

HS: **Die Natur des Menschen – heute.** Anthropologische Grundfragen in der Gegenwartsdiskussion  
Dozenten: Prof. Dr. K.-S. Rehberg, Prof. Dr. Th. Rentsch, Dr. J. Fischer

Protokoll: Claudia Werner

Thema: **Gewalt und Terror**

In dieser Sitzung soll der erste materielle Themenkomplex, Gewalt und Terror, behandelt werden, welcher in Zusammenhang mit den in den vorherigen Sitzungen erarbeiteten Theoriekonzepten und deren Grundbegriffen gestellt werden [und von ihnen aus im Vergleich zu kulturalistischen und biologischen Ansätzen erschlossen werden soll].

[Diese Doppelspannung zwischen Phänomen und den grundbegrifflichen Ansätzen soll in allen weiteren Referaten verfolgt werden.]

#### **Nachtrag: Ethik**

Zunächst wurde jedoch noch einmal den Referenten der vorherigen Sitzung das Wort gegeben. Es wurde erörtert, inwieweit Evolutionsbiologie, sprachtheoretischer Ansatz/ Konstruktivismus [als kulturalistischem Ansatz] und philosophische Anthropologie die Ethik-Thematik einbeziehen [und was sie dabei betonen].

#### **[A Soziobiologie]**

Der *evolutionsbiologische* Ansatz stellt fest, dass das entwickelte Lebewesen [in Gestalt des Menschen] ab einer bestimmten Evolutionsstufe eine Ethik erreicht, welche das Zusammenleben fördert und besser gestaltet. Aus dem Instinktverhalten und Emotionen heraus entwickeln sich [moralische] Normen, wie z.B. das Gefühl für richtig und falsch. Daraus entwickelt sich Ethik. Diejenige Ethik, die in einem bestimmten Lebensumfeld am geeignetsten erscheint, setzt sich schließlich durch.

#### **[B Kulturalismus]**

In Vertretung des sprachtheoretischen Ansatzes und Konstruktivismus' wurden zunächst Foucaults Darstellungen betrachtet, welcher das Individuum als historisch vermittelt sieht. Bezüglich der Ethik ist bei ihm entscheidend, dass das klassische Subjekt (das epistemische Subjekt) dekonstruiert [wird]. Foucault schlägt stattdessen das Subjekt „Erfahrung“ vor. Dieses durchdringt die Welt nicht nur erkenntnisthaft, sondern es denkt die Welt bzw. denkt sie auch anders und bestimmt somit die Welt aktiv mit. Dem Subjekt sollen die unendlichen Möglichkeiten aufgezeigt werden, sich zu verändern, aber auch verändernd auf die Welt einzuwirken. Ethik ist bei Foucault die Frage der Form, welche man sich und seinem Leben gibt und deren Reflexion.

Daran anknüpfend wurde kurz der Ethik-Ansatz von *Aristoteles* [als Vorläufer einer philosophischen Anthropologie] erörtert, der davon ausgeht, dass der Mensch immer strebt. Der Mensch kann nur nach dem wahrhaft Guten streben, wenn sein Streben von Vernunft (logos) angeleitet wird, was letztlich zu einem ‚guten‘ Leben führt.

#### **[C Philosophische Anthropologie]**

Schließlich wurde auf die Ethik-Thematik innerhalb der philosophischen Anthropologie eingegangen, speziell auf die Ansätze von Scheler, Rentsch und Plessner. Bei Scheler und Rentsch wurde festgestellt, dass für beide Anthropologie und Ethik nicht voneinander trennbar sind. Scheler geht in Anlehnung an Kant davon aus, dass man gar nichts wissen kann, solange man nicht weiß, was der Mensch ist. Er versucht durch die [formalistische] Kant'sche Pflichtethik mit Hilfe des Werteempfindens zu einer materialen

Wert[ethik] zu gelangen. [Er geht dabei von einer vorgegebenen Ordnung der Werte aus; zentral ist der Begriff der Liebe, die das sich durchziehende Motiv für jedes ethische Verhalten sei.]

Rentsch geht in seinem Ansatz davon aus, dass ethische Komponenten wesenhaft [zum Menschen gehören]. Die primäre Welt ist dabei maßgebend, so dass ethische Einsichten ohne Praxisbezug leer erscheinen [Siehe die vorhergehenden Protokolle]. Es geht um die gelungene Form von Verständigung [und Handlung] gegenüber Misslungenem. Ethische Komponenten lassen sich [dabei schon] im alltäglichen Sprachgebrauch wiederfinden, z.B. in Sätzen, wie „Das ist doch kein Leben mehr“ oder „Ein wahrer Freund“. Jeder verbindet mit solchen Aussagen ganz bestimmte [normative] Bedeutungen und Prädikate, mit Nuancen und Unterschieden, je nach soziokulturellem Kreis.

Bezüglich des Ansatzes von Plessner wurde versucht, dessen Begriff der *exzentrischen* Positionalität zu übersetzen in „Sich-selbst-setzen-müssen“ [neben dem Gesetztsein, der Positionalität]. Damit sollte verdeutlicht werden, dass der Mensch Grenzen hat, jedoch ist das Zentrum dieser Grenzen unklar, d.h. der Mensch muss es selbst festsetzen. Da Ethik Grenzen beinhaltet, könne man so die exzentrische Positionalität verstehen. [Das deckt freilich nur einen Aspekt dieses vielschichtigen Begriffes ab]

## 2 Gewalt und Terror

Die Referenten wollen in ihrem Vortrag die erarbeiteten Begriffe und Konzepte auf die [, so die These der philosophischen Anthropologie,] spezifisch *menschlichen* Phänomene Gewalt und Terror anwenden.

### [A Evolutionsbiologie]

Aus Sicht der [Evolutions-] *Biologie* steht alles Lebendige in einem beständigen Kampf ums Überleben. Dieser Kampf manifestiert sich [beim Menschen] in Krieg und Gewalt. Sie gewährleisten das Überleben des Stärkeren und ermöglichen damit die Fortentwicklung der [menschlichen] Gattung zu einer höheren Form. Zur Natur des Menschen gehöre es [wie zu jedem Lebewesen], zu kämpfen, [also:] Krieg zu führen und Gewalt auszuüben. Ein Instinkt treibe ihn dazu, welcher im Prozess der natürlichen Auslese entwickelt und erfolgreich bestätigt wurde. Die Biologie lässt jedoch außer acht, dass sich Menschen, im Gegensatz zu Tieren, im Kampf um Territorien nicht nur töten, sondern auch vergewaltigen, foltern und massakrieren. Bestimmte Formen der Gewalt scheinen spezifisch menschlich zu sein [und nicht aus dem Kampf ums Dasein ableitbar].

### [B Kulturalismus]

*Kulturalistische* Ansätze gehen davon aus, dass sich die menschlichen Erfahrungen durch produktive Akte der sprachlichen Symbolisierung konstituieren. Damit scheinen [auch] Krieg und Gewalt sozial konstruiert zu sein. Dieser Ansatz kann aber lediglich [symbolische] Gewaltverhältnisse analysieren, der Gewaltbegriff an sich wird konturlos. Kulturalistische Ansätze verweisen nicht auf das Augenscheinlichste der Gewalt, nämlich dass sie auf den Körper zugreift und diesem Schmerzen zufügt. [Als Gegenbeispiel lese man aber die Anfangspassage von Michel Foucaults „Überwachen und Strafen“.]

Auch Trotha wirft in seinem Sammelband „Soziologie der Gewalt“ der Gewaltforschung vor, dass sie bis jetzt nur Ursachenforschung betrieben habe. Damit sei der Blick auf die sozialen Mechanismen, die sich bei Gewalttaten ergeben, verloren gegangen. Laut Trotha schaffen es nur zwei Autoren, sich dem Phänomen der Gewalt wirklich zu nähern: W. Sofsky mit seinem „Traktat über die Gewalt“ und H. Popitz' „Phänomene der Macht“. Beide verweisen auf die Körperlichkeit von Gewalt und stellen die spezifisch soziale Eigendynamik von Gewalt heraus.

## [C Philosophische Anthropologie]

### 1. Anwendung von Helmuth Plessners [Philosophischer Anthropologie] auf die Phänomene Gewalt und Schmerz

Wolfgang Sofsky arbeitet mit seiner Methode der dichten Beschreibung<sup>1</sup> das Spezifische der Gewalt heraus, [nämlich] den Aspekt des Schmerzes. [Dabei greift er auf Begriffe und Analysen Plessners zurück.] Ihm zufolge greift Gewalt auf den Körper zu und trifft damit das konstitutionelle Zentrum des Menschen. Der (durch die Gewalt erfahrene) Schmerz drängt die Welt zusammen auf den leiblichen Kern des Lebewesen. Der Schmerz löst den Abstand des Menschen zu sich selbst und der Situation auf [als Kennzeichen der Exzentrizität], damit ist er auf seine Zentrität zurückgeworfen [die der Mensch mit dem Tier teilt]. Bei starken Schmerzen entzieht sich der Körper der Steuerbarkeit und ist damit kein Instrument mehr. Der Schmerzensschrei ist keine [symbolische] Geste mit Mitteilungsbedarf, sondern er ist reines körperliches Empfinden. Damit ist [Schmerz] Inbegriff der [reinen] sinnlichen [, nicht gegenständlichen] Erfahrung. Der Schmerz verbindet Täter und Opfer, der Täter teilt ihn aus und das Opfer erleidet ihn. Der Schmerz steht aber nicht nur für die Verleiblichung [als Verunmöglichung der Distanz zum eigenen Leib als Körper], sondern auch für Vereinsamung, denn der Schmerz (des Opfers, als leibliche Erfahrung) ist von Anderen nicht nachföhlbar. Daher muss das Leiden des Opfers bei Täter und Zuschauer auch nicht zum Einhalten bewegen, sondern kann Gleichgöltigkeit oder auch [Schaulust und sogar] Verachtung hervorrufen. Gewalt [ist etwas anderes als] Krankheit und andere Verletzungen, da sie eine [vom Anderen] intendierte körperliche Verletzung ist. Der Täter arbeitet mit der Instrumentalität seines Körpers, der Schmerz des Opfers wird für ihn zur Machterfahrung (welcher in der Extremform der Folter ihren Höhepunkt findet). Obwohl die Folter [angeblich] dem Zweck dient, Geständnisse und Geheimnisse herauszupressen, erklärt dies nicht die dabei angewendete [exzessive] Gewalt. Folter und Tortur sind reine exzessive Grausamkeit. Der Täter genießt seine Selbsterweiterung; dies tut er exzessiv, nicht ekstatisch, sondern mit einer gewissen Rationalität. Die Eigenkontrolle erhebt ihn über sein Opfer. Der Kampf hingegen ist bestimmt durch ein Verhältnis der Gegenseitigkeit. Es gibt einen Agierenden, den Angreifer, und einen Reagierenden, den Verteidiger [oder beide greifen zugleich an]. Der Kampf setzt den antizipatorischen Rollenwechsel voraus, der Kämpfer muss sich in seinen Gegner hineinversetzen, um effektiv dessen Angriffe abwehren zu können. Die Unberechenbarkeit des Feindes ist eine zu eliminierende Gefahr. Völlige Berechenbarkeit kann nur mit der Tötung des Feindes erlangt werden. In dieser Logik liegt das Potential zur Entfesselung der Gewalt [im Krieg]: Im Fortgang des Kampfes entzieht sich die Gewalt ihrem Zweck und durchherrscht die Situation völlig [mit ihrer *Eigendynamik*.] Laut Heinrich Popitz kann sich menschliche Gewalt künstlich entfremden, sie kann zu einem [eigen]dynamischen Prozess werden, als Eskalationsprozess, als Gewaltspirale, als Prozess der sich selbst entgrenzenden Gewalt (z.B. in der tödlichen Raserei im Massaker). Im Massaker wird die Gewaltausübung nur noch durch die körperliche Begrenztheit des Täters gebremst, d.h. erst die Erschöpfung des Täters beendet die Gewalt. Das Massaker wird von einem ekstatischen Kollektiv verübt, es entsteht aus der Dynamik von Gruppe und Gewalt (d.h. der eine stachelt den anderen auf). Die Verbindlichkeit sozialer Norm ist außer Kraft gesetzt und eine emotionale Gemeinschaft jenseits der Moral entsteht. Die Selbstdistanz der Täter ist aufgehoben, sie genießen ihre unbegrenzte Selbstenthemmung. Folter, Krieg und Massaker sind keine Relikte aus dem Vorsozialen. Auch der Staat ist dadurch gezeichnet, dass er das Gewaltmonopol besitzt. Die Ordnungen durch Gewalt sind nicht wegzudenken.

### 2. Die Institutionentheorie [Arnold Gehlens] in Bezug auf die Phänomene Gewalt und Terror

Der Ansatz der Institutionentheorie wird mit dem Ansatz von W. Sofsky anhand von vier Kategorien [verglichen]:

- 1) bezüglich der Annahmen über den Naturzustand des Menschen
- 2) bezüglich der Frage, wie der Mensch zur Gesellschaft kommt
- 3) bezüglich der Frage, was Institutionen mit Herrschaft zu tun haben
- 4) bezüglich des Zusammenhanges von Kultur und Gewalt

---

<sup>1</sup> [Ein Begriff von Clifford Geertz, Dichte Beschreibung.]

1) Die Institutionentheorie [Gehlens] geht davon aus, dass sich der Mensch in der rohen Natur nicht halten kann, denn er ist zwar „weltoffen“, aber auch instinktarm [umgekehrt: weil er instinktarm ist, ist er weltoffen]. Damit bedarf er der intelligenten Handlung. W. Sofsky geht [anders, als die von Gehlen ausgehende Institutionentheorie] wie Thomas Hobbes von einem Naturzustand absoluter Freiheit aus. Das gefährlichste Wesen für den Menschen ist der andere Mensch – Der Mensch ist des Menschen Wolf.

2) Vor diesem Hintergrund stellt sich nun die Frage, wie der Mensch zur Gesellschaft kommt. Laut der Institutionentheorie tritt der Mensch zu anderen Menschen in Beziehung. Aus diesem wechselseitigen Verhalten heraus entwickeln sich Formen und Regeln, welche sich mit der Zeit verfestigen und dauerhafte Stereotype von Verhaltensweisen (Rechtsbeziehungen, Herrschaftsbeziehungen, etc.), also Institutionen, herausbilden. W. Sofsky stellt ausgehend von seiner Vorstellung des Naturzustandes fest, dass alle Menschen gleich sind. Sie sind alle letztlich Körper und damit verletzbar. Daher finden sie zueinander, zu einer Gesellschaft, um sich gegenseitig voreinander zu schützen.

3) Was macht nun die Gesellschaft aus? Was bedeutet Herrschaft?

Aufbauend auf den in 1) und 2) [angesprochenen] Punkten, dienen Institutionen [besser. institutionelle Ordnungen] laut der Institutionentheorie der Entlastung des Individuums vor [ständigen] Entscheidungen und der Bewältigung lebenswichtiger Aufgaben. Unter „Ordnung“ wird jede relativ dauerhafte Strukturierungsleistung in sozialen Beziehungen gesehen. Ordnungsmuster sind anerkannte und durchgesetzte Geltungsansprüche für Handlungsorientierungen und Sanktionen.

W. Sofsky betrachtet die Gesellschaft als Herausbildung von Herrschaftsbeziehungen. Wie in 1) und 2) erklärt, schließen sich die Menschen in einem Gesellschaftsvertrag zusammen, welcher geschützt werden muss, notfalls mit Gewalt, was wiederum einen Herrscher voraussetzt. Normen müssen durch Sanktionen durchgesetzt werden. Insgesamt bedeutet dies, dass sich mit der Herrschaft lediglich das Gesicht der Gewalt verändert. Der Naturzustand mit absoluter Freiheit und der unabwägbaren allgegenwärtigen Bedrohung durch den anderen Menschen wird abgelöst durch die unanfechtbare allgegenwärtige Bedrohung des Herrschers. Gewalt wird damit zur ultimativen Rechtfertigung der Macht. Es ergibt sich ein spezielles Verhältnis von Ordnung und Gewalt: die Ordnung wird als für die Herrschaft zentral betrachtet, den Menschen durchformend und nie endend. Damit scheint auch die Gewalt nie endend.

4) Bezüglich des Verhältnisses von Kultur und Gewalt stellt die Institutionentheorie [Gehlens] fest, dass Institutionen symbolische Ordnungsleistungen erbringen, sie schaffen damit Kultur und dienen der Weltbewältigung. Die Institutionentheorie führt den Begriff der Leitidee einer Institution ein, sie soll die symbolische [Konstituiertheit] der Institution zum Ausdruck bringen. Leitideen werden selektiv [verkörpert, im Konflikt gegenüber anderen Leitideen]. Hinsichtlich der Beziehung von Institutionen und Macht wurde festgestellt, dass Institutionen einerseits Macht bündeln und steigern, jedoch andererseits versuchen, diese unsichtbar zu halten. Institutionen sind als dauerhaft geborene Machtbeziehungen zu verstehen. Bezüglich der modernen [, enttraditionalisierten] Kultur meint Gehlen, dass die Institutionen in ihr den Menschen eigentlich vor den negativen Seiten des Lebens entlasten sollen. Doch es entsteht eine gesamtgesellschaftliche Unsicherheit, weil sich der Mensch teilweise nicht mehr auf alte Gewohnheiten stützen kann, d.h. er kann sich nicht mehr auf das erwartete Verhalten des Anderen verlassen.

Sofsky geht davon aus, dass das Verbot, die Kultur und die Moral der Erfahrung des gemeinsamen Tötens entspringen. Der Preis des sozialen Friedens (also des Gesellschaftsvertrages) ist die innere Repression. Durch Moral und Kultur wird die Gewalt nicht aufgegeben, sondern ins Innere verlagert. Die Kultur trägt die Potenz ihrer Zerstörung in sich, da sie sich auf zwei Illusionen stützt: Zum einen ist da die Illusion vom Schutz und der Verlässlichkeit der Institutionen. Die Menschen werden zwar entlastet, verlieren aber ihre Freiheit und werden zu einem formierten Leben geführt. Zum anderen stützt sich die Kultur auf den Traum der Unsterblichkeit. Der Mensch ist permanent von Todesangst erfüllt, die Kultur schafft den Drang zur Verewigung. Aber die kulturellen Gebilde sichern nicht die körperliche Existenz, sondern sie schaffen lediglich eine Illusion der Permanenz. Für Sofsky schließt die kulturelle Wertschätzung des Idealen die Geringschätzung des Lebens mit ein.

[In der Diskussion wurde darauf hingewiesen, dass Sofsky infolge dieser Aufnahme von Gedanken Sigmund Freuds die positive Seite ignoriere: Kultur wird hier völlig einseitig reduziert auf Gewalt; zudem ist nicht alle Kultur Illusion.]

Gewalt stellt damit die Konsequenz der Kultur dar. Die Gewalt ist der Kultur inhärent. Die Leidenschaften der Gewalt werden nur zeitweise gebändigt, denn das Zentralorgan Kultur ist für Sofsky keine Stätte des Friedens, sondern der [strukturell mit der menschlichen Sozialität verbundenen] Gewalt.

### 3. Transzendente Anthropologie [Thomas Rentsch] bezüglich der Phänomene Gewalt und Terror

Die transzendente Anthropologie geht von einer „anthropologischen Fragilität“ und einer „anthropologischen Asymmetrie“ aus.

Die *anthropologische Fragilität* besagt, dass sich die menschliche Praxis in den Grenzen der Möglichkeiten konstitutiv fragiler Wesen vollzieht, d.h. sie prägt und formt die möglichen Lebenserfahrungen. Damit einher geht eine Bedrohtheit und Gefährdetheit für die gesamte menschliche Praxis. Außerdem ist die interexistentielle Konstitution der menschlichen Praxis durch eine „primäre Ferne“ gekennzeichnet, was sich in Perspektiven der Fremdheit, Unvertrautheit oder Verständnislosigkeit ausdrückt. Damit gehören Endlichkeit, Sterblichkeit, Verfallenheiten, Formen der Entfremdung wesentlich zu der unabänderlichen Verfasstheit der menschlichen Grundsituation. Die menschliche Praxis ist damit selbst konstitutiv fragil, denn das Leben spielt sich in der Praxis verfehlter Lebewesen ab, d.h. es besteht [strukturell] die Möglichkeit des Scheiterns.

Die Modi der Fragilität sind erfahrbar im Zusammenhang mit unseren Sinnentwürfen und ihrer Erfüllungsgestalten, [die] immer vor dem Hintergrund von Endlichkeit, Leid, Schuld, usw. erstellt werden [Mißlingen und Gelingen sind gleichursprünglich und gleichermaßen konstitutiv]. Da also die Sinnkonstitution des gemeinsamen Lebens die konstitutive Fragilität mit einschließt, sind Modi der Selbstpreisgabe eigener Verfügungsmacht notwendig für die Entstehung kommunikativer Solidarität und Autonomie, d.h. die reziproke Selbstpreisgabe als Voraussetzung gemeinsamen Lebens schließt die Möglichkeit der Verletzung von vornherein immer mit ein. Gemeinsames Leben ist damit nur möglich, wenn der Tod in Kauf genommen wird. Das Böse, Angst, Schuld usw. sind Interexistenziale des gemeinsamen Lebens, d.h. sie sind nicht primär Eigenschaften des Subjekts.

Die anthropologische Asymmetrie beschreibt Formen der interexistentiellen Ungleichheit. Die Situation des menschlichen Lebens ist von einer Reihe unvermeidbarer Ungleichheiten geprägt. Herrschaft und Autorität sind z.B. unvermeidlich, da sie in der Lern- und Orientierungsphase des Menschen begründet sind (z.B. in Unterschieden zwischen den einzelnen Generationen, Arbeitsteilung im gemeinsamen Leben). Dabei unterscheidet der Mensch diese Herrschaft [als Form] legitimer Macht [von] illegitimer Gewalt. Nach Rentsch müssen die Herrschaftsformen in praktischer Hinsicht danach beurteilt werden, ob sie an die Modi kommunikativer Solidarität zurückgebunden werden können, also ob sie an Erfüllungsgestalten in der menschlichen Praxis ausgerichtet sind. Damit hätte legitime Macht nicht-instrumentelle kommunikative Verhältnisse [zur Grundlage]. Gewalt hingegen ist kein kommunikatives, sondern ein instrumentales, [asymmetrisches] Interexistenzial.

### [4. Derrida und Habermas – als Vertreter sprachanalytischer Ansätze?]

**Jaques Derrida** will über eine sprach[analytische] Herangehensweise Zugang zum Phänomen des Terrors erlangen. Er nähert sich der Gewalt über das deutsche Substantiv Gewalt, welches sowohl Gewalt im Sinne unautorisierter Macht bedeutet, als auch Gewalt im Sinne legitimer Macht. Diese Doppelbedeutung sei nicht zufällig, sondern verdeutlicht die strukturelle Instabilität der begrifflichen Unterscheidung zwischen autorisierter und unautorisierter Macht. Bei der Unterscheidung legitimer und illegitimer Gewalt zeigt der Wortgebrauch, dass die Frage nach der Bewertung von Gewalt traditionell nach ihrem Gebrauch und ihrer Anwendung beurteilt wird, dabei bleibt aber unbeachtet, was Gewalt an und für sich ist. Als Begriff gehört Gewalt in die symbolische Ordnung von Recht, Politik und Moral. In Anlehnung an Benjamins Unterscheidung zwischen rechtsetzender und rechtserhaltender Gewalt unterscheidet Derrida zwischen autorisierter und unautorisierter Gewalt. Rechtsetzende Gewalt als Akt der Begründung eines neuen Rechtssystems könne niemals innerhalb legaler Grenzen ausgeführt werden. Der Ursprung der Autorität einer Setzung des Gesetzes sei daher selbst immer eine grundlose Gewalttat. So ist es auch in

revolutionären Situationen, in denen Gewalt immer mit der Gründung eines neuen Rechtssystems begründet wird. Die Gewalt wird also rückwirkend gerechtfertigt, und somit kann jede Staatsgründung als revolutionär betrachtet werden. Ein terroristischer Akt greift immer das begründete Moment des Rechts, also die Legitimität des Staates an. Damit hätte der Terrorismus den gleichen rechtlichen Stand, wie eine Revolution.

[Derridas Gleichsetzung von rechtssetzender Gewalt mit dem Terrorismus ist zu kritisieren: Auch wenn die strukturelle Ambivalenz des Aktes der Rechtssetzung richtig analysiert ist, müsse es darum gehen, zu differenzieren. Herr Rentsch wies in diesem Zusammenhang auf seinen Aufsatz in „Negativität und praktische Vernunft“ hin, in dem es auch um das Problem der Legitimierung einer Verfassung (nämlich des deutschen Grundgesetzes) gehe.]

**Jürgen Habermas** geht davon aus, dass unüberwindbar scheinende Probleme durch Demokratie bzw. öffentlichen Streit lösbar sind. Demokratie stellt die individuelle und gesellschaftliche Emanzipation dar. Die [Konflikte] der Gesellschaft [bzw. zwischen Gesellschaften] werden als Kommunikationsfehler gesehen. Kann diesbezüglich auch der Terrorismus als ‚fehlerhafte Kommunikation‘ betrachtet werden, ist sie lokal oder global und wer ist dafür verantwortlich?

Für Habermas stellt der Terroranschlag [vom] 11. September das „erste historische Weltereignis“ dar. In der Zeit danach fand er in New York eine große Emotionalität und [Sprachlosigkeit] vor. Er beschreibt den 11. September als „Weltereignis“, weil das in die ganze Welt gesendete Bildmaterial das globale Publikum zum Auge der Weltöffentlichkeit [machte]. Damit begann seiner Meinung nach eine Ära großer Instabilität. In der Bedrohung durch den Terrorismus sieht Habermas einen Übergang vom klassischen internationalen Recht zu einer neuen Weltordnung. Kern des Terrorismusproblems sei das Problem des Nationalismus, d.h. heutige Terroristen seien gestern noch Nationalisten gewesen. Habermas meint, es herrsche allgemeine Enttäuschung über nationalistische und autoritäre Regime, wie z.B. im Irak oder Saudi Arabien. Damit erscheint die Religion [und damit: irrationale Motivationen] den Menschen subjektiv überzeugender als jede politische Motivation.

Im Gegensatz zum paramilitärischen *Partisanenkampf* (begründet durch nationale Befreiungsbestrebungen und mit der Neubildung eines Staates legitimiert wird) besitzt laut Habermas der globale *Terrorismus* keine politischen Ziele. Sein einziges Ziel sei die Ausnutzung der Verwundbarkeit komplexer Systeme, daher habe er nur eine geringe Chance auf Anerkennung. Für Habermas ist der Terrorismus gesetzlose Gewalt. Gewalt gibt es in jeder Gesellschaft, jedoch, laut Habermas, nicht in demokratischen Gesellschaften, da hier das [Ideal des] kommunikativen Handelns vorherrscht, welches von gegenseitiger Perspektivübernahme geprägt ist. Andernfalls findet eine Entfremdung statt, als Kommunikationsstörung. Dies geht einher mit Missverständnis, Enttäuschung und, als äußerstes Extrem davon mit dem Terrorismus. Die Globalisierung beschleunigt laut Habermas die Spirale kommunikativer Gewalt. Die Welt teilt sich immer mehr in Gewinner, Verlierer und Nutznießer. Die Verantwortung dafür gibt Habermas den Nationalstaaten, da die Ursachen der kommunikativen Störungen, die in der Welt herrschen, nicht kulturell, sondern ökonomisch sind.

## 5. Kritik

*[Einen isolierten Kritikteil in das Referat aufzunehmen, war sicher keine gute Lösung. Vielmehr wäre es sinnvoll gewesen, sich resümierend zur Erschließbarkeit des Phänomens aus der Perspektive der Philosophischen (Plessner, Scheler, Gehlen) und der transzendentalen Anthropologie (Rentsch), im Gegensatz zu kulturalistischen und biologistischen Theorien, zu äußern. Die Frage, die zu beantworten ist, ist doch: welcher Ansatz sieht was am selben Phänomen. Die überdies pauschale Kritik an einzelnen Ansätzen wegen angeblicher Inkohärenz kann da zunächst einmal dahingestellt bleiben. Ein rituelles Habermas-Bashing führt m. E. nach in der Sache – Erschließung des Phänomens – nicht weiter. (Heike Delitz)]*

Am Ansatz von Habermas wird die positive Konstruktion eines Kapitalismus mit menschlichen Antlitz (die Bändigung der Gewalt durch vertragliche und verrechtlichte Beziehungen) kritisiert. Habermas selbst kritisiert zwar die Mangelhaftigkeit der Institutionen, aber die Menschen sollen sie trotzdem respektieren. Des Weiteren wird an Habermas oft bemängelt [aber nicht im Detail gezeigt], dass er lediglich Argumente von Kant übernimmt und für seine politische Ansichten

verwendet. Es wird des weiteren kritisiert, dass Habermas vergesse, in welchen Kontext er argumentiert, soll heißen, er ist selbst in einen Nationalstaat involviert. Die Abgrenzung zum nationalstaatlichen Machtzentrum fällt dürftig aus. Außerdem wird häufig kritisiert, dass die Gewalt lediglich als eine Kommunikationsstörung gesehen wird und damit reparabel sei. An Derrida wird kritisiert, dass er mit der Forderung der Neugestaltung Europas einem Eurozentrismus ver falle.

## Diskussion

In der Diskussion wurde [auf die Tradition hingewiesen, bei Sofsky eine einseitige Argumentation, bei Derrida eine Übertreibung, bei Habermas ein] Defizit festgestellt, nämlich dass seine Kritik der politischen Ökonomie nicht weiterentwickelt worden ist, wie die Kommunikations- und Diskurstheorie. Würde man dies tun, könnte man in anderer Art und Weise auf Probleme von Gewalt, Macht und Herrschaft eingehen, als wenn man sich immer nur auf die dialogisch diskursiven Bewältigungsmodi bezieht. Es gibt neben den rechtlichen und diskursiven Formen auch noch andere Formen von Gerechtigkeit, die man diskutieren müsste.

[Herr Rentsch wies auf die lange Tradition der Reflexion der behandelten Phänomene hin: eine Reflexion auf das Böse findet man schon im Alten Testament, in der gesamten Sündentheologie, in der Figur Jesus Christus', oder auch bei Kant.]

Des weiteren wurde die Sichtweise der Gewalt als Folge der Abwesenheit einer Ordnung in Anlehnung an Hobbes' Ordnungslegitimierung erörtert. Gewalt sei oft institutionell verankert, das Gewaltmonopol muss sich ständig selbst verteidigen, u.a. durch Gewalt. Gewalt kann in diesem Sinne auch *selbst Institution* sein (z.B. militärische Gewalt).

[Abschließend] wurde festgehalten, dass Gewalt Interaktions- und Kommunikationsform ist. Man kann zwischen zwei Sichtweisen unterscheiden: Die eine besagt, Gewalt als eine Form sozialer Interaktion ist pathologisch, ist eine Fehlform sozialer Interaktion, Phänomen einer Frustration in der Kommunikation. Die Stärke des Ansatzes von Sofsky liegt [demgegenüber] darin, dass er Gewalt als soziale Interaktionsform in ihrer (spezifisch menschlichen) Eigenlogik betrachtet, d.h. Gewalt ist nicht lediglich auf Frustration zurückzuführen. Damit wird Gewalt [in ihrer ganzen] Schrecklichkeit [deutlich]. Die Eigenlogik der Gewalt ist nicht reziprok, d.h. der Täter befreit sich in der Gewaltaktion und das Opfer wird durch die Gewalt zerrissen. Es handelt sich also um eine extreme [asymmetrische] soziale Interaktion. Gleichzeitig ist es ein Phänomen einer nur menschenmöglichen sozialen Interaktion, nämlich [im] Moment des Exzessiven. Der Täter erlebt eine Souveränität, wie sie in keiner anderen sozialen Interaktion erfahrbar ist. Sofsky rückt außerdem den [Dritten, den] Zuschauer der Gewalt ins Licht, der fasziniert in den Strudel von Gewaltaktionen hineinsieht. Mit der Unterscheidung dieser Sichtweisen, zum einen Gewalt verbunden mit Frustration und Angst bzw. Kommunikation, und andererseits Gewalt als eigenlogisches [*menschliches*] Interaktionsphänomen, wird der Blick für die Substitute von Gewaltinteraktionen in modernen Gesellschaften geöffnet. Damit erhält man [einen eigenen] Zugang zu Phänomenen des Sports, wie z.B. den Boxkampf, oder zu Gewaltcomputerspielen.

## [Literatur

- Aristoteles, Nikomachische Ethik
- Walter Benjamin, Zur Kritik der Gewalt
- Jaques Derrida/Jürgen Habermas, Philosophie in Zeiten des Terrors, Berlin 2004
- Michel Foucault, Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt/M. 1974
- Michel Foucault, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt/M. 1977
- Michel Foucault, Sexualität und Wahrheit, Dritter Band: Die Sorge um sich, Frankfurt/M.
- Heinrich Popitz, Phänomene der Macht. Autorität, Herrschaft, Gewalt, Technik, Tübingen 1986/1999
- Max Scheler (1913/16), Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, in: Gesammelte Werke Bd. 2, hg. v. Maria Scheler. 2. Aufl. Bern/München 1966
- Max Scheler, Ordo amoris, in: Nachgelassene Schriften 1
- Wolfgang Sofsky, Die Ordnung des Terrors: das Konzentrationslager, Frankfurt/M. 1993
- Wolfgang Sofsky, Zeiten des Schreckens. Amok, Terror, Krieg, 3. A. Frankfurt/M. 2002
- Wolfgang Sofsky, Traktat über die Gewalt, Frankfurt/M. 1996
- Trutz von Trotha (Hg.), Soziologie der Gewalt, Opladen 1997]