

Aus:

SUSANNE KRASMANN, JÜRGEN MARTSCHUKAT (HG.)

Rationalitäten der Gewalt

Staatliche Neuordnungen

vom 19. bis zum 21. Jahrhundert

2007, 294 Seiten, kart., 26,80 €, ISBN 978-3-89942-680-9

Moderne Gesellschaften beruhen auf dem Selbstverständnis, Gewalt einzuhegen, zugleich sind das Recht und die Pflicht zur Gewaltanwendung Grundprinzipien moderner Staatlichkeit. Gewalt, Ordnung und Staatlichkeit sind demnach konstitutiv aufeinander bezogen, doch ihr prekäres Verhältnis erscheint zu Beginn des 21. Jahrhunderts umstrittener denn je. Konzepte wie »Rettungsfolter«, »gerechte Kriege«, »Ausnahme« oder »Sicherheit« verweisen zugleich auf neue Rationalitäten staatlicher Gewalt. Der Band bietet interdisziplinäre Perspektiven auf historische Kontinuitäten und Brüche staatlicher Neuordnungen von Gewalt in der Gegenwart.

Mit Beiträgen von Judith Butler, David Garland, Christian Geulen, Sven Kramer, Susanne Krasmann, Alf Lüdtke, Jürgen Martschukat, Andrew W. Neal, Günter Riederer, Ruth Stanley und Anja Feth, Frank Schumacher sowie Klaus Weinhauer.

Susanne Krasmann (Dr. phil.) ist Privatdozentin am Institut für Kriminologische Sozialforschung der Universität Hamburg.

Jürgen Martschukat (Dr. phil.) ist Professor für Nordamerikanische Geschichte an der Universität Erfurt.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

www.transcript-verlag.de/ts680/ts680.php

Kritik, Zwang und das heilige Leben in Walter Benjamins »Zur Kritik der Gewalt«

JUDITH BUTLER

I.

Ich möchte die Frage der Gewalt aufgreifen, oder genauer die Frage, worin eine Kritik der Gewalt bestehen könnte. Welche Bedeutung nimmt der Begriff der *Kritik* an, wenn es um eine Kritik der Gewalt geht? Eine Kritik der Gewalt untersucht die Bedingungen der Gewalt und ihrer Rechtfertigung, aber sie fragt auch danach, wie die Fragen, die wir stellen, bereits im Vorhinein unser Verständnis von Gewalt bestimmen. Was also macht Gewalt aus und erlaubt es uns, diese Frage nach den Bedingungen der Gewalt überhaupt zu stellen, und müssen wir nicht zunächst wissen, wie diese Frage zu behandeln ist, bevor wir fragen, so wie wir es tun müssen, welches die legitimen und illegitimen Formen der Gewalt sind? Ich verstehe Walter Benjamins Aufsatz »Zur Kritik der Gewalt« aus dem Jahre 1921 als eine Kritik *legaler* Gewalt, also der Art von Gewalt, die der Staat ausübt, indem er einen bindenden Rechtsstatus gegenüber seinen Subjekten errichtet und aufrechterhält.¹ Mit seiner Kritik bietet Benjamin mindestens zwei verschiedene Ansätze an. Zunächst fragt er: Wie ist legale Gewalt möglich? Was ist das für ein Recht, das um seiner bindenden Wirkung willen der Gewalt oder zumindest des Zwangs bedarf? Ebenso fragt er, was ist das für eine Gewalt, dass sie diese rechtliche Form annehmen kann? Indem er diese letztere Frage stellt, eröffnet Benjamin eine zweite Schneise für seine Überlegungen: Kann es eine andere Form der Gewalt geben, die frei von Zwang ist, eine Form der Gewalt, die gegen die zwingende Macht des Rechts angerufen und geltend gemacht werden kann? Er geht noch weiter und fragt, ob es eine Art von Gewalt geben kann, die nicht nur dem Zwang entgegengesetzt werden kann, sondern die selbst frei von Zwang ist und in diesem Sinne, wenn nicht noch im anderen, grundlegend gewaltfrei

ist. Er nennt eine solche zwangsfreie Gewalt »unblutig«, was zu implizieren scheint, dass sie nicht gegen den menschlichen Körper und menschliches Leben gerichtet ist. Wie wir sehen werden, ist noch nicht abschließend geklärt, ob er dieses Versprechen auch einlösen kann. Wenn er es könnte, dann würde er eine Gewalt ins Spiel bringen, die den Zwang zu zerstören vermag, ohne dabei Blut zu vergießen. Dies würde die paradoxe Möglichkeit einer gewaltfreien Gewalt eröffnen, und ich hoffe zeigen zu können, was aus dieser Möglichkeit in Benjamins Aufsatz folgt.

Benjamins Aufsatz ist notorisch schwierig. Wir müssen mit zahlreichen Unterscheidungen umgehen, und es scheint, als würde uns das immer nur für wenige Momente gelingen, bevor jene uns wieder entgleiten. Es gibt zwei Arten von Unterscheidungen, mit denen man arbeiten muss, wenn man verstehen will, was Benjamin in diesem Aufsatz tut. Zunächst treffen wir auf die Unterscheidung zwischen *rechtsetzender* und *rechtserhaltender* Gewalt. Rechtserhaltende Gewalt wird von den Gerichten und natürlich von der Polizei ausgeübt. Sie repräsentiert die wiederholte und institutionalisierte Anstrengung, die bindende Kraft des Rechts gegenüber der Bevölkerung, die durch das Recht regiert wird, aufrechtzuerhalten. Rechtserhaltende Gewalt repräsentiert die alltäglichen Formen, in denen die für seine Subjekte bindende Kraft des Rechts immer wieder hergestellt wird. Als rechtsetzend hingegen gilt eine Gewalt, die ein Gemeinwesen entstehen lässt und Recht herstellt. Rechtsetzende Gewalt kann aber auch als ein Vorrecht durch das Militär wahrgenommen werden, das Zwangshandlungen einführt, um eine widerspenstige Bevölkerung zu bändigen. Interessanterweise kann das Militär, je nach Kontext, ein Beispiel für rechtsetzende wie für rechtserhaltende Gewalt sein. Wir werden zu diesem Punkt zurückkehren, wenn wir der Frage nachgehen, ob es noch eine weitere Gewalt geben kann, eine dritte Möglichkeit der Gewalt, die über die rechtsetzende und rechtserhaltende hinausgeht und sich ihr entgegenstellt. Wenn wir uns jedoch zunächst auf die rechtsetzende Gewalt konzentrieren, so scheint Benjamin eindeutig davon auszugehen, dass der Akt der Rechtsetzung, der Rechtsschöpfung, ein schicksalhafter Akt ist. Die Akte, die das Recht begründen, sind nicht selbst noch einmal legitimiert durch ein anderes bestehendes Recht oder durch Rückgriff auf eine rationale Begründung, die der Kodifizierung des Rechts vorausginge. Auch entsteht Recht nicht auf organischem Wege, durch den allmählichen Übergang kultureller Sitten und Normen in positives Recht. Die Rechtsschöpfung stellt, im Gegenteil, erst die Bedingungen für rechtfertigende Verfahren und Beratungen her. Sie tut dies offenbar per Verfügung, und das ist zum Teil mit der Gewalt dieses Gründungsaktes gemeint. Tatsächlich ist die Gewalt dieser Rechtsetzung in der Behauptung gebündelt, dass »dies Recht sein wird«, oder emphatischer: dass »dies nun das Recht ist«. Dieses letztere, rechtsetzende Konzept von legaler Gewalt wird als ein Akt des Schicksals verstanden, ein Begriff, der für Benjamin eine spezifische Bedeutung hat. Das

»Schicksal« ist Bestandteil des hellenischen Mythos, und die rechtserhaltende Gewalt ist in vielerlei Hinsicht das Nebenprodukt dieser rechtsetzenden Gewalt, denn das Recht, das erhalten wird, ist genau das Recht, das bereits eingesetzt worden ist. Die Tatsache, dass das Recht nur durch die permanente Bekräftigung seines bindenden Charakters erhalten werden kann, verdeutlicht, dass das Recht nur »erhalten« wird, indem es immer wieder als bindend behauptet wird. Letzten Endes scheint es so zu sein, dass das Modell der rechtsetzenden Gewalt, verstanden als »Schicksal«, eine Verkündung per Verfügung, auch den Mechanismus beschreibt, mit dem die rechtserhaltende Gewalt operiert. Die Tatsache, dass das Militär beispielhaft für eine Institution ist, die Recht sowohl herstellt als auch erhält, legt nahe, dass es als Modell dienen kann, um die innere Verbindung zwischen diesen beiden Gewaltformen zu verstehen. Damit das Recht erhalten werden kann, muss der bindende Rechtsstatus bestätigt werden. Diese Bestätigung bindet das Recht erneut und wiederholt auf diese Weise den Gründungsakt in einer geregelten Form. Wenn das Recht sich, so zeigt sich hier außerdem, nicht erneuert, sich nicht bewahrt, dann wäre es sehr gut möglich, dass das Militär auch den Ort markierte, an dem ein gegebenes Ensemble von Gesetzen aufhören würde zu funktionieren, aufhören würde, sich zu bewahren, aufhören würde, bindend zu sein. Denn das Militär scheint exemplarisch für eine Institution zu sein, die zugleich rechtserhaltend und rechtsetzend wirkt. Es markiert somit den Ort, an dem das Recht aufgehoben werden könnte, aufhören könnte zu funktionieren und sogar zerstört werden könnte.

Wenn wir die Gewalt verstehen wollen, die sowohl in der rechtsetzenden als auch in der rechtserhaltenden Gewalt wirkt, so müssen wir eine weitere Form der Gewalt einbeziehen, die weder als »Schicksal«, noch auch als hellenische oder »mythische Gewalt« zu verstehen ist. Mythische Gewalt führt das Recht ohne jegliche Rechtfertigung für ihr Tun ein, und erst dann, wenn das Recht etabliert ist, können wir überhaupt anfangen, über seine Rechtfertigung zu sprechen. Entscheidend ist, dass das Recht ohne Rechtfertigung begründet wird, ohne jeglichen Rekurs auf eine Rechtfertigung, obgleich es diesen Rekurs auf eine Rechtfertigung als Konsequenz seiner Begründung ermöglicht. Zuerst wird das Subjekt ans Recht gebunden, sodann entsteht eine rechtliche Systematik, die den bindenden Charakter des Rechts rechtfertigt. In der Folge werden Subjekte erzeugt, die gegenüber und vor dem Recht verantwortlich sind und die über ihre Beziehung zur rechtlichen Verantwortlichkeit definiert werden. Gegen dieses Gebiet des Rechts und seine begründenden wie erhaltenden Momente setzt Benjamin eine »göttliche Gewalt«, die sich genau gegen dieses System richtet, das die rechtliche Verantwortlichkeit herstellt. Göttliche Gewalt wird gegen die *zwingende Macht* dieser rechtlichen Systematik entfesselt, gegen die Verantwortlichkeit, die das Subjekt an ein spezifisches Rechtssystem bindet und die eben dieses Subjekt davon abhält, eine kritische,

wenn nicht gar revolutionäre Haltung gegenüber diesem Rechtssystem einzunehmen. Wenn ein Rechtssystem aufgehoben werden muss oder wenn sein Zwangscharakter zu einer Revolte derjenigen führt, die unter seinem Zwang leiden, dann ist es wichtig, dass diese Bindung an die Verantwortlichkeit durchbrochen wird. In der Tat *muss man aufhören, eben das »Richtige« gemäß der herrschenden Rechtsordnung zu tun, um einen Korpus etablierten Rechts, das ungerecht ist, aufzulösen.*

Dies freilich war das Argument Georges Sorels in seinen *Réflexions sur la violence* (1908),² die Benjamins eigene Auseinandersetzung mit dem Generalstreik, der zur Auflösung des gesamten Staatsapparates führt, grundlegend beeinflusst haben. Sorel zufolge zielt der Generalstreik nicht darauf ab, diese oder jene Reform innerhalb einer gegebenen sozialen Ordnung zu implementieren, sondern die gesamte rechtliche Grundlage eines gegebenen Staates aufzuheben. Benjamin verbindet diese Position Sorels mit einem messianischen Denken, das seiner Perspektive gleichermaßen eine theologische wie eine politische Bedeutung gibt. Die göttliche Gewalt entlässt einen nicht nur aus der erzwungenen Verantwortlichkeit, aus einer aufgezwungenen wie gewalttätigen Form der Verpflichtung, vielmehr ist diese Entlassung zugleich Entsühnung der Schuld und Widerstand gegen die zwingende Gewalt. Man könnte all diesem mit einer gewissen Befürchtung begegnen, dass nur Anarchie oder die Herrschaft des Mobs daraus hervorgehen könne, doch sollte man dabei Folgendes bedenken. Benjamin behauptet an keiner Stelle, dass man sich jedem Rechtssystem widersetzen solle, und auf der Grundlage dieses Textes bleibt unklar, ob er bestimmte Rechtsstaatssysteme ablehnt, andere hingegen nicht. Zudem sollten wir, wenn er hier die Anarchie ins Spiel bringt, zumindest überlegen, was Anarchie in diesem Kontext bedeuten könnte, und uns daran erinnern, dass Benjamin das Gebot »Du sollst nicht töten«, auf dessen Bedeutung ich gleich zurückkommen werde, ernst nimmt. Paradoxerweise entwirft Benjamin die Befreiung aus rechtlicher Verantwortlichkeit und Schuld als einen Weg, das Leid und die Vergänglichkeit im Leben und des Lebens als etwas zu begreifen, das nicht immer mit moralischer oder rechtlicher Verantwortlichkeit erklärt werden kann. Ein solches Begreifen von Leid und Vergänglichkeit kann, in Benjamins Augen, in eine Art Glück münden. Nur im Rückgriff auf Benjamins Konzept vom Messianismus kann man verstehen, wie das Begreifen eines Leids, das einem Bereich des Lebens angehört, der sich über moralische Verantwortlichkeit nicht erschließt, in eine Art Glück münden oder es erzeugen kann. Ich werde versuchen, die weitere Bedeutung dieser Konzeption für meine Schlussfolgerungen zu erläutern, sobald ich mich Benjamins »Theologisch-politischem Fragment« zuwende.

Benjamin hat auf verschiedene Quellen zugegriffen, als er seinen Essay verfasste. Zu ihnen gehören Sorels *Réflexions sur la violence*, Hermann Cohens *Ethik des reinen Willens* (1904)³ und Gershom Sholems kabbalisti-

sche Untersuchungen. In einem gewissen Sinne verfolgte er zwei Stränge gleichzeitig: einen theologischen und einen politischen, indem er auf der einen Seite die Bedingungen eines Generalstreiks ausarbeitete, der in die Lähmung und Auflösung eines gesamten Rechtssystems münden würde, und auf der anderen Seite die Vorstellung einer göttlichen Gewalt, deren Gebot *eine Art von Verfügung anbietet, die nicht auf Rechtszwang reduzierbar ist*. Es ist nicht immer einfach, diese beiden Stränge in Benjamins Essay zusammenzubringen. Manche sagen, die Theologie stünde hier im Dienste der Streiktheorie, wohingegen andere sagen, der Generalstreik sei nur ein Beispiel für die göttliche Zerstörungsgewalt oder auch eine Analogie zu dieser.

Zentral scheint hier gleichwohl, dass die göttliche Gewalt durch ein Gebot übermittelt wird, das weder despotisch noch zwingend ist. So wie Franz Rosenzweig vor ihm zeichnet auch Benjamin das Gebot als eine Art von Recht, das weder bindend ist, noch zu seiner Durchsetzung legaler Gewalt bedarf.⁴ Wenn wir über legale Gewalt sprechen, so beziehen wir uns auf eine Art von Gewalt, welche die Legitimität und die Durchsetzbarkeit des Rechts aufrechterhält; auf ein Strafsystem, das auf mögliche Gesetzesbrüche achtet; auf Polizei und Militär, die dem Rechtssystem den Rücken stärken; und auf Formen rechtlicher und moralischer Verantwortlichkeit, die sicherstellen, dass die Individuen gezwungenermaßen auf gesetzeskonformes Verhalten verpflichtet bleiben und sogar ihren Bürgerstatus nur kraft ihrer Beziehung zur Rechtsordnung erlangen.

Bemerkenswerterweise gelangt Benjamin gerade dadurch, dass er die biblischen Gebote, und insbesondere das Gebot »Du sollst nicht töten«, einer erneuten Betrachtung unterzieht, zu seiner Kritik staatlicher Gewalt – einer Gewalt, die in vielerlei Hinsicht exemplarisch durch das Militär und seine doppelte Befähigung, Recht durchzusetzen und herzustellen, verkörpert wird. Obgleich wir das göttliche Gebot für gewöhnlich als einen Imperativ begreifen, indem es von uns Handlungen einfordert und im Falle der Nichtbefolgung mit einer Reihe von Strafmaßnahmen aufwartet, stützt Benjamin sich auf eine andere, jüdische Tradition, das Gebot zu verstehen, die streng zwischen dem Imperativ, den das Gesetz artikuliert, und seiner Durchsetzbarkeit unterscheidet. Das Gebot formuliert zwar einen Imperativ, jedoch ohne die Befähigung, diesen in irgendeiner Weise durchzusetzen. Das Gebot ist nicht die Manifestation eines zornigen und rachsüchtigen Gottes, und in einem allgemeineren Sinne ist jüdisches Recht dieser Sichtweise zufolge entschieden *nicht* straforientiert. Das Gebot, das mit dem jüdischen Gott verbunden wird, steht hier vielmehr im *Gegensatz* zu Schuld und Strafe, es ersucht sogar die Entsühnung von Schuld, die, laut Benjamin, ein spezifisches Erbe mythischer oder hellenischer Traditionen darstellt. In der Tat bietet Benjamins Essay in seiner fragmentarischen und konzentrierten Form die Möglichkeit, einer Fehldeutung jüdischer Gesetze entgegenzutreten, die diese mit Rache, Strafe und Erzeugen von Schuld as-

soziiert. Gegen die Vorstellung von einem zwingenden und Schuld einflößenden Recht beruft Benjamin sich auf das Gebot als anordnendes nur derart, dass es einen individuellen Kampf mit dem ethischen Erlass einfordert. Es handelt sich um einen Imperativ, der *nicht* diktiert, sondern die Formen seiner Anwendbarkeit und die Möglichkeiten seiner Interpretation ebenso *offen lässt* wie die Bedingungen, unter denen man sich ihm verweigern kann.

Benjamin bietet uns eine Kritik staatlicher Gewalt, die sich zum Teil aus jüdisch-theologischem Gedankengut speist. Sie würde sich einer Art von Gewalt entgegenstellen, die auf das gerichtet ist, was er »die Seele des Lebendigen« nennt. Es ist wichtig, hier genau hinzuschauen, denn es wäre falsch zu behaupten, sein Essay böte eine »jüdische Kritik«, auch wenn er von einer Spur jüdischer Theologie durchzogen ist. Sicher würde es keinen Sinn machen, von »jüdischer Kritik« zu sprechen, weil Benjamin ein Jude war. Wenn diese Kritik überhaupt als »jüdisch« bezeichnet werden kann, so nur deshalb, weil Benjamin sie auch aus solchen Quellen entwickelt. Dabei ist nicht zu vergessen, dass Sorel, der nicht jüdisch war und seine Kritik ohne Rekurs auf jüdische Quellen entwickelte (es sei denn, wir betrachteten Bergson in diesem Licht), diesen Essay ebenso beeinflusst hat wie Scholem oder Cohen. Obgleich Benjamin offensichtlich unbestimmt bleibt hinsichtlich der Möglichkeit und Bedeutung von Gewaltlosigkeit, würde ich sagen, dass das Gebot, so wie Benjamin es konzipiert, nicht lediglich als Grundlage einer Kritik legaler Gewalt dient, sondern auch die Voraussetzung für eine Theorie der Verantwortlichkeit darstellt, in deren Zentrum ein fortwährendes Ringen um Gewaltlosigkeit steht.

[...]