

Das ‚Wort‘ und der Krieg

Zum Sinn der Sprache zwischen Ethik und Politik

War and ‘the Word’

The Sense of Language between Ethics and Politics

BURKHARD LIEBSCH, BOCHUM

Zusammenfassung: Dieser Essay untersucht den inneren Zusammenhang zwischen Sprache und Gewalt einerseits, Ethik und Politik andererseits. In diesen Hinsichten werden sowohl fatalistische als auch naiv-optimistische Positionen zurückgewiesen, insofern sie der Erfahrung nicht angemessen Rechnung tragen, wie wir der Gewalt auf der Suche nach einem lebbareren Leben ausgesetzt sind.

Schlagwörter: Sprache – Gewalt – Ethik – Politik

Abstract: This essay examines the inner relatedness between language and violence on the one hand and between ethics and politics on the other hand. In these perspectives, the author rejects fatalistic as well as naive optimistic positions that do not take adequately into account how we are exposed to violence in our search for a liveable life.

Keywords: language – violence – ethics – politics

*Der einzelne Mensch ist [...] die Frucht des Wortes [...].
Gewalt ist der Ursprung der Sprache.*

Eugen Rosenstock-Huessy (1963, 151, 408)

Die Überzeugung, Sprache und Gewalt hätten im Grunde nichts miteinander gemein, ist tief im abendländischen Sprachdenken verwurzelt. Ist die Gewalt nicht stumm und vollkommen unfähig, „sich im Wort wirklich adäquat

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



zu äußern“, wie Hannah Arendt in ihrem Revolutionsbuch schrieb (Arendt 1994, 20f.)? Und wenn es zutrifft, dass die politischen Phänomene der sprachlichen Artikulation bedürfen, wie Arendt meint, wird die Gewalt dabei nicht stets nur eine destruktive, ja sogar *antipolitische* Rolle spielen können? Demnach spricht die Gewalt nicht, wie es auch ein einschlägiger Buchtitel besagt (Reemtsma 2002), tritt insofern auch gar nicht *politisch* in Erscheinung und zerstört allenfalls das Politische, wohnt ihm aber nicht inne. So gesehen erscheint es nur zu verständlich, wenn auch die Philosophen die Gewalt keiner besonderen Aufmerksamkeit für würdig befanden und sie allenfalls als zu Überwindendes voraussetzten. Folgt man der zitierten Position Arendts, so ergibt es im Grunde gar keinen Sinn, von sprachlicher Gewalt und von politischer Gewalt zu sprechen. Wo Gewalt herrscht, würde die Sprache genauso wie das Politische ausfallen, versagen oder ruiniert werden. Gewalt wäre immer auch Gewalt gegen die Sprache und gegen das Politische selbst. Und umgekehrt: Wo die Sprache und das Politische zu sich selbst kommen, gäbe es keinen Platz mehr für Gewalt.

In allen drei Punkten hat die philosophische Gewaltforschung der letzten Jahre nun aber Einspruch eingelegt: Gewalt geschieht in und mit Worten (auch solchen, die ausbleiben); sie tritt politisch in Erscheinung (nicht nur zerstörerisch) und sie ist dem Politischen selbst eigen, zumal wenn es stimmt, dass selbst politische Institutionen, die Gewalt kontrollieren und in Schach halten sollen, aufs Neue ihrerseits Gewalt heraufbeschwören (Vf. 2007, 2015). Demnach wäre es durchaus sinnvoll, von sprachlicher Gewalt und von politischer Gewalt zu sprechen. Und sprachlich in Erscheinung tretende Gewalt wäre nicht als schlechterdings antipolitische zu verstehen. Darüber hinaus kann nun allerdings in der Perspektive *dieses* Ansatzes Gewalt derart in der Sprache und im Politischen gewissermaßen ‚heimisch‘ erscheinen, dass es schwierig wird, sich vorzustellen, wie sie wenigstens bis auf Weiteres abzustellen, in Schach zu halten oder je zu überwinden sein soll. Zudem fragt man sich, worauf sich eine normative Gewaltkritik im Rahmen eines solchen Ansatzes überhaupt stützen kann. Zweifellos doch nicht auf einen einfachen Gegensatz von Politik und Gewalt, der besagen würde, wo „Gewalt in die Politik selbst eindringt, ist es um die Politik geschehen“ (Arendt 1994, 20). Wäre es so, so wäre Gewalt ohne Weiteres im Namen der Selbsterhaltung des Politischen zu kritisieren. Gewalt wäre als tödliche Bedrohung für das Politische zu verstehen und eben deshalb auch zu kritisieren – immer vorausgesetzt, *wir wollen ‚politisch‘ existieren und zusammen leben*. In aristotelischer Sicht, von der auch Arendt ausgeht, versteht sich das wie von

selbst. Wir können gar nicht anders, als dies zu wollen, wenn es stimmt, dass es in unserer Natur liegt, politisch zu (ko-)existieren; und zwar um Willen des Guten, das wir vorrangig durch das Miteinanderreden und -handeln realisieren. So hat es den Anschein, als markierten die Begriffe Sprache, Ethik und Politik einen integralen Zusammenhang, der durch Gewalt scheinbar nur verunreinigt, gefährdet oder zerstört werden kann. Theorien, die demgegenüber besagen, dass Gewalt der Sprache und dem Politischen innewohnt, gehen weit über Arendts Einsicht hinaus, dass jeder politischen Ordnung unvermeidlich Gewalt (ob revolutionär oder nicht) *vorausgeht*; und sie bleiben auch nicht bei Jacques Derridas Nachweis stehen, dass sich sog. Gründungsgewalt in eine politische Ordnung erhaltende Gewalt hinein *fortsetzt*. Sie zeigen vielmehr darüber hinaus auf, wie wir der Gewalt – scheinbar auf unabsehbare Zeit – auch ausgeliefert bleiben, die wir selbst in unserem sprachlichen und politischen Verhalten zueinander immer *von Neuem* heraufbeschwören.

Dass vor dem hier knapp skizzierten Hintergrund der Zusammenhang von Sprache, Politik und Ethik heute neu zu bedenken ist, haben wir wesentlich einer politisierten Gewalt zu verdanken, die scheinbar die menschlichen Verhältnisse ganz und gar versehren und zerstören kann. Genau dagegen hat man immer wieder die Sprache als einzige, vielleicht aber vergebliche Hoffnung gesetzt; eine Hoffnung, die ethisches, vor allem jüdisch inspiriertes Sprachdenken von Franz Rosenzweig über Martin Buber bis hin zu Emmanuel Levinas mehr und mehr an einer Gewalt zu messen sich gezwungen sah, die schließlich alles zu beherrschen schien. Levinas ging so weit, das Sein selbst als stets im Krieg sich offenbarend zu brandmarken, um daraufhin zu fragen, ob nicht nur ein dem Sein entzogenes ‚Wort‘ halten kann, was man ethischem Denken unbedingt abverlangen müsse: einen wirklichen Ausweg aus der Gewalt Richtung Frieden zu weisen. Die Kritik an diesem vielleicht radikalsten Versuch, Sprache und Ethik zusammen zu denken, zeigt aber, wie Letztere ihrerseits auf eine Politik angewiesen ist, die sie vor einer gewaltsamen Verabsolutierung des Anderen bewahren muss, der uns doch nur in einer irreduziblen Pluralität begegnet. (Buber [1962, 235] sprach von „Vielheits-Anderheit“.) So kann sich aber keine Politik je selbst genügen, wenn sie im Verdacht steht, sogar in jenen Institutionen, die der Gewaltkontrolle und -begrenzung dienen sollen, neue Gewalt heraufzubeschwören. In diesem Missverhältnis zwischen Ethik und Politik lassen sich Spielräume sprachlichen Verhaltens ausmachen, die uns vor einer fatalen Auslieferung an ‚die‘ Gewalt ebenso bewahren sollten wie vor irenischen Illusionen, ihr

jenseits einer scheinbar der Gewalt verfallenen Welt ganz entkommen zu können.

1. Alter und neuartiger Gewalt ausgesetzt – ursprünglich und unabsehbar?

Biologisch mögen zwar alle Menschen miteinander verwandt sein, doch *sozial* erweisen sie sich durch nichts miteinander derart verstrickt wie durch die Gewalt, die sie einander antun und die offenbar jegliches soziale Band zu zerstören vermag. Das scheint der Mythos von Kain und Abel ebenso zu lehren wie die neuzeitliche Sozialphilosophie mit Thomas Hobbes, die psychoanalytische Archäologie Sigmund Freuds und noch René Girards Versuch, einen „Weg aus der Gewalt“ zu finden. Bis hin zu diesem Versuch schwankt man zwischen zwei theoretischen Optionen: Besteht zunächst eine Verwandtschaft (genetisch bzw. kraft Abstammung von einem Vater oder von einer Mutter, sei es ein Gott oder die Erde oder ein Surrogat wie die moderne Nation), die nachträglich ruiniert wird, oder entsteht die Verwandtschaft gerade aus der Gewalt, wie Jean-Paul Sartre (1993) annahm? Doch unterläuft die Sozialontologie des 20. Jahrhunderts diese Alternative, indem sie, vielfach von Martin Heidegger ausgehend, nachweist, dass es das Soziale (als „Mitsein“) überhaupt nur geben kann in der Form eines Miteinanders im Gegeneinander, das allerdings höchst verschiedene Formen annehmen kann (von Dissens und Streit bis hin zum Bürgerkrieg, zum internationalen Krieg, zum Weltkrieg und zur endgültigen Extermination). Sozialontologisch gesehen gründen alle diese Formen in einem mit Heraklit zu deutenden *pólemos*, dem wir immer schon ausgesetzt sind und scheinbar für immer ausgesetzt bleiben (Fink 1974, 164f.; Patočka 2010; Girard 2010, 579). Wie das zu denken wäre, ist allerdings die Frage. Sie ist umso schwerer zu beantworten, als die indifferente Rede von Gewalt mit bestimmtem Artikel in Wirklichkeit eine schier unübersehbare Vielzahl von Gewalt-Phänomenen kaschiert, von denen man gerne wissen würde, welchen von ihnen wir vermutlich unvermeidlich ausgesetzt sind bzw. bleiben und welche von ihnen sich vielleicht vermeiden ließen oder für die Zukunft sogar auszuschließen wären. Wird diese Frage *nicht* aufgeworfen, drohen Gewaltanalysen und -theorien letztlich entweder auf eine Art Fatalismus hinauszulaufen, der uns (jeden, für immer und unabänderlich) zur Gewalt verurteilt sieht, oder aber in einen naiven Optimismus der Befreiung von jeglicher Gewalt zu münden. Zumal wir uns nach dem gewaltvollsten aller bisherigen Jahrhunderte weder mit

einem solchen Fatalismus indifferent abfinden noch auch Illusionen über vermeintliche Auswege aus ‚der‘ Gewalt leisten können, die vollkommene Gewaltfreiheit in Aussicht stellen. Vielmehr müssen wir auf dritten Wegen, die nicht auf eine dieser Alternativen hinauslaufen, sondieren, wie es um Möglichkeiten einer nachhaltigen Reduktion wenigstens eklatanter, massiver, exzessiver Gewalt auf erträglichere Formen bestellt ist, die vielleicht zu verwinden wären, ohne zu fataler Gegengewalt zu verleiten. Dieser Frage haben sich auch von philosophischer Seite zwar viele Autoren gewidmet, um zu ermitteln, ob etwa durch gewisse Formen des Verzeihens, der Versöhnung und schließlich auch des Vergessens zu verhindern ist, dass Gewalt immer neue Gewalt nach sich zieht (u. U. auch mit einer Verspätung von Jahrhunderten, nach denen man sich an die Untaten früherer Feinde erinnert; Jankélévitch 2004; Ricoeur 2004a; Griswold 2007; Derrida 2013; Crépon, Rauen 2015). Doch die Literatur, die sich mit der Frage befasst, wie wir ‚der‘ Gewalt grundsätzlich ausgesetzt sind, gibt wenig Anlass zu Hoffnung. So leitet Girard (1994, 438) scheinbar die ganze von Menschen zu verantwortende Gewaltgeschichte von einem „mimetischen“, niemals ganz stillzustellenden Begehren ab, dem sich angeblich nichts entziehen kann. Wer „Gewalt unterbinden“ wolle, könne „ohne Gewalt nicht auskommen“. Gerade deshalb sei „die Gewalt endlos“ (ebd., 43f., 50). Gilt aber wirklich unabänderlich und für alle Formen von Gewalt, dass sie – wie einst die Rache – auf fatale Art und Weise Gegengewalt nach sich ziehen müssen, ohne dass die daraus resultierenden Gewaltverkettungen je wirklich aufhören könnten?

Es kann allerdings keine Rede davon sein, es drohe sich (nur) eine „ursprüngliche“, altbekannte Gewalt endlos zu wiederholen. Gewalt ist auch in neuen, in staatlich organisierten und technologisch raffinierten, aber auch in ‚entstaatlichten‘ Formen sog. Neuer Kriege (Kaldor 2000; Münkler³2004) zu Tage getreten und lässt heute alle Versuche ihrer institutionellen politischen Bändigung (ganz abgesehen von deren relativem Erfolg) als außerordentlich ambivalent erscheinen. Denn was Gewalt zu kontrollieren verspricht, droht zugleich auch – eben dadurch – neue Gewaltpotenziale freizusetzen; und zwar nicht nur ‚uralter‘, längst bekannter Gewalt, sondern auch neuartiger Gewalt, die ihrerseits ‚Geschichte macht‘ und bis auf Weiteres jede Hoffnung auf eine fortschreitende Bewältigung der Gewalt zerstört hat.

Während Girard uns als immerzu wiederholten Ursprüngen der Gewalt auf fatale Weise ausgeliefert beschreibt, bestehen andere (wie Pierre Clastres 2008) auf politischen – vor allem staatlichen – Potenzialen der Bändigung kollektiver Gewalt, die sich allerdings als zwiespältig erwiesen ha-

ben: Sie können nicht nur für eine unaufhörliche Verkettung von Gewalt und Gegengewalt, sondern auch für neue Feindschaften in Dienst genommen werden, die man, ohne auf vorgängige Gewalt Bezug nehmen zu müssen, gegebenenfalls erst konstruiert bzw. erfindet, wenn man glaubt, nur kraft eines polemogenen Gegensatzes zu Anderen überhaupt politisch existieren zu können (wie es in der Perspektive von Clastres als geradezu unvermeidlich erscheint). Wie man es auch dreht und wendet: Endgültige Auswege aus ‚ursprünglicher‘ oder ständig produzierter ‚neuer‘ Gewalt sind im Lichte der meisten Theorien kaum auszumachen, die herausarbeiten, wie wir ‚der‘ Gewalt *grundsätzlich ausgesetzt* sind – und bis auf Weiteres *ausgesetzt bleiben*.

Das gilt auch für die Philosophie von Levinas, der in seinem ersten Hauptwerk, *Totalität und Unendlichkeit* (1961), wie kein anderer den Vorwurf verschärft hat, die Philosophie selbst sei bis heute zutiefst der Gewalt bzw. einem ontologisch zu deutenden Krieg (*pólemos*) verfallen. Wenn das zuträfe, wären alle Hoffnungen Makulatur, die von den ersten Ansätzen zu einer eigenständigen Sprachphilosophie an – nach den Vorarbeiten Johann G. Herders, Wilhelm v. Humboldts, Gottlob Freges und Ferdinand de Saussures von Ludwig Wittgenstein über Ernst Cassirer bis hin zu den Pragmatiken Karl-Otto Apels und Jürgen Habermas’ – genährt worden sind, es ließen sich gewissermaßen Inseln der Gewaltfreiheit denken, auf die man sich wenigstens zwischenzeitlich zurückziehen könnte. Im Lichte der verschärften Gewaltkritik, wie sie bei Levinas anzutreffen ist, genügt es nicht, sich ‚guten Willens‘ – was laut Immanuel Kant (1994, 10) immerhin „ohne Einschränkung“ gut genannt werden dürfte – zur Gewaltlosigkeit zu bekennen und ihr gemäß leben zu wollen. Dieser Begriff wird ungeachtet bester Absichten am Ende zur leeren Phrase, wenn er nicht hart daraufhin befragt wird, ob, wo und wie es überhaupt als möglich erscheint, der Gewalt zu entkommen, wenn nicht endgültig, so doch wenigstens zwischenzeitlich. Besteht aber überhaupt die geringste Aussicht darauf, wenn der Verdacht mit Recht besteht, dass wir nicht nur in uns selbst immerfort Gewalt reproduzieren, sondern *nolens volens* auch das Erbe einer Gewalt übernehmen, die wie ein ontologisches Verhängnis erscheinen muss, wenn es denn stimmt, dass uns bis heute und in alle Zukunft ein *polemologisches Sein* beherrscht?

2. Emmanuel Levinas: das ‚Wort‘ als Ausweg aus dem Krieg?

Genau so verstehe ich die Frage, mit der Levinas *Totalität und Unendlichkeit* einleitet, indem er – vielleicht zum ersten Mal überhaupt – die Gewalt zur Maßgabe einer Philosophie erhebt, für die die Frage nach dem Anderen bzw. das Infragegestelltwerden durch den Anderen absolut vorrangig sein muss. Im Vorwort zu diesem Werk heißt es: „Jeder wird uns ohne weiteres darin zustimmen, daß es höchst wichtig ist zu wissen, ob wir nicht von der Moral zum Narren gehalten werden“ (Levinas 1987, 19). „Jeder von uns“ soll wohl bedeuten: angesichts der historischen Erfahrungen, die ausnahmslos alle, die einen Begriff von Moral im Munde führen, ‚nach 1945‘ vor Augen haben müssen bzw. vor Augen haben müssten. Levinas spielt auf diese Erfahrungen nur an, ohne sie im Einzelnen zu untersuchen (etwa als Weltkrieg, totalitäre Herrschaft, Genozid oder Völkermord usw.). Doch erschöpft sich das Vorwort keineswegs in einem solchen kontingenten Zeitbezug, um bloß einleitend zu plausibilisieren, warum gleich darauf vom Krieg die Rede ist. Vielmehr radikalisiert es sogleich die Gewalt, für die stellvertretend nur ‚der Krieg‘ steht, zur Herausforderung jeglicher Moral, die fortan versprechen muss, sich ihr absolut zu widersetzen, ohne im Geringsten zu beschönigen, wie sehr wir der Gewalt ausgesetzt sind. An der kriegerischen Gewalt, die in *Totalität und Unendlichkeit* wie ein ontologisches, unabwendbares Verhängnis erscheint, muss in diesem Sinne eine Moral Maß nehmen, die niemanden mehr in die Irre führen sollte, etwa dadurch, dass sie vorgaukelt, dass es auf dem Weg vernünftiger Kommunikation möglich wäre, ein von jeglicher Gewalt befreites Terrain zu betreten. Nährt sie auf diese Weise bloße Illusionen, die am Ende eine weiterhin ungehindert andauernde Herrschaft der Gewalt (sei es in ‚ursprünglichen‘ oder ‚neuartigen‘ Formen) bemänteln?

Scheinbar um dem vorzubeugen, beginnt Levinas *Totalität und Unendlichkeit* mit einem unerhörten, kaum zu überbietenden Vorwurf, indem er behauptet, alles sei dem Krieg verfallen, ja, er mache geradezu „die eigentliche Offenbarkeit des Wirklichen“ aus (Levinas 1987, 19). Das sei derart offensichtlich, dass es dazu „keines Beweises anhand dunkler Heraklitischer Fragmente“ bedürfe. So fällt der Begriff des Krieges mit dem des Seins letztlich zusammen. Das aber bedeutet scheinbar, dass er weder begonnen noch beendet werden kann. Wenn für ein Seiendes, gleich welcher Art, bereits die bloße Faktizität seines Existierens eine Auslieferung an das Sein bedeutet, das alles in der Weise eines ontologischen *pólemos* beherrscht, kann es dann überhaupt einen Ausweg aus dem Krieg geben? Hat Levinas diesen Begriff nicht vollständig enthistorisiert? Was Levinas „Moral“ nennt, soll nun

offenbar dagegen etwas ausrichten können, dass wir weiterhin vom Krieg beherrscht werden; andernfalls, so fürchtet er, führt uns dieser Begriff in die Irre und nährt illusionäre Vorstellungen davon, wie der Gewalt zu entkommen wäre. Am Ende sieht Levinas nur einen Ausweg (*évasion*) aus dem derart totalisierten, das Sein durchherrschenden Krieg: die Erinnerung an ein „Jenseits des Seins“, das uns in Wahrheit immer schon vom „absolut“ oder „radikal“ Anderen her in Anspruch nehme, nicht viel anders als das platonische Gute.

Kann aber dieser Rekurs auf das Gute irgendetwas daran ändern, dass wir dem ontologischen Krieg ausgeliefert bleiben? Für Derrida (1976, 227) keineswegs, der in seiner außerordentlichen Besprechung von *Totalität und Unendlichkeit* zu dem eindeutigen Resultat gelangt: der „Ökonomie des Kriege“ entrinne man nie. Doch ist Derrida genauso wenig wie Levinas ein Zyniker oder Defätist. Dass wir ‚der‘ Gewalt nicht entkommen, bedeutet eben nicht, dass wir sie nicht zurückweisen und brandmarken könnten und müssten, um sie zu verwinden, zu begrenzen, aufzuheben oder zu überwinden, sofern das als möglich erscheint.

Aber *wie* soll das möglich sein, wenn ‚alles‘ der Gewalt widerstandslos zu verfallen droht? Noch im Jahre 1952 schloss sich Levinas an dieser Stelle Eric Weil an, der in *Logique de la philosophie* mit einem strengen Gegensatz von Gewalt und Rede operiert hatte und auf diese Weise doch von einer Gewaltfreiheit der Vernunft auszugehen schien (Weil 1950; Levinas 1992a, 15). Wenige Jahre später, 1959, um genau zu sein, schreibt Levinas dann aber, „daß man den Worten nicht mehr glauben kann, denn man kann nicht mehr sprechen in dieser gepeinigten Welt“ (ebd., 128). Die Wissenschaften hätten das Ihre dazu beigetragen, „alles Vertrauen in die Sprache“ (insbesondere in die Sprache der Philosophie) „schwinden“ zu lassen (Levinas ²1988, 158). Nur dem „prophetischen Wort“, „das zu hören unmöglich ist, dem nicht zu antworten unmöglich ist“ und das „dazu zwingt, das Gespräch aufzunehmen“, sei noch zu trauen (Levinas 1992a, 126). Abgesehen davon aber habe man in einer „Welt ohne Wort“ ganz und gar „die Sprache verloren“ (ebd., 157). Das wirft Levinas nun offenbar einem dem Krieg verfallenen Sprechen ebenso vor wie der kohärenten Rede, auf die es besonders den Philosophen ankommt. „Vor lauter Kohärenz hat das Wort die Sprache verloren. Von nun an hat kein Wort mehr genügend Autorität, um der Welt das Ende seiner eigenen Verkommenheit anzukündigen“ (ebd., 158). Demnach mögen die Philosophen schreiben und sagen, was sie wollen, sie bleiben doch sprach- bzw. *wort-los*, auch dort, wo sie sich daran machen, eine Jahrhunderte währende

„Sprachvergessenheit“, „-unbewusstheit“ oder „-verkennung“ zu beenden, wie man es sich von Hans-Georg Gadamer (1990) über Jürgen Trabant (1998) bis hin zu Albrecht Wellmer (2007) vorgenommen hat.

So verfällt auch die scheinbar gelingende, kohärente Kommunikation einer totalen Gewaltkritik; und diese Kritik nimmt ihrerseits zu Gewalt – zu „guter Gewalt“ (Levinas 1992b, 107) – Zuflucht. Ihr allein traut Levinas offenbar zu, wenigstens den Krieg zu durchkreuzen, wenn er schon nicht für immer zu beenden ist. Das, was sich ihm wenigstens widersetzen können soll, *das Wort* – d. h. letztlich diese eine, angeblich aus dem (sehr weit ausgelegten) ‚Gesicht‘ jedes Anderen ‚sprechende‘, wenn auch unhörbare Maßgabe: „Du sollst nicht töten“ (1992a, 18) –, wird ebenfalls als Gewalt eingestuft, die in das Sein und in das Denken einbricht, um uns angesichts des Anderen auf unhintergehbare Art und Weise verantwortlich zu machen. Diese ‚gute‘ Gewalt läuft allerdings Gefahr, sich im Namen eines einzigen Anderen von der Verantwortung für Dritte zu entbinden. So verstrickt sich die ‚gute‘, ethische, verantwortlich machende Gewalt in die politische Gewalt schier unüberwindlicher Missverhältnisse zu Dritten, denen man niemals gleichermaßen und zugleich gerecht werden kann. Im Zeichen eines entsprechenden Gerechtigkeitsanspruchs kann es demzufolge überhaupt keine Gewaltlosigkeit, sondern allenfalls ‚geringere Gewalt‘ geben. Selbst das, was sich der Gewalt zu widersetzen verspricht, wird hier explizit als eine Art von Gewalt bezeichnet. Das verstärkt den Eindruck nachhaltig, aus der Gewalt könne es überhaupt kein Entkommen geben – im Gegensatz zu allen Sprachphilosophen und Theoretikern des Politischen, die uns wie Arendt glauben machen wollen, die Gewalt sei überhaupt kein sprachliches und politisches Phänomen und sie könne insofern nur als dem Miteinanderreden und -handeln fremdes Moment gelten.

Sowohl bei Arendt als auch bei Levinas vermisst man allerdings Genaueres dazu, was Gewalt überhaupt zu Gewalt macht: ihre *verletzenden*, *verwundenden* oder *zerstörenden* Momente. Auf den ersten Blick scheint Levinas diese in der phänomenologischen Gewaltforschung längst deutlich herausgearbeiteten Momente nicht besonders ernst zu nehmen. Etwa wenn er in *Totalität und Unendlichkeit* schreibt, die Gewalt bestehe „nicht so sehr im Verletzen und Vernichten“, sondern „vielmehr darin, die Kontinuität der Personen zu unterbrechen, ihnen Rollen zuzuweisen, in denen sie sich nicht wiederfinden, sie zu Verrätern nicht nur an ihren Pflichten, sondern an ihrer eigenen Substanz zu machen, sie Taten verrichten zu lassen, die jede Möglichkeit einer Tat zerstören“ (Levinas 1987, 20). So aber kommen jene Mo-

mente, die keine Phänomenologie der Gewalt übersehen darf, bei näherem Hinsehen sogleich doch wieder ins Spiel. (Vgl. zur *faiblesse* und *vulnérabilité de l'autre* auch Levinas 2009a, 312.) Die Phänomenologie der Gewalt besinnt sich zunächst darauf, dass es *jemanden* geben muss, den Gewalt trifft, dem sie unter die Haut geht und der sie als verletzend, verwundend oder zerstörend wahrnimmt. Das verletzende Moment, auf das ich mich hier beschränke, *changiert zwischen subjektiver Verletzlichkeit und objektiver Verletzung*. (Für den Bereich der Sprache vgl. Herrmann, Krämer, Kuch 2007; Kuch, Herrmann 2010.) Dem Gefühl des Verletztseins wird man nicht unbedingt ‚Recht geben‘, wohingegen eine objektive Verletzung auch dann vorliegen kann, wenn die Betroffenen sich gerade nicht speziell verletzt fühlen. In diesem Falle ist die Feststellung vorliegender Verletzung auf Dritte angewiesen. Bei einer solchen Feststellung handelt es sich niemals um eine bloße Beschreibung eines Vorkommnisses. Wer sich als verletzt beschreibt, stellt etwas fest, was sich *eo ipso* als Abzuwehrendes, Widriges, Unberechtigtes ... darstellt: Die Verletzung hätte nicht geschehen dürfen; sie ist insofern kein neutrales Vorkommnis, sondern ein widriges oder widerwärtiges Ereignis, das nach einer Klärung der Verantwortlichkeit für es verlangt.

Das Gleiche gilt, wenn Dritte eine Verletzung feststellen. Dabei begehen sie sich unvermeidlich auf ein dissensuelles Feld, in dem strittig ist, welche Art der Verletzung, welcher Grad und welches Ausmaß der Verletzung sozial und politisch maßgeblich sein muss oder sein sollte. Für die ständig reklamierte Verletzung des notorischen Querulanten gilt das nicht. Umgekehrt sind weitgehend unbemerkt vor sich gehende Verletzungen wie bspw. ständige Demütigungen auch dann politisch außerordentlich relevant, wenn sie nur von wenigen (und nicht einmal von den Gedemütigten selbst) geäußert werden; in dem Falle nämlich, dass nachzuweisen ist, dass die Demütigung mit institutionellen Grundstrukturen eines Gemeinwesens verknüpft ist (Margalit 1996).

Dissens in diesen Fragen kann nur politisch ausgetragen werden, d. h. in Verbindung mit gesellschaftlichen Institutionen, die ihrerseits im Verdacht stehen, Gewalt zu reproduzieren. Um in dissensuellen Auseinandersetzungen bestimmten Formen der Gewalt entgegentreten zu können, sind wir auf *Formen* der Auseinandersetzung angewiesen, die sich wiederum nicht neutral zur Gewalt verhalten. Ricœur (1974, 248–276) spricht in diesem Zusammenhang vom „Paradox des Politischen“, das darin liegt, dass genau die politischen Formen, die man instituiert, um der Gewalt entgegenzuwirken, ihrerseits deren Reproduktion heraufbeschwören (Vf. 2015). Ricœur zögert

nicht, in diesem Zusammenhang vom politisch Bösen zu sprechen, da politische Institutionen nicht nur als kritikwürdig erscheinen, insofern sie bspw. mit fortgesetzter Demütigung von Mitbürgern, sondern mit schlechterdings Inakzeptablem, Unannehmbarem, nicht zu Rechtfertigendem einhergehen. Das Politische gerät infolgedessen an die Grenzen des Bösen, wenn es stimmt, dass das Böse genau das Nichtzurechtfertigende ist, das *dennoch* getan und Anderen angetan wird. (Ricoeur stützt sich hier auf Jean Nabert; vgl. Ricoeur [2004b].)

3. Frieden als ethischer Sinn der Sprache? Eine Moral, die uns nicht zum Narren hält?

Man sieht, dass der Begriff der Gewalt zwischen Gewaltsamkeit und Gewalttätigkeit ein breites Spektrum aufweist, das im Rahmen einer Ontologie des Krieges kaum angemessen zur Sprache zu bringen ist, die letztlich alles ausnahmslos einer undifferenzierten Gewalt verfallen sieht. Allerdings kann man Levinas nicht vorwerfen, dieses Spektrum überhaupt nicht im Blick gehabt zu haben. (Vgl. Levinas 1988, 7, 103; 1995, 125ff.; Vf. 2017) Für ihn beginnt die nicht dem Sein, sondern menschlichem Tun und Unterlassen zuzuschreibende Gewalt damit, dass man so tut, als ob man allein auf der Welt wäre. Und sie reicht bis hin zu *institutionalisierter Gewalt*, wie sie Ricoeur in seiner Arbeit über das politische Paradox und Arendt unter der Überschrift totalitärer Herrschaft beschrieben haben. Wenn es stimmt, dass wir bislang keine wirklich der Gerechtigkeit verpflichtete Gesellschaft kennen oder auch nur entwerfen können, die nicht zugleich Ungerechtigkeit heraufbeschwören würde¹, und wenn es keine der Achtung menschlicher Würde verschriebene Gesellschaft gibt, die nicht auch zu entwürdigen droht (etwa durch die Art und Weise, wie sie staatlicherseits soziale Leistungen gewährt und dabei deren EmpfängerInnen zu BittstellerInnen macht), fragt es sich, ob man institutionalisierter Gewalt überhaupt je entkommen wird. Genau auf diesen Anspruch zieht sich Levinas schließlich zurück, indem er in seinem zweiten Hauptwerk, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (1974), feststellt: „Das eigentliche Problem besteht für uns Abendländer nicht mehr so sehr darin, die Gewalt abzulehnen, als vielmehr darin, uns zu fragen, wie wir die Gewalt so bekämpfen sollen, daß wir – ohne in der Widerstandsverweigerung gegenüber dem Bösen zu verkümmern – die Institutionalisierung

1 Vgl. den Schwerpunkt zu Judith N. Shklars politischer Philosophie, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62, Nr. 4 (2014), 626–746.

der Gewalt infolge ebendieses Kampfes verhindern können“ (Levinas 1992b, 378).²

Ein überaus ernüchterndes Ergebnis, insofern nunmehr jede Aussicht auf Gewaltfreiheit verbaut zu sein scheint und nur noch das Interesse an geringerer, wenigstens nicht ‚institutionalisierter‘ Gewalt Levinas’ Denken zu bestimmen scheint. Zuvor hatte es den Anschein, dass ein ohne jegliche Beschönigung diagnostizierter, schließlich mit dem Sein zusammenfallender Begriff des Krieges der Maßstab sein müsste, an dem zu bemessen wäre, ob uns „die Moral“ wirklich einen Ausweg aus der Gewalt weist. Später gibt Levinas diese ‚ontologische Kampflinie‘ offenbar ganz auf – als ob er geahnt hätte, dass auch die von ihm selbst offerierte Moral, die uns angesichts einer das Sein geradezu beherrschenden Gewalt³ nicht länger „zum Narren halten“ sollte, gar nicht halten kann, was sie verspricht, nämlich einen Ausweg aus dem Sein *und damit zugleich* auch aus dem Krieg und aus aller Gewalt zu weisen. Dem Sein bleiben wir überantwortet – ungeachtet eines uns zur Verantwortung bestimmenden ‚Wortes‘, dessen Quelle Levinas ‚jenseits‘ des Seins vermutet. Aber diese Auslieferung an das Sein entbindet in keiner Weise von der Aufgabe, den „Krieg aller gegen alle“ zu bekämpfen, der, wie Levinas (1992b, 26f.) mit Blick auf Spinozas *conatus essendi* meint, bereits in einem „Beharren im Sein“ angelegt scheint, an dem „die Seienden“ von Anfang an und bis zum Schluss unbedingt interessiert zu sein scheinen. Wiederum liest sich das wie ein ontologisches Verurteiltsein zum Krieg. Wenn daran aber nichts zu ändern ist, will der Philosoph wenigstens darauf hinwirken, dass man nicht einen „Krieg mit gutem Gewissen“ führt (ebd., 348) – als ob es nur darum gehen könnte, Krieg wenigstens schlechten Gewissens zu führen, wenn es schon kein Entkommen aus ihm gibt.

Tatsächlich redet Levinas (1995, 166, 185) einer „Rückkehr zum schlechten Gewissen“ das Wort, die aber gewiss nicht dafür genügt, eine anvisierte „Aufhebung des Krieges“ herbeizuführen. Frieden mag ‚angesichts des Anderen‘ immer schon geboten sein, wie Levinas unter Berufung auf die

2 Schon in einem Brief an *Le Monde* aus dem Jahr 1954 hatte sich Levinas anlässlich des Struthof-Prozesses für die Notwendigkeit „vernünftiger Institutionen“ ausgesprochen (Levinas 1992a, 114).

3 Wer näher hinsieht, wird bei Levinas symptomatisches Schwanken feststellen: beherrscht uns kriegerische Gewalt im Sein? Sind ‚Sein‘ und ‚Krieg‘ letztlich dasselbe und erweisen wir uns insofern vom Sein beherrscht? Kann das Sein überhaupt ‚herrschen‘? Derrida hat das in seiner frühen Auseinandersetzung mit Levinas bereits bestritten.

„unausrottbare Evidenz des Sozialen“ glauben machen will, die ihm überhaupt kein ‚neues Phänomen‘ zu sein scheint (ebd., 235).⁴ Immer schon, so meint er, war angesichts des Anderen der „Frieden selbst“ geboten. Und dieses Gebot ist es, was die Sprache als solche überhaupt erst zu einer *sprechenden* macht. Wer für diesen Frieden buchstäblich keinen Sinn und für dieses Gebot kein ‚offenes Ohr‘ hat, muss zugleich den ethischen Sinn der Sprache bzw. menschlicher Rede verfehlen und kann, wie es scheint, nur verbalen Lärm machen. Den Frieden verfehlen ist gleichbedeutend damit, die Sprache zu verfehlen, d. h. einer gewaltsamen „Welt ohne Wort“ zu verfallen. Demnach würde es genügen, an den dem Anspruch des Anderen zu verdankenden Sinn der Sprache zu erinnern, um im Zeichen des Friedens zu handeln, der wenigstens als gebotener immer schon ‚da‘ zu sein scheint. Das praktische Problem des Friedens würde sich so gesehen darauf reduzieren, zu tun, was angesichts des Anderen ohnehin geboten ist und immer schon geboten war.

Liegt aber in der „guten Gewalt“, die wir uns angeblich unwidersprechlich vom Anderen her zuziehen, wirklich die Eröffnung eines Königswegs zum Frieden, insofern sie wenigstens sicherstellt, dass wir nicht von einer entsprechenden Moral zum Narren gehalten werden? Hätte sich mit anderen Worten eine Moral, der das nicht länger vorzuwerfen wäre und die es wirklich radikal mit Gewalt und Krieg aufzunehmen verspräche, nur an das zu halten, was angesichts des Anderen geboten ist? Dagegen erheben sich nachdrückliche Bedenken. Die von Levinas in Anspruch genommene und als evident bezeichnete Basis dieser Moral erscheint als außerordentlich anfechtbar. Kann man wirklich *zeigen* bzw. *deskriptiv aufweisen*, dass kraft des Gesichtes ein Gebot zur Geltung kommt, nicht am Tod des Anderen schuldig zu werden? Verlässt Levinas hier nicht den Boden der Phänomenologie und damit den methodologischen Atheismus (dem er sich ausdrücklich verpflichtet hat), um sich einfach auf biblische Quellen zu berufen?⁵ Gebietet

4 Möglicherweise spielt Levinas im zitierten Text aus dem Jahre 1986 auf eine eher in der Soziologie angesiedelte, in den letzten Jahren wieder verschärfte Diskussion um die „Erfindung“ des Sozialen im Zeichen der sog. ‚sozialen Frage‘ des 19. Jahrhunderts an. Zweifellos meint Levinas nicht, dass die Sozialität, wie er sie im Zeichen radikaler Verantwortung denkt, etwas spezifisch ‚Modernes‘ ist, wie es Theoretiker des Sozialstaats behauptet haben. Vgl. Vf. 2018.

5 Vgl. Janicaud 2014. Frühzeitig hatte Levinas (2009b, 277, 451) mit Verweis auf Husserl betont, dass die Alterität, von der her er das ‚Sagen‘ des Gesichts deutet, jeglicher „Sinnegebung“ vorausgehe.

diese Moral überhaupt etwas Bestimmtes? Oder sensibilisiert sie lediglich für die Frage, ob (und wenn ja, wie) eigenes Leben, Tun oder Unterlassen den Tod eines Anderen bedeuten könnte? Setzt sie damit nicht gleichsam zu hoch an? Verfehlt sie nicht alle nicht-tödliche Gewalt? Gewalt muss nicht gleich töten bzw. physisch liquidieren. Schon gar nicht, wenn man sich so verhält, als ob man allein auf der Welt wäre, womit für Levinas bereits die Gewalt beginnt. Diese Formulierung kann auch für bloße Rücksichtslosigkeit im Sinne eines mehr oder weniger eklatanten Mangels an Zivilität⁶ stehen, d.h. für eine wenig intensive und alltägliche Gewaltsamkeit, die rechtlich kaum belangbar ist, wenn sie sich keiner inkriminierten Gewalttätigkeit schuldig macht.

Nicht immer ist die Gewalt ein Skandal; oft ist sie, zumindest als Gewaltsamkeit, unvermeidlich. Z. B. dann, wenn Rücksicht für den einen mangelnde Rücksicht anderen gegenüber notwendigerweise nach sich zieht oder wenn das Wort zu ergreifen bedeutet, es anderen im gleichen Zug abzuschneiden. Das heißt nicht, dass wir uns von kaum zu vermeidender Gewaltsamkeit (die Levinas von Gewalttätigkeit nicht unterscheidet) einfach exkulpieren könnten. Ob man sie als kaum zu vermeidende überhaupt realisiert und wie man sich zu ihr verhält, macht immer noch einen erheblichen Unterschied. Schließlich kann man sie auch billigend in Kauf nehmen und sich ihr umso bedenkenloser überlassen (und sie sogar nutzen), als man sich nicht für sie verantwortlich halten muss. Aber bereits dann, wenn wir sie indifferent hinnehmen, ziehen wir uns im Verhältnis zu Anderen die Frage der Verantwortung für eine Gewalt zu, an der wir *mindestens mitbeteiligt* sind. Und eine eindeutige, unstrittige Grenze zwischen Unvermeidlichkeit und Verantwortlichkeit ist nirgends in Sicht. Das aber bedeutet, dass grundsätzlich jederzeit damit zu rechnen ist, dass auf den ersten Blick nicht zu vermeidende Gewaltsamkeit doch zuzurechnen ist. Und das ist auch eine Frage kontextuell variabler Schwellen, die je nach geschichtlichen, kulturellen und sozialen Umständen festlegen, wo auf Gewaltsamkeit sensibel reagiert wird. Eine Gewaltsamkeit, die wir nicht zu unseren eigenen Gunsten ausnutzen, wird man uns vielleicht nachsehen; weniger oder gar nicht aber eine Gewaltsamkeit, die wir uns zu Nutze machen, die in mehr oder weniger vermeidbare Gewalttätigkeit übergeht, und schließlich: die man selbstherrlich ausübt.

6 Ich beziehe mich auf Plessners *Grenzen der Gemeinschaft* aus dem Jahre 1924.

Doch dabei steht nicht jedes Mal der physische Tod des Anderen auf dem Spiel. Genau das der Gewalt in allen ihren Formen zuzuschreiben, würde bedeuten⁷, zahlreiche – auf den ersten Blick weit weniger dramatische – Gewaltphänomene aus dem Auge zu verlieren, die mindestens eines voraussetzen: dass diejenigen, die jeweils die Gewalt trifft, *verletzt* werden und dass sie sich dazu niemals indifferent verhalten werden. Nicht ein uraltes, phänomenologisch nicht nachzuweisendes Gebot, vielmehr das in dieser Nicht-Indifferenz liegende, implizite oder explizite ‚Nein‘ zur Gewalt, die Anderen (unvermeidlich oder mutwillig) angetan wird, muss am Anfang einer Analyse stehen, die sich erst einmal der Erfahrung zu versichern hat, die der Gewalt ausgesetzte Subjekte machen.⁸ Gewalt widerfährt demnach leibhaftigen Subjekten auf nicht-indifferente Art und Weise; und zwar auch dann, wenn die fragliche Gewalt nicht tief eindringt, rasch vorübergeht und keine Spuren hinterlässt. Nur wenn man den Gewaltbegriff entsprechend weit fasst, besteht die Chance, nicht von vornherein (gewaltsam) eine Vielzahl von Gewalterfahrungen auszublenden, die wir als sowohl verletzende als auch als verletzte Subjekte machen. Bei niemandem, den Gewalt trifft, ist jemals *vorauszusetzen*, dass er dies gleichgültig hinnehmen wird bzw. übergehen kann, auch dann nicht, wenn es sich um subtile, kaum auffällige Gewaltsamkeiten handelt.

Umgekehrt folgt nicht, dass auf jede Art von Gewaltsamkeit oder Gewalttätigkeit entsprechend reagiert werden muss. Girard (1994, 49, 455) erweckt diesen Anschein zumindest dort, wo er von „wesenhafter“ Gewalt spricht, die mit fataler Konsequenz Gegengewalt nach sich zieht und deshalb stets einen Horizont ein- oder gegenseitiger Vernichtung heraufbeschwört. Wenn Gewalt unvermeidlich Gegengewalt hervorruft, so dass auch diese wiederum Gewalt nach sich ziehen muss, dann gibt es überhaupt keinen „Weg

7 Ich betone: *würde*. Es geht hier keineswegs darum, Levinas' Philosophie im Ganzen auf diesen Ansatz festzulegen.

8 Bekanntlich nimmt der Begriff der Nicht-Indifferenz bei Levinas selbst, vor allem im zweiten Hauptwerk, eine zentrale Stellung ein. Auf eine im verfügbaren Rahmen gar nicht zu leistende Exegetik kann ich mich hier nicht einlassen. Diese müsste klären, wie sich dieser Begriff überhaupt noch zum verbreiteten Verständnis von Moral, Geboten und Verboten ins Verhältnis setzen lässt, an das sich Levinas in *Totalität und Unendlichkeit* noch anlehnt. Ich weiche im Übrigen von Levinas insofern ab, als ich die fragliche Nicht-Indifferenz stärker auf Seiten derer lokalisiere, die von Gewalt so getroffen werden, dass sie ihnen als ‚Widriges‘ oder auch ‚Widerwärtiges‘ erscheinen muss.

aus der Gewalt“, wie ihn Girard unter Hinweis auf Hiob sucht, es sei denn die Hinwendung zu einer Religion des Opfers, die allerdings ebenfalls nicht zeigen kann, wie ‚*innerweltlich*‘ der Gewalt zu entkommen wäre.

Dabei ist eine solche Unvermeidlichkeit durch nichts bewiesen. Zu zeigen wäre erst, dass Gewalt nicht auch in der leibhaftigen Subjektivität derer, die sie trifft, *resorbiert* werden kann wie ein Schlag, dessen Wirkung elastisch aufgefangen wird und schließlich verpufft. Und wenn die Gewalt nicht zu resorbieren ist und eine mehr oder weniger bleibende Verletzung nach sich zieht, steht es dem getroffenen Subjekt in gewissen Grenzen immer noch frei, sie mit eigenen Mitteln zu *entschärfen*, sei es, indem es sie nur *verwindet*, sei es, indem es sich nicht zu einer unmittelbaren gewaltsamen Gegenreaktion verleiten lässt, sondern diese bis auf Weiteres *suspendiert* oder (vergessend, verzeihend, versöhnlich etc.) ganz *aussetzt*, um auf diese Weise einen gewissen Spielraum dafür zu schaffen, dass es nicht zu einer fatalen Gewaltverkettung kommen muss. So kann das getroffene Subjekt dem Anderen durch Nachgiebigkeit, Nachsicht und Friedfertigkeit die Chance geben, seinerseits auf fortgesetzte Gewalt zu verzichten; und das kann so weit gehen, ihm „die andere Wange hinzuhalten“, auch in dem Wissen, dass nichts, weder die Resorption von Gewalt noch deren zeitweilige Suspendierung noch auch der Verzicht auf jegliche Gegengewalt *allein* dazu ausreichen kann, jegliche Fortsetzung der Gewalt effektiv zu unterbinden. Jederzeit ist der eigene Gewaltverzicht, der bis hin zur absoluten Wehrlosigkeit gehen kann, als Einladung zu weiterer Gewalt misszuverstehen, die in jeder Schwäche des Anderen nur eine günstige Gelegenheit dazu erkennt, ihn zu unterjochen, zu besiegen oder endgültig zu vernichten.

Wir entkommen der Gewalt – liege ihr Ursprung nun im Sein, in einem mimetischen Begehren, in der Logik kollektiver Identitätsbildung, in einem auch zwischen Staaten weiterhin andauernden Naturzustand oder in einem künftigen Weltbürgerkrieg (Kesting 1959) – weder durch ein unbedingtes Friedensgebot, wie es Levinas (2009b, 373) aus dem Gesicht des Anderen herausliest, noch allein durch Zurückhaltung und Vermeidung jeglicher Gegengewalt bis hin zum radikalen Gewaltverzicht. Letzterer ist nicht nur deshalb nicht generell zu versprechen, weil ein konsequenter Ironismus seit Langem im Verdacht steht, sich als bester Komplize der Gewalt im Allgemeinen und des Krieges im Besonderen zu erweisen (Ricoeur 1974, 219–231). Wir können allgemeinen und durchgreifenden Verzicht auf Gewalt auch deshalb nicht versprechen, weil diese sich *als normalisierte* vielfältig unserer Aufmerksamkeit entzieht. Wir können sie umso weniger als intentionalen

Gegenstand unseres Verhaltens vor uns bringen, als sie strukturell unser Leben bestimmt, so dass dieses selbst gewaltsame Form annimmt, ohne es recht zu realisieren.

Mit Recht insistiert Rancière (2009, 70) darauf, dass vielfach „nur durch die Gewalt des Konflikts“ deutlich zu machen ist, wo und wie sich unser Leben unmerklich gewaltsam vollzieht – unmerklich zumindest für diejenigen, zu deren Normalität eine Gewaltsamkeit oder Gewalttätigkeit geworden ist, deren verletzende Wirkungen ihnen infolgedessen entgehen. Mit einem Friedensdenken, das generellen Gewaltverzicht fordern würde, ist es schon deshalb nicht getan, weil wir vielfach auf Gewalt angewiesen sind, um überhaupt herausarbeiten zu können, wo Gewalt vorliegt⁹, wie sie unser Leben durchdringt und es derart zu einem gewaltsamen macht, dass es schließlich als ganz und gar abwegig erscheinen muss, sich durch einen Akt des Verzichts ganz von ihr zu befreien. Ein Friedensdenken, das sich lediglich auf Fragen des Gewaltverzichts konzentriert, aber nicht näher untersucht, ob bzw. inwieweit uns Gewalt überhaupt derart zur Disposition steht, dass wir auf sie verzichten könnten, muss als naiv gelten.

Diese Naivität ist nur abzubauen, wenn die Gewalt auch mit allen ihren subtilen, strukturellen, unser Leben durchherrschenden Momenten so weit wie möglich zum Vorschein gebracht wird – angefangen bei einer Gewaltsamkeit der Gleichgültigkeit, des Ignorierens und des Übersehens, die dazu führt, dass Andere in unseren Augen nicht einmal ‚existieren‘, so dass sie auch nicht zur Sprache kommen können und ihrer Stimme effektiv beraubt sind. Wer so an jeglicher Artikulationsmöglichkeit gehindert ist, kann auch nicht als politisches Subjekt Andere in Anspruch nehmen und fällt am Ende aus jeder mit Anderen zu teilenden Welt heraus. Das zu übersehen, zu verkennen oder nicht wahrhaben zu wollen, nimmt zwangsläufig die Form mehr oder weniger chronifizierter Rücksichtslosigkeit im Hinblick auf die Existenz Anderer an, die nicht erst durch manifeste Gewalttätigkeit, sondern schon dadurch radikal bedroht ist, dass sie nicht ‚gesehen‘ oder ‚ignoriert‘ wird, wie auch die neuere Diskussion um den Begriff der *visibilité sociale* zeigt.

Lässt sich aber ein politisches Gemeinwesen oder System auch nur vorstellen, das ‚versprechen‘ könnte, jeden Anderen wenigstens seiner politi-

9 Das gilt für die gewaltsame Entlarvung kolonialistischer Gewalt (man denke nur an Fanons Anklage *Les damnés de la terre* [1961]) ebenso wie für die Kritik an Bedingungen ökonomischer Reproduktion heutiger Gesellschaften, die sich wie diejenigen des sog. Westens nur auf Kosten anderer aufrechterhalten.

schen Existenz zu versichern, d. h. vor dieser gewaltsamen Bedrohung durch die Erfahrung sozialer ‚Unsichtbarkeit‘ in Schutz zu nehmen? Ist es vorstellbar, dass angesichts jedes Anderen dem Gebot, nicht an seinem Tod schuldig zu werden, wenigstens dadurch Rechnung getragen wird, dass man ihn nicht übersieht und ignoriert, sondern wahrnimmt und zur Sprache kommen lässt, so dass immerhin die Chance besteht, dass die Betroffenen auch Gehör finden? (Genau das schließt der Begriff der *visibilité sociale* in der Regel ein: ‚gesehen‘ werden und infolgedessen auch ‚Gehör finden‘.) Wäre auf diese Weise wenigstens der elementaren Gewalt entgegenzuwirken, die darin liegt, zwar physisch vorhanden zu sein, aber in den Augen Anderer *praktisch bzw. politisch nicht zu existieren*? Steht jenem ‚Versprechen‘ nicht eine „Ökonomie der Aufmerksamkeit“ (Franck 1998) entgegen, die unvermeidlich bewirkt, dass die Wahrnehmung der einen auf Kosten der Wahrnehmung anderer geht? Ist hier nicht eine nicht zu umgehende Selektivität und Exklusivität im Spiel? Geht nicht die Gewaltsamkeit, die für die jeweils Ausgeschlossenen darin liegt, in deren Augen unversehens in zu verantwortende Gewalttätigkeit über, wenn sie Grund zu der Annahme haben, dass *ausgerechnet sie* ausgeschlossen bleiben oder ausgeschlossen werden?

Die aktuelle Flüchtlingskrise ist in dieser Hinsicht ein Lehrstück. Hunderttausende begehrt(en) Einlass in Europa. Aber keineswegs konnten alle gleich berücksichtigt werden. Und was sich im Kontext der Schließung der sog. Balkan-Route für die einen als gerechtfertigte Reaktion auf eine nationale Überforderung darstellt, ist für die anderen, die Zu-spät-Gekommenen, die ohne Bleibe-Perspektive vor geschlossenen Grenzen endlos ausharren müssen, ein brutaler Akt des Ausschlusses, der zur Folge hat, dass sie vor Ort weder gehört noch mit ihrem Anspruch wahrgenommen werden, so dass sie sich auf ein depolitisiertes, nacktes Leben zurückgeworfen sehen. Bislang ist kein Grenzregime in Sicht, das mit derartigen gewaltsamen Exklusionen überhaupt nicht belastet sein müsste. Jedes neue Grenzregime wird in der einen oder anderen Weise wieder ungerecht sein, indem es sich selektiv-exklusiv zu einer Vielzahl Fremder verhält, die teilweise Aufnahme finden, teilweise einer Ungastlichkeit überantwortet bleiben, die sie einem kaum mehr lebbareren Leben im Niemandland zwischen Staaten oder in provisorischen Lagern überlässt (Grenz, Lehmann, Kessler 2015; Oberprantacher 2016). Darin liegt in den Augen derer, die darunter zu leiden haben, gewiss eine eminente Gewaltsamkeit, die allerdings nicht einfach als unvermeidliche abzufertigen ist. Denn sie wirft stets die Frage auf, ob ihr nicht durch bessere institutionelle Regelungen der Aufnahme Fremder entgegenzuwir-

ken wäre. Auch diese Regelungen mögen wiederum als gewaltsam erscheinen und keine ideale Lösung versprechen. Doch auch das heißt nicht, dass man sich mit einer anscheinend unvermeidlichen Gewaltsamkeit *indifferent abfinden* dürfte. Andernfalls würde man eben diese Unvermeidlichkeit der Gewaltsamkeit auch schon als Vorwand dazu nehmen können, sie so oder so (billigend) in Kauf zu nehmen, statt wenigstens Perspektiven geringerer Gewaltsamkeit auszuloten.

In diesem Sinne, scheint mir, hat auch Ricœur vom Paradox des Politischen gesprochen. Es liegt wie gesagt darin, dass eben die Institutionen, die man einrichtet, um der Gewalt entgegenzuwirken, sie (in anderer Form) aufs Neue heraufbeschwören. Auch wenn das unvermeidlich so sein sollte, entbindet uns das nicht von einer Kritik der Gewalt, die sich der Suche nach geringstmöglicher Gewalt verpflichtet und sich weigert, die angebliche Unvermeidlichkeit ‚der‘ Gewalt in den Vorwand umzumünzen, sie einfach hinzunehmen oder in Kauf nehmen zu müssen (um sich ihrer sodann umstandslos zu bedienen). Merleau-Ponty (1974, 113) hat zweifellos Recht, wenn er feststellt, dass man sich der Gewalt umso bereitwilliger bedient, als sie angeblich „den Dingen innewohnt“. So macht er darauf aufmerksam, dass es möglicherweise gar keine klar erkennbare Grenze zwischen unvermeidlicher Gewaltsamkeit und zurechenbarer Gewalttätigkeit gibt, wenn diese sich jederzeit auf Erstere berufen kann, um im gleichen Zug die Frage auszublenden, ob sie nicht Spielräume wenigstens geringerer Gewalt auszuloten hätte.

Das Paradox des Politischen ist, insoweit man es als Freibrief dafür nimmt, unvermeidliche Gewalt auszuüben, nur dann zu kritisieren, wenn es ethisch durch eine sich damit nicht gleichgültig abfindende Untersuchung der Gewalt relativiert wird. Genau das besagt beim frühen Ricœur (1974, 113) der Begriff des *Nächsten*, der im Sinne der Herausforderung zur Nichtgewalt „die persönliche Art und Weise“ bezeichnen sollte, „mit der ich dem anderen *über jede soziale Vermittlung hinaus* begegne“; und zwar so, „daß die Bedeutung dieser Begegnung von *keinem der Geschichte immanenten Kriterium* abhängt“. Trotz gewisser Bedenken gegen eine religiös-sentimentale Verwendung dieses Begriffs hält Ricœur ihn für unverzichtbar und glaubt nicht, dass man zwischen dem Nächsten und dem *Sozius* (dem politisch Zugehörigen, dem Mitglied in gewissen Organisationen oder Leidensgenossen in der Fabrik, im Gefängnis oder KZ) wählen müsse. Vielmehr repräsentiert der Begriff des Nächsten, *der jeder andere sein kann*, für ihn ein zu radikaler Gewaltkritik anhaltendes Moment des Ethischen, das es ausschließen muss, dass man die Gewalt, die im Namen politischer Institutionen, des Staates

und transnationaler Machtgefüge unumgänglich zu sein scheint, jemals indifferent hinnimmt oder rechtfertigt. Mit anderen Worten: die Gewalt, die man in politischer Hinsicht für unvermeidlich hält, ist darum nicht weniger falsch und zurückzuweisen – auch wenn überhaupt kein Ausweg in völlige Gewaltlosigkeit denkbar erscheint. So kommt der frühe Ricœur einem starken Begriff des Anderen, wie wir ihn bei Levinas paradoxerweise als von dessen äußerster Schwäche und Auslieferung an andere her gedachten antreffen, gleichsam auf halbem Wege entgegen. Aber verfügen wir mit diesem Begriff (oder mit dem „Nächsten“) auch schon über eine zureichende Basis für eine ethische Kritik des Staates sowie inter- und transnationaler politischer Institutionen und sogar verschiedener Kulturen?¹⁰ Und genügt dafür die aus dem Gesicht des Anderen abgeleitete, bloß negative ‚Devise‘ des Gebotes, nicht zu töten (ebd., 230) bzw. den Anderen wirklich leben zu lassen – was einen weit stärkeren Anspruch darstellt?

Muss die Verabsolutierung dieses Gebotes nicht in eine *Gewalt des Ethischen* umschlagen, wenn sie bedingungslos einem Anderen (ohne Rücksicht auf Dritte) gelten soll? Levinas' in diesem Zusammenhang immer wieder zitierter und in der Literatur bereits ausgiebig diskutierter Hinweis, angesichts eines Anderen seien auch *andere* Andere bereits ‚im Spiel‘ (Levinas 1992b, 53, 153, 328, 342f.) – so dass sich der Schluss aufdrängt, das Ethische müsse sich von Anfang an kraft dieser Dimension der ‚Tertialität‘ auf das Politische hin öffnen –, entschärft diese Frage keineswegs. Die Kritik der Gewalt kann jedenfalls keine bloß ethische Basis haben, wenn es eine Gewalt des Ethischen selbst gibt, insofern sich der ethische Anspruch des Anderen und jeder Versuch, ihm gerecht zu werden, von *anderen* Anderen entbindet. Dass dem der ethische Anspruch Dritter im Wege steht, hat Levinas zweifellos gesehen. Jeder von ihnen kann durch seinen Anspruch die Gewalt des Ethischen verschärfen. Dabei macht uns Levinas keine Hoffnung darauf, angesichts einer Vielzahl miteinander konfligierender, einander widerstreitender Ansprüche Anderer sei deren dialektische ‚Vermittlung‘ und ‚Aufhebung‘ denkbar. Umso dringlicher erscheint es, das Politische als Feld des Aufeinander-treffens einer Vielzahl heterogener Ansprüche zu denken, die uns dazu zwingen, in deren unaufhebbarer Widerstreit zusammenzuleben. Kann auf diese Weise das Politische der fraglichen Gewalt des Ethischen Herr werden? Hat deren Kritik nun allein noch eine politische Basis? Gewiss nicht,

10 Mehrfach spricht Levinas davon, Kulturen im Ganzen ethisch beurteilen zu wollen; so in *Parole et silence* (2009a, 380).

wenn das Politische niemals die Gewalt einhegt, begrenzt, entschärft, ohne zugleich neue Gewaltpotenziale heraufzubeschwören bzw. in sich zu bergen, mit denen wir uns nur dann nicht gleichgültig abfinden und die wir nur dann nicht einfach in Kauf nehmen oder sogar zur Rechtfertigung eigener Gewalt missbrauchen werden, wenn sich die ethische, dem Anspruch des Anderen verpflichtete Gewaltpolitik ihrer Aufhebung im Politischen widersetzt. So gesehen werden wir niemals ein bloß ethisches Leben (im Sinne von Levinas) führen und niemals bloß politisch leben können, sondern gewissermaßen zwischen Ethik und Politik, in deren unaufhebbarer Widerstreit, existieren – in sprachlich strukturierten Lebensformen, die, wenn Levinas Recht hat, ständig Gefahr laufen, den gewaltpolitischen Sinn der Sprache aus dem Blick zu verlieren und die ihnen einbeschriebene Gewaltsamkeit zu vergessen, so dass sie vielfach nur mit Gewalt aus dem Schlaf dieses Vergessens zu rütteln sind, in dem sich ein normalisiertes politisches Leben am Ende überhaupt keiner Schuld angesichts Anderer mehr bewusst ist, die es nicht einmal wahrnimmt und so um ihr politisches Dasein zu bringen droht.

Auf der Suche nach Spielräumen des Verhaltens zwischen vermeidbaren und unvermeidlichen Gewaltsamkeiten wird uns weder eine Ontologie des Krieges weiterhelfen, die uns als unabänderlich in unserer Seinsverhaftung zur Gewalt verurteilt beschreibt, noch auch eine Ethik, die glauben macht, wir müssten uns nur an das aus dem Gesicht des Anderen sprechende ‚Wort‘ erinnern, um einen rettenden Ausweg aus der Gewalt zu finden.¹¹ Auch ein derart verabsolutiertes Ethisches zieht den Verdacht eminenter Gewaltpotenziale auf sich, die nur politisch, d. h. in Horizonten der Koexistenz mit Dritten, in Schach zu halten sind. Auch das Politische aber kann sich dabei nicht selbst genügen, wenn es bei jeder Institutionalisierung neue Gewaltpotenziale heraufbeschwört, die als nicht zu umgehende auch schon zur Rechtfertigung neuer Gewalt missbraucht werden können. Wer das nicht hinnehmen will, sieht sich dazu gezwungen, sich auf eine ethische Kritik der Gewalt zurückzubedenken, die sich nach dem hier entfalteten Verständnis allerdings nicht auf ein eindeutiges und politisch unproblematisches abso-

11 Was Levinas zum beschriebenen chiasmatischen (Miss-)Verhältnis von Ethik und Politik bzw. Ethischem und Politischem angesichts von unaufhebbarer Widerstreit zwischen singulären und pluralen Ansprüchen sagt, legt eine solche Schlussfolgerung – im Unterscheid zu seinen oben zitierten kürzeren Schriften – eigentlich nicht nahe. Gerade auf Letztere bezieht man sich aber vielfach überschwänglich, weil sie es nahelegen, das mit dem Gesicht des Anderen verknüpfte „Wort“ theologisch zu deuten.

lutes Gebot (allein) stützen kann. Vielmehr ist sie methodisch in erster Instanz auf eine Phänomenologie der Gewalt angewiesen, die erst einmal zu ermitteln hat, wodurch Gewalt zu etwas Unannehmbaren wird – durch ihren verletzenden Charakter nämlich, zu dem sich niemand indifferent verhalten kann. Auch daraus ergibt sich allerdings nicht ohne Weiteres eine absolute ethische oder politische Maßgabe – etwa im Sinne eines unbedingten Verletzungsverbots (anstelle des Gebotes, nicht zu töten). Keineswegs ist jede noch so geringfügige Verletzung zu vermeiden oder *politisch ausschlaggebend*, auch nicht dadurch, dass sie Gegengewalt nach sich zu ziehen droht. Vielfach resorbieren und unterbinden wir widerfahrene Gewalt, um es nicht zu deren fataler Fortsetzung kommen zu lassen. *Daran* hindert uns weder die angebliche Herrschaft des Seins, ein ontologischer Krieg, noch auch ein angeblich bedingungsloses Interesse an der eigenen Selbsterhaltung, weder eine Logik politischer Identitätsbildung durch Verfeindung noch auch ein das politische Leben im Staat und zwischen Staaten prägender Naturzustand.

4. Resümee

Weder sind wir der Gewalt gänzlich verfallen noch auch ohne Weiteres von ihr zu befreien. Weder ein düsterer Fatalismus noch auch ein naiver Optimismus hilft uns bei der differenziellen Frage weiter, wie welcher Gewalt wenn schon nicht ein für alle Mal, so doch gegenwärtig mit Erfolg entgegenzutreten ist, ohne dabei sogleich neue Gewalt heraufzubeschwören. Dabei kommt nach wie vor der Sprache – nicht als virtuelles ‚System‘, sondern als Rede, die sich an Andere wendet und ihnen Antwort gibt – die zentrale Rolle zu. Was, wenn nicht die menschliche Rede, sollte wenigstens den Hauch einer Chance bieten, selbst nach Ausrottungs- und Weltkrieg, Genoziden und sonstigen Desastern Auswege aus der Gewalt zu eröffnen? Was, wenn nicht die in diesem Sinne ‚sprechende‘ Geste oder die neues Vertrauen stiftende Anrede im Modus des Vokativs (Rosenzweig ⁵1996, 196; Levinas 2013, 223), die allerdings über keinerlei Gewissheit verfügt, ob sie den Anderen überhaupt erreicht, und die nicht einmal wissen kann, ob sie nicht ihrerseits unerkannt Gewalt reproduziert und ihren Adressaten zumutet?

Bei allen Beteiligten handelt es sich unumgänglich um leibhaftige Subjekte, die niemals in diesem Sinne für sich zu bürgen vermögen, da sie nicht von einem ‚transparenten‘ Selbstverhältnis ausgehen können. Selbst im Zeichen erklärten Gewaltverzichts kann niemals davon ausgegangen werden, dass man sich auf diese Weise ganz und gar der Gewalt zu entziehen vermag.

Verdient also die als Rede aufgefasste Sprache überhaupt noch irgendwelches Vertrauen? Von Rosenzweig über Buber bis hin zu Levinas kontert eine überwiegend jüdisch inspirierte Sprachphilosophie: Wenn überhaupt etwas Vertrauen stiftet (wenn nicht verdient), so gerade die Rede, die sich an den Anderen als solchen wendet und sich von ihm als solchem in Anspruch nehmen lässt. Mag darin auch eine ‚gute‘ Gewalt liegen, die sich gegen eine angeblich ganz und gar dem Sein, der Selbsterhaltung, dem Naturzustand und damit dem Krieg verfallene Welt soll behaupten können, so muss man dem allerdings entgegenhalten, dass eine derartige ‚ethische‘ Wende der Sprachphilosophie ihrerseits politischer Gewalt in die Hände zu spielen droht, wenn sie nicht das unaufhebbare Missverhältnis zwischen dem Anderen und Dritten und darüber hinaus die Paradoxien politischer Institutionalisierungen in Rechnung stellt, die Gewalt nur bändigen und mäßigen können um den Preis, ihr neue Potenziale zuzuführen. Dagegen ist wiederum nur im unaufhebbaren Widerstreit von Ethik und Politik Einspruch einzulegen, der es niemals zulässt, dass eine Ethik im Zeichen des Anderen über eine Politik triumphiert, die sich um institutionalisierbare Spielräume möglichst geringer Gewalt bemüht.

Umgekehrt wird eine solche Politik niemals sich selbst genügen, wenn sie gewissermaßen nur für ‚Dritte‘ gemacht ist und die Anderheit des Anderen vergisst, die uns, wie man wiederum von Rosenzweig bis Levinas glauben macht, ‚das Wort‘ gibt. Daraus im Sinne des biblischen Gebotes eine *absolute politische* Maßgabe abzuleiten¹², kann indessen kaum überzeugen. Auf diese Weise würde man Ethik und Politik gewissermaßen kurzschließen, statt sie in ihrem Zusammenspiel und Widerstreit zu bedenken. Überdies würde man eine reichhaltige Phänomenologie der Gewalt übergehen, die zeigt, wie wir diesseits des physischen Todes von einer Vielzahl von Gewalterfahrungen heimgesucht werden, die allemal verletzen, es aber einer dissensuellen Auseinandersetzung überlassen müssen, zu klären, inwiefern sie ethisch und/oder politisch maßgeblich sein müssen. Solche Auseinandersetzungen werden uns nur weiterbringen, wenn sich diejenigen, die diesen Erfahrungen kaum ausgesetzt sind, von anderen darüber belehren lassen,

12 Man muss Levinas keineswegs unterstellen, daran gedacht zu haben. Aber die teils metaphorisch drastische Art und Weise, in der er uns dem Anspruch des Anderen regelrecht (als ‚Geiseln‘) unterworfen beschreibt, ruft doch die Frage auf den Plan, ob er nicht damit geliebäugelt hat, diesen Anspruch als unbedingten *zu verabsolutieren*. Auf die möglichen Folgen ist an anderer Stelle hingewiesen worden (Vf., Staudigl 2014).

wie ‚einschneidend‘ sie sind, ob sie sich verschmerzen lassen und nachzusehen sind oder ob sie die Grenzen des Erträglichen überschreiten. *Dazu* bedarf es keineswegs eklatanter Gewalt, die aufgrund ihrer Salienz nicht zu übersehen ist. Viel effektiver setzt sich eine subtile Gewalt der Ignoranz, des Übersehens, Überhörens und Verschweigens durch, die vielfach nur gewalt-sam *als* Gewalt kenntlich zu machen ist. Das aber geschieht um willen der-jeniger, die auf unzumutbare Art und Weise unter ihr leiden, und im Namen ethisch-politischer *Lebensformen* selbst, denen wir heute abverlangen, dass sie sich genau dem so weit wie nur möglich widersetzen; denn nur so können sie ihren Namen verdienen, niemals dann, wenn sie Andere indifferent einem im Grunde *nicht lebbaren*, weil unter unzumutbarer Gewalt leidenden Leben überantwortet sein lassen und sie insofern ‚vergessen‘. Auch das kann auf eine Art Tod hinauslaufen, wie ihn schon Tocqueville (1956, 97f.; Moore ²1968, 76) beschrieben hat: auf einen sozialen und politischen Tod bei lebendigem Leibe derer, die ihn erleiden. In der Frage, ob und wie wir uns dazu – nicht-indifferent oder gleichgültig – verhalten, verhalten können und wollen, sehe ich den eigentlichen Brennpunkt einer sozialphilosophisch revidierten Theorie, die Sprache – als Rede – auf das Phänomen eines ‚ansprechenden‘ und ‚in Anspruch genommenen‘ Lebens gegründet sieht, das im Zeichen des Anderen nur in einer Pluralität vieler Anderer Gestalt annehmen kann und infolgedessen weder in einer sich selbst genügenden Ethik noch in einer autonomen Politik zur Ruhe kommen wird. Gerade deshalb muss es sich immer von Neuem des Sinns menschlicher Rede versichern, der weniger denn je in der absoluten (wenn auch ‚guten‘) Gewalt eines Wortes oder in vollkommen gewaltfreier Kommunikation verbürgt zu sehen ist. So ist diese Frage nach dem Sinn der Sprache ihrerseits der Gewalt rückhaltlos ausgesetzt, gegen die man die Erinnerung an ihn aufruft.

Literatur

- Arendt, Hannah. 1994. *Über die Revolution*. München: Piper.
- Bajohr, Hannes, Liebsch, Burkhard (Hg.). 2014. *Judith N. Shklars politische Philosophie*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62, Nr. 4, 626–746.
- Brandom, Robert. 2000. *Expressive Vernunft*. Darmstadt: WBG.
- Buber, Martin. 1962. *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg: L. Schneider.
- Clastres, Pierre. 2008. *Archäologie der Gewalt*. Zürich, Berlin: Diaphanes.
- Crépon, Marc, Rau, Verena (Hg.). 2015. *Aporien des Verzeihens*: Turia + Kant.
- Derrida, Jacques. 1976. *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- Derrida, Jacques. 2013. Avowing – The Impossible: ‚Returns‘, Repentance, and Reconciliation. In: *Living Together*, hg. von Elisabeth Weber. 18–41. New York: Fordham.
- Fink, Eugen. 1974. *Traktat über die Gewalt des Menschen*. Frankfurt/M.: Klostermann.
- Franck, Gregor. 1998. *Ökonomie der Aufmerksamkeit*. München, Wien: Hanser.
- Gadamer, Hans-Georg. 1990. *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr.
- Girard, René. 1990. *Hiob. Wege aus der Gewalt*. Zürich: Benziger.
- Girard, René. 1994. *Das Heilige und die Gewalt*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Girard, René. 2010. *Gewalt und Religion. Ursache oder Wirkung?* Berlin: Matthes & Seitz.
- Grenz, Wolfgang, Lehmann, Julian, Kessler, Stefan. 2015. *Schiffbruch. Das Versagen der europäischen Flüchtlingspolitik*. München: Knaur.
- Griswold, Charles, L. 2007. *Forgiveness. A Philosophical Exploration*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Herrmann, Steffen K., Krämer, Sybille, Kuch, Hannes (Hg.). 2007. *Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung*. Bielefeld: transcript.
- Hirsch, Alfred. 2004. *Recht auf Gewalt? Spuren philosophischer Gewaltrechtfertigung nach Hobbes*. München: Fink.
- Janicaud, Dominique. 2014. *Die theologische Wende der französischen Phänomenologie*. Wien, Berlin: Turia + Kant.
- Jankélévitch, Vladimir. 2004. *Das Verzeihen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kaldor, Mary. 2000. *Neue und alte Kriege*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel. 1994. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburg: Meiner.
- Kesting, Hanno. 1959. *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg. Deutungen der Geschichte von der Französischen Revolution bis zum Ost-West-Konflikt*. Heidelberg: Carl Winter.
- Kuch, Hannes, Herrmann, Steffen K. (Hg.). 2010. *Philosophien sprachlicher Gewalt. 21 Grundpositionen von Platon bis Butler*. Weilerswist: Velbrück.
- Levinas, Emmanuel. 1987. *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Freiburg i.Br., München: Alber.
- Levinas, Emmanuel. 1988. *Eigennamen*. München, Wien: Hanser.
- Levinas, Emmanuel. 1988. *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*. Freiburg i.Br., München: Alber.
- Levinas, Emmanuel. 1992a. *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*. Frankfurt/M.: Jüdischer Verlag.

- Levinas, Emmanuel. 1992b. *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i.Br., München: Alber.
- Levinas, Emmanuel. 1995. *Zwischen uns*. München, Wien: Hanser.
- Levinas, Emmanuel. 2009a. *Parole et silence et autres conférences inédites. Œuvres 2*. Paris: Imec/Grasset.
- Levinas, Emmanuel. 2009b. *Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses. Œuvres 1*. Paris: Imec/Grasset.
- Levinas, Emmanuel. 2013. *Eros, littérature et philosophie*. Paris: Imec/Grasset.
- Liebsch, Burkhard. 2007. *Subtile Gewalt. Spielräume sprachlicher Verletzbarkeit. Eine Einführung*, Weilerswist: Velbrück/Humanities Online.
- Liebsch, Burkhard. 2015. *Unaufhebbare Gewalt. Umriss einer Anti-Geschichte des Politischen. Leipziger Vorlesungen zur Politischen Theorie und Sozialphilosophie*, Weilerswist: Velbrück.
- Liebsch, Burkhard (Hg.). 2017. *Der Andere in der Geschichte. Sozialphilosophie im Zeichen des Krieges. Ein kooperativer Kommentar zu Emmanuel Levinas' Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg i.Br., München: Alber.
- Liebsch, Burkhard. 2018. *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale. Bd. I: Umriss einer historisierten Sozialphilosophie im Zeichen des Anderen; Bd. II: Elemente einer Topografie des Zusammenlebens*, Freiburg i.Br., München: Alber.
- Liebsch, Burkhard, Staudigl, Michael (Hg.). 2014. *Bedingungslos? Zum Gewaltpotenzial unbedingter Ansprüche im Kontext politischer Theorie*. Baden-Baden: Nomos.
- Margalit, Avishai. 1996. *The Decent Society*. Cambridge, London: Harvard Univ. Press.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1974. *Die Abenteuer der Dialektik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Moore, Barrington. 2016. *Zur Geschichte politischer Gewalt*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Münkler, Herfried. 2015. *Der große Krieg. Die Welt 1914–1918*. Reinbek: Rowohlt.
- Münkler, Herfried. 2004. *Über den Krieg. Stationen der Kriegsgeschichte im Spiegel ihrer theoretischen Reflexion*. Weilerswist: Velbrück.
- Oberprantacher, Andreas. 2016. Ungastliche Gastfreundschaft am Rande des Staates. In: *Perspektiven europäischer Gastlichkeit. Geschichte – Kulturelle Praktiken – Kritik*, hg. von Burkhard Liebsch, Michael Staudigl, Philipp Stoellger. Weilerswist: Velbrück, 619–651.
- Patočka, Jan. 2010. *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*. Berlin: Suhrkamp.
- Pinker, Steven. 2011. *Gewalt. Eine neue Geschichte der Menschheit*. Frankfurt/M.: Fischer.

- Plessner, Helmuth. 1924. *Grenzen der Gemeinschaft*. Bonn: Bouvier.
- Posselt, Gerald, Flatscher, Matthias. 2016. *Sprachphilosophie*. Wien: Facultas.
- Rancière, Jacques. 2009. *Die Politik der Bilder*. Berlin, Zürich: Diaphanes.
- Reemtsma, Jan P. 2002. *Die Gewalt spricht nicht*. Stuttgart: Reclam.
- Ricœur, Paul. 1974. *Geschichte und Wahrheit*. München: List.
- Ricœur, Paul. 2004a. *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. München: Fink.
- Ricœur, Paul. 2004b. *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*. Geneve: Labor et fides.
- Rosenstock-Huessy, Eugen. 1963. *Die Sprache des Menschengeschlechts. Eine leibhaftige Grammatik in vier Teilen. Erster Band*. Heidelberg: L. Schneider.
- Rosenzweig, Franz. 1996. *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Sartre, Jean-Paul. 1993. *Brüderlichkeit und Gewalt*. Berlin: Wagenbach.
- Staudigl, Michael (Hg.). 2014. *Gesichter der Gewalt. Beiträge aus phänomenologischer Sicht*. München: Fink.
- Tocqueville, Alexis de. 1956. *Über die Demokratie in Amerika*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Trabant, Jürgen. 1998. *Artikulationen. Historische Anthropologie der Sprache*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Weil, Eric. 1950. *Logique de la philosophie*. Paris: Vrin.
- Wellmer, Albrecht. 2007. *Wie Worte Sinn machen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

