

Peter Weibel

Die apathische Armee der Ich-AG

(2005)

Die Felder, auf denen die Ich-AGs sich tummeln, sind offensichtlich Schlachtfelder. Ich finde daher die Bezeichnung „Ich -Armeen“, wer immer sie erfunden hat, eine sehr legitime Bezeichnung, um nicht zu sagen eine kennzeichnende. Ich-Armee ist eine Steigerung des Begriffes Ich-AG. Eine philosophische, soziale und psychologische Kategorie bzw. Entität wird zu einer ökonomischen. Die Ich-AG stellt den Versuch dar, das Individuum, das ursprünglich „das Unteilbare“ geheißen hat – abgeleitet aus dem Lateinischen „dividere“ (teilen) ist das Individuum, das „in-dividere“, das, was nicht teilbar ist - durch neu geschaffene Begriffe mit dem Kollektiv zu verbinden, interessanterweise mit der sozialen Organisation einer Aktiengesellschaft. Indem man mit Begriffen wie Ich-AG die Ökonomisierung eines Begriffs vornimmt, wird aus dem Individuum paradoxerweise ein Kollektiv. Man verbindet sozusagen das Unteilbare, das soziale Atom, durch Begriffe wie AG mit dem Kollektiv. Ich möchte im Folgenden untersuchen, was für eine Bedeutung diese Vorgehensweise für die Gesellschaft hat, und ob solche Begriffe tatsächlich korrekt beschreiben, in welchem Zustand sich die Gesellschaft heute befindet.

Das Individuum als Kollektiv wird in der Wettbewerbsgesellschaft zur Ich-AG und die Kollektive werden zu Individuen, die einander bekämpfen. So ist die Ich-AG ein Verein, der sich selbst bekämpft; ein Ich, das gegen sich selbst ist, ein Mensch, der nicht füreinander sondern in sich selbst gegeneinander ist; ein Gladiator, der die Waffen gegen sich selbst richtet. Das ist der Sinn des Wortes Ich-AG. Im Kapitalismus werden die Ichs zu Kollektiven, die gegeneinander kämpfen. Daher bilden die Kollektive der Ich-Kollektive, die Ich-AGs, die Ich-Armeen.

Ich-AG bedeutet eine Militarisierung der Ichs, indem man von Ich-Armeen spricht. Ich-Armee ist eine Verschärfung des Begriffes Ich-AG, die den Konflikt zwischen Individuum und Kollektiv und damit den Ursprung der Gewalt offen legt. Ich-AG zeigt die latente und steigende Gewalt in den zeitgenössischen sozialen Systemen.

Ich möchte am Beispiel von Freud, Benjamin, Schmitt, Derrida und Agamben einige Linien der Argumentation aufzeigen und einige Figuren des Denkens vorstellen, die sich mit der Gewalt beschäftigen.

In dem Buch *Das Unbehagen in der Kultur* von 1930 und im späteren Briefwechsel mit Albert Einstein, der 1942 unter dem Titel *Warum Krieg?* erschien, hat Freud die Frage der Aggression und der Gewalt besonders intensiv diskutiert. Seine Antworten waren sehr pessimistisch. Freud führt aus, dass das Gesetz nicht nur durch Macht etabliert und gestützt wird, sondern, dass das Gesetz selbst eine Konsequenz der Macht ist. Wie kann er auf

diesen verstörenden Gedanken kommen, dass das Gesetz nicht die Macht etabliert, sondern das Gesetz sozusagen umgekehrt eben eine Konsequenz der Macht ist?

Recht und Gewalt

„Das menschliche Zusammenleben wird erst ermöglicht, wenn sich eine Mehrheit zusammenfindet, die stärker ist als jeder einzelne und gegen jeden einzelnen zusammenhält. Die Macht dieser Gemeinschaft stellt sich uns als „Recht“ der Macht des einzelnen, die als „rohe Gewalt“ verurteilt wird, entgegen. Diese Ersetzung der Macht des einzelnen durch die der Gemeinschaft ist der entscheidende kulturelle Schritt.“¹ Insofern bedeutet die Wortschöpfung „Ich-AG“ einen kulturellen Rückschritt in der europäischen Geschichte des Individuums, nämlich von dem „kulturell gebändigten“ zur „rohen Gewalt“. Wenn nämlich die Mehrheit das Ich selbst ist, wie der Ausdruck AG nahe legt, dann ist nicht der Einzelne schwächer als die Mehrheit, weil es den Einzelnen nicht mehr gibt. Daher kann auch die Mehrheit nicht mehr gegen alle Einzelnen zusammenhalten, denn der Zusammenhalt ist die Ich-AG selbst. Also kämpft Ich-AG gegen Ich-AG. Es gibt keine Gemeinschaft, die sich der Macht der Einzelnen entgegenstellen kann, denn der Einzelne ist in Form der AG bereits eine Gemeinschaft und Mehrheit. Es gibt auch kein „Recht“ als Macht der Gemeinschaft, sondern das Kollektiv als Individuum übt wieder rohe Gewalt aus. Die Ich-AG bedeutet Entbindung des Ichs vom Recht, Freisetzung der Macht des Einzelnen. Die Gesellschaft wird zu einer Armee von Ich-AGs, die einander zähnefletschend bekämpfen, und zwar von Ich-AGs, die alle gleich aussehen, wie geklont. Die Ich-AG ist das „Kloning“ der Gewalt, d.h. die Reproduktion der sozialen Gewalt als individuelle.

Gesetze und Gewalt, Recht und Macht bilden also eine Gleichung, eine begründende und grundlegende Gleichung. Ohne ursprüngliche Gewalt kein Gesetz, ohne Macht kein Recht. Es stellt sich also die Frage nach dem Ursprung. Wir würden gerne sagen, dass das Gesetz die Macht erzeugt, aber Freud sagt das Gegenteil, das Recht ist eine Konsequenz der Macht bzw. Gewalt. „Darf ich das Wort ‚Macht‘ durch das grellere, härtere Wort ‚Gewalt‘ ersetzen? Recht und Gewalt sind uns heute Gegensätze. Es ist leicht zu zeigen, dass sich das eine aus dem anderen entwickelt hat ...“²

Freud sagt, dass seit dem Beginn der Zivilisation Konflikte durch Machtausübung, eben durch Gewalt gelöst wurden. „Interessenskonflikte unter Menschen werden also prinzipiell durch die Anwendung von Gewalt entschieden.“³

¹ Sigmund Freud, *Abriß der Psychoanalyse. Das Unbehagen in der Kultur* (1930) Frankfurt/Main und Hamburg 1960, S. 129-130

² Albert Einstein, Sigmund Freud, *Warum Krieg?*, Zürich 1972, S. 26

³ Ebd., S. 27

Die Idee des Gesetzes entstand durch die Suche nach einer anderen Form der Macht gegenüber der individuellen Macht. Das ist das klassische Modell. Man hat sozusagen die individuelle Macht gegen die gesellschaftliche oder staatliche Macht ausgespielt. Dadurch herrscht ein Zustand vor, der dazu führt, dass eine Gruppe von schwächeren Personen sich gegen jemanden verbindet, der als Einzelner stärker ist als jeder Einzelne dieser Gruppe. Die Schwächeren verbinden sich zu einer Gruppe, um gemeinsam der Macht und der Gewalt des Stärkeren widerstehen können. Im Französischen heißt diese Theorie: „l'union fait la force“.

Im Begriff der Ich-AG sehen wir, dass die neue Formel der „force“ (forza, ital.), der Stärke lautet: „l'union fait l'individu“. Die Union wird zum Unteilbaren erklärt, nicht das Individuum. Das Individuum wird ausgelöscht in der Ich-AG.. Die Union mit sich selbst ist die neue Stärke. So bilden die Ich-AGs keine Gruppen von schwächeren Mitgliedern mehr, die sich gegen jemand Einzelnen verbünden, der stärker ist als jeder Einzelne der Gruppe, weil die Ich-AG selbst als Gruppe, jener Einzelne ist, stärker ist. Die Ich-AG ist das Individuum als Gruppe stärkerer Personen, die sich selbst hilft.

Die Idee war also, die Gewalt eines Individuums, das stärker ist als die anderen Einzelindividuen, durch die Vereinigung der schwächeren Individuen zu Fall zu bringen. Modern gesagt, ist das nicht Ethos oder Gemeinsinn, sondern schlichtweg ein Gewinnkalkül. Denn die Frage ist, wie kann ich ein Spiel gewinnen, wie kann ich einen Konflikt gewinnen, der immer macht- und gewaltmässig ausgetragen wird? Wie können die schwächeren Individuen sich gegen die Gewalt und die Macht eines Stärkeren wehren? Eben deshalb hat man sich zusammengeschlossen. Die schwächeren Personen, die sich angesichts einer Macht, die stärker ist als ihre, nicht individuell verteidigen können, müssen sich zusammenschließen, eine Versammlung bilden und dabei die Macht bündeln, um gemeinsam zu siegen. In der Ich-AG wird das Individuum zur Gruppe und damit erhält das Individuum die Macht des Stärkeren zurück.

Die Ich-AG ist Ausdruck der Idee, dass jeder siegen kann und jeder siegt. So wird ein Versprechen der falsch verstandenen Demokratie illusionär wahr. Viele Menschen haben nämlich nach der französischen Revolution, nach der Herrschaft der Monarchie geglaubt, jeder Bürger werde nun König, jeder Bürger erhalte nun all die Rechte des Souveräns, statt zu erkennen, dass der König zum Bürger wird und damit der Staat, die Gemeinschaft eine geteilte Verpflichtung aller, ein von allen zu Erbringendes.⁴

Der Souverän „repräsentierte“ oder „vertrat“ die Mitglieder einer Menge. Es war die „Einheit des Vertreters, nicht die Einheit der Vertretenen, die bewirkt, dass eine Person entsteht“.⁵ In der Ich-AG kehrt der Souverän als Bürger wieder, als Individuum, als Person, welches die Mitglieder einer Menge, die aus sich selbst besteht (wenn man von diesem Paradox absehen

⁴ Roberto Esposito, *Communitas. Ursprung und Wege der Gemeinschaft*, Diaphanes, Berlin 2004

⁵ Hobbes, *Leviathan*, Frankfurt a.M. 1984, S. 125f

will) repräsentiert. In der Ich-AG repräsentiert sich das Ich selbst. Es repräsentiert sich selbst als Menge von Vertretenen – welches ein hübsches Paradox – im Dienste des Kapitals. So erhält der ohnmächtige Bürger scheinbar die Macht des Souveräns.

Am Ursprung einer Gemeinschaft stand die Frage der Gewalt, eben der gebündelten Gewalt durch die Schwächeren. Die Vereinigung diktiert das Gesetz und die Übereinstimmung des Gesetzes besagt, wie sich die einzelnen Individuen korrekt zueinander verhalten. Hierdurch wird zwar das Recht auf Gewaltausübung nicht abgeschafft. Was abgeschafft wird, ist die Gewaltausübung nach innen gegen die eigenen Mitglieder, aber nicht nach außen - Gewalt gegen den Anderen, den Stärkeren auszuüben, der nicht Teil dieser Gemeinschaft ist, ist das Ziel der Ich-AG. Die Ich-AG erlaubt Gewaltausübung nach außen, weil sie immer die Gewalt gegen Andere der Gewalt gegen sich selbst vorziehen wird. Das Gesetz ist Gewalt, die Gewalt einer Gruppe, einer Gemeinschaft, nicht eines Individuums.

Die Zivilisation hat diesen Prozess der Gruppenbildung, der Gemeinschaftsbildung geschaffen und schlussendlich hat der Staat als Summe der Gemeinschaften das Monopol der Gewalt erhalten. Dieses Monopol dient in der Auffassung auch heutiger Soziologen dazu, gesamtgesellschaftlich die Gewalt abzubauen. Oder wie man auch juristisch sagt, mit Carl Schmitt, dieses staatliche Monopol bildet das Recht (des Krieges), zu entscheiden, wen ich als Feind töten darf. Wenn das Gewaltmonopol von der Gemeinschaft, vom Staat, abwandert zu anderen Formen des Kollektivs, z.B. zu AGs, und diese AGs nun aus einem Ich bestehen, wird die Beziehung von der Gemeinschaft zum Individuum verändert. Das Monopol der Gewalt wandert zum Ich. Die Ich-AG ist bereits die Militarisierung der Gesellschaft, wie sie im Ausdruck „Ich-Armeen“ fortgeschrieben wird.

Über einer Pariser Einkaufspassage war 1847 die Inschrift zu lesen: „Omnibus omnia“. Mit „Alles für alle“ auf dem Tor zum Paradies, nicht nur der Damen – so lautete der Titel eines Romans „Paradies der Damen“ von Emile Zola (1883) über die entstehende Welt der Kaufhäuser – sondern zum Paradies für alle Menschen, sollten die Versprechen der Aufklärung, der französischen Revolution und der industriellen Revolution eingelöst werden, allerdings bereits in ihrer kapitalistischen Form, nämlich in der Waren-Form. Die Inschrift versprach nämlich nicht wirklich alle Gerechtigkeit, Freiheit und Gleichheit für alle, nicht einmal alle Güter dieser Welt, sondern zumindest indirekt alle Waren dieser Welt, genauer: alle käuflichen Waren dieser Welt. Die Ich-AG verwandelt das Individuum in eine kapitalistische Warengesellschaft im Konkurrenzverhältnis zu anderen Warengesellschaften. So wird aus „Alles für alle“: „alle gegen alle“.

Inklusion – Exklusion

Am Charakter der Gewalt hat sich nichts geändert. Die Gewalt bleibt. Sie hat sich lediglich in einen Vertrag gewandelt, der Gewalt nicht gegen die Mitglieder der eigenen Gruppe richtet, sondern gegen Außenseiter. Daher bewahrt uns die Idee des Gesetzes nicht davor, Gewalt und Krieg ausgesetzt zu sein. Der Prozess der Zivilisation ist nichts anderes als die Erfindung von immer anspruchsvolleren Waffen. Das ist die Idee von Freud, der sagt, wir wehren uns gegen die Gewalt der Natur, das heißt, wir finden immer neue Techniken, Kulturtechniken, zivilisatorische Techniken, um gegen die Gewalt der Natur wie gegen die Gewalt der Mitglieder anderer Gemeinschaften zu kämpfen. Wenn wir die Natur bekämpfen, so sagt er in seiner Schrift *Das Unbehagen in der Kultur*, dann erst haben wir gelernt, dass wir auch andere Gruppen bekämpfen können. Freud sagt: „Die Ersetzung der Macht des Einzelnen durch die der Gemeinschaft ist der entscheidende kulturelle Schritt“. Doch in *Warum Krieg?* sagt er: „Gewalt wird gebrochen durch Einigung, die Macht dieser Geeinigten stellt nun das Recht dar im Gegensatz zur Gewalt des Einzelnen. Wir sehen, das Recht ist die Macht einer Gemeinschaft. Es ist noch immer Gewalt, bereit sich gegen jeden Einzelnen zu wenden, der sich ihr widersetzt, arbeitet mit denselben Mitteln, verfolgt dieselben Zwecke.“⁶

Darf Gewalt legitimiert werden als Mittel oder als Zweck, dürfen sozusagen schlechte Mittel einem guten Zweck dienen? Zitat weiter: „Der Unterschied liegt wirklich nur darin, dass es nicht mehr die Gewalt eines Einzelnen ist, die sich durchsetzt, sondern die der Gemeinschaft.“⁷ Die Gewalt verbleibt. Sogar in der Kultur.

Diese Beschreibung der Monopolisierung der Gewalt in einer Gruppe ist die Dialektik von Inklusion – Exklusion. Die Gruppenmitglieder werden inkludiert und die, die nicht Teil der Gruppe sind, werden hingegen exkludiert. Sie sind – wie die Griechen damals jemanden bezeichneten, der nicht Griechisch sprach – Barbaren. Die Gründung der Gesellschaft auf das Gewaltmonopol verhindert sozusagen nicht im geringsten, dass Gewalt ausgeübt wird. Sie hat nur die Vision, dass sich die Gewalt nicht gegen die Mitglieder der eigenen Gruppe richtet, sondern nur gegen die Personen, die aus dieser Gruppe exkludiert wurden. „Die Überwindung der Gewalt durch Übertragung der Macht an eine größere Einheit, die durch Gefühlsbindungen ihrer Mitglieder zusammengehalten wird.“⁸ „... was eine Gemeinschaft zusammenhält, sind zwei Dinge: der Zwang der Gewalt und die Gefühlsbindungen – Identifizierungen heißt man sie technisch – der Mitglieder.“⁹ Das sind zwei unheilvolle Kräfte, Gewalt und Gefühlsbindung, die eine Gemeinschaft herstellen. Man könnte in dieser Logik

⁶ Albert Einstein, Sigmund Freud, *Warum Krieg?*, Zürich 1972, S. 28

⁷ Ebd., S. 29

⁸ Ebd., S. 29-30

⁹ Ebd., S. 34

geradewegs sagen, Krieg und Patriotismus stellen optimal eine Gemeinschaft her, wie wir jederzeit leicht feststellen können, von den Panhellenisten bis zur USA. Wenn Gefühlsbindungen eine Gemeinschaft herstellen, dann stellen sie auch gleichzeitig klar, wer nicht Teil dieser Gemeinschaft ist. Die identifikatorischen Prozesse, die zu einer Gemeinschaft führen, sind die gleichen, die Menschen von einer Gemeinschaft ausschließen. Wer innerhalb einer Gruppe ist, legt damit fest, wer außerhalb dieser Gruppe steht, d. h. auf wen Gewalt angewendet werden kann, weil er nicht in der Gemeinschaft geschützt wird, wer also der Feind ist. Gefühlsbindungen schaffen Gemeinschaften, vom Fußball-Klub bis zum Staat. Gemeinschaften bilden die Logik der Inklusion und Exklusion, sie schließen ein und aus, unterscheiden zwischen Gemeinschaftsmitgliedern und Gegnern. Gefühlsbindungen schaffen nicht nur Gemeinschaften, sondern auch Feindschaften. Gemeinschaften schaffen Gewalt.

Diese Dialektik von Inklusion und Exklusion hat sich klarerweise soweit verschärft, dass Carl Schmitt in seiner Arbeit von 1932 in Bezug auf den „Begriff des Politischen“ sagen konnte: Was ist eigentlich das Politische? Er beantwortete die Frage mit eben jener Dialektik von Inklusion und Exklusion, die den Begriff des Politischen bestimmt, die Bestimmung des Feindes.¹⁰ Die Frage, auf wen ich Gewalt anwenden darf, also die Unterscheidung von Freund und Feind, geht gewissermaßen auf Freud zurück. Das heißt, die Dialektik von Inklusion und Exklusion, der Gewaltanwendung nicht nach innen aber nach außen, ist die Unterscheidung von Freund und Feind. Wie wird diese zu einem Kriterium des Politischen?

Das Monopol des Politischen: Freund oder Feind

Der Staat hat sozusagen nicht nur das Monopol der Gewalt, sondern der Staat hat auch das Monopol zu sagen, ich führe die spezifischen Unterscheidungen durch, auf welche sich alle politischen Handlungsmotive zurückführen lassen, nämlich die Unterscheidung von Freund und Feind. Das Gefährliche ist also die Ableitung des Politischen vom Monopol der Gewalt, die Vermischung des Monopols der Gewalt mit dem Monopol des Politischen.

Wenn Sie heute die Reden von Bush hören, dann ist es genau dies. Eine so genannte demokratische Regierung in Amerika maßt sich an, in globalen Maßstäben zu sprechen und zu sagen: Hier ist die Achse des Guten, hier ist die Achse des Bösen. Wir bestimmen, wer Freund oder Feind ist. Wenn Schmitt das Terrain des Faschismus mit dieser Formel des Politischen als Unterscheidung von Freund und Feind vorbereitet hat, was tut dann Bush?

¹⁰ Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, 7. Auflage, 5. Nachdruck der Ausgabe von 1963, Berlin 2002, S. 20-78

Schmitt setzte eine Hoffnung von Freud außer Kraft, der meinte, der Eros, die libidinöse Bindung der Menschenmengen, wersetze sich der Feindseligkeit einer gegen alle und alle gegen einen. Der Krieg finde in der Kultur seine stärksten Hindernisse.¹¹

Hier werden die Widersprüche in Freuds Theorien zur Gewalt offenbar. Einerseits wird die identifikatorische Gruppenbildung unter dem Titel „l'union fait la force“ als Bindung von Macht und Gewalt an eine Gruppe gegen die Gewalt des Stärkeren, aber auch gegen mögliche Gegner geschildert, „selbstverständlich nicht im Stande, kriegerische Streitigkeiten zwischen den Partikeln des Griechenvolkes zu verhüten“¹², andererseits soll „alles, was Gefühlsbindungen unter den Menschen herstellt, dem Krieg entgegenwirken.“¹³ Die Beispiele der Gruppenbildungen von Gangs über Fußballklubs bis Nationalgemeinschaften zeigen im Gegenteil, dass Gefühlsbindungen wegen der Dialektik von Inklusion und Exklusion gerade erst recht gewalt- und kriegsfördernd sind. Die Frage Freuds, ob es „der Kulturentwicklung [gelänge], des menschlichen Aggressions- und Selbstvernichtungstrieb Herr zu werden“,¹⁴ beantwortet er skeptisch. Weil eben gerade die Gefühlsbindungen, die zur Gruppe führen, und die Gruppenbildungen nicht die Gewalt und die Aggression abschaffen, sondern nur kanalisieren, d. h. gegen innen, gegenüber dem Freund, dem Gruppenmitglied, verbieten, aber nicht nach außen gegen den Feind, im Gegenteil Gewalt im Namen des Gesetzes erst recht legitimieren. Die These „Alles, was die Kulturentwicklung fördert, arbeitet auch gegen den Krieg“¹⁵ ist daher nur beschränkt gültig und durch die gegenteilige These erweiterbar: was der Gruppenbildung dient, „die Ersetzung der Macht des Einzelnen durch die der Gemeinschaft“,¹⁶ die Bindung der Gewalt an eine Gruppe, ist nicht nur „der entscheidende kulturelle Schritt“¹⁷ sondern auch der entsprechende erste Schritt zum Krieg, zur Kriegsbildung. Dies ist auch die bittere Erkenntnis des späten Benjamin, dass es kein Dokument der Kultur gebe, das nicht auch eines der Barbarei sei.

Die Frage, gibt es Kultur ohne Krieg, ist also so zu beantworten, Kultur schließt Krieg nicht aus, keineswegs. Carl Schmitt treibt die Logik Freuds weiter, mit dem Ergebnis, dass er sogar die christliche Ethik mit Krieg versöhnbar hält und beschreibt damit eine Denkfigur, die realiter von den christlichen Kulturvölkern und vom Papsttum im 20. Jahrhundert verfolgt wurde.

Schmitt sagt, Freunde sind etwas existenziell anderes. Wir können sozusagen die Botschaft der Christen „Liebe deine Feinde“, durchaus akzeptieren, wir können individuelle Feinde lieben. Aber das setzt nicht das Gesetz außer Kraft, dass eben der Feind aufgrund seiner

¹¹ Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, op. cit., S. 161

¹² Albert Einstein, Sigmund Freud, *Warum Krieg?*, op. cit., S. 35

¹³ Ebd., S. 41f

¹⁴ Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, op. cit., S. 190

¹⁵ Albert Einstein, Sigmund Freud, *Warum Krieg?*, S. 47

¹⁶ Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, op. cit., S. 130

¹⁷ Ebd.

bloßen Existenz zu bekämpfen ist. Schmitt sagt weiterhin, eine Welt, in der die Möglichkeit eines solchen Kampfes restlos beseitigt oder verschwunden wäre, also ein endgültig pazifizierter Erdball, wäre eine Welt ohne die Unterscheidung von Freund und Feind und infolge dessen eine Welt ohne Politik.

Das heißt, diese Friedensharmonie, die immer wieder vorgebracht wird, wäre, gemäß Schmitt, die Abschaffung des Politischen.¹⁸ Das wäre eben die wünschenswerte Welt – eine Welt ohne Politik. Ist das vorstellbar? Eine Welt ohne Politik, weil ohne Gewalt? Ist Politik also nur eine Strategie und ein Medium der Gewalt?

Schmitt bezieht sich unter anderem auf Marx und lehnt sich mit der Unterscheidung von Freund und Feind an den Marxschen Begriff der „Klasse“ an. Der Klassenkampf ist sozusagen das „Ausmachen“ des Feindes. Um den Klassegegner als wirklichen Feind zu behandeln, ist es wichtig, entweder als Staat gegen Staat zu kämpfen oder innerhalb des Staates, also Bürgerkrieg. Das heißt, die Gruppe schützt dann ihre Mitglieder nicht mehr.¹⁹

Diese Erfahrung ist bis heute eine entscheidende geblieben, dass die Dialektik von Inklusion und Exklusion sich nicht nur nach außen richten kann, sondern im Augenblick, wo diese Dialektik akzeptiert wird, sie sich auch nach innen wenden kann. Es kann auch innerhalb der Gruppe entschieden werden, wer entspricht nicht der Gruppennorm, und das entscheidet, wer gehört zur Mehrheit, wer zur Minderheit. Auf der Basis dieser Dialektik, die sich nach innen fortsetzt, kann dann klarerweise auch ein Bürgerkrieg oder Generalstreik erklärt werden. Daher ist dieser so gefürchtet, weil im Bürgerkrieg die gleiche Dialektik der Legitimität der Gewalt verwendet wie beim Staat im Kampf gegen andere Staaten.

Mehrheiten und Minderheiten

Das Gerede von Minderheiten, das heute den parlamentarischen Alltag und die Legitimitätsdiskurse der Massenmedien beherrscht, entspringt offensichtlich jener Dialektik von Inklusion und Exklusion, von Einschluss und Ausschluss. Die von der Mehrheit in der Gruppe Ausgeschlossenen bilden eine Minderheit. Die Mehrheit bildet sich durch Einschlussformeln. Die Einschlussformeln (es gibt soundso viele Menschen, auf die zutrifft, dass sie ...) sind rein logisch bereits gleichzeitig Ausschlussformeln (es gibt soundso viele Menschen, auf die nicht zutrifft, dass sie ...). Die Dialektik von Inklusion und Exklusion erzeugt also Minderheiten und Majoritäten. Sie reproduziert die Unterscheidung von Freund und Feind, nur gemäßigter und milder. Statt von Freund und Feind spricht man von Mehrheit und Minderheit. Die Minderheit wird ja dann von Vereinbarungen oder Rechten ausgeschlossen. Das Gerede von Minderheiten ist also ein politischer Aussagetypus mit

¹⁸ Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, 7. Auflage, 5. Nachdruck der Ausgabe von 1963, Berlin 2002, S. 35

¹⁹ Ebd., S. 73

antiliberalen, antidemokratischen Tendenzen, wie es besonders in der Programmgestaltung der Massenmedien und im Parlament zu beobachten ist.

Politisch ist jedenfalls immer die Gruppierung, so Schmitt, die sich im Ernstfall zu einem solchen Kampf um die Macht im Staat oder gegen Staaten, zu einem Kampf um die Mehrheit, rüstet. Weil sie eben diesen Ernstfall ernst nimmt, ist sie die maßgebende menschliche Gruppierung. Die politische Einheit ist infolge dessen immer die maßgebende Einheit. Deswegen nennt er sie souverän. In dem Sinne trägt die Gruppe die Entscheidungen über den maßgebenden Fall, und der extremste maßgebende Fall ist der Ausnahmefall, der Ausnahmezustand.

Das heißt, die maßgebende politische Kraft beherrscht sozusagen nicht nur die Dialektik von Inklusion und Exklusion, bestimmt nicht nur wer Freund und wer Feind ist, hat nicht nur das Monopol der Gewalt, sondern ist in diesem Sinne auch als maßgebende menschliche Gruppierung souverän, wenn sie über den Ausnahmezustand verfügt. „Der Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand verfügt“, so die Aussage. Die Ich-AG ist das illusionäre Versprechen, in einer Gesellschaft des Ausnahmezustandes der Souverän zu sein. In Wahrheit ist die Ich-AG das Opfer des Ausnahmezustands.

Gewalt als Mittel von Gesetz und Staat

In einem Aufsatz von 1921 „Zur Kritik der Gewalt“ geht es Benjamin um die Frage des Verhältnisses zwischen Recht und Gewalt. Am Anfang beschäftigt er sich mit dem Grundverhältnis jeder Rechtsordnung, nämlich von Zweck und Mittel. Hier konstatiert er, dass Gewalt nur im Bereich der Mittel, nicht im Bereich der Zwecke zu finden ist. Es geht faktisch um die Frage, ob Gewalt überhaupt als Mittel zu vertreten ist. Gewalt, die Zwecken dient, ist von vornherein zu verurteilen, aber ist sie erlaubt als Mittel, z.B. als Mittel, um sich gegen einen Feind zu wehren oder um einen Konflikt zu schlichten. Er kommt dann, das ist klassisch, auf das Naturrecht und auf das positive rechtliche Anwenden von Gewalt. Wenn alle, der Staatstheorie des Naturrechts entsprechend, ihre Gewalt zugunsten des Staates abtreten, dann wird dem Staat die Legitimität, das Recht zugesprochen und damit das Monopol auf die Gewalt.

„Gerechte Zwecke können durch berechtigte Mittel erreicht werden, berechtigte Mittel an gerechte Zwecke gewendet werden. Das Naturrecht strebt, durch die Gerechtigkeit der Zwecke die Mittel zu rechtfertigen, das positive Recht strebt durch die Berechtigung der Mittel die Gerechtigkeit der Zwecke zu garantieren“, schreibt Benjamin.²⁰

Das heißt, das Problem der Gewalt wird, wie Freud schon gesagt hat, nicht außerhalb der Gesellschaft gestellt, sondern im Gegenteil, es wird behauptet, die Gesellschaft funktioniere

²⁰ Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, II, 1, (Hg.) Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt 1991, S. 180

nur durch Gewalt. Man kann daher sagen, es geht nicht darum, die Gewalt in Frage zu stellen. Es geht nur um gerechte Gewalt, um Rechtsgewalt. Es gibt die sanktionierte Gewalt oder die nicht sanktionierte Gewalt, die Staatsgewalt oder die individuelle Gewalt.

Es handelt sich also im Grunde nicht um die Frage, ob Gewalt gerecht oder nicht gerecht sei, sondern darum, wie das Wesen der Gewalt beschaffen ist, dass ein solcher Maßstab, ein solcher Unterschied, an ihr überhaupt möglich ist. Wieso kann man also zwischen sanktionierter und nicht-sanktionierter, legaler und illegaler Gewalt unterscheiden. Wieso ist es uns überhaupt möglich zu denken, dass Gewalt legitim sei.

„Das Interesse des Rechts an der Monopolisierung der Gewalt gegenüber der Einzelperson“ lässt sich nicht nur durch die Humanität erklären, sondern vielmehr durch das Interesse des Rechts „selbst das Recht zu wahren.“²¹

So stellt sich nun wiederum die Frage: Wie kann das Recht die Gewalt sanktionieren, also legitimieren? Im Gegensatz zu vorherrschenden Meinungen kann man behaupten, dass der Staat Verbrecher nicht wirklich fürchtet. Denn die Gewaltanwendungen der Verbrecher haben mit dem staatlichen Monopol der Gewalt nichts zu tun. Was der Staat zu Recht wirklich fürchtet, ist der Terror, denn dieser verfolgt die gleiche Logik wie der Staat selbst. Terroristen sagen, wir antizipieren mit Gewalt einen rechtlichen Zustand, und dieser rechtliche Zustand wird dann im Nachhinein unsere Gewaltanwendung legitimieren. Das heißt, das gleiche Modell, das bereits Freud dargestellt hat, beweist auch hier seine Gültigkeit: Wir gründen eine Gruppe und üben eine Urszene, üben Gewalt aus gegen andere, um unsere Gruppe zu konstituieren. Eben diese Dialektik von Gewalt und Gesetz kann von Terroristen verwendet werden. Daher schreibt Benjamin, dass der Staat zu Recht diese Gewalt schlechterdings fürchtet, weil er sie als rechtsetzend anerkennen muss. Das bedeutet nicht nur, dass wenn eine Nation eine andere im Krieg besiegt, diese dann als die siegreiche anerkannt. Das bedeutet auch, dass die besiegte Nation das Gesetz dieser siegreichen Nation annehmen muss. Das heißt, der Triumph der Gewalt ist rechtsetzend und in der Folge auch klarerweise rechterhaltend. Zu eben dieser Einsicht gelangt Benjamin in der gleichen Logik wie Freud, wenn er sagt: „Alle Gewalt ist als Mittel entweder rechtsetzend oder rechterhaltend.“²² So einen Satz hätte man von Benjamin nicht erwartet. Es bestätigt sozusagen nicht nur die Denkfiguren von Freud, sondern es bestätigt indirekt auch die Denkfiguren von Schmitt. Benjamin sagt sogar weiter, wenn sie, nämlich die Gewalt, auf keines dieser beiden Prädikate Anspruch erhebt, so verzichtet sie selbst auf jede Geltung. Das ist die entscheidende Aussage. Das heißt, die Gewalt, die auf den Anspruch verzichtet, rechtsetzend oder rechterhaltend zu sein, verzichtet auf die Geltung. Daraus aber folgt,

²¹ Ebd., S. 183

²² Ebd., S. 187

„dass jede Gewalt, selbst im günstigsten Falle als Mittel, an der Problematik des Rechts überhaupt Teil hat.“²³

Benjamin schreibt, das Parlament sei ein Versuch gewesen, Gewalt nicht mit Gewalt zu lösen, aber: „Schwindet das Bewusstsein von der latenten Anwesenheit der Gewalt in einem Rechtsinstitut, so verfällt es. Dafür bilden in dieser Zeit die Parlamente ein Beispiel.“²⁴

Genauso wie Schmitt also Kritik an der parlamentarischen oder liberalen parlamentarischen Demokratie geübt hat, übt auch Benjamin, das ist die gemeinsame Erfahrung der Zeit, unglücklicherweise eine Kritik an der parlamentarischen Demokratie. Er sagt, die Parlamente „bieten das bekannte jammervolle Schauspiel, weil sie sich der revolutionären Kräfte, denen sie ihr Dasein verdanken, nicht bewusst geblieben sind.“ Den Parlamenten „fehlt der Sinn für die rechtsetzende Gewalt, die in ihnen repräsentiert ist. Kein Wunder, dass sie zu Beschlüssen, welche dieser Gewalt würdig wären, nicht gelangen, sondern im Kompromiss eine vermeintlich gewaltlose Behandlungsweise politischer Angelegenheiten pflegen.“

Kritisch zitiert ist diese Passage bei Derrida. Derrida hat auch darauf hingewiesen, dass es seinerseits einen Briefwechsel zwischen Schmitt und Benjamin gab, in dem Schmitt Benjamin zu diesem Essay gratuliert. In einer Sprache, wie wir sie auch von anderen liberalen Attacken kennen, sagt Benjamin: „Bezeichnenderweise hat der Verfall der Parlamente von dem Ideal einer gewaltlosen Schlichtung politischer Konflikte vielleicht ebenso viele Geister abfindig gemacht, wie der Krieg sie ihm zugeführt hat.“²⁵

Nicht „alle Gewalt ist als Mittel entweder rechtsetzend oder rechterhaltend“, sondern so Benjamin weiter, „wie der Ausgang, so verweist auch der Ursprung jedes Vertrages auf Gewalt.“²⁶ An diesem Punkt gelangt man wieder zu Freud. Es gibt also sozusagen eine Übereinkunft über die Legitimität von Gewalt. „Rechtsetzung ist Machtsetzung und insofern ein Akt von unmittelbarer Manifestation der Gewalt.“²⁷

Derrida hat in seiner Schrift *Gesetzeskraft. Der mystische Grund der Autorität* darauf hingewiesen, dass der Unterschied zwischen Gerechtigkeit und Recht kein wahrer Unterschied ist. Das Recht „enthält den Anspruch einer Ausübung, die im Namen der Gerechtigkeit geschieht. Die Gerechtigkeit wiederum erfordert, dass sie in einem Recht sich einrichtet, das erzwungen werden muss.“²⁸ Derrida liest die Kritik der Gewalt nicht einfach als eine Kritik der Repräsentation der politischen Systeme, der formalen und parlamentarischen

²³ Ebd., S. 198

²⁴ Ebd., S. 190

²⁵ Ebd., S. 191

²⁶ Ebd., S. 191

²⁷ Ebd., S. 198

²⁸ Jacques Derrida, *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“*, Frankfurt 1991, S. 46.

Demokratie. Derrida sieht Benjamin eingebunden in die antiparlamentarische und gegen-aufklärerische Welle der dreißiger Jahre.

Benjamin reflektiert die Krise des europäischen Modells der bürgerlichen parlamentarischen Demokratie und des Rechtsbegriffs. Derrida sagt, die Gewalt, die selbst als etwas erscheinen kann, was ein Recht auf Recht hat, ist eine Gewalt, die im voraus einer Rechtsordnung angehört, die erst begründet werden muss. Das Modell von Freud und von Benjamin sieht nicht, dass diese Art von Legitimierung der Gewalt im Voraus einer Rechtsordnung angehört, die sie erschafft, um sich im Nachhinein zu begründen. Dies ist das Argument, mit dem ein staatsbegründender Terrorismus operiert.

Damit eine Kritik der Gewalt wirklich sinnvoll sei, muss man zunächst einer Gewalt Sinn verleihen, so Derrida, die nicht wie ein Unfall dem Recht von außen zustößt.

Der Verbrecher ist quasi der, welcher wie von außen, als Kontingenz, blinder Zufall dem Recht zustößt. So sagt Derrida: „Jenes, was das Recht bedroht, gehört ihm bereits an, gehört zum Recht des Rechts, gehört zum Recht auf das Recht, gehört zum Ursprung des Rechts.“ Der Staat fürchtet sich vor begründender Gewalt, die in der Lage ist, Rechtsverhältnisse zu legitimieren oder zu verändern. Das ist eine ziemlich klare Analyse des Rechtes und sie zeigt auch, wieso der Terrorismus die eigentliche Bedrohung ist: Er gehört dem Recht im Grunde schon an, er gehört zum Ursprung des Rechts. Der Staat hat das Monopol des Politischen, zu entscheiden, wer der Feind ist, und kann rückwirkend, sozusagen bei der Staatsgründung, die Gewalt rechtfertigen. Der Terrorismus macht das vorauswirkend. Wenn er dann gewinnt, kann er rückwirkend sich genauso wie der Staat bestätigen.

Alle revolutionären Situationen und Diskurse rechtfertigen die Gewaltanwendung, indem sie sich auf die Einrichtung eines neuen Rechts berufen. Das ausstehende Recht rechtfertigt rückwirkend die Gewalt. Erst die Zukunft erzeugt die Deutbarkeit der Gewalt, die rückwirkende Lektion der Gewalt, ob sie z.B. von Terroristen oder Freiheitskämpfern stammt. Auf diese Problematik gibt es heute zwei interessante Antworten.

Das eine ist das berühmte Werk von Giorgio Agamben *Homo Sacer* mit dem Untertitel *Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Dieser Titel besteht, lapidar gesagt, aus Schmitt und aus Benjamin. Die souveräne Macht, das Denken des Souveräns, ist sozusagen eine Schmittsche Denkfigur und das „nackte Leben“ ist eine Benjaminsche Denkfigur („Denn Blut ist das Symbol des bloßen Lebens“²⁹). Benjamin spricht im Aufsatz *Zur Kritik der Gewalt* vom „bloßen Leben“, er argumentiert am Ende sozusagen messianisch. So spricht er am Schluss über den mystischen Ursprung der Gewalt und sagt, dass man die Gewalt nur an Gott

²⁹ Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, op.cit., S. 199

delegieren kann. Die Gewalt ist sozusagen nur durch Gott selber begründbar, der über die Gewalt waltet. „Die göttliche Gewalt mag die Waltende heißen.“³⁰

Am Ende des Textes zeigt sich also eine Mischung von marxistischer Theologie und von messianischen Heilserwartungen. Die Gewalt Gottes ist die eigentlich legitim waltende Gewalt, die eben auch eine reinigende Funktion hat und wir müssen Opfer bringen, um sozusagen auch dieser Gewalt zu genügen. Hier führt Benjamin den Begriff des „bloßen Lebens“ ein, wobei er keine Möglichkeit findet, dieses bloße Leben vor internem Zugriff zu retten. Das bloße Leben unterliegt klarerweise der Gewalt Gottes. Agamben hat das „bloße Leben“ eben als Hommage auf Benjamin als nacktes Leben bekannt gemacht, der Mensch als Biomasse.

Eine weitere Figur in dieser Diskussion bildet Adorno, dessen Antwort auf Benjamins Schrift sehr versteckt und sehr verdeckt ist. Es sei an dieser Stelle nur hingewiesen, dass Adorno, meiner Ansicht nach, in seiner *Dialektik der Aufklärung* die Frage des „nackten Lebens“ auf andere Weise gelöst hat als beispielsweise Giorgio Agamben in seinem Buch *Homo Sacer*. Mit der Erfahrung von Auschwitz, eine Erfahrung die Benjamin 1921 noch nicht berücksichtigen konnte, hat Adorno nämlich den Begriff des Opfers angegriffen. Nach der realen Erfahrung totalitärer Systeme, sei es der Nationalsozialismus, sei es der Stalinismus, ist es leichter, den Begriff des Opfers schärfer zu fassen. Adorno hat gesehen, dass die Gewalt die Dialektik von Inklusion und Exklusion schafft, und dass diese Dialektik als ein Prozess der Identifikation funktioniert, wie man am Beispiel der Massenindustrie oder der Massenunterhaltung sehen kann. Das heißt, ich werde Mitglied einer Gruppe und teile damit die Werte und die Anschauungen dieser Gruppe. So bin ich dann beispielsweise ein Mitglied des Mittelstands, der katholischen oder protestantischen Kirche. Aus diesem Umstand ergeben sich eine Menge von identifikatorischen Prozessen. Nur auf diese Weise kann die Dialektik von Inklusion und Exklusion funktionieren. Indem diejenigen, die inkludiert werden, sich mit bestimmten Werten identifizieren und sagen, dass sie bestimmte gleiche Elemente teilen. Dieses Prinzip hat Adorno bei der Kulturindustrie beobachtet, in der diese Prozesse der Identifikation beispielsweise über den Sport oder über die Musik funktionieren und eben das Gefühl schaffen – von der Flagge angefangen bis hin zu dem gemeinsamen Fußballleibchen – man sei Teil einer dieser Gruppen.

Sie sind eben diese, wie Schmitt gesagt hat, maßgebende Gruppe, die eben die Macht und die Autorität besitzt. Also hat er gemerkt, dass das, was man eigentlich angreifen muss, wenn man die Gewalt enthebeln möchte, dass dies der Begriff der Identität selber ist. Und das ist etwas, das zu durchdenken vor Adorno niemand gewagt hat. So hat er dann eine neue Lösung in der *Dialektik der Aufklärung* vorgeschlagen: eine Welt der opferlosen Nicht-

³⁰ Ebd., S. 203

Identität. Gewaltlosigkeit hieße nach Adorno Aufgabe der Identität, ohne dass ich zum Opfer werde – denn auch in der Kultur erzeugt die Gewalt immer Opfer. Wenn ich diesen Zustand erreichen möchte, dann muss ich das Vorhaben aufgeben identisch zu werden, Mitglied einer Gruppe zu sein. Dies könnte eine der Antworten auf die hier formulierte Frage, auf den hier formulierten Begriff, sein: Aufhebung des Ichs hieße eine Abschaffung der Armees.