

Etienne Balibar (Paris)

Gewalt und Politik. Einige Fragen¹

„Die Nicht-Gewalt ist in einem gewissen Sinn die schlimmste Gewalt.“
(J. Derrida)

In einem gewissen Sinn die *schlimmste*. Jedoch nur *in einem gewissen Sinn*: und hier liegt das Problem, wenigstens unter Umständen, die zwingend zu seiner Reflexion führen. Dieses will ich im folgenden in der Form eines Versuchs tun, die politische Äquivokität der Gestalten der Gewalt zu erklären, und im Gegenzug die Äquivokität der Politik, sobald sie mit Gewalt konfrontiert wird. Ich sollte es also gleich anfangs einräumen, daß dieser Beitrag insgesamt unter dem Zeichen einer Aporie steht, der ich nicht zu entkommen weiß. Ich kann mich nur damit rechtfertigen, daß ich dabei wohl nicht der einzige bin, und daß ich, so gut es geht, auf drängende Umstände reagieren will, deren Forderungen uns allen vor Augen stehen. Von der Gewalt in ihren „individuellen“ und „kollektiven“ Formen (eines der Probleme besteht eben darin zu wissen, ob diese Dichotomie aufrechterhalten werden kann), in ihren „alten“ (selbst archaischen) und neuen Formen (nicht nur den modernen, sondern auch den „post-modernen“) sollte man sicherlich anderes sagen als: sie sind unerträglich, und wir sind dagegen. Oder auch, nach der von Kant aufgegriffenen Formulierung von Hobbes zum Naturzustand: „da müssen wir herauskommen“. Und so wächst in uns der Verdacht, daß durch eine neue List der Geschichte, einer weniger günstigen als der früheren, diese unsere Unfähigkeit, in der wir uns befinden, eine ihrer Bedingungen sei, eine der Formen ihrer Reproduktion und Ausdehnung. Ob es Krieg oder Rassismus, Aggression oder Unterdrückung, Herrschaft oder Unsicherheit, brutale Entfesselung oder latente Drohung ist, die Gewalt und *die* Gewalten sind heute zum Teil vielleicht nur die Folgen dieses Nicht-Wissens selbst.

So sieht die erste Aporie aus, oder die erste Verlegenheit. Aber diese Verlegenheit reicht aus, unser Verständnis der Politik und unser Vertrauen in ihre Macht aus dem Gleichgewicht zu bringen. Tatsächlich ist die Annahme einer Eliminierung der Gewalt eines der konstitutiven Elemente unserer Idee der Politik. Oder, wenn man will, sie ist konstitutiv für unsere Vorstellung, daß die Politik *instituiert* werden könne, was man wiederum so ausdrücken kann: Am Horizont der Politik, wie eine Bedingung der Möglichkeit oder ein Telos all ihrer Praktiken, gibt es *etwas Politisches*. Als Ersatz für eine vollständige Elimination beziehen wir uns gelegentlich einfach auf die Idee einer Begren-

zung ihres Feldes und ihrer Wirkungen: besonders unter der doppelten Form ihrer Einschränkung in die Sphäre der *A-Sozialität* und der *Illegalität*, die wir als außer-politisch unterstellen (Foucault hat diese Vorstellungsweise in Frage gestellt), und der Unterbrechung der *unendlichen Verkettung* der Gewalten (in Gestalt der Vergeltung, der *Vendetta*). In der Idee der politischen Begrenzung der Gewalt liegt aber bereits das Wesentliche einer Eliminierung, denn es herrscht die Idee, sie sei umgrenzt, bekannt und beherrscht. Die Politik, insofern sie so das Politische (die autonome Ordnung des Politischen) voraussetzt und annimmt, ist zunächst die Negation, die „Aufhebung“ der Gewalt. Wenn aber die Gewalt nicht aufgehoben werden kann, oder wenn, schlimmer noch, die Mittel und Formen dieser Aufhebung wie Mittel und Formen ihrer Kontinuation erscheinen, und das nicht zufällig, sondern notwendigerweise, wenn es folglich eine innere Perversität des Politischen gibt, dann wird die Politik hoffnungslos und verzweifelt. Und man weiß (oder glaubt zu wissen), wohin die Verzweiflung der Politik führen kann.

Mit dieser ersten Verlegenheit ist eine andere eng verbunden. Die Politik würde sich nicht als Aufhebung darstellen, wenn der Begriff der Gewalt, auf den wir uns beziehen, nicht zugleich kollektivierend und distributiv wäre, in anderen Worten, wenn er nicht zuerst alle noch so heterogenen Formen der Gewalt in einer einzigen Kategorie zusammenfaßte², um sie danach wieder nach Hierarchien und Unterscheidungen zu distribuieren, welche sie erschweren oder erleichtern, sie als tolerierbar oder nicht tolerierbar auszeichnen etc. So ist „die Vergewaltigung des Gewissens durch politische (oder religiöse etc.) Propaganda“ unter Umständen keine Gewalt, *wenn nicht* gewisse „Grenzen“ überschritten werden. So ist der Krieg die schlimmste aller Gewalten, *aber* muß unter Umständen akzeptiert werden (denn der Friede ist nicht der höchste Wert, jedenfalls kein unbedingter Wert). So die einfache Anerkennung der Tatsache, daß diese oder jene „private“ Gewalt eine politische Dimension hat oder nicht. Etc. Das Politische wäre nicht das Reich des *nomos*, wenn das Feld der Gewalt nicht *das Reich des Bösen* wäre, sowohl denkbar als solches wie auch rational umgrenzt.³ Nun versagt diese zusammenfassende- distributive Gestalt der Gewalt, die wie eine Vorwegnahme ihrer Negation ist, sobald wir mit der Äquivokität, der Streuung und der Ambivalenz der Formen der Gewalt konfrontiert sind. Äquivokität, weil sich die Gewalt nicht ohne Rest zwischen den „öffentlichen“ und „privaten“ Sphären aufteilen läßt. (Wenn die Gewalt Überschreitung der Grenzen ist, wenn die allgemeine Formel heißt: „die Schranken – oder die Barrieren, die Protektionen, die Verbote, die Grenzen des „Sich“ etc. – sind verletzt“, dann eben kann man die Gewalt nicht einer bestimmten Sphäre

zuweisen: vielmehr hängen individuelle und kollektive Identität von der Existenz solcher Sphären ab.) Äquivokität außerdem, weil man nicht deutlich und ein für allemal Individuen und Gruppen bezeichnen kann auf der Seite derer, die Gewalt *erleiden* und derer, die Gewalt *ausüben*. (Prinzipiell stehen offenbar die, welche sie erleiden, auch in der Gefahr, sie auszuüben: hier werden wenigstens intellektuelle und moralische „Grenzen“ überschritten, wenn man nicht mehr dabei stehen bleiben kann zu sagen, daß es sich um unglückliche Folgen handelt, die dem Druck der Umstände und der menschlichen Schwäche zuzurechnen seien. Daß auch diejenigen, die sie ausüben, früher oder später dabei enden, sie zu erleiden, ist zwar weniger oft der Fall, aber man erkennt hier leichter die Wirkung der „immanenten Gerechtigkeit“.)

Streuung der Gewalt, weil schon die Tatsache, für die Kontrolle oder die Reduzierung der Gewalt eine *Grenze festzulegen* – wie bei den „Massenvernichtungswaffen“, wo das offizielle Monopol unweigerlich die universale Umverteilung verlangt, aufgrund von Rechnerfehlern oder offenbar zufälliger Unfälle (was selbst eine der deutlichsten Verbindungslinien zwischen Gewalt und Institution ist) –, sofort die Wirkung zu haben scheint, sie zu verewigen, wenn nicht sie zu verschlimmern.

Ambivalenz schließlich, nicht wegen der häufig aufgeworfenen Frage des „Zusammenlebens“ von Opfern und Tätern, oder der ursprünglichen Unsicherheit der Beziehungen zwischen *Aktivität und Passivität*⁴, als vielmehr wegen der uns auferlegten Unmöglichkeit, ein für allemal die Phänomene der „Nicht-Gewalt“ und der „Gewalt“ den Extremen der *Positivität und Negativität* zuzuweisen. Das gilt zumal, weil wir keinen eindeutigen ethischen Wert den Begriffen der Identität und der Andersheit beilegen können, wie unlängst Derrida in seinem Kommentar zu Levinas erinnerte.⁵

Man wird sagen, daß diese Kriterien immer gelten, und daß es nicht weiterbringt, sie hier wieder anzuführen. Man kann auch denken, daß sie zwar nicht neu sind, daß es aber Konjunkturen gibt, die sie plötzlich greifbarer machen, weil sie nicht mehr als Reserve oder zurückgezogen am Rand der Philosophie liegen, sondern gewissermaßen in jedem Schritt der Alltäglichkeit oder „Normalität“ bloßgestellt sind. Es scheint also, und darauf werde ich am Schluß zurückkommen, daß das Tableau der *Bedingungen der Gewalt* demjenigen der *Bedingung von Gewalt* Platz macht, aus der wir von nun an „nicht wissen, wie herauszukommen sei“ (selbst nicht, oder ganz sicher nicht, wenn wir auf die Askese oder die Kontemplation „dieser Welt“ oder „dieser Geschichte“ ausweichen).

Indem ich nun einen Schritt weitergehe, will ich daran erinnern, wie die Politik unaufhörlich den Kreis der „doppelten“ Negation der Gewalt durchlaufen

hat, der eben auf die Dualität der (bestimmten) Bedingungen dieser oder jener Gewalt und der Bedingung der (universalen) Gewalt verweist: doppelt nicht im Sinn einer „Negation der Negation“, sondern im Sinn von *zwei Formen der praktischen Negation*, welcher der Tatsache der Gewalt und ihrer inneren Streunungsmacht Rechnung trägt, und die man als *Nicht-Gewalt* und als *Gegengewalt* bezeichnen kann. Es wäre nicht schwer zu zeigen, daß jede dieser „Strategien“ oder „Logiken“ (wie man uns heute von der „Logik des Krieges“ erzählt) – diejenige, welche die äußeren und inneren Bedingungen der Unmöglichkeit der Gewalt schaffen will, und diejenige, welche sich von ihr befreien will, indem sie sich gegen die wendet, welche sie ausüben – sich von den Grenzen und dem Versagen der jeweils anderen nährt („friedlicher Kampf“ und „bewaffneter Kampf“, oder tiefer noch Kampf und Vertrag, oder Konsens, oder Freundschaft). Es wäre auch nicht schwer zu zeigen, daß dieser Kreis sowohl der Perspektive einer *etatistischen* Politik zugehört (und insbesondere derjenigen der Institution und des Funktionierens eines „Rechtsstaats“), als auch der *revolutionären* Perspektive, oder, wenn man will, ebenso der Perspektive der Verfassung als der des Aufstands, welche – in der Epoche der Moderne jedenfalls – sich die Repräsentationen des Politischen teilen, und die deshalb eine für die andere dauernd die Rolle der *anderen Negation* spielen, der „schlechten Negation“ (wie es ein „schlechtes Unendliches“ gibt).

Man weiß, wie sich im Rechtsstaat die Spannung zwischen seinem Ziel, eine so weit wie möglich reichende Sphäre zu schaffen, in der die Gewalt „außer dem Gesetz“ ist, und der Notwendigkeit, um dorthin zu gelangen, ursprünglich und periodisch wiederkehrend durch unwiderstehbare Strafverfolgung Gegengewalt anzuwenden, auflöst: durch die Delegation und Konzentration aller Mittel der Gewalt, die aus diesem Grund „legitim“ wird, in den Händen einer zentralen Macht, deren Vernünftigkeit und Unparteilichkeit zumindest angenommen wird. In anderen Worten: durch die Verwirklichung einer Logik des „Antinomismus“, der die Identifizierung der Gegensätze erfordert: Friede und Krieg, Gesetz und Überschreitung, wenn es nur an einem einzigen und transzendenten Punkt geschieht. Keiner hat es besser als Hobbes ausgedrückt, und keiner es besser verstanden als Max Weber, wie sehr dies darauf hinausläuft, aus der Politik die metaphysische Bühne zu machen, auf der vor dem Hintergrund der Unentschiedenheit ununterbrochen die Tragödie der Beziehungen menschlicher Praxis mit dem „Bösen“ gegeben wird: Zauberei und Verfluchung. Gleichwohl ist dieselbe Spannung in der revolutionären Auffassung der Politik gegenwärtig, und führt zu Antinomien derselben Art, jedenfalls in erster Annäherung. Denn die revolutionäre Politik wird in herausra-

gender Weise durch die doppelte These regiert, nach der es einerseits nötig ist, die Politik *wiederzubegründen*, um sie der Gewaltherrschaft zu entziehen (Herrschaft der ökonomischen Entfremdung und Staatsgewalt, die als Instrument der herrschenden Klassen oder als Leviathan angesehen wird), wobei es andererseits unmöglich ist, dorthin zu gelangen, ohne durch Gegengewalt (auch eine kurze, oder im Gegenteil „ruhige“, kontrollierte und differenzierte) die Kräfte, Gruppen, Apparate zu *eliminieren*, welche sie gegen das Volk ausüben. Die eschatologische Dimension ist hier kaum weniger deutlich als im Diskurs des Rechtsstaats.

Oder handelt es sich hier vielleicht um eine Täuschung? Man muß sich kurz mit den Bezügen beschäftigen, welche die Idee der Revolution zu denen des Widerstands und des Aufstands hat. Das bietet zugleich Gelegenheit, ein Wort über die Art und Weise zu verlieren, wie in der marxistischen Tradition und bei Marx selbst diese Aporie zwar zentral wahrgenommen, aber schließlich zur Seite gelegt wurde.

Der Begriff des *Widerstands* ist in der Moderne für den Gedanken der Revolution entscheidend (d. h. seitdem „Revolution“ nicht mehr nur die einfache Umkehr einer Macht oder den periodischen Wechsel der Verfassung meint), weil er auf eine irreduzible Erfahrung verweist, in der sich ununterscheidbar eine spezifische Gewalt als solche enthüllt (es kann die der Ausbeutung sein oder der Ungleichheit, der Diskriminierung, oder all dessen zusammen) und eben dadurch das universale „Recht“ entdeckt, das sie verneint. Ohne den Widerstand der Unterdrückten gegen die Unterdrückung – jeder für sich und alle zusammen, oder besser: die einen für die anderen, auf trans-individuelle Weise –, d. h. ohne die Tatsache, daß die Mühen zur Beseitigung der Unterdrückung immer schon in dieser selbst angelegt sind (6), gäbe es nicht nur keine revolutionäre Politik, sondern auch keine „Politik der Menschenrechte“, wenn man diese nicht auf den moralischen Appell oder auf die juristische Erklärung des „Menschen“ und seiner „Rechte“ reduziert, sondern – wie mindestens seit der *Deklaration* von 1789 – eine Ethik des „universalen Rechts auf Politik“ artikuliert, mit der Unternehmung, kollektiv die Bedingungen individueller Freiheit zu schaffen. Auch wenn der Begriff des Widerstands entscheidend ist, er genügt gleichwohl nicht. Wir müssen uns daneben auch auf die Idee des Aufstands beziehen, oder sogar des permanenten *Aufstands* im weitesten Sinn: wir verstehen darunter, daß die Politik der Menschenrechte von denjenigen gemacht wird, die unter allen möglichen Formen gegen Ungleichheit und Unterdrückung *sich erheben*, daß sie aber praktisch voraussetzt, daß es weder Gleichheit ohne Freiheit noch umgekehrt gibt. Folglich kann niemand durch jemand anderen als sich selbst befreit werden, es kann sich aber

auch niemand befreien ohne die anderen (was ich die *Proposition der Gleichfreiheit* nennen möchte). Und eben dadurch hat in jeder historischen Konjunktur die politische Bewahrung der „Menschenrechte“ deren Rückeroberung oder Ausdehnung jenseits der instituierten „Begrenzung“ zur Bedingung.⁷ Hier ist es nun, daß sich die Frage aufdrängt zu wissen, bis zu welchem Punkt die revolutionäre Idee oder das revolutionäre Programm untrennbar von einer spezifischen *Leugnung* der selbstzerstörerischen Wirkungen der „revolutionären Gewalt“ ist, insofern diese als „Gegengewalt“ auf spontane oder auf organisierte Weise gegen die Gewalt der bestehenden Ordnung ausgeübt wird.⁸ Leugnung soll hier heißen: entweder die revolutionäre Gewalt als Ausdruck des Widerstands und aufständische (Rück-)Eroberung des Rechts auf Politik durch „die von unten“ *entginge durch ihre Natur* der Ambivalenz, oder sie trüge in sich selbst (eben weil sie nicht, jedenfalls nicht als solche, auf die Konsolidierung einer Herrschaft zielt, noch auch einfach auf die einer etablierten Ordnung) die Mittel *ihrer eigenen Beherrschung*, ihrer eigenen „Mäßigung“. In beiden Fällen wäre sie kein „Gift“, das *zwischen* den Lagern zirkulierte, und das einer dem anderen offerierte, sondern nur das Attribut eines von beiden, das sich vorläufig *gegen sie kehren* könnte, in der Erwartung einer Neutralisierung oder einer endlichen Abschwächung. Das Ungenügende einer solchen Vorstellung kann uns heute nur schwerlich entgehen. Wenn wir sie mit derjenigen der Staatspolitik vergleichen, sehen wir zwar die revolutionäre Politik sich von der Heuchelei befreien, die bestehende Ordnung (und vor allem die juristisch instituierte Ordnung, einzig aus dem Grund, weil die juristische Form die eines Konsenses oder einer Rationalität ist) für die Realität der Nicht-Gewalt selbst zu nehmen, während sie ziemlich oft nur die gemeinsame Hülle einer Fülle von allgemeinen und partikularen, offenen oder verheimlichten Gewalten ist. Wir sehen sie dadurch aber auch sich von vornherein der realistischen Möglichkeiten begeben, welche die Idee des „Monopols der legitimen Gewalt“ rechtfertigt: den Staat (diesen „Knüppel“, wie Lenin sagt), und die Macht allgemein als ein gefährliches Instrument zu betrachten; gefährlich für diejenigen, die ihn errichten und nutzen, eben weil er im Grunde nichts anderes ist als kristallisierte oder stabilisierte Gewalt, und in letzter Instanz nichts anderes als die relative Stabilisierung ihrer eigenen Gewalt durch die Gruppen und Individuen einer gegebenen Gesellschaft – in Form der Distanzierung und der ungleichen Verteilung, der mehr oder weniger dauerhaften Aneignung seiner Mittel durch einige unter ihnen.

Welche Position nimmt Marx im Hinblick auf diese Schwierigkeit ein? Es scheint eine extrem paradoxale zu, da es bei ihm *zugleich* Elemente gibt, wel-

che zur Verstärkung und selbst zur Verabsolutierung der Leugnung, von der wir sprachen, beitragen, *und* Elemente, die im Gegenteil die Möglichkeit eröffnen, theoretisch den Kreis von Nicht-Gewalt und Gegengewalt zu überwinden: in anderen Worten, einem wiederum anderen Typ von „Negation“ Gestalt zu geben (für den ich weiter unten den Namen der *Anti-Gewalt* vorschlagen werde). Mehr noch: diese widersprüchlichen Elemente sind, die einen wie die anderen, direkt mit dem verbunden, was die Stärke der Theoretisierung der Politik bei Marx bleibt, nämlich mit dem radikalen „Kurzschluß“, den er zwischen der Politik und ihrem wenigstens scheinbaren „Anderen“, der Ökonomie, vornimmt. Anders gesagt: beide sind direkt mit der radikalen Weigerung verbunden, der Politik irgend eine „Autonomie“ in Bezug auf ihre ökonomischen Bedingungen und Wirkungen zuzugestehen: wohlverstanden nicht – jedenfalls bei Marx selbst –, um die Politik zu „depolitisieren“, d. h. sie im Element der Ökonomie zu technisieren oder zu naturalisieren, sondern im Gegenteil, um sie zu materialisieren, um ihr die Materialität und die reale „Macht“ der ökonomischen Antagonismen zu inkorporieren, also entsprechend das Spiel der „ökonomischen Gegensätze“ vollständig zu politisieren.⁹ In anderen Worten: Die Schwierigkeit, von der ich hier sprechen will, sitzt nicht an den Rändern oder in den zufälligen Anwendungen der Theorie, sondern im Mittelpunkt ihrer Historizitätskonzeption selbst. Man kann sie in der auf doppelte Weise möglichen Lesart zusammenfassen, die zwei Formulierungen aus „Das Kapital“ bieten: eine, die die *Gewalt* als „Geburtshelfer jeder alten Gesellschaft, die mit einer neuen schwanger geht“ charakterisiert¹⁰, und diejenige, die sagt (anlässlich der Intervention des Staates zur Reglementierung des Arbeitstages, und allgemeiner noch der Festlegung der Grenzen der Ausbeutung): „Zwischen gleichen Rechten entscheidet die Gewalt“.¹¹

Daß die (revolutionäre) Gewalt notwendiges Mittel und der Weg der Beendigung der „alten Gesellschaft“ sei, Werk derjenigen, welche sie unterdrückt oder ausbeutet, ist hier nicht einfach nur die tautologische Idee der Umkehrung oder einer Logik der „Machtergreifung“ (die Foucault typischerweise mit dem verband, was er die „Repressionshypothese“ nannte). Sondern es ist das Resultat einer *Analyse der Bedingungen* der Gewalt (ökonomische Gewalt der Ausbeutung und die auf Ausbeutung gegründete und für deren Reproduktion notwendige außer-ökonomische Gewalt), die nicht dabei stehen blieb, sie wie Ursachen an einer Schnur aufzuzählen¹², die sie nicht einem ewigen Fluch anlastete, sondern die sie in eine Struktur einschrieb. Gleichwohl ist das Resultat einer solchen Analyse, weil die ökonomisch-politische Struktur diejenige der Welt der Produktion selber ist, d. h. weil sie darauf verweist, wovon

alle sozialen Praktiken der „menschlichen“ Existenz par excellence abhängen, d. h. auf die Arbeit (in der, sagt uns die „Deutsche Ideologie“, „die Menschen die Bedingungen ihrer Existenz selbst produzieren“, und so „sich selbst zu bestimmen anfangen“), auf dem Hintergrund der Anthropologie immer ein doppeltes. Bei Marx mehr als bei jedem anderen revolutionären Theoretiker konstituiert sich eine Problematik, die nicht mehr die des „Alles oder Nichts“ ist (d. h. der Nicht-Gewalt oder der Gegengewalt), sondern zumindest der Tendenz nach eine Problematik der *Anti-Gewalt*: worunter man versteht, daß sie von einem Grad – aber nur einem Grad – bis zur Identifizierung und Antizipation der bestimmten Bedingungen der historischen Wiederholung der Gewalt in einer historischen Struktur der „Produktion“ sozialer Verhältnisse aufsteigt. Zugleich jedoch drängt die anthropologische These des Wesens (und der Entfremdung des Wesens) den Marxismus unweigerlich zu neuen Absolutismen, insbesondere zu einer neuen Unbestimmtheit der Geschichte und der Natur – vielleicht sind diese nur die beiden metaphysischen Namen der Idee der „Struktur“, zwischen denen die „materialistische Geschichtstheorie“ beständig schwankt –, woraus in gewisser Weise eine „transzendente Deduktion“ der revolutionären Politik als gewaltsame Abschaffung der Gewalt als solcher folgt.¹³ Man könnte sagen, daß die Leugnung der selbstzerstörerischen Wirkungen der revolutionären Gewalt und deren Transposition in Form des eschatologischen Antinomismus paradoxerweise umso stärker sind, je mehr die Bedingungen der unterdrückenden Gewalt *bestimmt* sind, entzogen der phantasmagorischen Vorstellung eines bösen Willens oder einer allgemeinen Bösartigkeit der Unterdrücker.

Ähnliche Folgerungen kann man aus der anderen Formulierung von Marx ziehen, derjenigen, die die Verquickung von „Gewalt“ und „Recht“ unter den Bedingungen der Ausbeutung zusammenfaßt, die auf der Basis der „ursprünglichen Akkumulation“ und der zunehmenden Enteignung der Produzenten (in „Dreck und Blut“ sagte Rosa Luxemburg) entsteht und sich die ganze lange politische Geschichte des Kapitals und seiner Bemächtigung der gesellschaftlichen Verhältnisse hindurch perpetuiert, im „Fabrikendespotismus“ (entfremdete Arbeit) wie in der „industriellen Reservearmee“ (Massenarbeitslosigkeit) – als den zwei Polen – Scylla und Charybdis – der proletarischen Existenz. Marx hat die kapitalistische Herrschaft niemals als einen funktionalen Vorgang begriffen, oder vielmehr hat er immer gezeigt, daß der Kapitalismus *zugleich* die ökonomische Funktionalität und, als eine Bedingung seiner eigenen Stärke, den Exzeß der Unterdrückung über die funktionalen Erfordernisse der Ökonomie hinaus aufweist: Exzeß der Überausbeutung über die Ausbeutung, ohne den es keine Ausbeutung gibt; Exzeß des Klassenkampfes

(beginnend mit dem präventiven oder repressiven Kampf der herrschenden Klasse¹⁴) über den Staat selbst, ohne den es keinen Staat gibt; Exzeß der „physischen“ Gewalt über das Recht, ohne den es kein Recht gibt; aber auch Exzeß des Rechts, das Gewalt kodifiziert und legitimiert, über die „nackte“ Gewalt.¹⁵ Eine solche Analyse kann es nach sich ziehen, daß der „revolutionäre Klassenkampf“ sich als Befreiung von Gewalt darstellt (in jeder Bedeutung des Wortes), als der latenten „Wahrheit“ der Formen des Rechts selbst. In Grenzen haben wir hier wieder die antinomische Vorstellung eines Aufstiegs zu den Extremen, in dem das Überschreiten oder die Aufhebung der Gewalt als solcher umso unmittelbarer bevorsteht, je „nackter“ sie sich zeigt. Er kann aber auch zur Idee führen, daß jede Politik, die revolutionäre Politik eingeschlossen, eine unendliche Kombination oder „Verhandlung“ der Strategien der Kraft und des Rechts ist: Recht gegen Recht, Gewalt gegen Gewalt, Recht gegen Gewalt und Gewalt gegen Recht (was im übrigen ziemlich leninistisch ist, weil ziemlich machiavellistisch), worin der notwendige Rückgriff auf die Gegengewalt und dessen Wirksamkeit von ihrer Fähigkeit abhängen, auch einen (moralischen, intellektuellen, vor allem aber politischen) Moment der *Anti-Gewalt* einzuschließen.¹⁶

Daß die Überlegungen von Marx niemals wirklich aus diesem Schwanken herausgekommen sind, als Folge der doppelten Bewegung der „Kritik der Politik“ und der „Kritik der Ökonomie“ (oder der Theoretisierung einer *verallgemeinerten Ökonomie*,^{16a} die Eigentum und Arbeit mit Staat und Klassenkampf verknüpft), die zum Tiefsten seines Gedankens der Historizität gehört; ebenso die Marxisten nach ihm (von denen sehr wenige fähig waren, wenigstens die Frage der Vielfalt der *Formen* revolutionärer Politik offenzuhalten: bekanntlich neigten sie vielmehr dazu, je nach Umständen und den Organisationslogiken diese oder jene „Strategie“ zur absoluten zu erheben), was es für uns heute umso dringender macht, die Politik (oder „das Problem der Politik“) sowohl *in* den Kategorien von Marx, als auch zugleich gegen sie zu denken. Die verallgemeinerte Ökonomie ist zumindest einer der Namen, unter dem die konstitutive Unreinheit, die *Heteronomie der Politik* anerkannt wurde, aus der die Unmöglichkeit folgt, Unterdrückung oder Ungleichheit durch Staat, Recht, Willen und Menschenrechte einfach „aufzuheben“. Es ist auch einer der Namen, unter denen die Utopie eines Endes der Geschichte als Ende des Kreislaufs von Gewalt und Gegengewalt einmal als Grundlage, als Bezugspunkt einer „wahren“ Politik gedacht worden ist.

Diese Aporie ist auch darum interessant, weil sie anderen, auch in mancher Hinsicht entgegengesetzten Formen des Gedankens einer Heteronomie der

Politik konfrontiert werden kann, wo wir es nicht mit einer verallgemeinerten Ökonomie, sondern mit symbolischer Gewalt oder einer verallgemeinerten Ideologie zu tun haben. Ich denke beispielsweise an Spinoza: seine Analyse des Problems der Meinungsfreiheit und der religiösen Konflikte im „Theologisch-Politischen Traktat“ verfolgt, ganz wie Marx, einen Weg, der die Befreiung im Widerstand verwurzelt. Ich habe unlängst versucht zu zeigen, daß die Politik der Befreiung bei Spinoza als Politik einer „inneren Transformation der Religion“ auf der Idee beruht, daß es ein „inkompressibles Minimum“ (der Ausdruck stammt von Deleuze) für den Ausdruck theologisch-politischer Meinungen gibt.¹⁷ Das hängt daran, daß die Idee einer „Privatmeinung“ – wie die einer „Privatsprache“ – widersprüchlich ist: das Denken hat als seine Möglichkeitsbedingung immer schon seine eigene Kommunikation, es steht nicht in der Macht irgendeines Menschen (weil der „Mensch denkt“), nicht zu anderen zu sprechen, und vor allem nicht, *ihnen nicht zu sagen, was er denkt*. Er kann das umso weniger, als ihm ein noch stärkeres Verbot bedeutet wird derart, daß kein Akt der Unterdrückung oder der Zensur (selbst wenn sie genauestens „das Innerste“ respektiert, wie es bei Hobbes der Fall ist) jemals das Problem der ideologischen Konflikträchtigkeit in der menschlichen Gesellschaft wird „lösen“ können, und daß von der Kommunikationsbewegung der Gedanken (ihrer Transformation in „Gemeinbegriffe“), die immer schon in die Bildung und Formulierung jedes einzelnen Gedankens eingegangen ist, ohne kontinuierliche Auflösung (durch einen nicht unterdrückbaren *conatus*) eine „Anti-Gewalt“-Bewegung der transindividuellen politischen Negation und Affirmation ausgeht. Individueller Widerstand gegen Zensur ist per definitionem immer kollektiv und also die Politik „wiederbegründend“. Das heißt aber nicht, daß die kollektiven Meinungen als solche gut oder demokratisch wären, woraus man schließen muß, daß das Problem der Institution des sozialen Friedens oder eines Raums der „freien Kommunikation“ von Meinungen und Glaubenssätzen unbestimmt offen bleiben muß, wenigstens insofern er die Stabilität und Legitimität einer Gemeinschaft stützen soll. Die durch den berühmten Befehl bezeichnete Antinomie – „keine Freiheit für die Feinde der Freiheit“ – bleibt unüberwindbar. Genau wie Marx, wenn auch auf einem gänzlich anderen Gebiet, und im Gegensatz zu Hobbes, zeigt Spinoza also den „Naturzustand“ als sich im „Gesellschaftszustand“ kontinuierlich fortsetzend, oder vielmehr, daß strenggenommen kein Naturzustand existiert, und daß die Geschichte der Gesellschaft oder das Feld der Politik eines des Exzesses oder des Restes ist, wo die Gewalt (wenigstens die latente) gegen die institutionelle, juristische oder strategische Formen ihrer Reduktion oder Eliminierung nicht elimi-

niert werden kann. Das „natürlich-historische“ Mixtum oder die Struktur, mit der wir es hier zu tun haben, ist ganz einfach nicht die der Produktion und der Ausbeutung, sondern die des Glaubens und der Kommunikation: was man das Feld des Imaginärwerdens des Symbolischen nennen könnte, wo die Gewalt daraus entspringt, daß das Gemeinschaftsschema immer wieder als Bedingung und als Form der Kommunikation und des Politischen selbst erscheint, indem es sich in die Gestalt der Normalität und der Anormalität der Körper, der Verhaltensweisen, der Werte, der „Kulturen“ und der „Zugehörigkeiten“ projiziert, die Zeichen der Identität und der Differenz tragen. Das *Schibboleth* Derridas ist in meinen Augen ein bewundernswerter Ausdruck und eine Analyse dieses Imaginärwerdens des Symbolischen.¹⁸

Man sieht, daß es paradoxerweise zugleich einen auffälligen Parallelismus gibt zwischen der von Marx analysierten Struktur, welche den Hintergrund seiner These von der unauslöschlichen Rolle der Gewalt in der Befreiung konstituiert, und der von Spinoza analysierten, welche den Hintergrund seiner These von der Wiederkehr der Gewalt in der Institution der Kollektivität konstituiert, und gleichwohl eine völlige Inkompatibilität der beiden. Daraus könnte man leicht schließen, daß Marx die „andere Bühne“ der Politik grundsätzlich ignorierte, diejenige der gemeinschaftlichen Zugehörigkeit, also die der symbolischen Gewalt (obgleich er sie *benannte* bzw. uns mit dem Wort Ideologie eines hinterließ, das sie am besten trifft), wie auch, daß Spinoza den irreduziblen Charakter des ökonomischen Antagonismus grundsätzlich ignorierte (zweifellos weil auf der ökonomischen Ebene, auf der der *conatus* als „Produktivkraft“ gedacht werden kann, Spinoza grundsätzlich optimistisch und utilitaristisch ist). Man wäre sogar versucht, daraus zu schließen, daß jeder der beiden eben die „abwesende Ursache“ ignorierte, deren Wirkungen er als Exzeß der Gewalt über die politische Rationalität wahrnahm (ob nun der Rationalität der Produktion oder der Kommunikation). So ist die *Bedingung* (der „Grund der Wirkungen“), der dem einen immerzu entgeht, in gewissem Sinn die, welche der andere bezeichnet: Ökonomie für Ideologie, Ideologie für Ökonomie. Wenn die Ökonomie tatsächlich *das Andere der Politik* war (und immer noch ist, und folglich der Ort selbst ihrer Realität, ihrer „Ursachen“ und „Wirkungen“), dann würde die Ideologie sich unaufhörlich als *das Andere dieses Anderen* manifestieren, und also als die Realität (oder die „Materie“) dieser Realität selbst. Das Umgekehrte ist aber nicht weniger wahr.

Der eigentliche „Ort“ des Auftauchens der Gewalt in ihrer Kreuzung mit der Geschichte, wo die Politik sich aufgerufen fühlt zu „intervenieren“ und

zugleich die Unmöglichkeit empfindet, „das Problem endgültig zu lösen“, wäre also nichts anderes als dieser Punkt des Aufeinandertreffens oder des sich Übereinanderschiebens von Ökonomie und Ideologie. Dieser Ort aber ist nichts weiter als ein Fluchtpunkt, auch wenn er sich beständig materialisiert, etwa im Leiden und im Protest der Körper.¹⁹ Wagte ich hier zu sagen, daß das einzige, rein Negative, was ich in der abscheulichen jugoslawischen Tragödie als verstehbar wahrnehme, das ist, daß die Konfrontation der ethnisch-religiösen „Gemeinschaften“, wie jung oder alt ihre Feindschaft auch sei, niemals so weit ihrem eigenen politischen Vermögen hätte entgegen können (und damit auch die Hoffnung einer wirklichen Lösung: denn wie könnte diese jemals von einer äußeren Autorität kommen?, das wäre in der Tat das „Ende der Politik“), wenn sie nicht vollständig „überbestimmt“ wäre durch den eisernen Zwang einer internationalen Ökonomie der Herrschaft und der Ausschlüsse? Niemals aber auch hätte die Konkurrenz der sozialen Systeme, der ökonomischen Politiken und der Produktivkräfte auf dem europäischen Markt oder dem Weltmarkt jedem Interessenskalkül oder jeder institutionellen Vermittlung entgegen können, wenn sie nicht überbestimmt wäre durch den eisernen Zwang der Identifikation mit einer imaginären Gemeinschaft, ob nun einer soziopolitischen oder national-sozialen, ethno-nationalen oder ethno-religiösen. Den „Extremen“ gegenüber (die man fast immer erst erreicht hat, wenn es zu spät ist, sich herauszuhalten) gibt es nun unseres Wissens keinerlei *gemeinsamen Diskurs*, der gleichzeitig die beiden gleichwohl untrennbaren Zwänge adressierte.

Zum Schluß möchte ich dennoch, weil ich mehrere Male die Formel von der *Anti-Gewalt* gebraucht habe, als Bezeichnung einer „anderen politischen Negation“ der Gewalt, mit einigen Worten andeuten, was mir die Form zu charakterisieren scheint, in der wir heute aufgerufen sind, diese Aporie zu bearbeiten. Es scheint mir in der Tat der Fall zu sein, daß wir gezwungen sind, paradoxerweise zugleich ein *Mehr an Objektivität* und ein *Mehr an Subjektivität* der Gewalt zu denken. Oder, wenn man will, im Vergleich zu den klassischen, normalisierten Beschreibungen: die Formen und die Wirkungen der Gewalt, mit denen wir es zu tun haben und welche die Möglichkeit einer Politik selbst in Frage stellen, erscheinen als „ultra-objektiv“ und zugleich als „ultra-subjektiv“.

Ultra-objektive Formen: das heißt Formen, in denen die Gewalt noch unlösbarer mit der Natürlichkeit und der Allgemeinheit gemischt ist. Ich denke zunächst an die Weise, auf die sich heute gewisse Epidemien darstellen und wirken, gewisse Überschwemmungen, Erdbeben, Phänomene der Ausbreitung der Wüste. Nichts ist weniger rein natürlich als diese vorgebliehen „Naturkatastrophen“, oder vielmehr: nichts ist weniger natürlich als die

Weise, auf die sie die Regionen und Völker der Erde unterschiedlich treffen, von denen die einen als Meisterwerke in Gefahr gelten, während andere als überzählig dargestellt werden, verantwortlich für die „demographische Bombe“, die den Planeten bedrohe. Von hier bis zum Gedanken, daß es eine „instituierte“ Entsprechung gibt zwischen der ungleichen Verteilung der Mittel im Kampf gegen Aids und der Notwendigkeit, die Weltbevölkerung zu „regulieren“, ist es ein Schritt, den zu gehen verrückt wäre, geradezu leichtsinnig aber, ihn von vornherein zurückzuweisen. Ebenso ist es unmöglich, gar keine Beziehung zwischen der sogenannten Welt-Überbevölkerung und der Art und Weise anzunehmen, mit der Kinder und Erwachsene der Dritten Welt als Fabriken für Organtransplantationen in den Krankenhäusern der Industrieländer genutzt werden, mit oder gegen ihr „Einverständnis“. Gleichwohl ist auch klar, nicht allein, daß selbst der passive Gebrauch²⁰ solcher „Strategien“ der Regulierung ein zweischneidiges Schwert ist, sondern auch, daß er in der Tendenz die Grenze der sozialen Prozesse und der physico-biologischen Prozesse auslöscht. In anderen Worten: eine Massengewalt, die selbstverständlich nicht ohne soziale Ursachen ist (und sicher nicht ohne ökonomische Ursachen) ist unheilbarerweise ohne soziales Subjekt. Das zur Natürlichkeit. Sodann denke ich an die Weisen, mit denen in dem, was man „die Ökonomie-Welt“ nennt – und was ebensogut die Ideologie-Welt ist – die Phänomene des Nationalismus und des Rassismus sich verbreiten. Der moderne Rassismus war immer schon die „innere Ergänzung“ des Nationalismus, d. h. nicht die einfache Steigerung der Fremdenfeindlichkeit, sondern in einem gewissen Sinn eben das Gegenteil davon: Abstoßung und Diskriminierung, die sich auf den „komplementären Feind“²¹ richten, der Ausschlüsse und innere Grenzen auftauchen läßt, oder der sie für die Bedürfnisse der Verfassung einer fiktiven Ethnizität produziert.²² Was aber geschieht, wenn die Auslöschung der äußeren Grenzen, oder vielmehr ihre Verinnerlichung und ihre Instrumentalisierung durch die ökonomischen, militärischen, humanitären, kommunikationellen Politiken, welche als Manövergebiet gleich den weltweiten geopolitischen Raum haben, in der Tendenz *nur noch* innere Grenzen übriglassen, mit oder ohne ein bißchen „Souveränität“ ausgestattet? Bei der Erschaffung oder der Wiedererschaffung ist die Überwachung und die selektive Überschreitung dieser Grenzen mittels unterschiedlicher Kategorien reicher und armer Bevölkerungen, des Nordens und des Südens, des Ostens und des Westens etc., kurz, unterschiedlicher Arten „höherer“ und „niederer“ Menschen, bewaffnet oder nicht, „televisualisiert“ oder nicht, zugleich das Laboratorium der „Neuen Weltordnung“ und der Fixpunkt der institutionellen Gewalten samt deren mehr oder weniger „spontanen“ kollektiven und indivi-

duellen Unterprodukten. Es scheint mir dann das traditionelle Verhältnis zwischen Rassismus und Nationalismus sich umzukehren. Mit anderen Worten ist es der Nationalismus (ein „anachronistischer“ Nationalismus, zeitlich nach jeder Möglichkeit der Schaffung oder Wiedererschaffung eines autonomen Nationalstaats, und den man aus diesem Grund versucht ist, „post-nationalen Nationalismus“ zu nennen), der immer mehr eine Funktion des Rassismus wird.²³ Daraus folgt natürlich für den politischen Gebrauch des Begriffs *Humanismus* eine sehr tiefe Aporie. Denn wenn die antirassistische Politik sich notwendigerweise in eine humanistische Perspektive eingeschrieben hat und darin gedacht wird, dann ist das, was sie den sogenannten natürlichen Teilungen der Menschheit entgegensetzen kann, die Unterstellung ihrer Einheit. Sobald aber auf praktische und nicht mehr ideale Weise diese *Einheit der Menschheit* als Weltbevölkerung existiert, die unmittelbar und in der Totalität mit sich kommuniziert, und die eben an eine Vervielfachung der inneren Grenzen und an eine Verallgemeinerung der „Toleranzschwellen“ gebunden ist, dann gibt es keine einfache Möglichkeit mehr, sich die allgemeine Brüderlichkeit in der idealen Einheit des Menschengeschlechts vorzustellen oder darin zu symbolisieren. Es ist eben dann, wenn im Grunde *niemand mehr* an die „spezifische Menschlichkeit“ glaubt, daß der Prozeß der Differenzierung keine Grenzen mehr kennt. Der Triumph und die dem Humanitären eigene Gewalt sind das Grab des Humanismus: Das zum Universalismus.

Je mehr wir uns einer Beschreibung der zeitgenössischen Formen der institutionellen Gewalt annähern, umso mehr verkehren sich gleichwohl die ultraobjektiven Formen der Gewalt in der aktuellen Lage in Formen ihrer *Ultra-Subjektivität*. Ich möchte das folgende Paradox vorschlagen, worin formal gewisse diagnostische Züge in Bezug auf den „post-modernen Individualismus“ aufgenommen sind, unter versuchsweiser Vernachlässigung allerdings ihrer zynischen Darstellung und ebensowohl ihres naiven Enthusiasmus. Die Idee, daß die „Rückkehr“ der auf exklusiver Zugehörigkeit und Partikularismus, oder im Gegenteil auf kosmische Bestrebungen nach einem „Weltbürgertum“ gegründeten Gemeinschaftsideologien, verstanden als Rückkehr in den Schoß der Natur nach den Übeln der Zivilisation, Reaktions- oder Kompensationsphänomene konstituieren (diese auch gewaltsam) angesichts des realen oder symbolischen Zusammenbruchs der institutionellen Rahmen, ist heute gewiß ein Gemeinplatz. Eher als ihn zurückzuweisen, sollte man ihm nicht vielmehr ein zusätzliches Element hinzufügen? Wie sollte man sich angesichts des allgemeinen Rückzugs vom Politischen erstaunen, wie sich des massiven Eindrucks seiner Nutzlosigkeit und seiner Ohnmacht erwehren, wenn die Gewalt nicht mehr weder als Gegensatz zur Institution, noch als

Symptom der Umkehr ihrer Funktion und ihrer Inbeschlagnahme durch eine „Kaste“ oder eine „herrschende Klasse“ erscheint, sondern eher als die *allgemeine Bedingung* des Funktionierens der Institutionen, der „universalen Natürlichkeit“ der Institutionen? Wenn sie sich zugleich als Prinzip von deren Proliferation und als tägliche Erinnerung ihrer unbegreiflichen „Dinglichkeit“ darstellt, von wo aus ginge die permanente Ambivalenz des „Schutzes“ und der „Sicherheit“ aus, den sie garantieren?²⁴

Eine solche Situation liegt zweifelsohne am Ursprung der Erneuerung der „hobbesianischen“ Vorstellungen der Politik und der Geschichte als „Krieg eines jeden gegen jeden“, im Gegensatz zu den optimistischen Visionen der Aufklärung (die marxistische Tradition darin eingeschlossen). Sie hat gleichwohl nichts von einem „Naturzustand“ an sich, da sie sich nicht auf die *Aufteilung* der Natur und der Kultur, der Gewalt und der Institution gründet, sondern im Gegenteil auf deren Fusion und deren permanente Äquivokation. Darum treibt sie die Wirkungen der Ambivalenz und des „double bind“ ins Extrem, die immer das „subjektive“ Verhältnis der Individuen zur Gewalt charakterisieren. In ihr liegt einerseits eine mächtige, an die Individuen gerichtete Herausforderung eingeschlossen, im Grunde ihrer selbst, außerhalb jeder bestimmten Bedingung und jeder Struktur ein „radikal Böses“ oder eine ursprüngliche Quelle der Gewalt anerkennen zu müssen, aber auch eine Unmöglichkeitsbedingung für die Entwicklung jeder eigentlich subjektiven (und intersubjektiven) Dialektik der Befreiung: als Übergang von der Passivität zur Aktivität, der Unterdrückung zur Freiheit und der Isolierung zur Kollektivität. Im Grunde war die gemeinsame Unterstellung eines „inkompressiblen Minimums“ bei Spinoza, einer revolutionären „Politik der Menschenrechte“, des Kampfes und der Emanzipation bei Marx etc. immer die Idee einer minimalen menschlichen Natur, worin das transindividuelle Verhältnis (was man Nützlichkeit, Sympathie, Brüderlichkeit, Kommunismus, Kommunikation oder anders nennen mag) ursprünglich mit der Affirmation des Subjekts verknotet ist. Und auf dieser Basis konnte sich eine politische Praxis entfalten, die auf Konservation, auf Reform oder auf Neubegründung der Institution zielte. Mit der Verallgemeinerung einer Situation der Ununterscheidbarkeit (oder der „Nicht-Trennung“) der Produktion von Institution und der Produktion von Gewalt wird eine solche Vorstellung natürlich mehr und mehr unreal. Vielleicht heißt das nur, daß keine politische Praxis mehr begriffen werden kann, wenn sie sich nicht *gleichzeitig* als Ziel setzt, überall und in jeder Form die subjektiv-objektive Gewalt zurückzudrängen, weil sie unaufhörlich die Möglichkeit der Politik unterdrückt. Die Politik kann dann nicht mehr einfach gedacht werden als Aufhebung der Gewalt (Überschreitung in

Richtung auf Nicht-Gewalt), noch als Transformation ihrer bestimmten Bedingungen (was die Anwendung einer Gegengewalt erfordern kann). Sie ist kein *Mittel* mehr, kein Instrument für anderes, sie ist auch kein *Zweck* in sich selber mehr. Sie ist jedoch der ungewisse Einsatz einer Konfrontation mit dem irreduziblen Element der Andersheit, welches sie in sich trägt. Es ist diese andere unendliche Zirkelhaftigkeit, die ich, wenigstens als Hypothese, hier „Anti-Gewalt“ genannt habe.

Anmerkungen:

- ¹ Der vorliegende Text ist aus einigen Elementen meines mündlichen Beitrags über „Gewalt(en), Nicht-Gewalt(en), Gegengewalt(en), Antigewalt(en)“, den ich auf dem Kolloquium von Cerisy im Juli 1992 (*Le passage des frontières: Autour de l'oeuvre de Jacques Derrida*) gemacht habe, nachträglich redigiert.
- ² Man sollte vielleicht besser sagen: „alle möglichen Dinge“ unter dem Generaltitel der Gewalt zusammenfaßte.
- ³ Dieses Schema Zusammenfassung/Distribution ist natürlich dem Politischen nicht eigen. Es gehört unter anderem auch dem Theologischen. Das Eigene des Politischen ist es gleichwohl, das Reich des Bösen als „irdisch“, immanent, wenn nicht sogar materiell zu setzen, und anzunehmen, daß eine „geistige“ (oder „symbolische“ etc.) Gewalt eine *Nicht-Gewalt* ist. Sie würde – mehr oder weniger schlimme – Gewalt nur unter Zusammenschluß zwingender Mittel. Daher eine ganze Dialektik des Zwangs und der Verführung. Daher auch eine der immer offenen Möglichkeiten der „Kritik der Politik“: zu zeigen, daß die Nicht-Gewalt oder die symbolische Gewalt jedenfalls Gewalt ist.
- ⁴ Diese Vorstellung impliziert selbst offenbar eine Form der Gewalt so alt wie die darin steckende Psychologie: um jenseits davon zu gelangen, muß man zweifellos wie Freud das Problem des Todestriebes aufwerfen, oder, wie Spinoza, das Element der „Passivität“ überdenken, das auf dem Feld der Gewalt selbst für die „aktive Position“ konstitutiv ist.
- ⁵ J. Derrida, „Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken von Emmanuel Levinas“, in: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt am Main 1972. Siehe auch den Kommentar von Catherine Malabou, „Economie de la violence, violence de l'économie (Derrida et Marx)“, in: *Revue philosophique* 2, 1990.
- ⁶ In noch anderen Worten: ohne die Tatsache, daß die Situation „freiwilliger Knechtschaft“ eine *innere Grenze* mit sich trägt, die genau der Punkt ist, an dem die Gewalt als nicht mehr tolerabel erfahren wird, als inkompatibel mit der „menschlichen“ Existenz, die sie mit dem Tod, mit Elend oder Erniedrigung bedroht.
- ⁷ Vgl. E. Balibar, *Les frontières de la démocratie*, Paris 1992.
- ⁸ Mein Ziel ist hier nicht, das eine oder andere historische Beispiel zu diskutieren, auch die nicht, deren Tragödie am unmittelbarsten auf unserem Versuch lasten, Politik und Gewalt zusammenzudenken. Ich möchte nur sagen, daß es mir gleichfalls unmöglich scheint vorzugeben, daß der Schrecken der historischen Unterdrückungen, die im Namen der Revolution ausgeübt wurden (besonders der proletarischen), einfach aus der Perversion oder der utopischen Naivität dieser Idee resultierten, und versichern, daß diese sich der Unfähigkeit der Revolutionäre verdanken, der Umkehrung ihres Zieles entgegenzutreten.

- ⁹ Das ist zweifellos die Wiederaufnahme, bei Marx, der revolutionären These des „allgemeinen Rechts auf Politik“, die ich weiter oben an die „Proposition der Gleichfreiheit“ geknüpft habe, wie man es vor allem an den von Marx für die Gründung der Ersten Internationalen ausgearbeiteten Formulierungen sehen kann („Die Emanzipation der Arbeiter kann nur das Werk der Arbeiter selbst sein“).
- ¹⁰ K. Marx, *Das Kapital*, 1. Buch, Kap. 24, Ausgabe MEW Bd. 23, S. 779.
- ¹¹ Ebenda, Kap. 8, a. a. O., S. 249.
- ¹² Das könnte man das Schema des Thomas Morus nennen: in *Utopia* verkettet er, wie bekannt, nach einer untadeligen Logik die Folge der „Ursachen“ und der „Wirkungen“, die seit dem Privateigentum zu Elend, Verbrechen und Krieg führt. *Tollata causa, tollitur effectus* . . .
- ¹³ Der Name „Diktatur des Proletariats“ (selbst fast antinomisch) hat lange Zeit diese Verdoppelung der revolutionären Perspektive in ihrer Beziehung zum Problem der Gewalt symbolisiert.
- ¹⁴ L. Althusser bestand regelmäßig darauf, daß in der Geschichte des Kapitalismus der „Kampf der Klasse der Herrschenden“ dem Widerstand, als dem „Kampf der Klasse der Beherrschten“, präventiv vorangeht: das war deutlich eine Gestalt des Exzesses im Innern der Struktur.
- ¹⁵ Hier denke ich auch an die exzellenten Formulierungen von C. Malabou in ihrem oben zitierten Artikel (s. Anm. 5). Vgl. ebenso meinen Artikel „Pouvoir“, in: G. Labica, G. Bensoussan (Hg.), *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris 1985 und „L'idée d'une politique de classe chez Marx“, in: B. Chavance (Hg.), *Marx en perspective*, Paris 1985.
- ¹⁶ Warum hier nicht auf die Lehren Gandhis verweisen, wird man fragen. Es scheint mir, daß trotz der großen Bedeutung seines Begriffs der „Nicht-Gewalt“, der sich nicht auf die Moral reduzieren läßt, sondern sehr wohl eine politische Idee ist: die Idee einer *bestimmten, organisierten* Nicht-Gewalt, kollektiv nach einer Strategie verwirklicht, um „Beziehungen der Stärke“ gegen die institutionelle Gewalt zu schaffen (oder die offensiblen Kräfteverhältnisse umzukehren) und bestimmte *Ziele* zu erreichen, Gandhi nicht ausreicht, um die hier in Frage stehenden Probleme zu untersuchen. Nicht allein aus Gründen der Ungewißheit der Wirkungen, welche die Politik Gandhis zu produzieren scheint, d. h. der schrecklichen „Vergeltung“ der kollektiven Gewalt, die sie historisch auslöste. Denn es ist kaum weniger klar, was eben diese „Vergeltung“ den „historischen Bedingungen“ verdankt und was aus eigenen inneren Widersprüchen erfolgte, als im Fall des Leninismus. Sondern auch, weil diese „Nicht-Gewalt“ einem bestimmten *Zweck* dient, dessen *Mittel* sie darstellt: dem Nationalismus, wie untrennbar verbunden auch immer mit der großen Forderung nach Gleichheit und Freiheit. Und weil die dieser Politik assoziierte und als deren Bedingung dargestellte Ethik eine Ethik der *Innerlichkeit* ist: wissen wir aber genau, was die Innerlichkeit in der indischen Zivilisation ist?
- ^{16a} Der Terminus „économie généralisée“ wird nach Rücksprache mit Etienne Balibar mit „verallgemeinerter Ökonomie“ übersetzt. Diesen Terminus übernimmt Balibar von Georges Bataille.
- ¹⁷ E. Balibar, „Spinoza, l'anti-Orwell – la crainte des masses“, in: *Les temps modernes* 470, 1985 und: *Spinoza et la politique*, Paris 1985.
- ¹⁸ Obgleich ich nicht übersehe, daß sie wenig gemeinsam haben, kann ich nicht anders, als sie der Analyse der „Versammlungen“ an die Seite zu stellen, die Jean-Claude Milner in *Les Noms indistincts* (Paris 1983) vorschlägt.

- ¹⁹ Offenbar ist der *physische* Charakter der Gewalt, d. h. ihr wesentliches Verhältnis zum Körper (man muß zweifellos so weit gehen zu sagen, daß selbst eine moralische Gewalt immer physisch ist), nicht sowohl von der „Ökonomie“ herkommt als auch von der „Ideologie“, und daß er in dieser paradoxen Modalität gleichzeitiger Negation beiden angehört.
- ²⁰ Genau dies: wir wissen, daß dieser Gebrauch im wesentlichen auf „Passivität“ beruht. Er ist auf internationaler Ebene das Analogon der „Verweigerung des Beistands einer Person in Gefahr“, das kein „Menschenrecht der Einmischung“ in vollem Umfang erschöpft. Auf jener Ebene jedoch ist es kein Verbrechen mehr.
- ²¹ Formulierung von Germaine Tillon aus der Zeit des Algerienkriegs.
- ²² E. Balibar, „Rassisme et nationalisme“, in: E. Balibar, I. Wallerstein, Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës, Paris 1989. Der Ausdruck „innere Grenze“ ist entscheidend bei Fichte: vgl. E. Balibar, „La frontière intérieure: Réflexions sur les „Discours à la Nation Allemande“ de Fichte“, in: Cahiers de Fontenay 58/59, 1990.
- ²³ Einige würden sagen, der Nationalismus sei nur *eine der Formen*, niemals die einzige, niemals reine, der Steigerung „gemeinschaftlicher“ Konflikte und Gewalten: es ist aber in der Moderne dies nur eine Weise, den weltweiten Rassismus zu bezeichnen, weil alle wirklichen oder potentiellen „Gemeinschaften“ immer bereits in eine Struktur der Differenzierung und der Hierarchisierung eingeschrieben sind.
- ²⁴ Beispielsweise in dem, was man das „sekuritäre-insekuritäre“ Funktionieren der Staatsapparate nennen kann, oder in der Verallgemeinerung der Provokationspolitiken gegenüber bewaffneter Gewalt, welche, wie es scheint, der „Golfkrieg“ mit der Absicht illustriert hat, der „neuen internationalen Ordnung“ Konsistenz zu geben (man ruft materiell und ideologisch einen „Staatsterrorismus“ hervor, damit ein weltweiter „Gegenterrorismus“, Ersatz für die unmögliche Organisation der kollektiven Sicherheit, unverzichtbar erscheint . . .)

Übersetzung aus dem Französischen: Ulrich Johannes Schneider

Georg Quaas (Leipzig)

Von Schwänen, Wissenschaftlern und Weltverbesserern. (Nachruf auf die politische Theorie des kritischen Rationalismus)

Die scheinbare Aktualität der Stückwerktechnologie

Blickt man auf das nun auslaufende 20. Jahrhundert zurück mit der Frage, welche politische Philosophie den Kampf der Systeme wohl am besten überlebt hat, so stößt man unvermeidlich auf den kritischen Rationalismus. Wie es scheint, hat Karl R. Popper mit seiner Kritik an den weltanschaulichen Grundlagen totalitärer Regime Recht behalten. Wenn er persönlich trotzdem zurückhaltend auf diesen Erfolg seiner politischen Theorie reagiert hat,¹ so mag dies nicht nur an dem hohen Alter des Philosophen liegen: Popper wollte nie ein Prophet sein. Zwischen der Kritik an gesellschaftlichen Systemen und der Voraussage, daß sie untergehen werden, liegen – wissenschaftstheoretisch korrekt betrachtet – Welten. Die Kritik könnte auch dann aufrecht erhalten werden, wenn man fest davon überzeugt ist, daß totalitäre Regime eine größere Stabilität als andere aufweisen. Die Kritik Poppers an den großen politischen Verirrungen des Faschismus und des Stalinismus bestand im Kern in dem Vorwurf, daß diese Regime das nicht erreichen können, was sie versprechen: die ihrer Herrschaft unterworfenen Menschen ‚glücklich‘ zu machen. Doch streng genommen läßt sich daraus keine Prognose darüber ableiten, daß solche Systeme untergehen müssen.

Sicherlich könnte man gewisse Aussagen Poppers so interpretieren, daß sie ziemlich deutlich eine Prognose unterstellen.² In diesen Fällen könnte man sich allerdings darüber streiten, ob es sich um *wissenschaftliche* Prognosen handelt, da es eben nach Poppers eigener Philosophie keine unerbittlichen Gesetze gesellschaftlicher Entwicklung gibt.

Faßt man die Abrechnung des kritischen Rationalismus mit dem Historizismus, d. h. mit dem, was die weltanschauliche Grundlage politischen Handelns totalitärer Führer darstellen sollte, streng als Kritik, und nicht als Prognose auf, so muß man sagen, daß sie in dem Maße an Bedeutung verliert, wie die Gegenstände dieser Kritik, die totalitären Systeme, vom Erdball verschwinden. – Blicke immer noch das Verdienst, Menschen, die diesen Systemen aktiven Widerstand leisten bzw. geleistet haben, als weltanschauliche Orientierung zu dienen bzw. gedient zu haben.³