

Judith Butler

Die Macht der Gewaltlosigkeit

Über das Ethische im Politischen

Aus dem Amerikanischen von
Reiner Ansén

Suhrkamp

Titel der Originalausgabe:

The Force of Nonviolence. An Ethico-Political Bind

Die Originalausgabe in amerikanischer Sprache,
die dieser Übersetzung zugrunde liegt,
erschien erstmals 2020 bei Verso.

© Judith Butler 2020



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

2. Auflage 2021

Erste Auflage 2020

© der deutschen Ausgabe Suhrkamp Verlag Berlin 2020

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung, des
öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung durch Rundfunk
und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotografie,
Mikrofilm oder andere Verfahren) ohne schriftliche Genehmi-
gung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektro-
nischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: Greiner & Reichel, Köln

Druck: Pustet, Regensburg

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-58755-3

Inhalt

<i>Danksagung</i>	9
<i>Einleitung</i>	11
1. Gewaltlosigkeit, Betrauerbarkeit und die Kritik des Individualismus	41
2. Das Leben der anderen bewahren	89
3. Ethik und Politik der Gewaltlosigkeit	133
4. Politische Philosophie bei Freud: Krieg, Zerstörung, Manie und das kritische Vermögen	189
<i>Postskriptum: Gefährdung, Gewalt, Widerstand – noch einmal durchdacht</i>	225
<i>Namenregister</i>	249

Je mehr Raum Waffengebrauch, körperlicher Zwang oder nackte Gewalt einnehmen, desto weniger Raum bleibt für Seelenstärke. *Mahatma Gandhi*

Die Entscheidung fällt heute nicht mehr zwischen Gewalt und Gewaltlosigkeit. Die Wahl ist die zwischen Gewaltlosigkeit und Nichtsein. *Martin Luther King, Jr.*

Das Erbe (der Gewaltlosigkeit) ist kein individuelles, sondern ein kollektives Erbe zahlloser Menschen, die sich zusammenschlossen und erklärten, dass sie sich den Kräften des Rassismus und der Ungleichheit niemals unterwerfen würden. *Angela Davis*

Kapitel 2 und 3 sind überarbeitete und erweiterte Fassungen der Tanner Lectures von 2016 am Whitney Humanities Center der Yale University. Kapitel 4 erschien in einer früheren Fassung in Richard G. T. Gipps und Michael Lacewing (Hg.), *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychoanalysis*, Oxford: Oxford University Press 2019.

Einleitung

Plädoyers für Gewaltlosigkeit treffen im gesamten politischen Spektrum auf Kritik. Auf der linken Seite ist mancher überzeugt, allein Gewalt könne radikale gesellschaftliche und politische Veränderungen bewirken, während andere die moderatere Auffassung vertreten, Gewalt solle zumindest als verfügbares taktisches Mittel für solche Veränderungen nicht ausgeschlossen werden. Sowohl für Gewaltlosigkeit wie für den instrumentellen oder strategischen Einsatz von Gewalt lassen sich Argumente vorbringen, jedoch lassen sich diese Argumente im öffentlichen Raum nur vertreten, wenn grundsätzlich Übereinstimmung darüber herrscht, was als Gewalt bzw. Gewaltlosigkeit zu gelten hat. Ein zentrales Problem für die Verteidiger der Gewaltlosigkeit liegt darin, dass die Begriffe »Gewalt« und »Gewaltlosigkeit« umstritten sind. So sind verletzendende Äußerungen für die einen Akte der Gewalt, während andere der Auffassung sind, dass Sprache nur im Fall expliziter Drohungen als »Gewalt« im eigentlichen Sinn gelten kann. Wieder andere möchten den Begriff der Gewalt restriktiver handhaben und den versetzten »Schlag« als entscheidendes physisches Moment des Gewaltakts verstehen, während wieder andere darauf beharren, dass wirtschaftliche und rechtliche Strukturen »gewaltsam« sind und auf Körper einwirken, auch wenn diese Einwirkung nicht in jedem Fall die Form physischer Gewaltakte annimmt.

Tatsächlich drehen sich manche zentralen Debatten bezüglich der Gewalt unausgesprochen um die

ses Bild des Schlags, wobei angenommen wird, dass Gewalt etwas ist, das sich zwischen zwei Parteien in einer hitzigen Begegnung abspielt. Ohne die Gewaltbarkeit des physischen Zusammenpralls infrage zu stellen, lässt sich indes durchaus sagen, dass soziale Strukturen oder Systeme – unter ihnen der systematische Rassismus – gewaltsamer Natur sind. In manchem Fall ist der physische Schlag gegen Kopf oder Körper tatsächlich Ausdruck systemischer Gewalt, und hier muss man den Bezug des Aktes zur Struktur oder zum System begreifen. Um strukturelle oder systemische Gewalt zu verstehen, muss man über bloße Berichte hinausgehen, die uns eher daran hindern zu verstehen, wie Gewalt funktioniert, und man braucht auch einen weiter gefassten Rahmen als den mit zwei Beteiligten, von denen einer schlägt und der andere geschlagen wird. Erklärungen von Gewalt, die dem Schlag selbst, dem Akt des sexuellen Übergriffs (bis hin zur Vergewaltigung) nicht Rechnung tragen oder die mögliche Gewalt in intimen Zweierbeziehungen oder in der direkten Begegnung nicht verständlich machen können, sind natürlich deskriptiv und analytisch zum Scheitern verurteilt, wo es darauf ankommt, die Gewaltfrage wirklich zu klären, das heißt zu klären, wovon genau wir sprechen, wenn wir über Gewalt und Gewaltlosigkeit debattieren.¹

Es scheint ganz einfach, sich gegen Gewalt auszusprechen und anzunehmen, damit sei die eigene Position zu dieser Frage geklärt. In öffentlichen De-

1 Vgl. »The Political Scope of Non-Violence«, in: Thomas Merton (Hg.), *Gandhi: On Non-Violence*, New York 1965, S. 65-78.

batten ist der Begriff der Gewalt aber nicht eindeutig festgelegt, seine Semantik unterliegt Vereinnahmungen, gegen die man sich wehren muss. Für Staaten und Institutionen ist in manchen Fällen jeder Ausdruck abweichender politischer Überzeugungen und jede Opposition gegen den Staat oder die Autorität der betreffenden Institution ein »Gewaltakt«. Demonstrationen, Protestlager, Versammlungen, Boykotte und Streiks werden als »gewalttätig« bezeichnet, auch wo ihre Verfechter gar keine physische Gewalt anwenden und sich auch nicht auf die genannten Formen systemischer oder struktureller Gewalt beziehen.² Wo Staaten oder Institutionen diese Haltung einnehmen, versuchen sie, gewaltlose Praktiken als gewaltsame hinzustellen, und führen damit gleichsam einen politischen Krieg auf der Ebene der öffentlichen Semantik. Wird eine Demonstration für Meinungsfreiheit, die ebendiese Freiheit ausübt, als »gewalttätig« bezeichnet, dann nur, weil die die Sprache missbrauchende Macht durch Verunglimpfung ihrer Gegner ihr eigenes Gewaltmonopol sichern und zugleich den Einsatz von Polizei, Armee oder Sicherheitskräften gegen diejenigen rechtfertigen will, die ihre Freiheit ausüben und verteidigen wollen. Der Amerikanist Chandan Reddy argumentiert, dass die liberale Moderne der Vereinigten Staaten den Staat als Garanten der Freiheit von Gewalt betrachtet, der zugleich grundlegend von Gewalt gegen ethnische Minderheiten und gegen alle Völker abhängt, die als irrational und außerhalb der nationa-

2 Einen Überblick über gewaltlose Aktionsformen gibt Gene Sharp, *How Nonviolent Struggle Works*, Boston 2013.

len Norm hingestellt werden.³ Nach seiner Auffassung gründet der Staat in rassistischer Gewalt und übt diese Gewalt nach wie vor systematisch gegen Minderheiten aus. Rassistische Gewalt soll so der Selbstverteidigung des Staates dienen. Wie oft werden in den Vereinigten Staaten und anderswo People of Color auf der Straße oder in ihren Häusern und Wohnungen von der Polizei, die sie festnimmt oder erschießt, als »gewalttätig« bezeichnet, auch da, wo diese Personen gar keine Waffen tragen, und selbst da, wo sie einfach weggehen oder weglaufen, sich beschweren wollen oder einfach nur tief schlafen.⁴ Es ist schon sehr merkwürdig und empörend zu sehen, wie Gewalt unter solchen Umständen gerechtfertigt wird; diejenigen, auf die sie abzielt, müssen als Bedrohung, selbst als Träger realer Gewalt dargestellt werden, damit tödliche Polizeieinsätze als Selbstverteidigung erscheinen können. Hat die fragliche Person überhaupt nichts sichtbar Gewalttätiges getan, galt sie vielleicht einfach nur als gewalttätig, als gewalttätige *Art* von Person oder schlicht als Verkörperung reiner Gewalt. Diese letztere Behauptung verrät meistens Rassismus.

Was sich also zunächst als moralische Auseinandersetzung für oder gegen Gewalt darstellt, wird schnell zu einer Debatte darüber, wie Gewalt definiert ist und

3 Chandan Reddy, *Freedom with Violence: Race, Sexuality, and the US State*, Durham, NC, 2011.

4 Statistische Angaben zu als »gerechtfertigt« geltenden Tötungen von Afro-Amerikanern durch Polizeikräfte finden sich in »Black Lives Matter: Race, Policing, and Protest«, Wellesley Research Guides, <libguides.wellesley.edu/blacklivesmatter/statistics>.

wer als »gewalttätig« eingestuft wird – und in welcher Absicht. Wenn sich eine Gruppe Menschen zusammenfindet, um gegen Zensur oder mangelnde demokratische Freiheiten zu protestieren und wenn diese Gruppe als »Mob« bezeichnet oder als chaotische oder destruktive Bedrohung der sozialen Ordnung betrachtet wird, bedeutet das zugleich, dass sie als tatsächlich oder potenziell gewalttätig gilt mit der Folge, dass der Staat sein Einschreiten als Verteidigung der Gesellschaft gegen eine gewaltsame Bedrohung rechtfertigen kann. Folgen darauf Gefängnis, Verletzungen oder Tötungen, ist diese Gewalt Staatsgewalt. Staatliche Gewalt können wir als »Gewalt« auch dort bezeichnen, wo sie kraft eigener Macht andere Positionen bestimmter Gruppen als »gewalttätig« kennzeichnet. So lässt sich eine friedliche Demonstration wie die im Gezi Park in Istanbul 2013⁵ oder ein offener Friedensappell wie der 2016 von zahlreichen türkischen Akademikern unterzeichnete⁶ effektiv als »Gewaltakt« nur darstellen, wo der Staat über seine eigenen Medien verfügt oder die Medien weitgehend kontrolliert. Unter derartigen Bedingungen gilt dann die Ausübung des Rechts auf Versammlungsfreiheit als »Terrorismus«, was wiederum staatliche Zensur, Polizeiknüppel und Tränengas, Kündigungen, unbefristete Inhaftierungen, Haftstrafen und Exil nach sich zieht.

Die Lage wäre einfacher, könnte man Gewalt eindeu-

5 Vgl. »Gezi Park Protests 2013: Overview«, in: University of Pennsylvania Libraries Guides, <guides.library.upenn.edu/Gezi_Park>.

6 Vgl. »Academics for Peace«, in: Frontline Defenders, offizielle Webseite, <frontlinedefenders.org>.

tig und im Konsens definieren. Das ist aber unmöglich in einer politischen Situation, in der die Macht, oppositionelle Handlungen als Gewalt zu definieren, selbst Instrument zur Erweiterung der Staatsmacht und zur Diskreditierung der Ziele der Oppositionellen wird und sogar deren Entrechtung, Einkerkierung und Ermordung rechtfertigt. Unter solchen Umständen müssen Gewaltzuschreibungen als unwahr und unfair zurückgewiesen werden. Wie ist das aber in einem öffentlichen Raum möglich, in dem für semantische Verwirrung darüber gesorgt wurde, was Gewalt ist und was nicht? Bleibt uns hier nur ein wirres Meinungsspektrum über Gewalt und Gewaltlosigkeit und ein genereller Relativismus? Oder lässt sich doch unterscheiden zwischen taktischer Gewaltzuschreibung, die die Zielrichtung der Gewalt offenlegt und umkehrt, und Gewaltformen – oft struktureller und systemischer Art –, die sich nur zu oft der direkten Benennung und Wahrnehmung entziehen?

Argumente für Gewaltlosigkeit setzen Klarheit darüber voraus, wie Gewalt vorgestellt und in einem Feld diskursiver, gesellschaftlicher und staatlicher Macht zugeschrieben wird; man muss hier die taktischen Umkehrungen und den phantasmatischen Charakter der Zuschreibung selbst verstehen. Darüber hinaus müssen wir die Muster zu kritisieren versuchen, nach denen staatliche Gewalt sich selbst rechtfertigt, und ebenso die Beziehung zwischen diesen Rechtfertigungsmustern und der Bemühung um den Erhalt des Gewaltmonopols. Dieses Monopol hängt von einer Benennungspraxis ab, in der Gewalt oft als rechtliche Zwangsmaßnahme verschleiert oder in ihr Zielobjekt

verlagert und dann als vom anderen ausgehende Gewalt wiedergefunden wird.

Argumente für oder gegen Gewaltlosigkeit setzen voraus, dass wir möglichst zwischen Gewalt und Nichtgewalt differenzieren. Es gibt aber keinen einfachen Weg zu einer stabilen semantischen Unterscheidung, da der Unterschied zwischen Gewalt und Nichtgewalt so oft zur Verschleierung und Erweiterung gewaltsamer Ziele und Praktiken genutzt wird. Anders gesagt können wir nicht direkt auf das Phänomen zusteuern, sondern müssen den Umweg über die Begriffsmuster gehen, die die unterschiedlichsten Begriffsverwendungen ermöglichen, und wir müssen analysieren, wie diese Festlegungen des Gewaltbegriffs funktionieren. Wenn diejenigen, die keine Gewaltakte begehen und dennoch der Gewalt beschuldigt werden, dieser Beschuldigung als ungerechtfertigt entgegentreten wollen, müssen sie zeigen, wie diese Beschuldigung eingesetzt wird; es geht nicht nur darum, was die Anschuldigung »besagt«, sondern auch darum, was mit ihr faktisch »getan« wird. In welcher Episteme gewinnt sie Glaubwürdigkeit? Anders gefragt: Weshalb wird ihr manchmal Glauben geschenkt, und – ganz entscheidend – wie lässt sich der Plausibilitätseffekt des Sprechakts aufdecken und entkräften?

Um diesen Weg einzuschlagen, müssen wir akzeptieren, dass die Begriffe »Gewalt« und »Gewaltlosigkeit« unterschiedlich und täuschend verwendet werden, ohne deshalb der nihilistischen Annahme nachzugeben, Gewalt und Gewaltlosigkeit sei eben das, was die Machthabenden dafür ausgeben. Zu den Anliegen dieses Buches gehört es, die Schwierigkeit anzunehmen

und zu einer tragfähigen Definition von Gewalt zu gelangen, obwohl diese instrumentell im Dienst politischer Interessen und manchmal auch im Dienst der staatlichen Gewalt selbst definiert wird. Meiner Ansicht nach führt diese Schwierigkeit nicht zu einem chaotischen Relativismus, der die Aufgabe kritischen Denkens untergräbt, um eine falsche und schädliche Instrumentalisierung dieser Unterscheidung ans Licht zu bringen. Sowohl der Begriff der Gewalt wie der der Gewaltlosigkeit sind in der moralischen Debatte und in der politischen Analyse immer schon gedeutete Begriffe, die durch ihren vorhergehenden Gebrauch geprägt sind. Interpretationen von Gewalt und Gewaltlosigkeit und die Sicherung der Unterschiede zwischen beiden sind unumgänglich, wenn wir staatlicher Gewalt widerstehen und sorgfältig über mögliche Rechtfertigungen gewaltsamer Taktiken der Linken nachdenken wollen. Wenn wir uns hier auf das Terrain der Moralphilosophie wagen, finden wir uns in Bereichen, in denen Moralphilosophie und politische Philosophie aufeinanderprallen, und das hat Folgen sowohl für unser politisches Handeln wie für die Vorstellungen von der Welt, die wir gestalten helfen wollen.

Eines der beliebtesten Argumente vonseiten der Linken zugunsten des taktischen Einsatzes von Gewalt geht von der Behauptung aus, dass viele Menschen bereits im Kraftfeld der Gewalt leben. Da Gewalt schon eine Tatsache ist, so das Argument weiter, gibt es gar keine wirkliche Wahl mehr in der Frage, ob man mit dem eigenen Handeln das Feld der Gewalt betreten will oder nicht: Wir befinden uns bereits in diesem Feld. Nach dieser Auffassung ist die Distanz

der moralischen Deliberation zur Frage »Gewalt – ja oder nein?« ein Privileg und Luxus und verrät etwas über die eigene Machtposition. In dieser Sicht ist die Frage der gewaltsamen Aktion keine Frage der Wahl, da wir uns schon – und gegen unseren Willen – im Feld der Gewalt befinden. Weil Gewalt die ganze Zeit schon stattfindet (und regelmäßig gegen Minderheiten ausgeübt wird), ist der Widerstand gegen sie nur eine Form von Gegengewalt.⁷ Neben der allgemeinen und traditionellen linken Behauptung über die Notwendigkeit eines »gewaltsamen Kampfes« zu revolutionären Zwecken sind hier noch spezifischere Rechtfertigungsstrategien am Werk: Gegen uns wird Gewalt eingesetzt, also sind gewaltsame Aktionen unsererseits gerechtfertigt gegen (a) diejenigen, die mit der Gewaltausübung angefangen haben und (b) diese Gewalt gegen uns gerichtet haben. Wir handeln hier im Namen unseres eigenen Lebens und unseres Rechts, in dieser Welt am Leben zu bleiben.

Zur Behauptung, Widerstand gegen Gewalt sei Gegengewalt, stellen sich indes einige Fragen: Selbst wenn Gewalt immer schon im Spiel ist und wir uns in einem Kraftfeld von Gewalt bewegen, wollen wir nicht ein Mitspracherecht darüber haben, ob Gewalt weiter angewendet werden soll? Wenn sie immer schon angewendet wird, ist sie deshalb unvermeidlich? Was würde es heißen, ihre Unvermeidbarkeit infrage zu stellen? Das Argument könnte lauten: »Andere wenden

⁷ Zur Frage des Widerstands einschließlich seiner paradoxen Formen vgl. Howard Caygill, *On Resistance: A Philosophy of Defiance*, New York 2013.

Gewalt an, also sollten wir es auch tun«, oder: »Anderere setzen Gewalt gegen uns ein, also sollten wir im Namen des Selbsterhalts Gewalt gegen sie einsetzen«. Das sind unterschiedliche, aber wichtige Behauptungen. Die erste beruft sich auf das Prinzip der schlichten Wechselseitigkeit und geht davon aus, dass ich das Recht habe zu tun, was immer der andere tut. Diese Argumentation berücksichtigt allerdings nicht die Frage, ob das Handeln des anderen zu rechtfertigen ist. In der zweiten Behauptung wird Gewalt mit Selbstverteidigung und Selbsterhaltung verknüpft, worauf wir in den folgenden Kapiteln zurückkommen werden. Fragen wir an dieser Stelle zunächst: Wer ist dieses »Selbst«, das im Namen der Selbstverteidigung verteidigt wird?⁸ Wie wird dieses Selbst von anderen Selbstern abgegrenzt, von der Geschichte, vom Land, von seinen sonstigen definierenden Bezügen? Gehört derjenige, dem Gewalt widerfährt, nicht irgendwie auch zu dem »Selbst«, das sich in einem Akt der Gewalt selbst verteidigt? In einem bestimmten Sinn ist Gewalt, die einem anderen angetan wird, auch Gewalt, die dem Selbst angetan wird, aber nur dort, wo die Beziehung zwischen ihnen sie auf grundlegende Weise definiert.

Damit ist ein zentrales Anliegen dieses Buches benannt. Denn steht derjenige, der Gewaltlosigkeit praktiziert, in Beziehung zu demjenigen, gegen den Gewaltanwendung erwogen wird, dann scheint zwischen beiden ein vorgängiger sozialer Bezug zu bestehen; sie sind Teil voneinander, das eine Selbst ist im anderen

8 Elsa Dorlin, *Selbstverteidigung. Eine Philosophie der Gewalt*, Berlin 2020.

impliziert. Gewaltlosigkeit wäre dann eine Weise, diesen Bezug anzuerkennen, so belastet er auch sein mag, und auch die normativen Zielsetzungen zu bejahen, die sich aus diesem schon bestehenden sozialen Bezug ergeben. Daher kann eine Ethik der Gewaltlosigkeit nicht in Individualismus gründen und daher muss sie eine führende Rolle in der Kritik des Individualismus als Basis sowohl von Ethik als auch von Politik spielen. Eine Ethik und Politik der Gewaltlosigkeit müsste der wechselseitigen Weise Rechnung tragen, die die Leben der Selbst miteinander verbindet und deren Bezüge ebenso destruktiv wie lebenserhaltend sein können. Die Beziehungen, die binden und definieren, reichen über die dyadische Begegnung von Menschen hinaus, und deshalb betrifft die Frage der Gewaltlosigkeit nicht nur menschliche Beziehungen, sondern sämtliche lebendigen und wechselseitig konstitutiven Beziehungen.

Zu dieser Untersuchung sozialer Beziehungen müssten wir allerdings wissen, welche Art potenzieller oder faktischer sozialer Bindung zwischen den beiden Subjekten eines gewaltsamen Aufeinandertreffens besteht. Wenn das Selbst durch seine Bezüge zu anderen konstituiert ist, dann gehört zum Erhalt oder zur Negierung dieses Selbst auch der Erhalt oder die Negierung der weiter reichenden sozialen Bindungen, die dieses Selbst und seine Welt definieren. Entgegen der Auffassung, das Selbst müsse zum individuellen Selbsterhalt Gewalt anwenden, geht diese Untersuchung davon aus, dass Gewaltlosigkeit sowohl eine Kritik der egologischen Ethik wie des politischen Erbes des Individualismus erfordert, um die Idee des Selbstseins als Span-

nungsfeld sozialer Bezüglichkeit fassen zu können. Diese Bezüglichkeit ist natürlich auch definiert durch Negativität, das heißt durch Konflikt, Zorn und Aggression. Mit dem destruktiven Potenzial menschlicher Beziehungen wird nicht jede Bezüglichkeit geleugnet, und die Betrachtung aus dieser Bezüglichkeit heraus kann auch die potenzielle oder faktische Zerstörung sozialer Bindungen nicht außer Acht lassen. Daher ist Bezüglichkeit nicht schon an sich gut, ein Zeichen der Verbundenheit, eine ethische Norm als Gegensatz zur Destruktion. Vielmehr ist Bezüglichkeit ein irritierendes und ambivalentes Feld; die Frage der ethischen Verpflichtung muss hier im Lichte fortdauernder und konstitutiver destruktiver Potenziale geklärt werden. Was sich am Ende auch immer als »das Richtige tun« erweist – es setzt den Durchgang durch die Spaltung oder die Auseinandersetzung voraus, die von vornherein die ethische Entscheidung bedingt. Diese Aufgabe ist nie nur reflexiver Art, das heißt, sie hängt nie nur von meiner Beziehung zu mir selbst ab. Stellt sich die Welt als Kraftfeld der Gewalt dar, muss die Gewaltlosigkeit Wege finden, in dieser Welt so zu leben und zu handeln, dass die Gewalt in Schach gehalten oder gemindert oder dass ihre Stoßrichtung geändert wird, und das in ebenjenen Momenten, wo sie die Welt völlig zu erfüllen und keinen Ausweg zu lassen scheint. Der Körper kann der Vektor dieser Wende sein, aber ein solcher Vektor können auch der Diskurs, kollektive Praktiken, Infrastrukturen und Institutionen sein. Als Antwort auf den Einwand, Gewaltlosigkeit sei schlicht unrealistisch, gehen wir hier davon aus, dass zunächst kritisch zu fragen ist, was überhaupt als

Realität gilt; damit nutzen wir auch die Stärke und die Notwendigkeit eines anderen, eines Gegen-Realismus in Zeiten wie diesen. Gewaltlosigkeit verlangt vielleicht den Abschied von der Realität, wie sie sich heute darstellt, und die Offenlegung von Möglichkeiten eines erneuerten politischen Imaginären.

Viele auf der Linken behaupten zwar, an Gewaltlosigkeit zu glauben, nehmen aber für die Selbstverteidigung eine Ausnahme in Anspruch. Um ihre Position nachvollziehen zu können, müssten wir wissen, wer dieses »Selbst« ist – wo seine territorialen Grenzen und seine konstitutiven Bindungen liegen. Wenn das Selbst, das ich verteidige, in mir, meinen Angehörigen, anderen Mitgliedern meiner Gemeinschaft, Nation oder Religion oder allen besteht, die meine Sprache sprechen, dann bin ich insgeheim eine Kommunitaristin, die, wie es scheint, das Leben derjenigen schützt, die ihr gleichen, bestimmt aber nicht das Leben derjenigen, die ihr nicht gleichen. Zudem lebe ich dann offensichtlich in einer Welt, in der dieses »Selbst« als solches anerkannt werden kann. Sobald uns klar wird, dass das eine Selbst verteidigungswürdig ist, das andere aber nicht, stellt sich doch wohl das Problem der Ungleichheit, das sich aus der Rechtfertigung von Gewalt im Dienst der Selbstverteidigung ergibt. Diese Form der Ungleichheit, die bestimmten Gruppen im globalen Spektrum ein bestimmtes Maß an Betrauerbarkeit zugesteht, lässt sich nicht ohne Rückgriff auf die »rassischen« Schemata erklären, die so grotesk unterscheiden zwischen wertvollem (und im Verlustfall betrauerbarem) Leben und dem Leben derjenigen, für die diese Kriterien nicht gelten.

Da Selbstverteidigung oft als zu rechtfertigende Ausnahme von den Normen einer Praxis der Gewaltlosigkeit betrachtet wird, müssen wir (a) fragen, wer als ein solches Selbst zählt, und (b), wie umfassend dieses Selbst der Selbstverteidigung eigentlich ist. (Noch einmal: Umfasst es die eigene Familie, Gemeinschaft, Religion, Nation, das angestammte Land, die eigene Lebensweise?) Für diejenigen, die als nicht betrauerbar gelten (die behandelt werden, als ob man sie weder verlieren noch betrauern kann) und die sich schon in der »Zone des Nicht-Seins« befinden, wie Frantz Fanon sagt, kann das Beharren auf einem Leben, das zählt, dieses Schema durchbrechen, wie wir an der *Black-Lives-Matter-Bewegung* sehen können. Leben zählen in dem Sinn, dass sie in der Sphäre der Erscheinung physisch Gestalt annehmen; Leben zählen, weil sie alle gleich geschätzt werden müssen. Und doch ist die Berufung auf Selbstverteidigung vonseiten derjenigen, die Macht ausüben, allzu oft nichts anderes als die Verteidigung dieser Macht, ihrer Vorrechte und der von ihr vorausgesetzten und geschaffenen Ungleichheiten. Das in diesen Fällen verteidigte »Selbst« ist ein Selbst, das sich mit anderen identifiziert, mit anderen, die weiß sind, einer bestimmten Nation, einer Partei in einem Grenzstreit angehören. So fördert Selbstverteidigung den Krieg. Ein solches »Selbst« kann wie eine Art von Regime fungieren, das in seiner erweiterten Form alle einschließt, die die eigene Hautfarbe teilen, der eigenen Klasse angehören, die eigenen Privilegien besitzen, und das alle aus diesem Regime des Subjekts/Selbst ausschließt, die in dieser Ökonomie durch Anderssein gekennzeichnet sind. Obgleich wir uns Selbst-

verteidigung als Reaktion auf einen Schlag von außen denken, benötigt das privilegierte Selbst gar keinen solchen Antrieb, um seine Grenzen zu ziehen und seine Ausschlüsse durchzusetzen. Jede mögliche Bedrohung, das heißt jede imaginierte Bedrohung, jedes Phantasma der Bedrohung, genügt schon, um ohne Weiteres Gewalt anzuwenden. Die Philosophin Elsa Dorlin hat darauf hingewiesen, dass nicht jedem Selbst das Recht auf Selbstverteidigung zugestanden wird.⁹ Wessen Berufung auf Selbstverteidigung findet etwa vor Gericht mehr Glauben und wessen Inanspruchnahme von Selbstverteidigung wird mit größerer Wahrscheinlichkeit verworfen? Anders gefragt: Wer ist Träger eines Selbst, das Verteidigung verdient und eine Existenz darstellt, die vor den Gesetzen der Macht als Leben mit eigenem Recht auftreten kann, als Leben, das der Verteidigung wert und vor seinem Verlust zu bewahren ist?

Eines der stärksten Argumente für den Einsatz von Gewalt auf der Linken lautet, dass Gewalt taktisch erforderlich ist, um struktureller oder systemischer Gewalt wirksam zu begegnen oder um gewalttätige Regime wie das Apartheid-Regime, Diktaturen oder totalitäre Regime zu überwinden.¹⁰ Das mag stimmen,

⁹ Dorlin, *Selbstverteidigung*.

¹⁰ Vgl. Friedrich Engels, *Anti-Dübring*, MEW, Bd. 20, Berlin 1968; Étienne Balibar, »Reflections on Violence«, in: *Historical Materialism* 17:1 (2009); Yves Winter, »Debating Violence on the Desert Island: Engels, Dübring and Robinson Crusoe«, in: *Contemporary Political Theory* 13:4 (2014); Nick Hewlett, »Marx, Engels, and the Ethics of Violence in Revolt«, in: *The European Legacy: Toward New Paradigms* 17:7 (2012); und *Blood and Progress: Violence in Pursuit of Emancipation*, Edinburgh 2016.

ich widerspreche dem nicht. Damit dieses Argument jedoch überzeugen kann, müssten wir zunächst einmal wissen, wo der Unterschied zwischen der Gewalt des Regimes und der Gewalt liegt, die das Regime zu Fall bringen will. Kann man diesen Unterschied immer benennen? Muss man unter Umständen hinnehmen, dass sich kein Unterschied zwischen der einen und der anderen Gewalt mehr angeben lässt? Anders gefragt: Kümern die Gewalt diese Unterscheidungen und unsere Typologien überhaupt? Verdoppelt der Einsatz von Gewalt die Gewalt, und zwar in Richtungen, die sich nicht vorher eingrenzen lassen?

Hier und da wird zugunsten der Gewalt argumentiert, dass sie nur ein Mittel ist, um einen anderen Zweck zu erreichen. Eine Frage lautet also: Kann Gewalt bloßes Instrument oder Mittel sein, um gegen Gewalt – ihre Strukturen, ihre Regime – anzugehen, ohne selbst zum Zweck zu werden? Die instrumentalistische Verteidigung der Gewalt hängt ganz entscheidend davon ab, ob sie zeigen kann, dass Gewalt sich auf den Status eines Werkzeugs, eines Mittels beschränken lässt, ohne dass sie Selbstzweck wird. Der Einsatz des Werkzeugs zur Erreichung solcher Zwecke setzt die durchgehende Handlungsorientierung an klaren Intentionen voraus. Und sie setzt auch Klarheit darüber voraus, an welchem Punkt das gewaltsame Handeln endet wird. Was, wenn die Gewalt außer Kontrolle gerät, wenn sie zu Zwecken eingesetzt wird, die nie beabsichtigt waren, und wenn sie die handlungsleitende Intention sprengt? Was, wenn Gewalt eben die Art von Phänomen ist, das immer wieder »außer Kontrolle gerät«? Und schließlich: Was, wenn der Einsatz von

Gewalt als Mittel zu einem Zweck implizit oder faktisch eine weiterreichende Gewaltanwendung rechtfertigt und damit nur noch mehr Gewalt in die Welt bringt? Kann sich daraus nicht eine Situation ergeben, in der andere mit gegenläufigen Absichten sich auf diese Rechtfertigung berufen, um ihre eigenen Zwecke zu verwirklichen und destruktive Ziele zu verfolgen, die denen der instrumentell beschränkten Gewaltanwendung entgegenstehen, Ziele, die vielleicht überhaupt keiner klaren Intention mehr folgen oder sich als zerstörerisch, diffus und unbeabsichtigt erweisen?¹¹

Hier wird deutlich, dass uns jede Diskussion über Gewalt und Gewaltlosigkeit in weitere Fragen verstrickt. Zunächst verweist die Tatsache, dass der Begriff »Gewalt« strategisch zur Beschreibung ganz unterschiedlich interpretierter Situationen verwendet wird, darauf, dass Gewalt *immer schon interpretiert wird*. Das heißt nicht, dass Gewalt bloß eine Frage der Interpretation ist, wobei Interpretation als subjektive und willkürliche Art der Bezeichnung aufgefasst wird. Gewalt unterliegt vielmehr in dem Sinne der Interpretation, dass sie innerhalb manchmal unvereinbarer oder gegensätzlicher Rahmensetzungen erscheint; daher erscheint sie ganz unterschiedlich – oder auch gar nicht –, je nachdem, wie der jeweils gesetzte Rahmen sie erscheinen lässt. Eine stabile Definition der Gewalt hängt weniger vom Wissen um ihre konkreten Anwendungsfälle als davon ab, dass man ihr Oszillieren unter

11 Eine andere Auffassung vertritt in dieser Hinsicht Scott Crow (Hg.), *Setting Sights: Histories and Reflections on Community Armed Self-Defense*, Oakland 2018.

gegensätzlichen politischen Rahmensetzungen begrifflich zu fassen bekommt. Die Konstruktion eines neuen Rahmens zu ebendiesem Zweck ist denn auch eines der Anliegen dieses Projekts.

Zweitens wird Gewaltlosigkeit sehr oft als moralische Haltung verstanden, als Frage des individuellen Gewissens oder der Beweggründe für eine individuelle Entscheidung gegen gewaltsames Handeln. Gut möglich jedoch, dass die überzeugendsten Gründe für eine Praxis der Gewaltlosigkeit direkt eine Kritik des Individualismus implizieren und ein erneutes Durchdenken der sozialen Bindungen erfordern, die uns als lebendige Wesen konstituieren. Wenn jemand zu Gewalt greift, gibt er nicht einfach sein Gewissen oder seine tiefsten Überzeugungen auf, vielmehr gefährdet Gewalt bestimmte für das Zusammenleben sozialer Wesen erforderliche »Bindungen«. So scheint auch in der argumentativen Rechtfertigung von Gewalt als Selbstverteidigung von vornherein Klarheit darüber zu bestehen, was dieses »Selbst« ist, das ein Recht auf Selbstsein hat, und wo seine Grenzen verlaufen. Begreift man das »Selbst« jedoch als in Beziehungen eingebunden, müssen die Verteidiger der Selbstverteidigung nachvollziehbar angeben können, wie die Bindungen dieses Selbst aussehen. Ist ein Selbst im Kern mit einer Gruppe anderer verbunden und ohne diese Beziehungen gar nicht denkbar, wo beginnt und endet dieses singuläre Selbst dann? Die Argumentation gegen Gewalt impliziert daher nicht nur eine Kritik des Individualismus, sondern auch eine Klärung der sozialen Bindungen oder Bezüge, die Gewaltlosigkeit verlangen. An die Stelle von Gewaltlosigkeit als Frage der

individuellen Moral tritt damit eine Sozialphilosophie der lebendigen und haltbaren Bindungen.

Darüber hinaus müssen die unabdingbaren sozialen Bindungen mit Blick darauf gedacht werden, dass die der Verteidigung würdigen »Selbste« im politischen Raum gesellschaftlich ungleiche Artikulationsbedingungen haben.¹² Die Beschreibung der sozialen Bindungen, ohne die das Leben gefährdet ist, ist auf der Ebene einer Sozialontologie angesiedelt, die eher als ein gesellschaftliches Imaginäres denn als eine Metaphysik des Sozialen zu begreifen ist. Anders gesagt lässt sich ganz allgemein davon ausgehen, dass Leben durch soziale Interdependenz gekennzeichnet ist und Gewalt einen Angriff auf diese Interdependenz darstellt, einen Angriff auf Personen, ja, aber noch grundlegender einen Angriff auf »Bindungen«. Obgleich Interdependenz Differenzierungen von Unabhängigkeit und Abhängigkeit begründet, impliziert sie auch soziale Gleichheit: Jeder ist abhängig oder durch Abhängigkeitsbeziehungen geformt und durch sie am Leben erhalten, und von jedem wiederum sind auf diese Weise andere abhängig. Wovon jeder abhängt und was von jedem abhängt, variiert, denn hier geht es nicht nur um das Leben anderer Menschen, sondern um alle empfindungsfähigen Wesen, um die Umwelt und um Infrastrukturen, von denen wir abhängen und die ihrerseits von uns abhängen, was Voraussetzung für den Erhalt einer lebensfähigen Welt ist. Wenn man in einem solchen Kontext von Gleichheit spricht, meint das nicht die Gleichheit aller Personen, sofern wir un-

¹² Vgl. Dorlin, *Selbstverteidigung*, S. 53-82.

ter »Person« ein singuläres, abgegrenztes Individuum verstehen, das sich durch seine Grenzen definiert. Singularität und Abgrenzung existieren, ebenso wie Grenzziehungen, aber sie bilden ausdifferenzierende Merkmale von Wesen, die kraft ihrer wechselseitigen Beziehungen existieren. Ohne diesen übergreifenden Sinn von Interrelationalität stellen sich uns die Grenzen des Körpers als Endpunkt statt als Schwelle von Personen dar, als Raum des Übergangs und der Durchlässigkeit, als Beleg für das Offensein auf das Andere hin, das doch definierendes Moment des Körpers selbst ist. Die Schwelle des Körpers, der Körper als Schwelle unterminiert die Vorstellung des Körpers als abgeschlossene Einheit. Gleichheit lässt sich daher nicht auf ein Kalkül reduzieren, in dem jeder abstrakten Person der gleiche Wert zugeschrieben wird, denn die Gleichheit von Personen muss in Begriffen der wechselseitigen sozialen Abhängigkeit gedacht werden. Zwar ist richtig, dass alle Personen gleich behandelt werden sollen, aber Gleichbehandlung ist nicht möglich außerhalb einer sozialen Organisation des Lebens, in der materielle Ressourcen, die Verteilung von Lebensmitteln, Wohnungen, Arbeit und Infrastruktur auf gleiche Bedingungen der Lebbarkeit abzielen. Der Bezug auf diese Gleichheit der Lebbarkeit ist daher unverzichtbar für jede substanziell sinnvolle Bestimmung von »Gleichheit«.

Fragen wir darüber hinaus, welches Leben als verteidigungswürdiges Leben eines »Selbst« mit dem daraus folgenden Recht auf Selbstverteidigung gilt, dann hat diese Frage nur Sinn, wenn wir uns immer der allgegenwärtigen Ungleichheit bewusst sind, die das Le-

ben der einen, nicht aber das der anderen überproportional zu lebenswertem und betrauerbarem Leben macht. Formen der Ungleichheit finden sich immer in einem ganz bestimmten Rahmen, aber Ungleichheit ist immer auch geschichtlich geprägt und wird durch konkurrierende Rahmenbedingungen infrage gestellt. Sie besagt nichts über den intrinsischen Wert eines Lebens. Denken wir zudem daran, wie bestimmten Bevölkerungsgruppen nach der vorherrschenden, ausdifferenzierenden Art Wert zu- und abgesprochen wird, wie sie geschützt oder im Stich gelassen werden, dann sehen wir uns bestimmten Machtformen gegenüber, die verschiedene Leben ungleich werten, indem sie deren Betrauerbarkeit ungleich ansetzen. Ich will hier »Bevölkerungsgruppen« oder »Populationen« nicht als soziologisch gegeben behandeln, denn sie werden zum Teil dadurch hervorgebracht, dass sie gemeinsam Verletzungen und Zerstörungen ausgesetzt sind und in unterschiedlichen Graden als betrauerbar (und schutzwürdig) oder als nicht der Trauer würdig gelten (als schon verloren und damit als leicht zu vernichten oder den Kräften der Zerstörung auszusetzen).

Diese Ausführungen zu sozialen Bindungen und zur Demografie der ungleichen Betrauerbarkeit scheinen vielleicht in keinem Bezug zur vorherigen Diskussion der Argumente zu stehen, mit denen Gewalt gerechtfertigt bzw. Gewaltlosigkeit verteidigt wird. Der Punkt ist aber, dass alle diese Argumente Vorstellungen darüber voraussetzen, was als Gewalt gilt, da Gewalt immer im Rahmen solcher Debatten diskutiert wird. Sie setzen auch bestimmte Ansichten über Individualismus und soziale Bezüglichkeit, Interdependenz, De-

mografie und Gleichheit voraus. Wenn wir die Frage stellen, was Gewalt zerstört oder auf welcher Grundlage wir Gewalt im Namen der Gewaltlosigkeit als solche benennen oder ablehnen, müssen wir Praktiken der Gewalt (ebenso wie gewaltträchtige Institutionen, Strukturen und Systeme) vor dem Hintergrund der Lebensbedingungen betrachten, die sie zerstören. Ohne ein Verständnis der Lebensbedingungen und der Lebbarkeit und ihrer relativen Unterschiede können wir weder wissen, was die Gewalt zerstört noch warum uns das etwas angehen sollte.

Der dritte Punkt – auf den Walter Benjamin in seinem Aufsatz »Zur Kritik der Gewalt« von 1920 aufmerksam gemacht hat – ist der, dass Rechtfertigungen der Gewalt bislang vor allem einer instrumentalistischen Logik gefolgt sind.¹³ Eine der ersten Fragen, die er in diesem komplexen Essay aufwirft, lautet: Weshalb wurde der instrumentalistische Rahmen als notwendig angenommen, um über Gewalt nachzudenken? Weshalb nicht, statt nach den Zwecken zu fragen, die mit Gewalt erreicht werden können, die umgekehrte Frage stellen: Was legitimiert den instrumentalistischen Rahmen dieser Rechtfertigungsdebatte, einen Rahmen, der ganz auf die Unterscheidung von Mitteln und Zwecken setzt? Tatsächlich ist Benjamins Punkt ein etwas anderer: Wenn wir Gewalt nur im Rahmen ihrer möglichen oder mangelnden Rechtfertigung denken, bestimmt dieser Rahmen dann nicht von vornherein über das Phänomen der Gewalt? Benjamins

¹³ Walter Benjamin, »Zur Kritik der Gewalt«, in: ders., *Gesammelte Schriften* II,3, Frankfurt/M. 1980, S. 179-203.

Analyse macht nicht nur darauf aufmerksam, wie der instrumentalistische Rahmen das Phänomen determiniert, sondern führt auch zu folgender Frage: *Lassen sich sowohl Gewalt wie Gewaltlosigkeit jenseits des instrumentalistischen Rahmens denken, und welche neuen Möglichkeiten des ethischen und politischen kritischen Denkens ergeben sich dann?*

Benjamins Text löst bei vielen Lesern Besorgnis aus, eben weil sie nicht bereit sind, die Frage einzuklamern, was Gewalt legitimiert und was nicht. Die Befürchtung scheint zu sein, dass sämtliche Gewalt gerechtfertigt ist, wenn wir die Frage der Legitimität beiseitelassen. Mit dieser Lösung jedoch, der Rückbindung des Problems an das Schema der Rechtfertigung, bleibt unverständlich, welche Potenziale sich eröffnen, wenn man die instrumentalistische Logik infrage stellt. Auch wenn Benjamin nicht die Antworten bietet, die für eine solche Überlegung erforderlich sind, erlaubt uns seine Infragestellung des Mittel/Zweck-Rahmens, die Debatte außerhalb der Begriffe der *techné* zu durchdenken. Wem Gewalt nur vorläufige Taktik oder Werkzeug ist, der sieht sich unter anderem mit dieser Herausforderung konfrontiert: Wenn Werkzeuge sich ihre Benutzer zunutze machen können und Gewalt ein Werkzeug ist, folgt dann nicht, dass Gewalt sich ihren Nutzer zunutze machen kann? Gewalt als Mittel ist in der Welt schon präsent, noch bevor sich jemand ihrer bedient, aber diese Tatsache allein spricht weder für noch gegen den Einsatz dieses Mittels. Am wichtigsten scheint aber zu sein, dass das Werkzeug bereits Teil einer Praxis ist und eine Welt voraussetzt, die seinem Gebrauch zuträglich ist, und

dass der Einsatz dieses Mittels eine ganz bestimmte Art von Welt erschafft oder wiederherstellt, indem eine stillschweigende Überlieferung seines Gebrauchs aktiviert wird.¹⁴ Wenn wir Gewalt ausüben, erschaffen wir damit eine Welt mit mehr Gewalt. Was zunächst nur Instrument, *techné* zu sein scheint, etwas, das man aus der Hand legt, wenn der gewünschte Zweck erreicht ist, erweist sich als Praxis, als Mittel, das im Moment seines Einsatzes einen Zweck setzt, das heißt, das in seiner Nutzung bereits einen Zweck voraussetzt, den es mit seiner Nutzung dann realisiert. Dieser Prozess lässt sich in einem instrumentalistischen Rahmen nicht fassen. Ganz unabhängig von den eifrigsten Bemühungen, Gewalt nur als Mittel und nicht als Zweck einzusetzen, kann der Einsatz von Gewalt als Mittel ungewollt selbst zum Zweck werden und zu neuer Gewalt führen, Gewalt erneut entfachen und weitere Gewalt rechtfertigen. Gewalt erschöpft sich nicht in der Verwirklichung eines gerechten Zwecks, sondern erneuert sich vielmehr in Richtungen jenseits von Intention und instrumenteller Planung. Wenn man demnach handelt, als könne der Einsatz von Gewalt Mittel zur Erreichung eines gewaltlosen Ziels sein, geht man davon aus, dass Gewalt in der Praxis ihrer Anwendung nicht selbst zum Zweck wird. Die *techné* wird durch die Praxis unterminiert, und der Einsatz von Gewalt macht die Welt nur zu einem noch gewalttätigeren Ort, indem er noch mehr Gewalt in die Welt bringt. Jacques Derrida konzentriert sich in seiner Benjamin-

¹⁴ Vgl. meinen Text »Protest, Violent, Nonviolent« in: *Public Books*, 13. Oktober 2017, <publicbooks.org>.

lektüre darauf, wie Gerechtigkeit über das Recht hinausgeht.¹⁵ Eröffnet sich vielleicht mit der »göttlichen Gewalt« die Möglichkeit von Herrschaftstechniken über das Recht hinaus mit der Folge von Debatte darüber, was als Rechtfertigung gelten kann und inwieweit die Rahmensetzungen dieser Rechtfertigung mit darüber bestimmen, was wir als »Gewalt« bezeichnen? Wir werden diese Frage in Kapitel 3 zur »Ethik und Politik der Gewaltlosigkeit« diskutieren.

Ich hoffe, im Verlauf dieser Arbeit einige zentrale Voraussetzungen der Gewaltlosigkeit infrage stellen zu können. Erstens muss Gewaltlosigkeit weniger als moralische Haltung von Individuen in Bezug auf ihre Handlungsoptionen und eher als gemeinsame soziale und politische Praxis verstanden werden, die in einer Form von Widerstand gegen systemische Zerstörung gipfelt, verbunden mit der Verpflichtung zur Schaffung einer Welt, die globale Interdependenzen respektiert, in denen die Ideale wirtschaftlicher, sozialer und politischer Freiheit und Gleichheit zum Ausdruck kommen. Zweitens ergibt sich Gewaltlosigkeit nicht notwendig aus einem befriedeten oder ruhigen Teil der Seele. Sehr oft ist sie Ausdruck von Wut, Empörung und Aggression.¹⁶ Aggression wird oft mit Ge-

¹⁵ Jacques Derrida, *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, Frankfurt/M. 1991.

¹⁶ Vgl. Mahatma Gandhis Verteidigung der Gewaltlosigkeit der Satyagraha-Bewegung vor dem Disorders Inquiry Committee 1920, zwei Jahre vor seiner Inhaftierung: »*Satyagraha* unterscheidet sich vom passiven Widerstand wie der Nordpol vom Südpol. Der passive Widerstand wurde als Waffe der Schwachen konzipiert und schließt den Einsatz von Körperkraft oder Gewalt zur Erreichung des angestrebten Zwecks nicht aus,

walt verwechselt, aber für die Argumentation im vorliegenden Buch muss unbedingt festgehalten werden, dass Formen gewaltlosen Widerstands auf durchaus aggressive Weise verfolgt werden können und müssen. Aggressive Gewaltlosigkeit ist daher kein Selbstwiderspruch. Mahatma Gandhi hat darauf beharrt, dass *satyagraha* oder »Seelenstärke«, sein Begriff für die Praxis und Politik der Gewaltlosigkeit, eine gewaltfreie Kraft ist, die »auf der Wahrheit besteht« und »ihren Verfechtern unvergleichliche Macht verleiht«. Um diese Kraft zu verstehen, darf man sie nicht auf bloße körperliche Stärke reduzieren. Die »Seelenstärke« nimmt zugleich körperliche Form an. Die Praxis, angesichts politischer Machtausübung »die Arme sinken zu lassen«, ist einerseits eine Haltung der Passivität und gilt als Teil der Überlieferung des passiven Widerstands; zugleich ist sie aber eine wohlüberlegte Exposition des Körpers gegenüber der Polizeigewalt, eine Art, das Kraftfeld der Gewalt zu betreten, und eine unachgiebige und körperliche Demonstration der politischen Handlungsfähigkeit. Sie geht mit Leiden einher, ja, aber mit dem Ziel, sowohl sich selbst wie die sozia-

während *satyagraha* als Waffe der Stärksten konzipiert ist und jede Gewaltanwendung ausschließt.«, in: Mahatma Gandhi, *Selected Political Writings*, hg. von Dennis Dalton, Indianapolis, IN, 1996, S. 6. Vgl. auch Martin Luther King, Jr., »Stride Toward Freedom«. Hier wird Gewaltlosigkeit als »Methode«, als »Waffe« und Form des »Widerstands« beschrieben, der ganz auf die Zukunft baut. Unter dem Einfluss von Gandhi ließ sich King auch von Thoreaus »zivilem Ungehorsam« inspirieren. Vgl. auch Leela Fernandes, »Beyond Retribution: The Transformative Possibilities of Nonviolence«, in: *Transforming Feminist Practice*, San Francisco, CA 2003.

le Realität zu verändern. Drittens ist Gewaltlosigkeit ein Ideal, dem in der Praxis nicht immer voll Rechnung getragen werden kann. Wo diejenigen, die gewaltlosen Widerstand leisten, ihren Körper einer von außen einwirkenden Macht entgegenstellen, nehmen sie körperlichen Kontakt auf und setzen Zwang gegen Zwang. Gewaltlosigkeit impliziert nicht die Abwesenheit von Zwang oder Aggression. Sie bildet gleichsam einen Stil der ethischen Verkörperung mit eigener Gestik und Handlungsenthaltung, mit ihrem Weg, Hindernisse zu errichten und mit der Widerstandskraft des Körpers und seinem propriozeptiven Objektfeld weitere Gewaltanwendungen abzuwehren oder umzulenken. Wenn Körper beispielsweise eine menschliche Barriere bilden, kann man sich fragen, ob sie damit Zwang blockieren oder Zwang anwenden.¹⁷ Auch hier müssen wir sorgfältig über die Stoßrichtung der Kraft nachdenken und uns um eine haltbare Unterscheidung zwischen körperlichem Krafteinsatz und Gewalt bemühen. Behinderung kann vielleicht Gewalt sein – wir sprechen schließlich von gewaltsamer Behinderung –, sodass sich unter anderem die wichtige Frage stellt, ob Akte körperlichen Widerstands beinhalten, dass man sich des Umschlagpunktes bewusst ist, des Punktes, an dem aus der Kraft des Widerstands ein gewaltsamer Akt oder eine gewaltsame Praxis werden

¹⁷ Vgl. Başak Ertür, »Barricades: Resources and Residues of Resistance«, in: Judith Butler, Zeynep Gambetti und Leticia Sabsay (Hg.), *Vulnerability in Resistance*, Durham, NC 2016, S. 97-121, sowie Banu Bargu, »The Silent Exception: Hunger Striking and Lip-Sewing«, in: *Law, Culture, and the Humanities* (Mai 2017).

kann, mit der eine weitere Ungerechtigkeit begangen wird. Diese mögliche Zweideutigkeit sollte nicht den Wert dieser Art von Praxis verschleiern. Viertens gibt es keine Praxis der Gewaltlosigkeit ohne grundlegende ethische und politische Ambiguität; das heißt, dass »Gewaltlosigkeit« kein absolutes Prinzip ist, sondern eine andauernde Anstrengung bezeichnet.

Wenn Gewaltlosigkeit wie eine »schwache« Haltung erscheint, sollten wir fragen: Was gilt als »stark«? Wie oft sehen wir, dass Stärke mit der Ausübung von Gewalt oder dem Hinweis auf die Bereitschaft zur Gewaltausübung gleichgesetzt wird? Wenn in der Gewaltlosigkeit eine Stärke liegt, die sich aus ebendieser vermeintlichen »Schwäche« ergibt, steht sie möglicherweise im Verbund mit der Macht der Schwachen, einschließlich der sozialen und politischen Macht, denjenigen Gehör zu verschaffen, die begrifflich annulliert worden sind, Betrauerbarkeit und Wert für diejenigen durchzusetzen, die für entbehrlich erklärt wurden, und – im Umfeld der derzeitigen Medien- und Öffentlichkeitspolitik mit ihrem oft befremdlichen und taktischen Vokabular zur Benennung und Unterstellung von Gewalt – die Möglichkeit von Gerechtigkeit und gerechten Urteilen zu verteidigen.

Die Tatsache, dass politischer Dissens und politische Kritik oft von eben den staatlichen Stellen als »gewalttätig« eingestuft werden, die sich davon herausgefordert sehen, ist kein Grund, vor dieser Sprachverwendung zu resignieren. Vielmehr müssen wir an der Erweiterung und Verfeinerung des politischen Vokabulars arbeiten, mit dessen Hilfe wir über Gewalt und den Widerstand gegen Gewalt nachdenken, und

wir müssen dabei berücksichtigen, wie dieses Vokabular verzerrt und zum Schutz gewalttätig agierender staatlicher Stellen gegen Kritik und Opposition eingesetzt wird. Wo die Kritik fortdauernder kolonialer Gewalt als gewalttätig gilt (Palästina), wo eine Friedenspetition als kriegerischer Akt gilt (Türkei), wo der Kampf für Gleichheit und Freiheit als gewaltsame Bedrohung der staatlichen Sicherheit gilt (*Black Lives Matter*) oder »Gender« als ein gegen die Familie gerichtetes Nukleararsenal betrachtet wird (Anti-Gender-Ideologie), bewegen wir uns inmitten politisch folgenreicher Phantasmagorien. Um die Listen und Strategien solcher Positionen ans Licht zu bringen, müssen wir in der Lage sein zu erkennen, wie hier Gewalt in einem politischen Diskurs reproduziert wird, der von Paranoia und Hass durchdrungen ist.

Gewaltlosigkeit ist weniger Handlungsunterlassung als vielmehr physischer Einsatz für die Ansprüche des Lebens, ein lebendiger Einsatz und ein Anspruch, erhoben durch Sprache, Gestik und Aktion in Netzwerken, Protestlagern und Versammlungen. Hier soll den Lebenden ihr Anspruch auf Wertschätzung verschafft werden, hier soll ihre potenzielle Betrauerbarkeit gerade dort gesichert werden, wo ihnen die Sichtbarkeit genommen wird oder sie in eine irreversible Prekariät gestoßen werden. Wenn die Prekären die Kräfte, die ihr Leben selbst bedrohen, mit ihrer Lage konfrontieren, zeigen sie damit eine Beharrlichkeit, die das Potenzial hat, eines der zentralen Ziele gewaltsamer Macht zu unterlaufen, das Ziel nämlich, die Randständigen als entbehrlich hinzustellen und sie in die Zone des Nichtseins abzudrängen, um noch einmal Fanons

Ausdruck zu verwenden. Soweit gewaltfreie Bewegungen den Idealen radikaler Gleichheit folgen, ist es der gleiche Anspruch auf ein lebbares und betrauerbares Leben, der auch als gesellschaftliches Leitbild dient, als für jede Ethik und Politik der Gewaltlosigkeit, die über das Erbe des Individualismus hinausgeht, grundlegendes Ideal. Damit werden neue Überlegungen zu einer sozialen Freiheit ermöglicht, die nicht zuletzt durch unsere konstitutive wechselseitige Abhängigkeit definiert ist. Für diesen Kampf braucht es ein egalitäres Imaginäres, das für jede lebendige Bindung das Potenzial seiner Zerstörung mit bedenkt. In diesem Sinn ist Gewalt gegen den anderen Gewalt gegen uns selbst, was deutlich wird, wenn wir erkennen, dass sich Gewalt gegen die lebendige Interdependenz richtet, in der unsere soziale Welt besteht oder bestehen sollte.

I. Gewaltlosigkeit, Betrauerbarkeit und die Kritik des Individualismus

Stellen wir zunächst fest, dass Gewaltlosigkeit zur ethischen Frage im Kraftfeld der Gewalt selbst wird. Am besten lässt sich Gewaltlosigkeit vielleicht als Widerstandspraxis beschreiben, die in eben dem Moment möglich, wo nicht erforderlich wird, in dem die Ausübung von Gewalt am meisten gerechtfertigt und offensichtlich scheint. So lässt sich Gewaltlosigkeit als Praxis verstehen, die nicht nur einem gewaltsamen Akt oder einem gewaltsamen Prozess Einhalt gebietet, sondern selbst nachhaltiges – und möglicherweise durchaus aggressiv durchgesetztes – Handeln erfordert. Meiner Auffassung nach lässt sich also Gewaltlosigkeit nicht einfach als Abwesenheit von Gewalt oder als Enthaltung von Gewalt begreifen; vielmehr muss sie als anhaltendes Engagement, ja als Umlenkung von Aggression zum Zweck der Verteidigung der Ideale von Gleichheit und Freiheit verstanden werden. Ich möchte zunächst davon ausgehen, dass der »militante Pazifismus« (Albert Einstein) sich auch als aggressive Gewaltlosigkeit denken lässt.¹ Hierzu muss die Beziehung zwischen Aggression und Gewalt neu

1 Vgl. Mary Whiton Calkins, »Militant Pacifism«, in: *International Journal of Ethics* 28:1 (1917), S. 70-79.