

Peter Weibel

Theorien zur Gewalt

Benjamin, Freud, Schmitt, Derrida, Adorno

22007
S. 44-57

Im Zeitalter des Terrorismus scheinen gewisse Schriften Walter Benjamins zunehmend an Aktualität zu gewinnen. Ich möchte am Beispiel von Freud, Benjamin, Schmitt, Derrida und Agamben einige Argumentationslinien aufzeigen und Denkfiguren vorstellen, die sich mit Gewalt beschäftigen.

Freud hat in seinem Buch *Das Unbehagen in der Kultur* von 1930 und im späteren Briefwechsel mit Albert Einstein, der 1942 unter dem Titel *Warum Krieg?* erschien, die Frage der Aggression und der Gewalt besonders intensiv und mit pessimistischem Unterton diskutiert. 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 umkehrt eine Konsequenz der Macht ist?

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

Gesetz und Gewalt, Recht und Macht bilden demnach eine Gleichung, eine begründende und grundlegende Gleichung. Ohne ursprüngliche Gewalt gibt es kein Gesetz, ohne Macht kein Recht. Es stellt sich also die Frage nach dem Ursprung. Für Freud ist das Recht eine Konsequenz der Macht bzw. Gewalt.

¹ Sigmund Freud: Abriß der Psychoanalyse. *Das Unbehagen in der Kultur*, Frankfurt/M. 1960, S. 129-130.

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

Nach Freud werden seit dem Beginn der Zivilisation Konflikte durch Machtausübung, eben durch Gewalt gelöst. „Interessenskonflikte unter Menschen werden also prinzipiell durch die Anwendung von Gewalt entschieden.“³ Die Idee des Gesetzes entstand aus der Suche nach einer anderen Form der Macht gegenüber der individuellen Macht. Aus diesem Versuch entstand ein nachgerade klassisches Modell, in dem die individuelle Macht gegen die gesellschaftliche oder staatliche Macht ausgespielt wird. In diesem Modell herrscht ein Zustand, in dem eine Gruppe schwächerer Personen sich gegen einen stärkeren Einzelnen verbindet. Die Schwächeren verbinden sich zu einer Gruppe, um gemeinsam der Macht und der Gewalt des Stärkeren widerstehen zu können. Im Französischen heißt diese Theorie: „l'union fait la force“. Modern gesagt, hat man es hier nicht mit Ethos oder Gemeinsinn zu tun, sondern schlichtweg mit einem Gewinnkalkül.

Die Frage ist: Wie kann ich ein Spiel gewinnen, wie kann ich einen Konflikt gewinnen, der stets nach den Regeln von Macht und Gewalt ausgetragen wird? Wie können die schwächeren Individuen sich gegen die Gewalt und die Macht eines Stärkeren wehren? Am Ursprung einer Gemeinschaft steht die Frage der Gewalt, der gebündelten Gewalt der Schwächeren. Ihre Vereinigung diktiert jenes Gesetz, das besagt, wie sich die Individuen korrekt zueinander verhalten müssen. Hierdurch wird das Recht auf Gewaltausübung allerdings nicht abgeschafft. Was abgeschafft wird, ist die Gewaltausübung nach innen, gegen die eigenen Mitglieder. Um dieses Spiel aber gewinnen zu können, muss das Recht erlauben, Gewalt gegen den Anderen, den Stärkeren auszuüben, der nicht Teil dieser Gemeinschaft ist. Das Gesetz ist also ein Projekt, das Gewalt erlaubt, wenn auch nicht innerhalb einer Gruppe, so doch zumindest gegenüber Personen einer anderen Vereinigung.

Die Zivilisation hat diesen Prozess der Gruppenbildung, der Gemeinschaftsbildung geschaffen. An ihrem Ende steht der Staat als Summe der Gemeinschaften als Monopol der Gewalt. Dieses Monopol dient in der Auffassung auch heutiger Soziologen dazu, gesamtgesellschaftlich die Gewalt abzubauen. Oder, juristisch gesprochen, mit Carl Schmitt: Dieses Monopol bildet das Recht (des Krieges), zu entscheiden, wen ich als Feind töten darf. Am Charakter der Gewalt hat sich nichts geändert. Die Gewalt bleibt. Sie ist lediglich in einen Vertrag überführt worden, 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. Denn der Prozess der Zivilisation erweist sich als nichts anderes als die Erfindung immer anspruchsvollerer Waffen. Das ist zumindest die Position, die Freud einnimmt. In seinem Sinne wehren wir uns ge-

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

³ Ebd., S. 27.

gen die Gewalt der Natur, was vielmehr heißt, dass wir immer neue Techniken, Kulturtechniken, zivilisatorische Techniken erfinden, um gegen die Gewalt der Natur wie gegen die Gewalt der Mitglieder anderer Gemeinschaften zu kämpfen. Erst wenn wir die Natur bekämpfen, so schreibt er in seiner Schrift *Das Unbehagen in der Kultur*, haben wir gelernt, dass wir auch andere Gruppen bekämpfen können. Doch in *Warum Krieg?* heißt es:

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.⁴

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.“⁵ Die Gewalt verbleibt. Sogar in der Kultur. Diese Beschreibung der Monopolisierung der Gewalt in einer Gruppe gehorcht der Dialektik von Inklusion und Exklusion. Gruppenmitglieder werden inkludiert, die anderen exkludiert. Sie sind – wie die Griechen einmal all die bezeichneten, die nicht Griechisch sprachen – Barbaren. Die Gründung der Gesellschaft auf das Gewaltmonopol verhindert aber nicht im Geringsten, dass Gewalt ausgeübt wird. Sie gibt 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 [erfolgt] durch Übertragung der Macht an eine größere Einheit, die durch Gefühlsbindungen ihrer Mitglieder zusammengehalten wird. [...] was eine Gemeinschaft zusammenhält, sind zwei Dinge: der Zwang der Gewalt und die Gefühlsbindungen – Identifizierungen heißt man sie technisch – der Mitglieder.⁶

Gewalt und Gefühlsbindung sind zwei unheilvolle Kräfte, die eine Gemeinschaft herstellen. Nach dieser Logik könnte man geradewegs sagen, dass Krieg und Patriotismus, wie wir jederzeit leicht feststellen können, eine Gemeinschaft optimal herstellen, von den Panhellenisten bis zu den 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

⁴ Ebd., S. 28.

⁵ Ebd., S. 29.

⁶ Ebd., S. 29 f. bzw. S. 34.

Gruppe steht, d. h. auf wen Gewalt angewendet werden kann, wer also der Feind ist. Gefühlsbindungen schaffen Gemeinschaften, Gemeinschaften werden mittels der Logik von Inklusion und Exklusion gebildet. Sie schließen ein und aus, indem sie zwischen Gemeinschaftsmitgliedern und Gegnern unterscheiden. Gefühlsbindungen schaffen also nicht nur Gemeinschaften, sondern auch Feindschaften. Gemeinschaften schaffen Gewalt.

Die Dialektik von Inklusion und Exklusion hatte sich historisch so weit verschärft, dass Carl Schmitt in seiner Arbeit von 1932 in Bezug auf den *Begriff des Politischen* fragen konnte: Was ist eigentlich das Politische? Er beantwortete die Frage mit eben jener Dialektik von Inklusion und Exklusion, die den Begriff des Politischen durch die Bestimmung des Feindes definiert.⁷ Die Frage, auf wen man Gewalt anwenden darf, also die Unterscheidung von Freund und Feind, geht dabei auf Freud zurück. Demnach ist die Dialektik von Inklusion und Exklusion gleich der Unterscheidung von Freund und Feind. Wie wird diese zu einem Kriterium des Politischen? Der Staat hat nicht nur das Gewaltmonopol inne, sondern auch das Monopol, jene spezifischen Unterscheidungen durchzuführen, auf die sich alle politischen Handlungsmotive zurückführen lassen. Das Gefährliche ist also die Ableitung des Politischen vom Monopol der Gewalt, die Vermischung des Monopols der Gewalt mit dem Monopol des Politischen. Wenn man heute die Reden George W. Bushs hört, dann kann man folgendes beobachten: Eine so genannte demokratische Regierung maßt sich an, in globalen Maßstäben zu sprechen und zu dekretieren, wer die Guten und wer die Bösen sind, wer Freund oder Feind ist. Wenn Schmitt das Terrain des Faschismus mit dieser Formel des Politischen als Unterscheidung von Freund und Feind vorbereitet hat, wie verhält es sich dann mit Bush?

Schmitt setzte mit seiner Formel eine Hoffnung Freuds außer Kraft, der einmal meinte, dass der Eros, die libidinöse Bindung der Menschenmengen, sich der Feindseligkeit des 'einer gegen alle' und 'alle gegen einen' widersetze. Nach Freud findet der Krieg in der Kultur seine stärksten Hindernisse.⁸ An dieser Stelle werden die Widersprüche in Freuds Theorien zur Gewalt offenbar. Einerseits wird die identifikatorische Gruppenbildung unter dem Titel „l'union fait la force“ als die 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“⁹ – andererseits soll „alles, was Gefühlsbindungen unter den Menschen herstellt, dem Krieg entgegenwirken.“¹⁰ Die Beispiele von Grup-

⁷ 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.

⁸ Freud: *Das Unbehagen in der Kultur*, S. 161.

⁹ Einstein/Freud: *Warum Krieg?*, S. 35.

¹⁰ Ebd., S. 41 f.

penbildungen von Gangs über Fußballklubs bis Nationalgemeinschaften zeigen dagegen, dass Gefühlsbindungen gerade aufgrund der Dialektik von Inklusion und Exklusion erst recht gewalt- und kriegsfördernd sind. Die Frage Freuds, ob es „der Kulturentwicklung [gelänge], des menschlichen Aggressions- und Selbstvernichtungstrieb Herr zu werden“¹¹ beantwortet er skeptisch. Weil die zu Gruppenbildungen führenden Gefühlsbindungen Gewalt und Aggression nicht abschaffen, sondern nur kanalisieren, d. h. gegen innen, gegenüber dem Freund, dem Gruppenmitglied, verbieten, nicht aber nach außen gegen den Feind, wird Gewalt im Namen des Gesetzes erst recht legitim. Die These: „Alles, was die Kulturentwicklung fördert, arbeitet auch gegen den Krieg“¹², 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“¹³, ist nicht nur „der entscheidende kulturelle Schritt“¹⁴, sondern auch der entsprechend erste Schritt zum Krieg. Dies ist auch die bittere Erkenntnis des späten Benjamin, demzufolge es kein Dokument der Kultur gibt, das nicht auch eines der Barbarei sei.

Die Frage also, ob es Kultur ohne Krieg geben kann, ist zunächst folgendermaßen zu beantworten: Kultur schließt Krieg nicht aus. Carl Schmitt treibt die Logik Freuds mit der Überlegung weiter, dass er sogar die christliche Ethik mit dem Krieg für versöhnbar hält. Damit beschreibt er eine Denkfigur, die realiter von den christlichen Kulturvölkern und vom Papsttum im 20. Jahrhundert verfolgt wurde. Für Schmitt sind 'Freunde' etwas existenziell anderes. Die Botschaft der Christen, „liebe deine Feinde“, ließe sich durchaus akzeptieren, denn wir können individuelle Feinde lieben. Aber das setze nicht jenes Gesetz außer Kraft, dass der Feind schon aufgrund seiner bloßen Existenz zu bekämpfen ist. Schmitt spricht weiterhin davon, dass eine Welt, in der die Möglichkeit eines solchen Kampfes restlos beseitigt oder verschwunden wäre, ein endgültig pazifizierter Erdball, eine Welt ohne die Unterscheidung von Freund und Feind wäre und infolge dessen eine Welt ohne Politik sei. Diese immer wieder vorgebrachte Friedensharmonie käme nach Schmitt der Abschaffung des Politischen gleich.¹⁵ Ist eine Welt ohne Politik d. h. ohne Gewalt vorstellbar? Ist Politik also nur eine Strategie und ein Medium der Gewalt?

Schmitt bezieht sich in seiner Theorie unter anderem auf Marx und lehnt sich mit der Unterscheidung von Freund und Feind an den Marx'schen Begriff der „Klasse“ an. Der Klassenkampf ist in diesem Sinne das „Ausmachen“ des Feindes. Um den Klassengegner als wirklichen Feind zu behandeln, ist es wichtig, entweder als Staat gegen Staat(en) oder innerhalb des Staates zu kämpfen, also in

¹¹ Freud: Das Unbehagen in der Kultur, S. 190.

¹² Einstein/Freud: Warum Krieg?, S. 47.

¹³ Freud: Das Unbehagen in der Kultur, S. 130.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Schmitt: Der Begriff des Politischen, S. 35.

den Bürgerkrieg zu gehen.¹⁶ Die Erfahrung des Bürgerkrieges zeigt, dass die Dialektik von Inklusion und Exklusion sich nicht nur nach außen richten, sondern in dem Augenblick, in dem diese Dialektik akzeptiert wird, sich auch nach innen wenden kann. Nun kann auch innerhalb einer Gruppe entschieden werden, wer der Gruppennorm entspricht und wer nicht. Daraus folgt, wer zur Mehrheit gehört und wer zur Minderheit. Auf der Basis dieser Dialektik lassen sich etwa Bürgerkriege oder Generalstreiks erklären. Sie sind deshalb so gefürchtet, weil sie die gleiche Dialektik der Gewaltlegitimierung verwenden wie der Staat im Kampf gegen andere Staaten.

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. Wie bereits ausgeführt, bildet jede Mehrheit 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. In der Folge wird die Minderheit von Vereinbarungen oder Rechten ausgeschlossen. Das Gerede von Minderheiten ist also ein politischer Aussagetypus mit antiliberalen, antidemokratischen Tendenzen, wie er 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, zu einem Kampf um die Mehrheit, rüstet. Weil sie 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 nicht nur die Dialektik von Inklusion und Exklusion, bestimmt nicht nur wer Freund und wer Feind ist, besitzt nicht nur das Monopol der Gewalt, sondern ist in diesem Sinne auch als maßgebende menschliche Gruppierung souverän, wenn sie über den Ausnahmezustand verfügt.

Sie ist deshalb immer die maßgebende menschliche Gruppierung, die politische Einheit infolgedessen immer, wenn sie überhaupt vorhanden ist, die maßgebende Einheit und souverän in dem Sinne, daß die Entscheidung über den maßgebenden Fall, auch wenn das der Ausnahmefall ist, begriffsnotwendig immer bei ihr stehen muß.¹⁷

¹⁶ Ebd., S. 73.

¹⁷ Schmitt: Der Begriff des Politischen, S. 39.

Nun möchte ich auf eine Passage eingehen, mit der sich Schmitt von den anderen Denkern seiner Zeit abhebt. Schmitt behauptet, dass die Menschheit als solche keinen Krieg führen könne, denn als Menschheit habe sie keinen Feind – zumindest nicht auf diesem Planeten. Ein etwaiger Feind der Menschheit wäre außerplanetarisch. Damit möchte er zeigen, dass das Politische als juristischer Begriff nur innerhalb der Gruppenmitglieder zirkuliert. Die Menschheit an sich ist für Schmitt nicht Teil dieses Rechts. Der Begriff der Menschheit schließt den Begriff des Feindes aus, weil auch der Feind nie aufhört, Mensch zu sein. Daher ist im Menschsein keine solche spezifische Unterscheidung zu treffen. Dies ist ein sehr interessanter Gedanke, denn in diesem Sinne kann kein Mensch einem anderen Menschen den Krieg erklären, weil ihm die Unterscheidung fehlt. Dass Kriege im Namen der Menschheit geführt werden, widerlegt die These nicht. Doch genau das ist heute jeden Tag in den Massenmedien zu lesen – Kriege werden heutzutage immer, im Balkan oder im Irak, im Namen der Menschheit geführt.

Im Land des Feindes leben die vermeintlichen Untermenschen oder nach Wahl die schlechten oder bösen Menschen. Die Grundlage dieser Denk- und Herangehensweise findet sich in der amerikanischen Verfassung wieder, die zutiefst von politischen Denkfiguren à la Schmitt markiert wird. Dort heißt es unter anderem, dass in *the faith of the good people* die Demokratie Amerikas und ihre militärischen Invasionen legitimiert. Wenn der Staat also im Namen der Menschheit seinen politischen Feind bekämpft, dann ist das kein Krieg der Menschheit, sondern ein Krieg, in dem ein bestimmter Staat seinem Kriegsgegner gegenüber einen universalen Begriff zu okkupieren versucht, um sich auf Kosten des Gegners damit zu identifizieren und den Gegner zum Nichtmenschen, Unmenschen, Untermenschen zu deklassieren. Hier ist zu sagen: Man kann nicht Kriege im Namen der Menschheit führen. Bei einer solchen Rede handelt es sich stets um einen ideologischen Trick auf Kosten des Gegners, um ihn zu entmenschlichen, um den Krieg führen zu können. 'Menschheit' ist ein besonders brauchbares ideologisches Instrument imperialistischer Expansionen und in seiner ethisch-humanitären Form ein spezifisches Vehikel des ökonomischen Imperialismus. Diese Überzeugung findet sich bei Schmitt sogar schon 1932 in seinem *Begriff des Politischen*: „Wer Menschheit sagt, will betrügen“. Ich habe Schmitts Schriften hier zitiert, um zu zeigen, dass seine Angriffe gegen die liberale Politik nicht nur dazu dienten, das Terrain des Faschismus vorzubereiten, sondern heute auch in anderer Weise gelesen werden können, als Analyse einer vorgeblich liberalen Demokratie, die sich autoritärer faschistischer Verfahren bedient.

Zurück zum Phänomen der Gewalt selbst: 1921 veröffentlichte Walter Benjamin den Essay *Zur Kritik der Gewalt*. Dieser Text, mit dem sich in letzter Zeit auch Autoren wie Jacques Derrida und Giorgio Agamben beschäftigt haben, ist einerseits sehr hellsichtig, andererseits aber auch sehr verstörend. Ich will nun untersuchen, welche Überlegungen dieser Text von Walter Benjamin voraussetzt.

Vor allem entstand *Zur Kritik der Gewalt* vor dem Hintergrund des Ersten Weltkrieges und der Krise der parlamentarischen Demokratie. Die Debatte über die Dialektik der Gewalt wiederholte sich noch einmal in den 1968er Jahren, wenn auch auf andere Weise. Die Debatte über die Krise der parlamentarischen Demokratie in den 1920er Jahren war eher von rechts getragen, die der 60er Jahre eher von links.

In diesem Aufsatz geht es Benjamin um die Frage des Verhältnisses von Recht und Gewalt. Zunächst beschäftigt er sich mit dem Grundverhältnis jeder Rechtsordnung, dem von Mittel und Zweck. Benjamin konstatiert, dass Gewalt nur im Bereich der Mittel, nicht im Bereich der Zwecke zu finden sei. Es gehe faktisch um die Frage, ob Gewalt überhaupt als Mittel zu vertreten ist. Gewalt, die Zwecken dient, sei aber von vornherein zu verurteilen, anders aber ist es, wenn sie als Mittel erlaubt ist, z. B. um sich gegen einen Feind zu wehren oder um einen Konflikt zu schlichten. Von dieser Fragestellung aus betrachtet Benjamin das Naturrecht und 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 und das Recht zugesprochen und damit das Monopol auf Gewalt.

Gerechte Zwecke können durch berechnete Mittel erreicht werden, berechnete Mittel an gerechte Zwecke gewendet werden. Das Naturrecht strebt, durch die Gerechtigkeit der Zwecke die Mittel zu rechtfertigen, das positive Recht strebt durch die Berechnung der Mittel die Gerechtigkeit der Zwecke zu garantieren.¹⁸

Gerechte Mittel dienen in diesem Sinne gerechten Zwecken oder umgekehrt: gerechte Zwecke dienen gerechten Mitteln. Das Problem der Gewalt wird, wie Freud schon gesagt hat, nicht außerhalb der Gesellschaft gestellt. Im Gegenteil wird behauptet, die Gesellschaft funktioniere nur durch Gewalt. Man kann daher sagen, es geht nicht darum, die Gewalt in Frage zu stellen, sondern um die Berechnung der Negation von Gewalt. Es geht nur um gerechte Gewalt, um Rechtsgewalt. Es gibt die sanktionierte Gewalt oder die nicht sanktionierte Gewalt, die Staatsgewalt oder die individuelle Gewalt.

In einer Kritik der Gewalt kann der positiv rechtliche Maßstab nicht seine Anwendung, sondern vielmehr nur seine Beurteilung erfahren. Es handelt sich also im Grunde nicht um die Frage, ob Gewalt gerecht oder nicht gerecht ist, 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 un-

¹⁸ Walter Benjamin: *Zur Kritik der Gewalt*, in: Walter Benjamin: *Gesammelte Schriften* II.1, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/M. 1991, S. 180.

terscheiden? Wieso ist es uns überhaupt möglich zu denken, dass Gewalt legitim ist?

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.¹⁹

Hier bestätigt sich wiederholt, dass der Staat und das Gesetz tatsächlich das Monopol der Gewalt innehaben wollen, um sich dadurch zu legitimieren. Denn die Gewalt droht dort, wo sie nicht in den Händen des jeweiligen Rechtes liegt, durch ihr bloßes Dasein außerhalb des Rechts zur Gefahr zu werden.

Als ein Beispiel solcher Gewalt untersucht Benjamin das Streikrecht der Arbeiter und schreibt: „Die organisierte Arbeiterschaft ist neben den Staaten das einzige Rechtssubjekt, dem ein Recht auf Gewalt zusteht.“²⁰ Zu behaupten, dass es neben dem Staat eine Arbeiterschaft als Rechtssubjekt gebe, der ein Recht auf Gewalt zusteht, ist insofern interessant, weil es eine Art marxistischen Traum darstellt und wiederum die Frage umgeht: Was ist eigentlich das Recht, das Recht auf Gewalt? Die Behauptung behandelt die Arbeiterklasse wie einen Staat, um das Streikrecht zu rechtfertigen, was natürlich unsinnig ist. Aber ohne diese Paradoxie kann in einer Staatstheorie, in der der Staat im Besitz des Gewaltmonopols ist, der Arbeiter keine Gewalt anwenden. Benjamin spricht wie Schmitt vom Kriegsrecht. Die Möglichkeit eines Kriegsrechts beruht auf genau derselben sachlich-widersprüchlichen Rechtslage wie das Streikrecht. So stellt sich wieder 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 arbeitet nach der gleichen Logik wie der Staat selbst.

Terroristen setzen für sich voraus, dass sie mit ihrer Gewalt einen rechtlichen Zustand antizipieren, mit dem sie im Nachhinein ihre Gewaltanwendung legitimieren. Das Freud'sche Modell beweist auch hier seine Gültigkeit: Eine Gruppe konstituiert sich über eine Urszene, der Ausübung von Gewalt gegen andere. 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 die im Krieg unterlegene Nation die siegreiche als solche anerkennt, das bedeutet auch, dass die besiegte Nation das Gesetz dieser siegreichen Nation annehmen muss. Der Triumph der Gewalt ist rechtsetzend und in der Folge auch rechterhaltend. Zu eben dieser Einsicht gelangt Benjamin nach der

¹⁹ Ebd., S. 183.

²⁰ Ebd., S. 189.

gleichen Logik wie Freud, so in dem Satz: „Alle Gewalt ist als Mittel entweder rechtsetzend oder rechtserhaltend.“²¹ So einen Satz hätte man von Benjamin nicht erwartet. Er bestätigt nicht nur die Denkfiguren Freuds, sondern indirekt auch die Denkfiguren Schmitts. Benjamin spricht weiterhin davon, dass, sofern die Gewalt auf keines dieser beiden Prädikate Anspruch erhebe, sie selbst auf jede Geltung verzichte. Das ist die entscheidende Aussage. Demnach verzichtet die Gewalt, die auf den Anspruch verzichtet, rechtsetzend oder rechtserhaltend zu sein, auf jede Geltung. Daraus aber folgt, „dass jede Gewalt, selbst im günstigsten Falle als Mittel, an der Problematik des Rechts überhaupt Teil hat.“²² Es stellt sich also von selbst die Frage, ob es zur Harmoniesicherung widerstreitender menschlicher Interessen keine anderen Mittel als Gewalt geben könnte, z. B. das Parlament. Für Benjamin ist das Parlament ein Versuch, zwar nicht Gewalt 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.²³

Genau so, wie Schmitt Kritik an der parlamentarischen oder liberalen parlamentarischen Demokratie übt, übt auch Benjamin, das ist die gemeinsame Erfahrung der Zeit, unglücklicherweise eine Kritik an der parlamentarischen Demokratie. Für ihn „bieten [die Parlamente] das bekannte jammervolle Schauspiel, weil sie sich der revolutionären Kräfte, denen sie ihr Dasein verdanken, nicht bewußt geblieben sind.“²⁴ 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.²⁵

Kritisch wird diese Passage bei Derrida zitiert. Derrida hat darauf hingewiesen, dass in ihrem Briefwechsel 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.²⁶

²¹ Ebd., S. 187.

²² Ebd., S. 198.

²³ Ebd., S. 190.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd., S. 190 f.

²⁶ Ebd., S. 191.

der über die Gewalt waltet. „Die göttliche Gewalt mag die waltende heißen.“³⁴ Am Ende des Aufsatzes zeigt sich demnach eine Mischung aus marxistischer Theologie und messianischen Heilserwartungen. Die Gewalt Gottes ist die eigentlich legitim waltende Gewalt, die auch eine reinigende Funktion hat. Wir müssen Opfer bringen, um dieser Gewalt zu genügen. An dieser Stelle 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 der Gewalt Gottes. Agamben hat das „bloße Leben“ als Hommage auf Benjamin als nacktes Leben bekannt gemacht, durch das der Mensch als Biomasse erscheint.

Eine weitere Figur innerhalb dieser Diskussion bringt Theodor W. Adorno ein, dessen Antwort auf Benjamins Schrift sehr versteckt und sehr verdeckt ist. Es sei an dieser Stelle nur darauf hingewiesen, dass Adorno, meiner Ansicht nach, in seiner *Dialektik der Aufklärung* die Frage des „nackten Lebens“ auf andere Weise gelöst hat als Giorgio Agamben in seinem Buch *Homo Sacer*. Mit der Erfahrung von Auschwitz, eine Erfahrung die Benjamin 1921 noch nicht berücksichtigen konnte, hat Adorno den Begriff des Opfers angegriffen. Nach der realen Erfahrung totalitärer Systeme, des Nationalsozialismus oder des Stalinismus, sei es leichter, den Begriff des Opfers schärfer zu fassen. Adorno hat gesehen, dass Gewalt 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 könne. Identifikatorische Prozesse ergeben sich aus der Mitgliedschaft zu einer Gruppe, etwa durch die Teilnahme an Werten und Anschauungen. Nur auf diese Weise kann die Dialektik von Inklusion und Exklusion funktionieren. Dieses Prinzip hat Adorno an der Kulturindustrie beobachtet, in der diese Prozesse der Identifikation beispielsweise über den Sport oder über die Musik funktionieren und das Gefühl schaffen – von der Flagge angefangen bis hin zu dem gemeinsamen Fußballleibchen – man sei Teil einer dieser Gruppen. Schmitt spricht hier von der maßgebenden Gruppe, die im Besitz der Macht und Autorität ist. Er hat gemerkt, dass man den Begriff der Identität angreifen muss, wenn man die Gewalt aushebeln möchte. Das ist etwas, das zu durchdenken vor Adorno niemand gewagt hat, der in der *Dialektik der Aufklärung* von einer Welt der opferlosen Nicht-Identität spricht. Adornos Konzept der opferlosen Nicht-Identität fällt ganz anders aus als in *Homo Sacer*, in dem die Welt ein Ausnahmezustand ist und das Ideal des Ausnahmezustandes das Lager bildet, wo der Mensch nur noch danach trachtet, das nackte Leben zu verteidigen, sich selbst als Biomasse zu retten.

Es stellt sich daher die Frage, wieso die Demokratie versagt hat, wieso sie nicht in der Lage ist, den Menschen als Subjekt des Rechts vor den Zugriffen von Autorität und Gewalt verteidigen zu können. Die Antwort darauf muss lauten, dass eine Kritik der Gewalt nur erfolgreich sein kann, wenn ein System gefunden wird,

³⁴ Ebd., S. 203.

in dem nicht der Mensch, sondern das Individuum, das Subjekt, das Rechtssubjekt, gegen den Zugriff von Gewalt verteidigt werden kann. An dieser Stelle erscheint mir die Vision Giorgio Agambens am Schluss seines Buches zu pessimistisch. „Die originäre politische Beziehung ist der Bann. Der Ausnahmezustand als Zone der Ununterscheidbarkeit zwischen außen und innen.“³⁵ Agamben zufolge leben wir in einer politischen Beziehung des Ausnahmezustands, in der zwischen Ausschließung und Einschließung, d. h. zwischen Inklusion und Exklusion, nicht unterschieden werden kann. Man könnte auch sagen, es handelt sich hierbei um einen rechtsetzenden, rechtbewahrenden Zustand eines Souveräns. Agamben:

Die fundamentale Leistung der souveränen Macht ist die Produktion des nackten Lebens als ursprüngliches politisches Element und als Schwelle der Verbindung zwischen Natur und Kultur. Der Mensch als nacktes Leben ist der Versuch der Politik, diesen Unterschied zwischen Natur und Kultur aufzuheben.³⁶

Das politische Subjekt, so Agamben, ist für diese Politik einfach nur Biomasse: „Das Lager und nicht der Staat ist das politische Paradigma des Abendlandes.“³⁷

Ich glaube, dass man mit dem Verweis auf Adorno und seine Figur der Nicht-Identität dieser These Agambens widersprechen kann. Dies kann nur in Form einer radikalen Kehrtwende geschehen, nach der das Subjekt nicht psychologisch zu begründen, sondern als eine Rechtskonstruktion zu definieren ist. Das Subjekt ist kein Produkt der Psychologie oder der Psychoanalyse. Es ist nicht das Ergebnis von Wünschen und Trieben. Es ist nicht das Ergebnis von Hunger und Durst, also der Ansprüche einer Biomasse. Das Subjekt ist im Gegensatz zu all dem, was im Abendland gesagt wurde, nur widerlegbar durch das Gesetz. Das Subjekt ist quasi eine Verfassungsklausel, eine Vertragsklausel. Demnach kann kein Vertrag gerecht werden, ohne ein Subjekt zu konstruieren. Wenn wir es schaffen, das Subjekt als Rechtsgegenstand und nicht als Mensch zu definieren, dann scheint es möglich, eine Welt zu überwinden, in der das Gesetz des Lagers zählt.

³⁵ Giorgio Agamben: *Homo Sacer*. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt/M. 2002, S. 190.

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd.