Aspekt der göttlichen Gewalt zu übersehen, die darin besteht, dass diese weniger mit der Beschwörung der Gerechtigkeit als mit der Herausforderung des Schicksals in Verbindung zu stehen scheint: Benjamin vergleicht die göttliche Gewalt daher auch mit den widerständigen Taten Prometheus' (Benjamin 1991: 197). Aus dieser Perspektive würde göttliche Gewalt nicht zuallererst durch ihre Beziehung zur Gerechtigkeit gekennzeichnet sein, vielmehr stünde sie für das Samenkorn, das in eine scheinbar geschlossene Ordnung gepflanzt wird, um die Möglichkeit einer Öffnung denkbar werden zu lassen.

Žižek (2011: 171) verortet die göttliche Gewalt historisch: „[...] wollt ihr wissen, wie diese göttliche Gewalt aussieht? Seht euch den revolutionären Terror von 1792–94 an. Das war göttliche Gewalt. (und man könnte hier auch einsetzen, der Rote Terror von 1919 ...)“ Vorsichtiger Interpretieren Benjamins würden behaupten, dass das Auftreten göttlicher Gewalt nicht erkennbar und damit auch unsagbar bleibe, da, wie Luis Guzmán (2014: 54) schreibt, jeder Akt göttlicher Gewalt sofort wieder in den Orbit mythischer Gewalt und damit in eine Zweck-Mittel-Logik eingespeist

werde. Sobald „revolutionäre“ Gewalt als Mittel betrachtet wird, fällt der Revolutionär selbst wieder in den Kreislauf mythischer Gewalt zurück (Guzmán 2014: 54).

Auch Žižek ist sich des Dilemmas, dass die göttliche Gewalt im Benjamin'schen Sinne nicht zu erkennen ist, bewusst. Es ist wichtig, die folgende Argumentation ausführlich zu würdigen. Žižek (2011: 173) führt aus, dass es keine objektiven Kriterien gebe,

„[...] die es uns erlauben, einen Akt der Gewalt als göttlichen zu identifizieren. Derselbe Akt, der für einen außen stehenden Betrachter bloß einen Gewaltausbruch darstellt, kann für denjenigen, der in diese Tat verstrickt ist, göttlich sein – es gibt keinen großen Anderen, der die göttliche Natur eines solchen Akts garantiert, das Risiko, ihn als göttlichen zu verstehen, liegt vollständig beim Subjekt. Das ist ähnlich dem, was der Jansenismus über Wunder lehrt: Man vermag Wunder nicht objektiv zu verifizieren. Für einen neutralen Beobachter können sie immer auf eine natürliche Kausalität zurückgeführt werden. Nur für den Gläubigen ist das Ereignis ein Wunder.“

Žižeks Argumentation mag als politisch-philosophische Ethik nachvollziehbar sein. Aber sie bleibt in mindestens zweierlei Hinsicht problematisch: Zum einen verunmöglicht sie es, dass ein unbeteiligter Beobachter einen Akt als göttliche Gewalt zu bestimmen vermag (wenn das Göttliche eines Gewaltakts nur von jenen erkannt werden kann, die daran glauben, entzieht sich dieser Akt jeder soziologischen oder politologischen Bestimmbarkeit und verfällt in Autismus). Zum anderen kann durch die Annahme, man habe es mit göttlicher Gewalt zu tun, wenn Subjekte für diese Gewalt als göttliche Gewalt einzustehen bereit sind, jede nur denkbare Gewalttat gerechtfertigt werden (für den Erschlagenen bleibt es aber einerlei, ob er Opfer mythischer oder göttlicher Gewalt geworden ist). Damit verschiebt sich die Frage nach der Legitimität von Gewalt von einer politischen auf eine ethische Dimension, oder, wie Žižek (2011: 168) es ausdrückt: „Es gibt keinen großen Anderen, der die göttliche Natur dieses Akts versichert [...] Die göttliche Gewalt ist das *Werk der Liebe* des Subjekts.“ Wir sind damit am Kern eines Dilemmas angelangt, das sich sowohl bei Žižek, als auch bei Benjamin (2001: 200–201) findet. In seinem Buch *die politische Suspension des Ethischen* versucht Žižek diese Beziehung des Revolutionärs zum Gewaltakt mit Brechts Schluss von *Die Maßnahme* darzustellen: Die Agitatoren stellen fest, dass es ihnen noch „[...] nicht vergönnt [ist], nicht zu töten“ (Brecht 2005: 168). Žižek (2005: 195) zufolge sei die „doppelte Verneinung [...] von entscheidender Bedeutung“, da jede andere Formulierung „auf schlichte unmoralische Permissivität“ hinausliefe. Ich halte die Brecht'sche Rechtfertigung von Gewalt für unzulässig, da sie auf reine Rhetorik hinausläuft (wir können nicht wissen, ob Brechts Agitatoren es tatsächlich bedauern, dass es ihnen nicht vergönnt ist, nicht zu töten; abgesehen davon stand die schlimmste Gewalt in der Moderne stets im Zeichen der Ordnungsbildung (Bauman 1992)): die Unmoral resultiert nicht aus den Worten, sondern aus den Taten; körperliche Ge-

walttätigkeit lässt sich nicht auf der rhetorischen Ebene beurteilen.⁷ Es ist ein Fehler weiter Teile des philosophischen Diskurses, sich bei Fragen nach politischer Gewalt zu weit von der Frage nach den Mitteln, der – vielleicht zu unerträglichen – Realität der Gewalterfahrung zu entfernen und diese im vollkommen Abstrakten zu belassen. Die Mittel der Gewalt bleiben auffälligerweise auch bei den radikalsten, zeitgenössischen politischen Theoretikern immer im Ungefähren: Stets bleibt es bei berufsjugendlichen Gewalt- und Zerstörungsphantasien, bei denen außer Frage steht, ob sie jemals in irgendwelchen politischen Aktionen münden könnten.⁸

Die monströse Dimension der nur subjektiven Bestimmbarkeit göttlicher Gewalt ist jedenfalls nicht zu übersehen: Letztlich besteht diese Monstrosität darin, dass die ethisch-göttliche Gewalt Gefahr läuft, zu einer (wenn auch nur vom handelnden Subjekt ausgehenden) Rechtfertigung des Unrechtfertigbaren auf Basis reiner Willkür zu führen. In dieser Fassung eröffnet der Begriff der göttlichen Gewalt einen Raum für erratische Gewaltsamkeit. Gibt es einen Ausweg aus diesem Dilemma? Für jemanden, der noch ein wenig Chaos im Herzen hat, ist das eine naheliegende Frage. Ich schlage deshalb vor, einen Grenzfall des politischen Aktivismus als Ausgangspunkt unserer abschließenden Überlegungen ins Auge zu fassen.

Surreale Gewalt: Geworfene Torten, fiktive Prozesse

Thilo Sarazzin, Sarah Wagenknecht, Milton Friedman und Bill Gates haben auf den ersten Blick wenig gemeinsam, sie alle teilen aber das Schicksal, zum Opfer von Tortenwerfern geworden zu sein. Zweifellos handelt es sich auch bei einem Tortenwurf um einen Gewaltakt: Immerhin ist das Opfer unfreiwilliges Ziel einer auf seinen Körper bezogenen Attacke (die zumeist mithilfe einer Sahnetorte ausgeführt wird). Wie Raymond Geuss (2016: 242–243) schreibt, schwebt diese Intervention unentschlossen zwischen realer und symbolischer Gewalt.⁹ Geuss hat darauf hingewiesen, dass die symbolische Kraft des Tortenwerfens beschränkt ist: Tendenziell verführt sie zu einer Identifikation des Beworfenen mit der Macht, die in modernen Gesellschaften zumeist unzutreffend ist, da auch der mächtigste CEO nur als *persona*, also als das Maskengesicht eines Unternehmens fungiert, das als Rechtskonstrukt weder mit Torten beworfen noch beschämt werden kann (Geuss 2016: 242–243).

Üblicherweise setzt sich der Tortenwerfer mit dem Wurf einem Risiko aus, das ihn verletzlicher macht als sein Opfer: Er wird nicht nur zum Ziel von Leibwächtern und Ordnungskräften, zuweilen erwarten ihn, abgesehen von einem blauen

7 Dagegen nehmen wir intuitiv häufig an, sie auf der Ebene ihrer Konsequenzen beurteilen zu können, da uns beispielsweise die moralische Bewertung historisch lange zurückliegender Gewaltakte sehr viel leichter fällt. Žižek scheint sich dieser Problematik bei der Diskussion Benjamins durchaus bewusst zu sein, reiht diese jedoch nach, wenn er versucht, eine ethische, vom Subjekt ausgehende Gewaltsamkeit zu rechtfertigen.

8 Vielleicht erklärt sich die Verlockung, mit solchen Phantasien zu spielen, daraus, dass wir – frei nach Heiner Müller – in einer „Universität der Toten“ denken und arbeiten.

9 Wobei symbolische Gewalt hier nicht im Sinne Pierre Bourdieus als stratifizierende Gewalt des Common Sense verstanden wird, sondern als konkreter, symbolischer Akt.

Auge oder gebrochenen Rippen, auch Urteile von absurder Härte; auf diesem Umstand basiert nicht zuletzt die Eleganz des Aktes.¹⁰ Trotzdem impliziert der Tortenwurf auch eine Art von *sous rature*: Es handelt sich um einen mit heiligem Ernst ausgeführten Akt, der seine Ernsthaftigkeit jedoch in der Ausführung zugleich unterwandert, austreicht und in das Clowneske wendet. Als politischer Akt ist der Tortenwurf doch tatsächlich ein Witz: Eine Attacke, die aus Mehrdeutigkeit, der Oszillation von Bedeutung und Bedeutungslosigkeit, Verschiebung, Verdichtung und Ersetzung besteht (Freud 2009).

Darüberhinaus besteht die Gewaltsamkeit des Tortenwurfs nicht nur in der Unterbrechung des normalen Ablaufs von Konferenzen und öffentlichen Auftritten, sondern darin, dem Beworfenen wenige Augenblicke lang ganz buchstäblich das Gesicht zu nehmen. „Eine sehr starke Waffe gegen die Gewalt ist die Scham“, schreibt Alberto Savinio (2005: 349). Was bedeutet das angesichts dieser schaumigen Gewalt, die nicht die Werfer sondern die Beworfenen beschämt? Möglicherweise die Scham, als Individuum erkannt worden zu sein, nicht mit der *persona* (die immer auch, man denke nochmals die römische Wortherkunft des Begriffs, eine Totenmaske ist) in eins zu fallen.¹¹ Das „Torten“ hat daher auch keinerlei Ähnlichkeit mit dem „Töten“, sondern ist im Gegenteil eine Entstarrung, eine Freisetzung des Individuums. In der Tortenattacke zeigt sich der Versuch, das „ganze“ Individuum von seiner Funktion zu lösen oder die funktionelle Verbindung des Individuums zu seinem Posten zumindest zu lockern. In diesem Sinne zielt auch der Tortenwurf auf die Abspaltung des „bloßen Lebens“ (Benjamin 2001: 201) von der sozialen Person, allerdings eben nicht, um dieses zu entmenschlichen oder zu vernichten.

Es scheint mir naheliegend zu sein, dass die symbolische oder surreale Gewalt ein Element der Nachträglichkeit in sich einfasst: die Reminiszenz einer unmöglichen und unrechtfertigbaren Gewalt, die nicht stattfand, nicht stattfinden durfte, die aber zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt hätte stattfinden müssen. In den Tortenwürfen bildet sich – ähnlich wie in den Aktionen des Zentrums für politische Schönheit – eine *Hauntology* politischer Gewalt ab. Wie Mark Fisher (2014: 22) schreibt, handelt es sich bei der *Hauntology* um den Versuch, eine gespenstische Beziehung zu etwas herzustellen, das nicht mehr ist oder noch nicht ist. Mit dieser surrealen Gewalt verhält es sich vielleicht so ähnlich wie mit dem Werk de Sades: Sie stellt

10 Vielleicht verliert ein Gewaltakt immer dann etwas von seinem Schrecken, wenn der Täter es ist, dem letztlich die größere Gewalt widerfährt und die Situation weitgehend symmetrisch erscheint. Dagegen ist ein Gewaltakt, der den Täter unverletzt lässt, ihn scheinbar in sich ruhen lässt, eine monströse Vorstellung. Die Möglichkeit des vollautomatisierten Dronenkrieges ist, wie ich an anderer Stelle bemerkt habe, der Grenzfall einer solchen Gewalt: Der Mord verkommt zur technischen Operation (Lehner 2017a: 264). Dass Soldaten, die für Droneneinsätze ausgebildet sind, in hohem Maße unter PTSD leiden, obwohl sie sich selbst während ihrer Einsätze keinerlei Gefahr aussetzen, beweist, dass es nicht die Gefährdung ist, die traumatisierend wirkt, sondern die vollkommen asymmetrische Ausgangssituation (Sapolsky 2017: 665).

11 Für einen Moment, könnte man sagen, erblickt der von der Torte Getroffene seinen Doppelgänger: Die obszöne *persona*, die üblicherweise vollkommen in ihrer sozialen Funktion aufgeht und mit dieser verschwimmt (Lehner 2017b: 86–88). In gewisser Weise ist es auch diese Scham des Erkennens, die der Tortenwurf hervorrufen soll. Im besten Fall lädt die Sinnlosigkeit und Surrealität des Tortenwurfs den Beworfenen dazu ein, die Sinnlosigkeit und Surrealität der eigenen Rollenübernahme zu erschmecken – in diesem Moment entsteht die Möglichkeit einer komischen Erfahrung, der Entrückung und Rollendistanz. Mit Deleuze (1992: 129) gesprochen: „[...] im Menschen selbst gilt es das Leben zu befreien, da der Mensch selbst eine Weise darstellt, es einzusperren.“

ein geistiges Verbrechen, eine vergeistigte, vollkommen ins Imaginäre ausgewichene Gewalt dar, die gerade dadurch absolut und grenzenlos werden kann. Zweifellos würde sie als realisierte Gewalt im Totalitarismus münden. Doch es ist gerade die Unentscheidbarkeit zwischen dem Realen und dem Imaginären, die sie davor bewahrt.¹² Zugleich handelt es sich um seltsam melancholische Akte, die darauf verweisen, dass die politische Konfrontation auf den wirklichen Spielfeldern der Macht vergeblich ist (Baudrillard 1978: 14). Es handelt sich um Beschwörungsformeln, die für den gewöhnlichen Lauf der Dinge als unwiderstehliche, seltsame Attraktoren wirken sollen. In jüngerer Zeit wurde dieser Umstand kaum irgendwo so deutlich wie durch Milo Raus Kongo-Tribunal hervorgehoben: Rau und sein Team errichteten ein Tribunal zur Klärung der Kriegsverbrechen in der demokratischen Republik Kongo; die im Prozess behandelten Verbrechen, die Richter, die Anwälte, die Opfer, die angeklagten Politiker und Bergbauunternehmen waren echt, nur die politische Gewalt, die zur Durchführung der Prozesse nötig gewesen wäre, blieb eine geisterhafte Spur.

Giorgio Agamben (2004: 71) spricht über den Ausnahmezustand als Rechtsfiktion „[...] par excellence, die vorgibt, das Recht genau dort, wo es suspendiert ist, als Gesetzeskraft aufrechtzuerhalten.“ Die Fiktion des Kongo-Tribunals vollführt als politische Séance die gegenteilige Leistung: Sie beschwört Gesetzeskraft. Die reale Gewalt bleibt aus, aber gerade ihre Abwesenheit wird zum eigentlichen Skandal.

Und doch stimmt auch das nicht ganz: Denn die reale Gewalt ist ja da, nur nicht auf der Seite des Gesetzes, sondern in frei flottierender Form, in dem Unrecht, das geschah und das bleibt.

Reine Gesten?

Eine Gewaltsamkeit, die nicht in der Zweckinstrumentalität aufgehen soll, kann nur, wie schon Benjamin hervorhob, den Charakter eines „Insigniums“ haben. Das bedeutet, dass sie weder direkt mit dem Gesetz noch mit dem Begriff der Gerechtigkeit in Verbindung stehen kann, sondern allenfalls als eine Referenz auf eine Abwesenheit, ein „noch nicht“ oder „nicht mehr“ deutbar ist. Sie ist eine „reine“ Geste. Agamben (2018: 82) veranschaulicht „reine“ Gesten am Beispiel des Tanzes: Der Tanz zeigt die Potentiale des menschlichen Körpers auf, ohne diese zu instrumentalisieren. Politische Gewaltsamkeit als eine solche Geste müsste fähig sein, die latenten oder ungenutzten Potentiale des gesellschaftlichen oder individuellen Daseins aufscheinen zu lassen. Es ist diese Gewaltsamkeit der Geste, die heutige Aktivisten vielleicht finden müssten und die zweifellos mehr mit Poesie und *poiesis*, als mit brachialer Kraftausübung in Verbindung steht. Dabei sind diese Gesten keineswegs immer per se poli-

12. Möglicherweise ist es gerade auch diese Ambiguität, die die Massenmedien dazu verführt, solche Akte aufzugreifen und zu senden. Zur massenmedialen Berichterstattung ist noch hinzuzufügen, dass sich das Torten, nachdem es massenmedial aufgegriffen wurde, schnell im Strudel des Spektakulären verliert: Auf dieser Ebene verkommt der politische Akt zum Lacher oder Aufreger. Doch diese Abwärtsdynamik lässt sich nahezu bei *allen* Ereignissen beobachten, die massenmedial aufgegriffen werden. Wenn es so etwas wie eine Dignität des Tortenwurfs gibt, ist diese nicht unbedingt im Hinblick auf ihre mediale Resonanz zu finden, sondern in der Situation, die durch den Akt hergestellt wird sowie in den diskursiven Effekten außerhalb der massenmedialen Berichterstattung.

tisch, sie können es jedoch im Nachhinein werden. So hat Jean Baudrillard Zidanes Kopfstoß als einen Willkürakt gedeutet, der quer zu allen impliziten und expliziten Spielregeln des FIFA-Spektakels als einer globalen Verwertungsmechanik zugleich ein Element der Sabotage in sich trug – ob eine in dieser Schärfe geäußerte Deutung gerechtfertigt ist oder aber verkennt, dass das Spektakel immer auch der punktuellen Transgression bedarf, um die Aufmerksamkeit des Publikums an sich zu binden, sei dahingestellt; in jedem Fall funktionierte Zidanes Akt als eine „reine“ Geste. Als eine solche konnte sie nachträglich politischen Ausdeutungen zugänglich gemacht werden, die im dominanten hegemonialen Diskurs nicht abgebildet wurden:

„And it was, indeed, stigmatized as an act of desertion, but, as such, it also became simultaneously a cult gesture: by passing from the peak of performance to the peak of dysfunction, to the thwarting of Good in all its splendour, it suddenly pointed up the Nothingness at the heart of globalization. And all this by a simple act that is not in any sense a gesture of revolt. One might say that this act, quite apart from all its subjective aspects, came from somewhere outside himself.“ (Baudrillard 2010: 78)

Zidanes Kopfstoß kann, um es frei nach einer Wendung Baudrillards auszudrücken, als Anfechtung der Ordnung als Ordnung gelesen werden, ohne dass diese Lesart sich der Illusion einer „rationalen“ Rechtfertigung hingeben oder in den Dienst einer politischen Agenda stellen müsste. Nicht einmal Zidane musste sich des symbolischen Potentials seines Aktes bewusst sein und trotzdem verwandelte sich durch diesen Kopfstoß etwas, das nicht subjektiviert werden darf, zu einem eindrücklichen, wenn auch kurzen Störimpuls. Der Akt war mit Sicherheit nicht ein Akt von Zidane, dem Fußballstar, in gewisser Weise war es wirklich „Niemand“, der für einen Augenblick auf dem globalen Bildschirm erschienen ist. Die Gebärde wirkte so gesehen jenseits der Sprache und des dominanten Diskurses, allen voran als eine den Umweg über die somatische Kraftausübung beschreitende Störung. Als solche hatte diese Störung das Potential, den Raum möglicher Subjektpositionen und politischer Artikulationen zu erweitern. Es ist diese primordiale Eröffnung potentieller politischer Spielfelder, die wir in solchen Akten symbolischer Gewaltsamkeit finden könnten.

Coda: Vom Ungeschehenen

Während ich die Arbeit an diesem Artikel beendete, erschienen in den Medien täglich neue Berichte über das von einem rechtsextremen Terroristen verübte Massaker von Christchurch. Der rechtsradikale australische Politiker Fraser Anning behauptete kurz nach dem Massenmord, dass die Immigration muslimischer Fanatiker den Terror ausgelöst hätte. Wenig später wurde Anning während einer Rede von einem 17-jährigen unterbrochen, der ein Ei auf dem Hinterkopf des Politikers zerschlug. Manchmal kann ein zerbrochenes Ei zum Zeichen einer Zivilität werden, die dem politischen Diskurs längst abhanden gekommen ist. Auch bei diesem Eierwurf handelt es sich um eine politische Hauntologie. Nicht nur das Ei, die politische Kultur liegt in Stücken.

Mein Artikel stellte den Versuch dar, Rechtfertigungen politischer Gewalt und insbesondere die alte Idee der möglichkeitserweiternden Gewalt erneut zu befragen. Ich habe dargelegt, dass die klassischen Konzeptionen möglichkeitserweiternder Gewalt aus verschiedenen Gründen unbefriedigend sind. Zugleich befindet sich der klassische zivile Widerstand seit Jahrzehnten in der Krise.¹³ Es stellt sich daher die Frage, ob es andere Wege aktivistischer Einmischung geben könnte. Wie ich ausgeführt habe, ist auch der vergleichsweise harmlose Torten- oder Eierwurf ein Akt der Gewalt, der die Integrität des Gegenübers stört und auf unmittelbare Körperlichkeit verweist. Dennoch handelt es sich weder um Vergeltung noch um Abschreckung, weder um Notwehr noch um Drohgebärden: Niemandem wird ein Pfund Fleisch zugestanden. Die Akte, die ich als Hauntology politischer Gewalt bezeichnet habe, ob es sich um fiktive Prozesse oder Tortenattacken handelt, haben mit solchen Ansinnen nichts zu tun; vielmehr zeichnen sie Trajektorien nach, die auf ungeschehene, versäumte oder unmögliche Ereignisse verweisen und diese gerade dadurch vergegenwärtigen. Es handelt sich um Verweise auf das, was wir nicht sind, jedoch hätten sein können; auf das, was nicht geschehen ist, jedoch hätte geschehen müssen; auf die, die ohne Stimme bleiben, jedoch zu Wort hätten kommen sollen. Jeder dieser Akte ist eine Geisterbeschwörung. Nicht mehr und nicht weniger. Könnte man eine politische Philosophie des ungeschehenen Ereignisses, eine Soziologie der Nicht-Beziehung, der Nicht-Subjektivität, des versäumten oder verdrängten historischen Augenblicks schreiben? Mir scheint, dass das ein lohnenswertes Unterfangen wäre; denn es stimmt schon: Nichts zählt mehr, als das, was nie geschehen ist (Burnside 2011: 36).

Literaturverzeichnis

Agamben, Giorgio (2004): *Ausnahmezustand*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Agamben, Giorgio (2018): *Karman. A Brief Treatise on Action, Guilt, And Gesture*. Stanford: Stanford University Press.

13 Die Krise des zivilen Widerstands hat vielfältige Gründe, die ich an dieser Stelle nicht erschöpfend ausführen kann. Wesentlich scheint mir, und ich folge darin der Politologin Jodi Dean (2005), dass die Medien in hohem Maße dazu beitragen, dass der zivile Widerstand an Kraft verloren hat. Dean geht davon aus, dass Medien nicht nur als Vermittler, sondern als Unterbrecher zivilen Aufbegehrens dienen. Demzufolge entkoppeln sich die Kommunikationsmöglichkeiten von Einfluss- und Handlungsmöglichkeiten: Demonstrationen werden zwar medial aufgegriffen, aber nur, um als „Content“ zu zirkulieren. Habermas' Vorstellung des kommunikativen Handelns zerbricht in Kommunikation auf der einen Seite und Handlung auf der anderen Seite (Dean 2005: 58). Zugleich können die Machthaber behaupten, die Sorgen der Menschen gehört zu haben, um sich dann wieder der Realpolitik zuzuwenden. Dean (2005) führt das anhand der gegen den Krieg gerichteten Großdemonstrationen im Vorfeld des Irakkriegs ab 2003 aus. Als 250 000 Menschen das Weiße Haus umkreisten, um ihre Stimme gegen den Krieg zu erheben, wurde dieses Ereignis natürlich von den Medien aufgegriffen, auch Bush hat die Demonstrationen registriert und zu Kenntnis genommen, dass es außerhalb des Weißen Hauses abweichende Meinungen zu einem Angriffskrieg gibt, eine Erkenntnis, die freilich ohne Konsequenzen blieb. Letztlich pervertiert das Vorhandensein solcher Demonstrationen im schlimmsten Fall sogar die ihnen zugrundeliegenden Absichten, beweisen diese doch, dass die Demokratie „reibunglos“ funktioniert. Wohlgermerkt trifft das nicht auf alle Fälle zu, mir scheint diese Tendenz jedoch gegeben zu sein, nicht zuletzt, weil Demonstrationen heute oftmals im Modus der „Besorgnis“ oder der „gepflegten Angst“ (Luhmann 1992: 202) stattfinden. Aber wem nützt das etwas? An Angst gibt es ohnehin keinen Mangel: Widerstand müsste deshalb daran gemessen werden, ob er über die Bekundung von Sorgen hinausgehende, unmittelbar wirksame Gesten hervorzubringen vermag.

- Ames, Mark (2005): *Going Postal: Rage, Murder, and Rebellion: From Reagan's Workplaces to Clinton's Columbine and Beyond*. New York: Soft Skull Press.
- Anders, Günther (1987): *Gewalt: Ja oder Nein. Eine notwendige Diskussion*. München: Knaur Verlag.
- Baudrillard, Jean (1978): *Kool Killer oder der Aufstand der Zeichen*. Berlin: Merve.
- Baudrillard, Jean (2010): *Carnival and Cannibal. Or the Play of Global Anatomism*. London; New York: Seagull Books.
- Bauman, Zygmunt (1992): *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*. Frankfurt am Main; Wien: Büchergilde Gutenberg.
- Benjamin, Walter (1991): *Zur Kritik der Gewalt*. In: Ders. *Gesammelte Schriften Band II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Brecht, Bertolt (2005): *Die Maßnahme*. Zitiert nach: Žižek, Slavoj. *Die politische Suspension des Ethischen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Burnside, John (2011): *Black Cat Bone*. Minneapolis: Graywolf Press.
- Canetti, Elias (2006): *Masse und Macht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Clam, Jean (2004): *Kontingenz, Paradox, Nur-Vollzug*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH.
- Dean, Jodi (2005): *Communicative Capitalism: Circulation and the Foreclosure of Politics*. In: *Cultural Politics*, 1 (1): 51–74.
- Deleuze, Gilles (1992): *Foucault*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Derrida, Jacques (1991): *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstands (DOEW) (2000): *Rassistische Morde als „Notwehr“ („Die Umwelt“)*. <http://www.doew.at/erkennen/rechtsextremismus/neues-von-ganz-rechts/archiv/september-2000/rassistische-morde-als-notwehr-die-umwelt>, letzter Zugriff: 17.04.2019.
- Enzensberger, Hans Magnus (2015): *Versuche über den Unfrieden*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Fish, Stanley (2011): *Das Recht möchte formal sein*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Fisher, Mark (2014): *Ghosts of my Life. Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures*. Winchester; Washington: Zero Books.
- Frankenberg, Günter (2010): *Staatstechnik. Perspektiven auf Rechtsstaat und Ausnahmezustand*. Berlin: Suhrkamp Verlag.

- Frazer, Elizabeth; Hutchings, Kimberly (2007): Argument and Rhetoric in the Justification of Political Violence. In: *European Journal of Political Theory* 6/2: 180–199.
- Freud, Sigmund (1974 [1912-13]): Totem und Tabu (einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker). In: Ders. *Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion*. Studienausgabe Band IX. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Freud, Sigmund (2009): *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten. Der Humor*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Geuss, Raymond (2008): *Philosophy and Real Politics*. Princeton University Press: Princeton.
- Geuss, Raymond (2016): The Radioactive Wolf, Pieing, and the Goddess. In: Ders. *Reality and Its Dreams*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Gfäller, Georg Richard (2002): Staatliches Gewaltmonopol, Gewaltenteilung, Notwehr und Unterdrückung der Geschichte von Gewalterfahrungen – eine mögliche Ursache für Gewalt gegen „Fremde“ durch marginalisierte Gruppen? In: *Gewalt und Zivilisation*. Hrsg. von Anne Marie Schlösser, Alf Gerlach. Gießen: Psychosozial Verlag.
- Guzmán, Luis (2014): Benjamin's Divine Violence: Unjustifiable Justice. In: *The New Centennial Review* 14: 49–64.
- Hollander, Paul (2009): Contemporary Political Violence and its Legitimation. In: *Society* 46 (3): 267–274.
- Lagasnerie, Geoffroy de (2018): *Judge & Punish. The Penal State on Trial*. Stanford: Stanford University Press.
- Laplanche, Jean; Pontalis, Jean-Bertrand (1973): *Das Vokabular der Psychoanalyse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Lehner, Nikolaus (2017a): Targeting und Trivialität. Algorithmische Kontrolltechnologien und moderne Lebensführung. In: Schaupp, Simon; Koppenburger, Anne; Buckermann, Paul (Hg.), *Kybernetik, Kapitalismus, Revolutionen. Emanzipatorische Perspektiven im technologischen Wandel*. Münster: Unrast Verlag.
- Lehner, Nikolaus (2017b): Profile und algorithmische Identität: Zwischen Doppelläufigkeit und Post-Entfremdung. In: Degeling, Martin; Othmer, Julius; Weich, Andreas; Westermann, Bianca (Hg.), *Profile: Interdisziplinäre Beiträge*. Lüneburg: Meson Press.
- Lichtenberg, Georg Christoph (2000): *Krokodile im Stadtgraben: Sudelsprüche und Schmierbuchnotizen*. Leipzig: Insel Verlag.

- Luhmann, Niklas (1992): Ökologie des Nichtwissens. In: Ders. Beobachtungen der Moderne. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, Niklas (2002): Die Politik der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Marcuse, Herbert (1965): Repressive Tolerance. In: A Critique of Pure Tolerance. Hrsg. von Robert Paul Wolff; Barrington Moore Jr.; Herbert Marcuse. Boston: Beacon Press.
- Nunner-Winkler, Gertrud (2004): Überlegungen zum Gewaltbegriff. In: Gewalt. Hrsg. von Wilhelm Heitmeyer, Hans-Georg Soeffner. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- O'Boyle G. (2002): Theories of Justification and Political Violence: Examples from Four Groups. In: Terrorism and Political Violence 14 (2): 23–46.
- Sapolsky, Robert M. (2017): Behave. The Biology of Humans at Our Best and Worst. New York: Penguin Press.
- Sorel, Georges (1981): Über die Gewalt. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Svevo, Italo (2010): Zenos Gewissen. Zürich: Diogenes Verlag.
- Žižek, Slavoj (2005): Die politische Suspension des Ethischen. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Žižek, Slavoj (2011): Gewalt. Sechs abseitige Reflexionen. Hamburg: LAIKA-Verlag.

DuEPublico

Duisburg-Essen Publications online

UNIVERSITÄT
DUISBURG
ESSEN

Offen im Denken

ub | universitäts
bibliothek

Erschienen in: Zeitschrift **diskurs**, Bd. 5 (2019): Gewalt, S. 1–18

Dieser Text wird über DuEPublico, dem Dokumenten- und Publikationsserver der Universität Duisburg-Essen, zur Verfügung gestellt. Die hier veröffentlichte Version der E-Publikation kann von einer eventuell ebenfalls veröffentlichten Verlagsversion abweichen.

DOI: 10.17185/diskurs/70710

URN: urn:nbn:de:hbz:464-20191107-171417-4



Dieses Werk kann unter einer Creative Commons Namensnennung - Keine Bearbeitungen 4.0 Lizenz (CC BY-ND 4.0) genutzt werden.