



# Studienabschlussarbeiten

Sozialwissenschaftliche Fakultät

Röhrer, Valentin:

Emanzipation durch Gewalt?

Eine soziologisch-philosophische Auseinandersetzung  
mit dem emanzipatorischen Potential der Gewalt

**Masterarbeit, Wintersemester 2026**

Gutachter\*in: Schmincke, Imke

Sozialwissenschaftliche Fakultät  
Institut für Soziologie

Ludwig-Maximilians-Universität München

<https://doi.org/10.5282/ubm/epub.135517>

Masterarbeit für den Masterstudiengang Soziologie  
an der LMU München

## **Emanzipation durch Gewalt?**

Eine soziologisch-philosophische Auseinandersetzung mit dem  
emanzipatorischen Potential der Gewalt

Wintersemester 25/26

**Vorgelegt von:**

Valentin Röhrer

**Betreuerin:**

Dr. Imke Schmincke

Ludwig-Maximilians-Universität München

Institut für Soziologie

Konradstraße 6

80801 München

E-Mail: [imke.schmincke@soziologie.uni-muenchen.de](mailto:imke.schmincke@soziologie.uni-muenchen.de)

# Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	3
2. Soziologische Gewalttheorie	6
2.1 Phänomenologische Zugänge	7
2.1.1 Körper, Leib und Gewalt	7
2.1.2 Gewalt und Kommunikation, Macht?	12
2.2 Die Moderne und die Gewalt	15
2.2.1 Das Verhältnis der Moderne zur Gewalt	16
2.2.2 Der Diskurs um die Gewalt – Wann ist Gewalt Gewalt?	19
2.3 Politische Gewalt, Militanz und Emanzipation	21
2.3.1 Der Begriff der Emanzipation	22
2.3.2 Linke Gewalt und der Begriff der Militanz	24
3. Gewalt in der sozialphilosophischen Theorie	27
3.1 Walter Benjamin – „Zur Kritik der Gewalt“	28
3.1.1 Gewalt und Recht	29
3.1.2 Mythische und göttliche Gewalt	32
3.1.3 Messias und Revolution – Benjamins Geschichtsphilosophie	34
3.2 Frantz Fanon – „Die Verdammten dieser Erde“	36
3.2.1 Die Koloniale Gewalt der Unterdrückung	38
3.2.2 Die De-Koloniale Gegen-Gewalt der Befreiung	41
3.2.3 Für einen neue Humanismus – Die philosophische Dimension der Dekolonisation	43
3.2.4 Die Ambiguität der Gewalt	44
3.3 Elsa Dorlin – „Selbstverteidigung – Eine Philosophie der Gewalt“	46
3.3.1 Das Verteidigungsdispositiv und die Ökonomie der Gewalt	47
3.3.2 Selbstverteidigung, das Subjekt und das Leben	50
3.3.3 Die Ambiguität der Selbstverteidigung	51
3.3.4 Das Emanzipatorische der Selbstverteidigung	52
3.3.5 Negative Care – Selbstverteidigung und Selbstschutz	54
4. Diskussion	57
4.1 Zur Philosophie der Gewalt – Benjamin, Fanon und Dorlin ins Gespräch bringen	57
4.1.1 Begriff und Rolle der Gewalt	58

4.1.2 Subjekt, Befreiung & Emanzipation	60
4.1.3 Emanzipation und dann? – Bilderverbot und Utopie	62
4.2 Philosophie vs. Soziologie? – Die philosophischen Theorien soziologisch-phänomenologisch gelesen	64
4.2.1 Gewalt und Vergesellschaftung – Gibt es ein Nach der Gewalt?	64
4.2.2 Gibt es „gute“ Gewalt? – Der Diskurs der Gewalt und Befreiung	66
4.2.3 Zum Widerspruch zwischen politischer Philosophie und der Gewaltphänomenologie	67
4.3 Emanzipation durch Gewalt? – Eine kurze Philosophie der Militanz	68
5. Fazit	71
6. Literaturverzeichnis	75

# 1. Einleitung

Als am 03.01.2026 im Südwesten Berlins der Strom ausfiel, dauerte es nicht lange, bis die Ursache auf einen Brandanschlag zurückgeführt werden konnte. Und auch die Frage, wer hinter dem Anschlag stecken könnte, wurde kurze Zeit später durch ein von der Polizei als glaubhaft eingestuftes Bekennerschreiben beantwortet. Demnach handelt es sich um eine Tat der sogenannten Vulkangruppe, eine linksradikale Gruppierung, die bereits in der Vergangenheit ähnliche Anschläge auf Stromnetz und Infrastruktur verübt haben soll.<sup>1</sup> Eine klare Aussage über die Urheberschaft des Bekennerschreibens und damit auch zu den Täter\*innen lässt zwar sich aufgrund mehrerer, sich widersprechender, im Anschluss an das erste Bekenntnis und im Namen der Vulkangruppe veröffentlichter Schreiben nicht treffen, dennoch weist die Tat trotz der Ungereimtheiten und Unklarheiten Ähnlichkeit mit vergangenen der Gruppe zugeschriebenen Taten auf.<sup>2</sup> Und steht als Anschlag auf und Sabotage von Infrastruktur und staatlichen Institutionen in einer Tradition linker Gewalt, die mindestens bis in die 1970er-Jahre zurückreicht.<sup>3</sup> Zwar begründen sich die Anschläge im Laufe der Jahre und von Gruppe zu Gruppe anders – stellen beispielsweise mal den feministischen Kampf, mal den gegen Militarismus und mal den gegen die Zerstörung des Planeten in den Vordergrund –, dennoch gleicht sich die angewandte Strategie. Diese besteht darin, mithilfe von Gewalt gesellschaftliche Veränderungen herbeizuführen. Die Gewalt wird dann als Strategie und Mittel im Kampf um Emanzipation wahrgenommen. Mit dieser Annahme konfrontiert, stellt sich die Frage, wie plausibel diese Vorstellung ist. Speziell unter dem Gesichtspunkt, dass die emanzipierte Gesellschaft selbst, als gewaltfrei vorgestellt wird.

Doch dies ist keinesfalls nur eine Frage, die sich an politische, gewalttätig oder militant handelnde Akteure stellt, sondern die auch in höchstem Maß für die politische Theorie von Interesse ist. Und damit auch für eine Soziologie, die soziale Dynamiken, Bewegungen und Transformationsprozesse untersuchen möchte. Dass sich zudem Theorien verschiedener Couleur der Verbindung von Gewalt und Emanzipation widmen, betont die theoretische Relevanz dieser Verbindung und die Frage nach deren Plausibilität. Vor diesem empirischen wie theoretischen Hintergrund, soll die bereits aufgeworfene Irritation in dieser Arbeit aufgegriffen und bearbeitet werden. Die vorliegende Masterarbeit widmet sich dabei folgender Frage:

*Kann Gewalt als Mittel zur Emanzipation dienen?*

---

<sup>1</sup> tagesschau (2026a)

<sup>2</sup> tagesschau (2026b)

<sup>3</sup> FrauenLesbenBande (2023)

Dafür sollen soziologische und philosophische Theorien der (politischen) Gewalt vorgestellt und miteinander ins Gespräch gebracht werden. Ziel ist dabei, einerseits eine Vorstellung der Wirkung von Gewalt auf Gesellschaftsformation und -transformation zu gewinnen und andererseits Argumente nachvollziehen zu können, die sich für Gewalt als emanzipatorischen Mittel aussprechen, sowie deren normative Implikationen darzustellen.

Die Arbeit lässt sich aufgrund der Beschäftigung mit sowohl soziologischer als auch philosophischer Theorie als „theoretischer Zwitter“ verstehen, was sich auch in ihrem Aufbau widerspiegelt.

Den Beginn der Arbeit stellt eine Auseinandersetzung mit der Gewalt als soziales Phänomen dar. Theoretischer Bezugspunkt ist dabei die Gewaltphänomenologie Heinrich Popitz', Jan-Phillip Reemtsmas und Gesa Lindemanns. Dieser Bezug ist deshalb sinnvoll und anderen Konzepten vorzuziehen, da zum einen die körperliche oder leibliche Dimension der Gewalt betont wird und darüber hinaus deren gesellschaftliche Wirkung und Funktion wesentlicher Aspekte sind. Dadurch wird deren politische Relevanz und ihre vergesellschaftendes Potential deutlich.<sup>4</sup> Dies stellt auch deren Vorteil im Hinblick auf die Forschungsfrage dar, da Gewalt so – etwa im Vergleich zu struktureller Gewalt – nicht nur als Teil von Herrschaft(-sordnungen), sondern auch als zu dieser(-n) in Opposition stehend verstanden werden kann.<sup>5</sup> In diesem Zusammenhang wird geklärt, was konkret unter Gewalt zu verstehen ist und wie sie gesellschaftlich wirkt. Wesentlich ist dabei, dass mit der Gewalt immer auch ein Diskurs um dieselbe einhergeht – dieser betrifft etwa die Frage nach deren Grenzen oder deren Legitimität –, weshalb sich im Anschluss dieser diskursiven Verankerung der Gewalt gewidmet wird. Dabei wird auch auf das Verhältnis der Moderne zur Gewalt eingegangen. Im Anschluss wird erläutert, was unter Emanzipation sowie Militanz zu verstehen ist, stellen diese beiden Begriffe doch die politisch-empirischen Aspekte der Arbeit dar.

Der zweite Block der Arbeit widmet sich philosophischen Theorien zu Gewalt. Dabei werden folgenden Werke erläutert und deren Argumente auf deren emanzipatorischen Gehalt hin untersucht: Walter Benjamins „Zur Kritik der Gewalt“, Frantz Fanons „Die Verdammten dieser Erde“ und Elsa Dorlins „Selbstverteidigung“. Alle drei Autor\*innen argumentieren für das emanzipatorische Potential von Gewalt, sind sich aber auch darin einig, dass die befreiend wirkende Gewalt eine Antwort auf schon vorgefundene, repressive Gewaltverhältnisse ist und dass Gewalt an sich zu überwinden ist. Die emanzipatorische Gewalt ist dann Gewalt zur Beendigung der Gewalt.

---

<sup>4</sup> Koloma Beck/Schlichte (2020), S. 122

<sup>5</sup> Ebd. S. 37

Den ersten Teil der anschließenden Diskussion widmet sich den Philosophien. Hierbei sollen deren Kernaspekte miteinander ins Gespräch gebracht werden. Dabei stehen die Frage nach Begriff und Rolle der Gewalt, sowie nach dem Subjekt und der Emanzipation im Fokus. Da Benjamin, Fanon und Dorlin jeweils vermeiden, eine Vorstellung zu äußern, wie die Gewalt selbst überwunden werden kann und wie die gewaltfreie Gesellschaft aussehen könnte, soll dies ebenfalls diskutiert werden. Dabei hilft wiederum der Begriff der Emanzipation sowie das aus der Kritischen Theorie übernommene „Bilderverbot“<sup>6</sup>.

Im zweiten Teil der Diskussion werden die philosophischen Theorien mit der Gewaltphänomenologie ins Verhältnis gesetzt. Dabei offenbaren sich Widersprüche, die diese schon thematisierte Frage nach dem „Nach der Gewalt“ und die (normative) Bewertung der Gewalt betreffen. Diese Diskrepanzen liegen in der unterschiedlichen Motivation der Theorien begründet – die Gewaltphänomenologie will beschreiben, die Philosophie intervenieren –, wiegen aber so schwer, dass sie sich letztlich nicht auflösen lassen.

Der letzte Teil widmet sich dem Versuch eine Philosophie zu formulieren, die die vorgestellten Theorien der Gewalt auf die Militanz überträgt. Dies scheint deshalb notwendig, da es der Militanz wesentlich ist, keine körperliche oder leiblichen Ziele anzugreifen, die hier behandelte Philosophie dies aber nicht ausschließt oder sogar affirmiert. Dieser Widerspruch lässt sich durch eine Übersetzung der Philosophie auflösen; darüber hinaus gewinnt diese dadurch eine normative Komponente hinzu.

Letztens Ende muss aber festgehalten werden, dass sich der Widerspruch zwischen der soziologischen und der philosophischen Theorie auch auf die Forschungsfrage auswirkt. Diese muss aufgrund der unterschiedlich verfassten Theorien an dieser Stelle unbeantwortet bleiben.

Zuletzt noch ein Hinweis auf die verwendete Sprache. Wird in der Arbeit das generische Maskulinum verwendet, liegt das daran, dass dies aus den herangezogenen Theorien selbst übernommen wird. Dies ist beispielsweise dann der Fall, wenn es um „Bürger“<sup>7</sup> (unter anderem bei Dorlin), den „Dritten“ (bei Lindemann) oder „Kolonialisten“ (bei Fanon) geht. Ansonsten bemühe ich mich um eine diskriminierungssensible Sprache.

---

<sup>6</sup> Würger (1987), S. 142

<sup>7</sup> Die Verwendung des Maskulinum hat hier darüber hinaus eine historische Komponente. War der Status des Bürger-Seins lange Zeit an das (männliche) Geschlecht geknüpft, so soll auch diese der Vorstellung des Bürger-Seins eingeschriebene Partikularität mit der Verwendung des Maskulinum hervorgehoben werden. Speziell, wenn es wie bei Dorlin, um eine historische Auseinandersetzung mit der Bürgerlichkeit geht.

## 2. Soziologische Gewalttheorie

Auf die Frage, welches Phänomen oder welches Handeln als Gewalt bezeichnet werden soll, gibt es eine Fülle an Antworten, die ihrerseits je eigene Argumentationen verfügen. Während am ehesten physisch ausgeübte und erlebte, also körperliche Gewalt als Gewalt verstanden wird, so ist der Begriff in den Sozialwissenschaften im Laufe des 20. Jahrhunderts deutlich ausgeweitet worden. Hier lassen sich etwa Konzepte struktureller, symbolischer, epistemischer oder normativer Gewalt finden, denen gemein ist, sich nicht in erster Linie auf die physische Dimension zu beziehen. Vielmehr stehen psychische, diskursive und subjektkonstituierende soziale Praxen im Vordergrund.<sup>8</sup> Nichtsdestotrotz betonen etwa Teresa Koloma Beck und Klaus Schlichte die historische Kontinuität gerade physischer Gewalt und verwenden „einen engen Gewaltbegriff, der die intendierte Verletzung menschlicher Körper ins Zentrum stellt“<sup>9</sup>. Eine Perspektive, der sich auch die relativ neu entwickelte Gewaltphänomenologie anschließt. Gerade im Hinblick auf die in dieser Arbeit verfolgte Frage nach der Legitimität emanzipatorischer Gewalt oder Militanz, ist dieser Gewaltbegriff sinnvoll, da darunter vor allem physisches Gewalthandeln zu verstehen ist.<sup>10</sup>

Was genau unter dem Begriff der Militanz zu fassen ist und die Frage, ob und wie sich physische Angriffe auf unbelebte, aber materielle Dinge und Objekte, wie Autos, Gebäude oder Ähnliches mit der oben angeschnittenen Verengung der Gewalt auf die Verletzung anderer physischer Entitäten vereinbaren lässt, wird im Folgenden geklärt.

Zuerst aber wird die phänomenologische Perspektive auf Gewalt erläutert. Dabei wird zum einen nachgezeichnet, warum es sinnvoll ist, Gewalt als körperliche oder leibliche Gewalt zu verstehen. Zum anderen wird gezeigt, inwiefern Gewalt soziales Handeln, Kommunikations- und Vergesellschaftungsform ist und wie diese in Verbindung zu Macht steht. Hierfür werden vor allem die Theorien Jan Philipp Reemtsmas und Gesa Lindemanns herangezogen.

Da Gewalt immer ein umstrittener Begriff ist und die Bezeichnung eines Handelns als Gewalthandeln auch eine politische Komponente hat<sup>11</sup>, wird auch dieser Aspekt beleuchtet. In diesem Zusammenhang wird auf das spezielle Verhältnis eingegangen, das die Moderne ideengeschichtlich und qua ihres Selbstverständnisses zur Gewalt hat. Darüber hinaus wird mittels

---

<sup>8</sup> Koloma Beck/Schlichte (2020), S. 36f.

<sup>9</sup> Ebd. S. 12

<sup>10</sup> Gmeiner/Micus (2018), S. 34

<sup>11</sup> Koloma Beck/Schlichte (2020), S. 36

eines diskurstheoretischen Ansatzes gezeigt, wie Diskurse und diskursive Hegemonien den Rahmen dessen, was als Gewalthandeln identifiziert wird, prägen.

Wie oben erwähnt, wird zuletzt der Begriff der Militanz sowie das Spezifische linker Gewalt erläutert und geklärt, was unter Emanzipation zu verstehen ist.

## 2.1 Phänomenologische Zugänge

Während klassische Theorien sich der Gewalt entweder als Problem, Devianz und Abweichung annehmen oder normative Aspekte der Gewalt ins Zentrum ihrer Überlegungen stellen<sup>12</sup>, zeichnet sich die phänomenologische Auseinandersetzung mit Gewalt dadurch aus, dass „es [niemals nur] um die Frage, *was* der Fall ist, [geht,] sondern immer auch um die Frage, *wie* das, was der Fall ist, beschrieben werden kann.“<sup>13</sup> Es geht also weniger darum, wie Gewalthandeln zu bewerten sei, oder welche Ursachen dieses Handeln haben könnte, sondern vielmehr darum, sich die Frage zu stellen, was Gewalthandeln ist, wie dieses identifiziert werden kann und welche Funktion und welchen Stellenwert dieses Handeln in Prozessen gesellschaftlicher Ordnungs- und Strukturbildung einnimmt. Zudem fokussieren die verschiedenen Theorien der Gewaltphänomenologie den Körperbezug der Gewalt.<sup>14</sup>

### 2.1.1 Körper, Leib und Gewalt

Die Argumentationen, warum Gewalt vor allem als körperlich verstanden wird, unterscheiden sich je nach Theorie. Als grundlegend kann man die Einsicht Heinrich Popitz' betrachten, nach der „der Mensch in vielfältiger und subtiler Weise verletzungsoffen [ist].“<sup>15</sup> Popitz' Aufmerksamkeit gilt in erster Linie der Macht. Gewalt wird von ihm daher weniger isoliert betrachtet, sondern eher als Durchsetzungsform von Macht. Der ausgesetzte (menschliche) Körper begünstigt somit Macht und Herrschaft: „Menschen können über andere Macht ausüben, weil sie andere verletzen können.“<sup>16</sup> Popitz sieht in dieser Gleichzeitigkeit von Verletzungsmächtigkeit und Verletzungsoffenheit einen wesentlichen Moment der Vergesellschaftung.<sup>17</sup> Da Popitz seinen Begriff der Gewalt aber nicht

---

<sup>12</sup> Ebd. S. 12ff.

<sup>13</sup> Ebd. S. 123

<sup>14</sup> Ebd. S. 122

<sup>15</sup> Popitz (1992), S. 24

<sup>16</sup> Ebd. S. 25

<sup>17</sup> Ebd. S. 44

weiter spezifiziert, lohnt sich ein Blick auf aktuelle Theorien, um eine bessere Vorstellung des Begriffs der Gewalt zu bekommen, aber auch um die Körperlichkeit und die aus dieser entstehenden Konsequenzen angemessen zu behandeln. Besonders fruchtbar ist in diesem Zusammenhang eine Auseinandersetzung mit den Theorien Gesa Lindemanns und Jan Philipp Reemtsma.

Für Letzteren ist „physische Gewalt [zunächst], Übergriff auf den Körper eines anderen ohne dessen Zustimmung. ‚Zunächst‘ heißt, dass sich auch unsere Vorstellung von nichtphysischer Gewalt an physischer orientiert“<sup>18</sup>. Gewalt wird also von Körpern gegen Körper ausgeübt. Und auch dort, wo diese nur angedroht wird, wird sie mit der körperlich erlittenen oder erleidbaren Gewalt verglichen und in Verhältnis gesetzt. Doch für Reemtsma gibt es nicht die eine Form der (körperlichen) Gewalt, sondern er unterscheidet zwischen „drei Formen physischer Gewalt *phänomenologisch nach ihrem speziellen Körperbezug*“<sup>19</sup>. Als Gewaltformen identifiziert er lozierende, raptive und autotelische Gewalt. Diese stellen sich wie folgt dar:

„*Lozierende Gewalt* behandelt den Körper des Anderen als Masse, der ein Ort zugewiesen wird. [...] Lozierende Gewalt richtet sich nicht auf den Körper als solchen, sondern auf den Körper als verschiebbare Masse. Er ist im Weg und muss irgendwohin gebracht werden, an einen speziellen Ort, wo er gebraucht wird.

*Raptive Gewalt* benutzt den Körper, um an ihm irgendwelche (meist sexuelle) Handlungen zu vollziehen.

*Autotelische Gewalt* will den Körper beschädigen oder zerstören.“<sup>20</sup>

Reemtsma betont hier auch die potentielle Funktionalität oder Instrumentalität lozierender Gewalt, stellt aber auch klar, dass einerseits „*Menschen [...] nie einfach nur instrumentell [handeln], stets ist ein ‚existentielles‘ Moment im Spiel*“<sup>21</sup> und dass es andererseits nicht „um den Täter, nicht um das, was er mit seiner Tat *will*, sondern darum, was die Tat in Bezug auf den Körper, dem sie angetan wird, *ist*“<sup>22</sup>, geht. Die Gewalttat kann also nicht ihrem erklärten Ziel nach bewertet werden, sondern nur danach, wie sie dieses in Bezug auf den von ihr erfassten Körper erreichen möchte oder erreichen kann. Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang auch die Feststellung, dass autotelische Gewalt, also im weitesten Sinne Gewalt um der Gewalt willen, in der Moderne ortlos

---

<sup>18</sup> Reemtsma (2008), S. 104

<sup>19</sup> Ebd. S. 106

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> Ebd. S. 107

<sup>22</sup> Ebd.

geworden ist.<sup>23</sup> Während lozierende Gewalt durchaus Formen annimmt, in denen sie legitimiert oder sogar verlangt wird, und sich dies sogar auf raptive Gewalt übertragen werden kann – oft in Verbindung mit lozierender Gewalt, etwa im Krieg oder der Sklaverei –, lässt sich autotelische Gewalt nicht (mehr) legitimieren.<sup>24</sup> Dennoch stellt Reemtsma heraus, dass die von ihm herausgearbeiteten Formen der Gewalt auch gemeinsam auftreten können.<sup>25</sup> Gemein ist diesen Formen der Gewalt eines: „die (tendenzielle) Reduktion des die Gewalt Erleidenden auf seinen Körper.“<sup>26</sup> Durch den Gewaltakt werden somit alle andere Formen und Möglichkeiten des Anderen in Erscheinung zu treten, ausgeschlossen. Man wird auf die Körperlichkeit reduziert, weshalb Gewalt als körperlich aufgefasst werden muss. Dies lässt sich im Folgenden auch auf psychische Gewalt übertragen, denn diese „besteht in der Drohung, auf den Körper reduziert zu werden.“<sup>27</sup> Dieses Erleben der eigene Körperlichkeit als potentiell bedroht erinnert an Popitz. Das Ausgesetzt-Sein des eigenen Körpers kann also auch hier als Grundbedingung von Gewaltausübung und -erleidung angesehen werden.

Lindemann hingegen setzt den Fokus ihrer Definition von Gewalt etwas anders: „Gewalt wird von Entitäten ausgeübt, die einen moralischen Status haben, also von legitimen sozialen Akteuren. Und: Gewalt wird gegen solche Entitäten angewendet, die einen moralischen Status haben, die also ebenfalls als legitime, als sozial anerkannte Akteure gelten.“<sup>28</sup> Gewalt ist also nicht nur davon abhängig, *wie* gehandelt wird, sondern in nicht unerheblichen Maße auch, *wer* handelt und *wen* diese Handlung betrifft. Werden beispielsweise Geschädigte nicht als soziale Akteure anerkannt, so kann auch eine beabsichtigte Verletzung des Körpers nicht als Gewalttat anerkannt werden. Der Gewalt und ihrer Bewertung ist somit immer eine Sozialität inhärent, die auch die Grenzen des Sozialen betrifft.

Steht bei Reemtsma noch der Körper im Vordergrund, plädiert Lindemann für eine an Helmut Plessner orientierte leibtheoretische, phänomenologische Perspektive der „vermittelten Unmittelbarkeit“<sup>29</sup>. Ins Zentrum der Analyse rückt dabei eine Leib-Umwelt-Beziehung, nach der

---

<sup>23</sup> Ebd. S. 123

<sup>24</sup> Ebd. S. 108ff.

<sup>25</sup> Ebd. S. 358

<sup>26</sup> Ebd. S. 124

<sup>27</sup> Ebd. S. 129

<sup>28</sup> Lindemann (2014), S. 15

<sup>29</sup> Lindemann (2017), S. 3

„der Leib nicht im Sinne einer subjektiven Reflexion thematisiert wird“<sup>30</sup>, sondern es vielmehr darum geht, „den Sachverhalt, dass es ein Ich gibt, welches seinen Leib erlebt, von außen als einen gegebenen Sachverhalt zu deuten“<sup>31</sup> und darüber hinaus „die Struktur der leiblichen Erfahrung [...] von der Beziehungen zu anderen her [zu begreifen]“<sup>32</sup>. Nicht der individuelle Leib ist also der Ausgangspunkt von (leiblicher) Erfahrung, sondern erst der „durch die Mitwelt vermittelte“<sup>33</sup>, mit Anderen und der Umwelt in Beziehung stehende Leib kann sich also erfahren, erfahren werden und in seiner Leiblichkeit und Relationalität analysiert werden. Analog zu den körperfokussierten Theorien Popitz’ und Reemtsma spielt in diesem Zusammenhang auch bei Lindemann das Ausgesetzt-Sein eine Rolle. Denn darin liegt, neben der Verletzungsoffenheit, auch die Möglichkeit der Beziehung zu anderen und somit der Erfahrung als Leib selbst.

Diese Perspektive ermöglicht es, die Kontingenz der anerkannten sozialen Akteure zu berücksichtigen und schafft raum-zeitliche Bezugspunkte für leibliches Handeln. Zudem betont sie die Sozialität menschlichen, leiblichen Handelns und eröffnet Raum für eine Reflexivität, die sich in der Verwendung von Symbolen und symbolischer Generalisierungen in kommunikativen Prozessen niederschlägt.<sup>34</sup> Zudem „erlaubt [vom Leib auszugehen] es, Gewalt in ihren vielfältigen Facetten theoretisch zu berücksichtigen – von direkter Gewaltanwendung bis hin zur vermittelten Drohung.“<sup>35</sup> Dadurch „wird es möglich, auch die symbolisch-ordnungsbildende Funktion der Gewalt einzubeziehen.“<sup>36</sup> Auch die Definition von Gewalt lässt sich schärfen: „Gewalt ist eine von Ego gegen einen andere leiblichen Akteur, Alter Ego, gerichtete verletzende bzw. tödliche Kraft“<sup>37</sup>. Es ist auffällig, dass sich Lindemann auf den Leib fokussiert und dem Begriff des Körpers keinen Platz einräumt.

Der Unterschied zwischen den beiden Konzepten Leib und Körper besteht laut Lindemann darin, dass der Körper in der theoretischen Auseinandersetzung mit ihm als Leidträger oder Ziel der Gewalt „etwas anderes meinen [muss] als dreidimensionale Ausdehnung“<sup>38</sup>. Dieses Andere lässt

---

<sup>30</sup> Lindemann (2014). S. 18

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> Ebd.

<sup>33</sup> Ebd.

<sup>34</sup> Ebd. S. 19

<sup>35</sup> Ebd.

<sup>36</sup> Ebd.

<sup>37</sup> Ebd. S. 24

<sup>38</sup> Ebd. S. 255

sich durch die Bezeichnung als Leib besser darstellen. Dies liegt zum einen in der intersubjektiven Verfasstheit des Leibes als Leib und zum anderen aber auch darin begründet, dass die „erlebte räumliche Ausdehnung [des leiblichen Selbst] weiter reichen bzw. weniger weit reichen kann als der Körper“<sup>39</sup>. Leib oder leibliches Selbst und der Körper sind also nicht identisch und ebenso wenig Verletzungen und Gewalthandeln gegenüber dem Körper und dem Leib. Dies lässt sich etwa am Beispiel der zu Hochzeiten des Corona-Virus verbreiteten Regel des Abstandes zwischen Personen von einer Armlänge, Drohungen, Reaktionen wie Anspannung, Zurückweichen oder Ducken oder anderer Formen (räumlicher) Grenzüberschreitungen veranschaulichen, die sich nicht an den physischen Grenzen des Körpers orientieren, sondern räumlich darüber hinaus gehen. Also den Leib, nicht den Körper, betreffen.

Zudem wird von Lindemann eine „Gleichsetzung von Leib und Körper“<sup>40</sup> kritisiert, die sie als für die Moderne charakteristisch beschreibt. Diese Gleichsetzung findet sich auch bei anderen Autoren. Lindemann bezieht sich dabei auch explizit auf Jan Philipp Reemtsma, schließt in ihren Überlegungen aber dennoch an diesen an. Ist der Leib nicht mit dem Körper gleichzusetzen, sondern geht über diesen hinaus, hat nun dies Folgen für Lindemanns Bewertungen der von Reemtsma vorgenommenen Unterscheidung von lozierender, raptiver und autotelischer Gewalt. Ihr Hauptaugenmerk liegt dabei darauf, wie der (andere) Körper bewertet wird. „Vor allem die Versklavung [bei Reemtsma Beispiel für raptive Gewalt, Anm. VR] platziert den Körper an der Grenze des Sozialen“<sup>41</sup> und macht aus dem menschlichen Körper ein Werkzeug. So stellt sich die Frage, ob „es Gewalt [ist], wenn Ego einen Sklaven mit einem Peitschenhieb dazu antreibt, mit einem Hammer auf einen Nagel zu schlagen?“<sup>42</sup> Wann wird aus einem physischen Kraftaufwand Gewalt?

Was sich hier andeutet – Lindemann spricht von einem verstörenden Sachverhalt – ist, dass Gewalt wesentlich sozial ist und sich im Sozialen abspielt. Wann Gewalt als solche bezeichnet wird, ist davon abhängig, gegen wen sie sich richtet, wer sie ausübt und wer sie wie bewertet. Gewalthandeln ist somit im höchsten Maß kommunikativ. Zum einen darin, welche Akteure als sozial anerkannt gelten und zum anderen darin, dass Gewalt durch die kommunikative Dimension ihre ordnungs- und herrschaftsbildende Funktion gewinnt und Erwartungen, Normen und deren Konsequenzen durch Gewalt kommuniziert werden können.

---

<sup>39</sup> Ebd. S. 256

<sup>40</sup> Ebd.

<sup>41</sup> Lindemann (2014), S. 254

<sup>42</sup> Ebd. S. 254f.

## 2.1.2 Gewalt und Kommunikation, Macht?

Vertrauen ist nach Reemtsa ein wesentliches Moment menschliches Zusammenlebens. Dies gilt insbesondere in der Moderne, wo Gesellschaft durch funktionale Differenzierungen und enormen Zuwächsen von Komplexität gekennzeichnet ist. Mit der Folge, dass man oft das Gegenüber nicht persönlich kennt, aber damit umgegangen werden muss; ein Umstand, der Vertrauen in das Gegenüber und dessen Handlungen erfordert. Auf die Gewalt bezogen bedeutet das einerseits, dass darauf vertraut wird, kein Opfer von Gewalt zu werden. Andererseits – und das ist, wie noch gezeigt wird, ein spezifisch moderner Zug –, auf den Staat als Inhaber des Gewaltmonopols, mögliche Gewaltanwendung des\*der Anderen zu sanktionieren.<sup>43</sup> Das „Vertrauensverhältnis“ besteht demnach zwischen meinem Gegenüber und mir, wird aber jeweils an eine dritte, sanktionierende Institution gerichtet, wobei diesem Dritten verschiedene Funktionen zukommen. Als beobachtende Instanz obliegt ihm in gewisser Weise die Beurteilung der Handlung: Handelt es sich um Gewalt? Wenn ja, ist diese möglicherweise gerechtfertigt oder ist die Gewalttat zu sanktionieren?

Dabei spielt es erstmal keine Rolle, ob die Sanktion eine staatliche, rechtlich-juristische ist oder es sich etwa um soziale Ächtung handelt. Die Frage nach normativer Berechtigung und Erwartung ist der Gewalt als Handeln also inhärent. Lindemann schreibt dazu: „Durch Gewalt stellen die Beteiligten die Gültigkeit normativer Erwartungen in einer generalisierten Weise füreinander dar.“<sup>44</sup> Gewalt strukturiert nicht nur Erwartungen und Vertrauen, sondern kann auch selbst Ausdruck enttäuschter Erwartungen sein und Mittel eines Umsturzes oder einer Intervention in gegebene Erwartungsstrukturen. Deutlich wird dies durch das Konzept Lindemanns des triadisch strukturierten Sozialverhältnisses, nach dem soziales Handeln nicht nur zwischen zwei Akteuren stattfindet, sondern immer auch vor einer dritten, beobachtenden Instanz.<sup>45</sup> Dadurch potenzieren Handlungen ihren kommunikativen Charakter deutlich, da die Kommunikation nun nicht mehr nur an das Gegenüber gerichtet ist, sondern auch an den Dritten. Zur Veranschaulichung dieses Aspektes kann folgendes Zitat aus Lindemanns „Verfahrensordnungen der Gewalt“ dienen:

„Gewalt [wird] zu einem Element des kommunikativen Prozesses, in dem die Beteiligten die Gültigkeit von Erwartungsstrukturen füreinander darstellen[.] Gewalt ist kein unmittelbares Ereignis,

---

<sup>43</sup> Reemtsma (2008), S. 30ff.

<sup>44</sup> Lindemann (2017), S. 3

<sup>45</sup> Lindemann (2014), S. 260ff.

das aus dem kommunikativen Zusammenhang herausfällt. Denn durch Gewalt wird dargestellt, dass der Adressat eine soziale Person ist und dass die enttäuschten Erwartungen weiterhin gültig sind.“<sup>46</sup>

Gewalt ist diesem Verständnis nach über die leibliche Komponente hinausgehend also entweder Angriff auf generalisierte Erwartungsstrukturen oder Antwort auf die Verletzung derselben. Hieraus wird deutlich, dass der Begriff der Gewalt nicht nur über die körperliche oder leibliche Dimension her verstehen lässt, sondern „[w]as Gewalt ist, hängt immer auch von der Rede bzw. dem Diskurs über Gewalt ab.“<sup>47</sup> Es muss demnach geklärt werden, wie es um die Legitimation des Handelns steht, wer als sozialer Akteur und damit als potenzielles Ziel von Gewalthandeln anerkannt ist und wie sich der Diskurs um die Gewalt gestaltet. Lindemann spricht in diesem Zusammenhang auch von der Notwendigkeit, „die Sinnstruktur der Kommunikation des beobachteten Feldes zu rekonstruieren, denn nur ausgehend von einer Rekonstruktion der Logik des Feldes lassen sich Ereignisse als ein Fall von Gewaltanwendung beobachten.“<sup>48</sup>

Aus dieser triadischen Konstellation wird auch eine Verbindung nachvollziehbar, die sich in der soziologischen aber auch philosophischen Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Gewalt oft finden lässt – die von Gewalt und Macht.

Dieses Motiv findet sich etwa bei Popitz wieder, bei dem die Machtausübung in nicht unerheblichem Maße an die Ausübung von Gewalt und die Verfügung über den anderen Körper gebunden ist.<sup>49</sup> Gilt ihm das Ausgesetzt-Sein des menschlichen Körpers als anthropologische Grundbedingung und Konstante, so steht auch die Gefahr der Verletzung vor jeder Vergesellschaftung. Soziale Macht- oder Herrschaftsstrukturen müssen auf dieses ihnen vorausgehende Problem reagieren, woraus sich folgender Schluss ergibt: „Soziale Ordnung ist eine notwendige Bedingung der Eindämmung von Gewalt – Gewalt ist eine notwendige Bedingung zur Aufrechterhaltung sozialer Ordnung.“<sup>50</sup> Beides folgt aus der grundsätzlichen Verletzungsoffenheit menschlicher Körper oder Leiber und beides ist notwendigerweise immer miteinander verknüpft. Ist Gewalt eine Grundkonstante menschlichen Handelns und werden diese durch Gewaltformen vergesellschaftet, so liegt es nahe, dass auch jede gesellschaftliche Form und deren Gewalt kontingent und potenziell vorübergehend ist. Die Gewalt dient nicht nur der Gewaltabwehr, sondern

---

<sup>46</sup> Lindemann (2017), S. 8

<sup>47</sup> Ebd. S. 15

<sup>48</sup> Ebd.

<sup>49</sup> Popitz (1992), S. 43ff.

<sup>50</sup> Ebd. S. 63

immer auch der Herstellung und vor allem des Erhalts von Normativitäten und Verhaltenserwartungen.

Dies lässt sich auch in eine andere Richtung denken: Denn, wo Gesellschaft sich über Gewalt schafft und erhält, da erscheint Gewalt auch als einziges (adäquates) Mittel zur Überwindung derselben und der Gewalt schlechthin.<sup>51</sup> Denkbar wird all dies aber nur vor dem Hintergrund der kommunikativen Funktion von Gewalt und ihren Status als Handlung, eingebunden in triadische Konstellationen:

„Gewalt kann – und das ist ihre herrschaftssoziologische Pointe – nur darum in Macht und Herrschaft transformiert werden, weil sie vor Zeugen stattfindet und Dritten signalisiert, dass mit ihr nicht zu spaßen ist. Die Gewalt gegen Alter Ego wird zu einer Botschaft an Dritte. Dies schließt Legitimation durch Dritte ein. Gewalt kommuniziert und kann durch den Bezug auf Dritte legitimiert werden.“<sup>52</sup>

Lindemann bezieht sich in ihrer Analyse in erster Linie auf Menschen, es ist aber denkbar, auch Tiere oder Objekte in den Kreis der Akteure mit einzubeziehen. Gerade vor dem Hintergrund der kommunikativen und symbolischen Ebene der Gewalt und deren auf das Ganze des Gesellschaftlichen zielenden Potentials. Dazu Lindemann:

„Die triadische Konstellation macht es nämlich nachvollziehbar, dass der symbolische Gewaltakt seine eigene Rationalität und Legitimität enthält. Denn er ist ein symbolischer Gewaltakt nur insofern, als er vor Dritten durchgeführt wird. Als vor Dritten durchgeführter Gewaltakt wird er kritisierbar und damit tendenziell auch zu einem regelgeleiteten Akt. [...] Die eindrücklichste Kritik an Gewalt besteht darin, ebenfalls Gewalt anzuwenden, die mit Bezug auf andere legitimierende Dritte die zuvor ausgeübte Gewalt delegitimiert.“<sup>53</sup>

Hier wird ein weiteres Mal deutlich, inwiefern die normative Bewertung nicht im Gewaltakt selbst angelegt ist, sondern erst im Nachhinein in diesen gelegt wird. Darüber hinaus zeigt sich, der symbolische Charakter der Gewalt und somit deren politischer Gehalt.

Gewalt soll also verstanden werden, als leiblicher physischer Kraftaufwand, der sich gegen ein anderen Leib richtet und zum Ziel hat, diesen zu verletzen. Die Verwendung des Leib-Konzeptes ist hierbei dem Begriff des Körpers vorzuziehen, da sich dieser nicht nur auf die räumliche, durch die Grenzen des Körpers begrenzte Ausdehnung bezieht, sondern einerseits der Leib räumlich über den Körper hinausgeht, andererseits auch seelische oder psychische Aspekte mit einbezogen werden, wodurch auch subjektivierende und vergesellschaftende Funktionen von Gewalt sowie die Potenz reiner Androhungen verständlich werden. Die Frage, ob der physische Akt auch als Gewalt verstanden wird, ist davon abhängig, ob beide Akteure als soziale Akteure anerkannt sind und

---

<sup>51</sup> Ebd. S. 67

<sup>52</sup> Lindemann (2014), S. 255

<sup>53</sup> Ebd. S. 280f.

dadurch abhängig von der Bewertung eines Dritten. Der Dritte ist darüber hinaus wesentliches Moment der kommunikativen Dimension der Gewalt, ist diese doch nicht nur an den Anderen gerichtet, sondern gewinnt der Gewaltakt erst seine Bedeutung im ihm inhärenten symbolischen Charakter und der Kommunikation an den Dritten. Dies betrifft etwa die Frage nach der Legitimation von Gewalt oder deren Rolle im Prozess der Vergesellschaftung.

## 2.2 Die Moderne und die Gewalt

Diese relative Unbestimmtheit des Gewaltbegriffes und die sowohl von soziologisch-phänomenologischer Seite aber etwa auch von den Politikwissenschaften zugeschriebene, essentielle Rolle in der Vergesellschaftung<sup>54</sup>, erfordern die Auseinandersetzung mit der Gewalt in sozialen Kontexten. Dies gilt sowohl für eine analytische als auch eine normativ motivierte Betrachtung. Aufgrund der vergesellschaftenden Funktion und der durch inner- und interstaatliche Kriege geprägten historischen Situation rückte die Gewalt als Gegenstand in den Fokus der Staatstheoretiker und Philosophen des späten 17. Jahrhunderts und der Aufklärung.<sup>55</sup> Begreift man die Aufklärung und deren Philosophie als Projekt zur Befreiung des Menschen aus ihm auferlegten (Gewalt-)Verhältnissen hin zu von der Vernunft (und dadurch der Menschen selbst) eingerichteten, durch sie begründeten und somit in erster Linie zwangsfreien Gesellschaft, erscheint es folgerichtig, dass Gewalt hier als Problem auftritt, das es zu überwinden gilt.<sup>56</sup> Die Vorstellung der gewaltfreien Gesellschaft ist bis heute jedoch nicht realisiert. Ist es ein Kernaspekts des Selbstverständnisses der Moderne<sup>57</sup>, die Gewalt aus dem Sozialen verbannt oder zumindest eingeschränkt zu haben, zieht

---

<sup>54</sup> Kronau (2020) & Henning/Steinwach (2016)

<sup>55</sup> Koloma Beck/Schlichte (2020), S. 55ff.

<sup>56</sup> Koloma Beck (2017), S. 18 & Reemtsma (2008), S. 262ff.

<sup>57</sup> Der Epochenbegriff der „Moderne“ wird in dieser Arbeit analog zur verwendeten Literatur eher unscharf verwendet und bezieht sich eher auf den Zeitrahmen, der gemeinhin als „Neuzeit“ bezeichnet wird. Diese beginnt zum Ende des 15. Jahrhunderts mit der europäischen Expansion, der Entdeckung der Amerikas, der Erfindung des Buchdrucks und wissenschaftlicher Fortschritte. Kennzeichnend ist ein sich entwickelndes neues Verständnis des Subjekts, der Beziehung zur Natur und die nach und nach sich ausbreitende Erkenntnis der menschlichen Gestaltbarkeit der Gesellschaft. Die Moderne hingegen wird als Teil der Neuzeit betrachtet und dauerte etwa von Ende des 18. Jahrhunderts bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts oder je nach Gewichtung und Beschreibung der Post/Spät-Moderne bis heute an. Der Industrie- und Monopolkapitalismus sowie die sich daraus ergebenden sozialen Kämpfe können als charakteristisch angesehen werden. Damit einher geht die Durchsetzung der bürgerlichen, demokratischen Staatsformen sowie die kulturelle und ökonomische Hegemonie des Bürgertums.

Es muss jedoch darauf hingewiesen werden, dass es sich um die *europäische* Neuzeit und die *europäische* Moderne handelt. Dass also die Epochenbezeichnungen auf die Entwicklungen einer bestimmten Region zugeschnitten sind und diese selbstreferenziell aus der Region selbst stammen. Wesentlicher Zug der Neuzeit im weiteren Sinne und der Moderne im engeren Sinne ist auch das Verhältnis zum Anderen, Nicht-Europäischen und Nicht-Modernen, das mit einer stetigen Abwertung einherging und seinen Höhepunkt im Imperialismus und Kolonialismus fand. (Vgl. Jaeger 2019 & Osterhammel 2006)

das einen bestimmten, spezifisch modernen Umgang mit der Gewalt nach sich. Dieser besteht darin, Gewalt zu monopolisieren, also eine bestimmte Institution als einzige legitime Gewaltanwenderin zu bestimmen und bestimmte Gewalt in diesem Zuge zu legitimieren, während andere delegitimiert wird. Hieran schließen oft Rechtfertigungsdiskurse an, in denen verhandelt wird, welche Gewalt wann und wo als legitim gilt und welche nicht. Zudem ist es auch der heutigen Spät- oder Post-Moderne nach wie vor typisch, dass Gewalt als etwas außerhalb des Modernen oder Zivilisatorischen Stehendes angesehen wird.<sup>58</sup>

### **2.2.1 Das Verhältnis der Moderne zur Gewalt**

Die Auseinandersetzung mit dem modernen Verständnis von Gewalt beginnt meist bei der Staatsphilosophie Thomas Hobbes' und dessen Figur des Leviathan, einer Figur staatlicher Souveränität und durch diese als einzige legitimiert, Gewalt anzuwenden. Befindet sich der Mensch im Naturzustand einem fortwährenden Krieg aller gegen aller – hier scheint so etwas wie die Popitz'sche Verletzungsoffenheit durch – so gilt es Hobbes diesen zu überwinden. Als bürgerlicher Philosoph entwirft er dabei eine Vertragstheorie, nach der die Bürger mittels Vertrag ihre Souveränität in Teilen abgeben beziehungsweise an eine Instanz delegieren, die ihnen im Gegenzug Schutz vor der (willkürlichen) Gewaltausübung dritter garantiert. Diese Instanz wird von Hobbes als Leviathan bezeichnet. In seiner Schutzfunktion ist dieser in der Folge auch der einzig legitimierte Gewaltanwender; hieraus ergibt sich eine erste, vertraglich gesicherte Form eines staatlichen Gewaltmonopols.<sup>59</sup> Einen etwas anderen Weg mit ähnlichem Ausgang gehen die späteren Theoretiker John Locke und Immanuel Kant. Beiden geht es mehr um den Schutz des Eigentums, das jedem Menschen von vornherein zusteht und für dessen Schutz und Aufrechterhaltung der Staat garantieren muss. Auch hat der Staat das Monopol auf Gewaltausübung, das dem Schutz seiner Bürger dient.<sup>60</sup> Kant begründet den Staat und dessen Funktion aus der Vernunft heraus und postuliert einen „logischen Zwang für vernunftbegabte Menschen, untereinander einen Rechtszustand zu vereinbaren.“<sup>61</sup> Es fällt nicht schwer, den Gedanken dahingehend weiterzuführen, dass die staatliche Gewalt nicht nur dem Schutz des Bürgers und seines Eigentums verpflichtet ist, sondern, dass sie auch insofern zum Selbstzweck

---

<sup>58</sup> Koloma Beck/Schlichte (2020), S. 25ff.

<sup>59</sup> Ebd. S. 55ff.

<sup>60</sup> Ebd. S. 59ff.

<sup>61</sup> Ebd. S. 60

werden kann, als sie dazu dient, den Staat selbst zu verteidigen. Dies ist auch konsequent und legitimiert. Über das resultierende Verständnis von legitimer Gewalt und das Verhältnis der modernen Denker zu Gewalt sagt Reemtsma:

*„Gewalt kann sein, aber sie muss nicht nur als ‚unbedingt nötig‘ erwiesen werden, sondern auch als Mittel, Gewalt künftig einzuschränken. [...] Modern ist jede Gewalt stets gerechtfertigt, die man als eine ausweist, die Gewalt beendet oder schlimmere Gewalt verhindert, und wo Gewalt ausgeübt wird, muss sie so gerechtfertigt werden.“<sup>62</sup>*

Gewalt wird nicht grundsätzlich delegitimiert und überwunden, sondern vielmehr institutionalisiert, eingehegt und auf die Formen staatlicher Gewalt reduziert. Die Verhinderung der Gewalt geht demnach immer auch mit der Ausübung von Gewalt einher:

*„Die Eindämmung der möglichen ordnungsstörenden Effekte der Gewalt kommt selbst ohne die Androhung und gelegentliche Ausübung von Gewalt nicht aus. Weil Gewalt auf den Leib und damit auf die biologischen Grundlagen sozialen Lebens zugreift, lässt sie sich nicht ohne Weiteres durch Worte in Schranken weisen. Wer eine Gewalthandlung stoppen will und die gewaltsam Handelnden nicht überzeugen kann, ist in der Regel gezwungen, selbst Gewalt einzusetzen.“<sup>63</sup>*

Gewalt ist in der Moderne also immer instrumentell oder – mit Reemtsma gesprochen – lozierende Gewalt, ansonsten ist sie ungerechtfertigt. Praktisch führt dieses Gewaltverständnis allerdings auch zu einigen Schwierigkeiten, die insbesondere die Natur der hinter ihr stehenden Staaten und deren Interesse betreffen. Vor allem die Gewaltausübung nach innen in totalitären Staaten und das speziell moderne Phänomen des Kolonialismus sowie die in diesem Zusammenhang verübten Gewalttaten sind hier von Belang.

Zeichnet sich das totalitäre (Gewalt-)Regime dadurch aus, die Vergesellschaftung durch Gewalt sozusagen auf Dauer zu stellen und eine Situation zu erzeugen, die von der ständigen Erwartung in Gewalt und der Unsicherheit, selbst zum Ziel zu werden, geprägt ist,<sup>64</sup> bedarf die kolonialistische Gewalt einer anderen Erklärung.

Werden Gewaltexzesse wie die Shoah als „Zivilisationsbruch“ bezeichnet und damit gerade nicht als modern verstanden,<sup>65</sup> lässt sich dies auf den Kolonialismus nur schwer übertragen. Ist doch dieser offensichtlich auf Engste mit der Moderne, deren Gedankensystemen und der Entwicklung

---

<sup>62</sup> Reemtsma (2008), S. 264f.

<sup>63</sup> Koloma Beck (2017), S. 17

<sup>64</sup> Reemtsma (2008), S. 360ff.

<sup>65</sup> Das zeigen etwa Koloma Beck und Schlichte (S. 31ff.) oder Reemtsma (S. 335ff.). Einig sind sie sich aber auch darin, dass diese Argumentation nicht haltbar ist. Dafür lassen sich auch andere Autoren und deren Werk heranziehen, aufschlussreich sind hier vor allem Horkheimer und Adornos „Dialektik der Aufklärung“ oder Baumanns „Dialektik der Ordnung“. Hier soll es aber weniger um dieses Argumentation und ihre mögliche Funktion der Vermeidung einer ernsthaften und selbstkritischen Auseinandersetzung mit den Prämissen des eigenen, modernen Denkens gehen, weshalb auf diesen Widerspruch auch nicht weiter eingegangen wird.

der modernen kapitalistischen (Welt-)Wirtschaft verknüpft. Die Begründungsfigur für die in dieser Konstellation ausgeübte Gewalt lässt sich ebenfalls aus den oben vorgestellten Grundsätzen moderner Philosophie und Staatstheorie ablesen. Ist Gewalt dann gerechtfertigt, wenn sie zur Eindämmung von Gewalt beiträgt und versteht sich die moderne, europäische Zivilisation als vernünftige, gewaltfreie und einzige Zivilisation, dann lässt sich auch die infolge der Kolonialisierung verübte Gewalt gegen die außereuropäische Bevölkerung leicht legitimieren – als notwendige, im Zuge eines Zivilisations- und Befriedungsprozess auszuübende Gewalt.<sup>66</sup> Die indigene Bevölkerung wird damit zum Außen oder Anderen des Europäischen, womit auch die Gewalt gegen diese gerechtfertigt wird. Ist es gerade die Vernunft, die als gemeinsame Basis des Menschlichen und der Menschenwürde gesehen wird, ist es ab dem Moment, an dem diese an spezifische, in diesem Fall europäische, Normativitäten und Normalitäten gekoppelt wird, ein leichtes, eine Grenze des Vernünftigen und der Vernunftbegabten zu ziehen. Begreift sich die Moderne ihrem Selbstverständnis nach also gewaltfrei, wird dieses Ideal immer wieder unterlaufen; mit Argumentationen, die so nur in der Moderne und deren Denksystem formuliert werden können. Die Gewalt wird hier nach Außen gewendet und so erlaubt.

Doch auch nach Innen ist die Moderne keineswegs gewaltfrei. Davon zeugen innereuropäische und weltweite Kriege, die in der Moderne eine völlig neue Dimension erreichen, und diverse Genozide.<sup>67</sup> Folgt man Zygmunt Baumann lassen sich diese erst vor dem Hintergrund moderner Staatlichkeit und des modernen Ordnungszwangs verstehen.<sup>68</sup> Auch die Rede von der Shoah als Zivilisationsbruch ist dann nicht mehr haltbar.

Während sich die Moderne also als gewaltfrei begreift und die Gewaltfreiheit gar zum erklärten Ziel politisches Handelns macht, zeigt sich, dass sie diesem Ideal nicht gerecht wird. Dies mag zum einen mit der Rolle, die Gewalt in sozialen Prozessen spielt, zusammenhängen, ist aber auch dem modernen Denken und der europäischen Zivilisation inhärent – nicht umsonst spricht Daniel Loick in diesem Zusammenhang von den „Ironien des Politischen“<sup>69</sup>. Gerade im Kontext der globalen Ausdehnung des europäischen Einflusses und moderner Ideen wird dies offensichtlich. Koloma Beck fasst diese Paradoxie wie folgt zusammen:

„Charakteristisch für das Gewaltverhältnis moderner Gesellschaften ist die Verbindung zweier widersprüchlicher Dynamiken: Die massive Delegitimierung und Skandalisierung von Gewalt, die

---

<sup>66</sup> Reemtsma (2008), S. 269ff.

<sup>67</sup> Vgl. speziell zu den Genoziden Ebd. S. 314

<sup>68</sup> Vgl. Baumann (1992)

<sup>69</sup> Loick (2012), S. 142

vorsätzliches Verletzungshandeln als Verstoß gegen die Wertordnung der Moderne ächtet, geht Hand in Hand mit einer kontinuierlichen, bürokratisch und technologisch vorangetriebenen Steigerung staatlicher Gewaltpotenziale, die als Garant genau dieser Wertordnung gelten.[...] Somit ist die Moderne zwar tatsächlich normativ gewaltavers, aber empirisch alles andere als gewaltarm.“<sup>70</sup>

Es zeigt sich demzufolge auch eine Gleichzeitigkeit von Gewalten, die einmal als legitimiert dargestellt werden, ein anderes Mal aber delegitimiert werden und (wiederum gewaltvoll) eingedämmt werden müssen. Dies führt nun zwangsläufig dazu, dass sich um die Gewalt und deren Ausübung ein Diskurs entspannt, der genau diese politisch durchaus relevante Frage nach der (De-)Legitimation umkreist.

## **2.2.2 Der Diskurs um die Gewalt – Wann ist Gewalt Gewalt?**

Die Auseinandersetzung mit dem Umgang der Moderne, ihrer Philosophie und der bürgerlichen Staatlichkeit erfordert einen Blick auf den Diskurs über die Gewalt. Auch mit Lindemanns Ausarbeitung der Gewaltphänomenologie ist Gewalt in ihren diskursiven Verstrickungen zu betrachten. Wie oben gezeigt wurde, ist „im Prinzip [...] der moderne Staat diejenige Instanz, die befugt ist, [...] Gewalt auszuüben.“<sup>71</sup> Parallel dazu stellt Lindemann auch fest, dass in der Moderne tendenziell nur Gewalt als Gewalt bezeichnet wird, wenn sie illegitim, also nicht vom Staat oder staatlichen Institutionen ausgeübt wird.<sup>72</sup>

Dies wird auch von Koloma Beck betont, die darauf verweist, dass „die Moderne ein ausdifferenziertes Vokabular hervorgebracht [hat], das absichtliches Verletzungshandeln bezeichnet, dabei aber semantisch dessen Zwangscharakter in den Hintergrund treten lässt.“<sup>73</sup> So werden polizeiliche oder militärische, gewaltvolle Handlungen etwa als Einsätze, Sicherungsmaßnahme oder Missionen bezeichnet, wodurch sie einerseits semantisch aber auch normativ und diskursiv durch deren Instrumentalität, die auf ein größeres, etwa der Ordnungs- oder Friedenssicherung, verweist, als Nicht-Gewalt gekennzeichnet werden. Auch Judith Butler formuliert in ihrer Essay-Sammlung „Gefährdetes Leben“ ähnliche Gedanken. Mit Bezug auf die Genfer Konvention, die Rechte von Soldaten aber auch der Zivilbevölkerung in vom Krieg heimgesuchten Gegenden regelt, stellt sie fest, dass auch diese eine Unterscheidung zwischen legitimer und illegitimer Gewalt beinhalten. Auf den ersten Blick scheint diese Unterscheidung klar und ein Schutzmechanismus

---

<sup>70</sup> Koloma Beck (2017), S. 21

<sup>71</sup> Lindemann (2017), S. 26

<sup>72</sup> Ebd., S. 18

<sup>73</sup> Koloma Beck (2017), S. 20

vulnerablen Gruppen, wie der unbewaffneten Zivilbevölkerung, gegenüber zu sein. Butler jedoch sieht darin vielmehr eine andere Unterscheidung: „Legitime Gewalt wird von anerkannten Staaten [...] verübt [...], und illegitime Gewalt ist [...] das, was von denen verübt wird, die entweder landlos oder staatenlos sind oder deren Staaten von denen, die bereits anerkannt sind, nicht für anerkennungswürdig gehalten werden.“<sup>74</sup> Illegitime Gewalt wird in diesem Fall als Terrorismus bezeichnet, diffamiert und diskursiv ausgegrenzt.<sup>75</sup> Mit dieser Ausgrenzung einher geht die Legitimation der sich als Reaktion verstehenden, staatlichen Gewalt zur Unterbindung dieser terroristischen, nicht staatlichen Gewaltausübung. Diese wird darüber hinaus als unpolitisch, „grundsätzlich, grundlos und grenzenlos“<sup>76</sup> angesehen. Womit die Figur der Gewalt zur Beendigung der Gewalt wieder auftritt. Aus diesen vorgebrachten Punkten folgt eine nicht unerhebliche Konsequenz: „Es gibt notwendigerweise einen Streit darum, was als Gewalt und damit als illegitim zu bezeichnen ist.“<sup>77</sup>

Beziehen sich die oben ausgeführten Gedanken vor allem auf die Bewertung der Legitimität ausgehend davon *von wem* Gewalt ausgeübt wird, so ist es ebenso relevant zu fragen, *gegen wen* sich diese Gewalt richtet und welche Auswirkung dies auf den Legitimitätsstatus hat. Lindemann macht dies deutlich, wenn sie davon spricht, dass „Gewalt [...] von Wesen angewendet werden [kann], die als soziale Person anerkannt sind, und sie kann nur gegen Wesen gerichtet werden, bei denen dies auch der Fall ist.“<sup>78</sup>

Lindemann betont, dass die Grenze derer, die als soziale Akteure anerkannt werden, kontingent und ebenfalls diskursiv gesetzt ist, und lässt in diesem Zuge auch die Möglichkeit zu, nicht-menschliche Akteure zum Kreis der Anerkannten zu zählen.<sup>79</sup> Trotz dieser sehr bewussten Vermeidung der Verengung der sozialen Akteure auf Menschen, bekommt man den Eindruck, dass diese Offenheit nicht stringent ist. Dies zeigt auch die von Lindemann vorgebrachte Definition, nach der sie „[u]nter sozialen Personen [...] solche Wesen [versteht], die a) wechselseitig ihre Erwartungen erwarten[...], die b) von Dritten erwarten, welche Erwartungen von anderen zu erwarten sind.“<sup>80</sup> Der Wechsel im Vokabular von „Akteuren“ zu „Personen“ und die Betonung des Stellenwerts, den wechselseitige

---

<sup>74</sup> Butler (2005), S. 107

<sup>75</sup> Ebd.

<sup>76</sup> Ebd., S. 108

<sup>77</sup> Lindemann (2017), S. 26

<sup>78</sup> Ebd. S. 5

<sup>79</sup> Ebd. S. 5f.

<sup>80</sup> Ebd. S. 6

Erwartungen in ihrer Definition einnehmen, legt eine Analogie von Akteur/Person und Menschen nahe. Zwar lassen sich möglicherweise auch Tiere zum Kreis der Akteure zählen, dies erscheint jedoch unwahrscheinlich. Doch auch wenn man davon ausgeht, dass nur Menschen soziale Akteure sind, spielt der Diskurs eine maßgebliche Rolle dabei, die Grenzen des als menschlich angesehenen und wiederum anerkehbaren abzustecken. Hiervon zeugt etwa das bereits angesprochene Beispiel der Sklaverei: Werden Sklaven nicht als Akteure oder Menschen anerkannt, wird auch die Verletzung oder Tötung dieser nicht als Gewalt anerkannt. Butler legt großen Wert auf die Erkenntnis, dass das als menschlich Definierte bestimmte Leben ausschließen kann und dass auch die Gewalt gegen diese Leben nicht als Gewalt angesehen wird.<sup>81</sup> Butler geht davon aus, „dass dem Diskurs eine Grenze gesetzt ist, welche die Grenzen menschlicher Intelligibilität festlegt.“<sup>82</sup>

Es wird also weniger verhandelt, was als Nicht-menschlich gilt, sondern das Menschliche und dessen Grenzen. Wenn man unter dem Intelligiblen auch das versteht, was unter bestimmten (diskursiven) Voraussetzungen verstanden, gesehen und (an-)erkannt werden kann, dann liegt es nahe, dass sich das an den Grenzen befindliche gerade nicht als verstehbar und artikulierbar erweist. Butler schreibt deshalb auch: „Die Dehumanisierung entsteht [...] an den Grenzen des diskursiven Lebens“<sup>83</sup>. Die Folgen für die Bewertung von Gewalt liegen darin, dass diese ebenso selektiv ist. Ausgehend vom moralischen Anspruch der Gewaltlosigkeit zeigt sich, dass auch dieser Grundsatz unerfüllt oder nur zum Teil erfüllt sein kann. Dazu Butler: „Wenn bestimmte Leben jedoch nicht als Leben wahrnehmbar sind, eingeschlossen das Leben empfindungsunfähiger Wesen, dann findet das moralische Gewaltverbot nur selektiv Anwendung[.] Die Kritik der Gewalt hat mit der Frage der Darstellbarkeit des Lebens selbst zu beginnen“<sup>84</sup>. Um Gewalt erkennen zu können, ist ein Verständnis ihrer diskursiven Verstrickungen unabdingbar. Dies betrifft sowohl die Seite der Gewaltausübung als auch die der -erleidung.

## **2.3 Politische Gewalt, Militanz und Emanzipation**

Für das weitere Vorgehen ist es notwendig, sich den Spezifika der Gewaltausübung zuzuwenden, die sich selbst als emanzipatorisch versteht. Da auch der Begriff der Emanzipation in Soziologie und Philosophie als offener und ungeklärter auftaucht, ist es essentiell, sich diesem anzunehmen

---

<sup>81</sup> Butler (2005), S. 50ff., S. 109

<sup>82</sup> Ebd. S. 52

<sup>83</sup> Ebd. S. 53

<sup>84</sup> Butler (2010), S. 55

und ein Verständnis für Emanzipation als politisches Ideal und Ziel zu entwickeln. Emanzipation taucht „meist [...] dort [auf], wo Menschen für Befreiung, eine herrschaftsfreie Gesellschaft oder ein gutes, gelingendes Leben eintreten.“<sup>85</sup> Sie ist als linkes, im weitesten Sinne auch aufklärerisches, politisches Ideal zu verstehen. In diesen Kontext stößt man oftmals auf den Begriff der linken Militanz, der – ähnlich der Emanzipation – zwar geläufig, aber doch undefiniert ist.

Im Folgenden wird geklärt, was Emanzipation hier meinen soll, woraufhin näher auf den Begriff der Militanz als besondere Form der Gewalt eingegangen wird. Hierbei werden auch dessen Geschichte, etymologisch wie politisch, erläutert und die Spezifika der Militanz als linker, politisch motivierter Gewalteinsetz aufgezeigt. Im Anschluss wird geklärt, inwieweit sich der Begriff der Militanz unter Lindemanns Gewaltdefinition Lindemanns subsumieren lässt oder ob es nicht notwendig wäre, diese auszuweiten.

### 2.3.1 Der Begriff der Emanzipation

Der Begriff der Emanzipation trägt in der Regel ein herrschaftskritisches Moment in sich. Ähnliche Ansprüche an das eigene Denken, die Philosophie und das Politische findet man seit der Aufklärung an verschiedensten Stellen, wobei Immanuel Kant ein besonders prominentes Beispiel darstellt<sup>86</sup>. Wesentliche Bezugspunkte für kritische Theorien finden sich aber in den Schriften Karl Marx', worauf auch Andrea Mairhofer hinweist.<sup>87</sup> So können die im „Kommunistischen Manifest“ angesprochene „Assoziation‘ freier Menschen“<sup>88</sup> und der Marx'sche „[kategorische] Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“<sup>89</sup> als Blaupause des daran anschließenden emanzipatorischen Denkens angesehen werden. Wegweisend für das Verständnis von Emanzipation ist auch die von Marx thematisierte Gesellschaftlichkeit von Subjekt und Emanzipation. Bezeichnet Emanzipation ursprünglich, im römischen Recht, lediglich das Erreichen eines Alters in dem ein junger Mann rechtsfähig und vom Vater unabhängig wird – ein formaler juristischer Sachverhalt<sup>90</sup> – ändert sich dies mit der Aufklärung. Und spätestens das Marx'sche Denken erlaubt

---

<sup>85</sup> Demirović/Lettow/Mairhofer (2019), S. 7

<sup>86</sup> Genel (2019), S. 38

<sup>87</sup> Mairhofer (2019)

<sup>88</sup> Ebd. S. 197 zitiert nach Marx/Engels (1972), S. 482

<sup>89</sup> Marx (2018 [1843/44]), S. 55

<sup>90</sup> Grass/ Kosseleck, S. 154ff.

„die Öffnung der emanzipatorischen Forderung hin zu mehr oder weniger radikal-utopischen Formen des Zusammenlebens, von denen sich einige nicht mit der Neuverteilung von Machtstrukturen innerhalb einer gegebenen Gesellschaftsstruktur zufrieden geben und stattdessen auf die Überwindung der Gesellschaftsstruktur selbst als ganzer abzielen.“<sup>91</sup>

Im Zentrum des Emanzipationsbegriffs steht also ein Verständnis der Gesellschaftlichkeit der eigenen Subjektivität und der Veränderbarkeit der Gesellschaft samt Institutionen und ihrer die Subjekte vergesellschaftender Strukturen. Mit dieser Politisierung der Emanzipation geht eine Veränderung ihres zeitlichen Charakters einher. Lässt sich die rechtliche Emanzipation noch als Ereignis verstehen, ist die politische Variante des Begriffs von Prozesshaftigkeit gekennzeichnet – wenn nicht gar einer notwendigen, Begriff und Prozess inhärenten Unabgeschlossenheit und Unabschließbarkeit von Emanzipation.<sup>92</sup>

Emanzipation ist dann als andauernder, weil immer neu reagierender, Befreiungsprozess der gesellschaftlich verhafteten Subjekte zu begreifen. Mairhofer bezeichnet Emanzipation folgerichtig auch als „*regulative* Idee oder Utopie“.<sup>93</sup> Ein Befreiungsprozess, der auch die bestehenden gesellschaftlichen Strukturen und Ordnungen nicht unangetastet lässt, weshalb „es gilt, das Zusammenspiel von individueller und gesellschaftlicher Emanzipation zu denken“<sup>94</sup> – zumindest, wenn man sich an politischer Philosophie versucht. Dieses Zusammenspiel resultiert aus der Einsicht „dass die sozialen Existenzbedingungen bestimmte Typen von Menschen erzeugen, also uns selbst, unsere Selbstverhältnisse, hervorbringen.“<sup>95</sup> Auch Befreiung und Freiheit selbst ist somit immer gesellschaftlich bedingt und nur innerhalb einer solchen vorstellbar. Die so gedachte Emanzipation, so formuliert es Susanne Lettow, „müsse wesentlich in einer Re-Organisation von Selbst- und Weltverhältnissen [bestehen], die darauf zielt, neue Formen des Sich-zu-sich-Verhaltens und neue gesellschaftliche Formen des Sich-zu-Anderen-Verhaltens hervorzubringen.“<sup>96</sup> Gerade letzter Punkt des Sich-zu-Anderen-Verhalten scheint für die vorliegende Arbeit von Interesse zu sein. Fokussiert man sich auf die aufklärerischen Wurzeln des emanzipatorischen Anspruches oder Projekts und des Marx'schen Imperativs, muss allen emanzipatorischen Forderungen ein Beharren auf der Schaffung gewaltfreier Formen des Zusammenlebens innewohnen. Das betrifft auch ordnungserhaltende Formen der Gewaltausübung. Emanzipation also ist „historischer Prozess,

---

<sup>91</sup> Bromberg (2019), S. 137

<sup>92</sup> Ebd. S. 138 & Genel (2019), S. 38f.

<sup>93</sup> Mairhofer (2019), S. 192

<sup>94</sup> Genel (2019), S. 49

<sup>95</sup> Ebd.

<sup>96</sup> Lettow (2019), S. 163

politischer Kampf und Idee.“<sup>97</sup> Idee einer herrschafts- und gewaltfreien Gesellschaft mit universalistischem Anspruch, Kampf um ebendiese und Prozess aufgrund der Unabgeschlossenheit und des zeitlichen Charakters von Emanzipation.

### 2.3.2 Linke Gewalt und der Begriff der Militanz

Der Begriff der „(politischen) Militanz“ wird als Wort gerne genutzt, jedoch bleibt dessen Bedeutung unscharf.<sup>98</sup> Geprägt wurde der Begriff von der in den 1980er-Jahren aufkommenden Bewegung der Autonomen, kommt also in erster Linie aus der Bewegung selbst und diente primär der Selbstbeschreibung der eigenen politischen Position und des Handelns als Militant.<sup>99</sup> In diesem Kontext kann Militanz auch als Gegenposition zum staatlichen Gewaltmonopol und der Diskurshoheit institutioneller Akteure in Bezug auf legitime Protest- und Politikformen angesehen werden: „Aktivist\*innen in der Bewegung weigerten sich, zwischen legalem und illegalem Protest zu unterscheiden, weil diese Kategorien durch den Staat definiert worden seien und den Interessen des Staats dienen.“<sup>100</sup> Etymologisch hingegen geht der Begriff auf das Lateinische „miles“ – den Soldaten – oder „militare“ – Kriegsdienst leisten oder als Soldat dienen – zurück<sup>101</sup> und weist sprachlich auf eine militärische Vergangenheit, wodurch es sich immer schon im Dunstkreis der Gewalt bewegte.<sup>102</sup> Wie die Historikerin Katharina Karcher herausarbeitet, bezeichnete „das deutsche Adjektiv *militant* [im späten 19. Jahrhundert,] die tapfere und furchtlose Verteidigung eines politischen Standpunktes [...], assoziiert man Militanz in Deutschland heutzutage sehr stark mit konfrontativen und gewalttätigen Protestaktionen.“<sup>103</sup> Ein Verständnis, dem die am Institut für Demokratieforschung der Georg-August-Universität Göttingen angesiedelte „Bundesfachstelle Linke Militanz“ entgegentritt.

Die im Jahr 2017 im Anschluss an den G20-Gipfel in Hamburg gegründete Bundesfachstelle war Teil des 2025 ausgelaufenen Bundesprogramms „Demokratie leben!“ und sieht ihr Aufgabengebiet demnach unter anderem in der „Bereitstellung und Weiterentwicklung themenbezogener Expertise

---

<sup>97</sup> Bromberg (2019), S. 152

<sup>98</sup> Karcher (2018), S. 30 & Bohla/Hensel (2025), S. 9

<sup>99</sup> Ebd.

<sup>100</sup> Karcher (2018), S. 30

<sup>101</sup> Karcher (2018), S. 35 & Bohla/Hensel (2025), S. 9

<sup>102</sup> Die Verwandtschaft zwischen den Wörtern Militär/militärisch und Militanz/militant ist augenscheinlich.

<sup>103</sup> Karcher (2018), S. 35

durch die Sammlung und Aufbereitung fachbezogener Inhalte; [...] [der] Bereitstellung von fachlicher Beratung, Informationen und Arbeitshilfen; den Transfer erfolgreicher Ansätze; die inhaltliche und pädagogische Qualifizierung von Fachpersonal und Multiplikator:innen“<sup>104</sup>.

Die Bundesfachstelle stellt den Begriff der Militanz in der eigenen Namensnennung zentral. Dies wird dadurch begründet, dass die Bundesfachstelle „[i]nnerhalb der Forschungslandschaft, die sich durch die Brillen unterschiedlicher Konzepte und Begriffe mit linker Radikalität in Deutschland befasst, [...] eine Mittlerrolle ein[nahm].“<sup>105</sup> Dies führte in der Arbeit der Bundesfachstelle dazu, sich einerseits vom Begriff des „Linksextremismus“ zu verabschieden und dafür von der „radikalen Linken“ oder von „linken Radikalismus“ zu sprechen“<sup>106</sup>, andererseits auf der Handlungsebene den Begriff der „linken Militanz“ einzuführen. Militanz umfasst demnach bestimmtes politisches Handeln linker Akteure und ist eng mit dem Linksradikalismus als politische Einstellung verbunden. Als Linksradikalismus verstanden wird

„die äußerliche Bezugnahme einer politisch aktiven Person oder einer politisch aktiven Gruppe auf das Theorievokabular des klassischen Parteikommunismus und Marxismus-Leninismus, des Anarchismus und Antifaschismus – oft vermischt mit postkolonialistischen, globalisierungskritischen und ökologischen Motiven.“<sup>107</sup>

Daran anschließend meint linke Militanz

„ein[en] spezifisch linksradikaler Habitus mit dem Ziel kämpferischen (aber nicht zwangsläufig gewalttätigen), tatorientierten Handelns. Sie bezeichnet ein a) kämpferisches (aber nicht unbedingt automatisch gewalttätiges), b) tatbetonendes Auftreten und Handeln mit c) linksradikalen Absichten und Zielen.“<sup>108</sup>

Betont wird demnach neben der Hervorhebung der eindeutigen Bezugnahme auf politische linke, und demnach emanzipatorische oder sich als solche verstehende, politische Ziele auch die Relevanz des Habitus und der Symbolhaftigkeit des eigenen Auftretens, das möglicherweise mit Gewalt kokettiert, diese aber nicht zwingend immer im Sinn hat. Bei den Politikwissenschaftlern Jens Gmeiner und Matthias Micus heißt es auch, dass „nicht die Gewalttat, sondern das Selbstbekenntnis

---

<sup>104</sup> Bohla/Hensel (2025), S. 10; Während sich erster Punkt insbesondere auf die Auseinandersetzung mit dem Militanzbegriff, sowie dessen „Rehabilitierung“ bezieht und somit eine analytische Betrachtung des Phänomens der „linken Militanz“ impliziert, muss letztere deutlich kritischer gelesen werden. Schwingt in der Prävention, die als Thema einen Großteil der Publikationen bestimmt, auch immer die Wertung von Militanz als Devianz, deren Kriminalisierung und die Hervorhebung des abweichenden Verhaltens hervor. Eine Denktradition, die, wie eingangs erwähnt wurde, die sozialwissenschaftliche Arbeit mit Gewalt ebenfalls lange geprägt hat.

<sup>105</sup> Bohra/Hensel (2025), S. 11

<sup>106</sup> Gmeiner/Micus (2018), S. 29

<sup>107</sup> Meinhardt/Redlich (2020), S. 16

<sup>108</sup> Ebd.

zu einer kämpferischen Haltung im Vordergrund [steht].<sup>109</sup> Zudem ziehen sie die Verbindung zu einer emanzipatorischen Haltung und heben hervor, dass „[l]inksradikale Gruppen [...] gegen Herrschaftsverhältnisse jeder Art [agitieren]“<sup>110</sup> und deren Gewalt oftmals als Gegengewalt gegen die institutionalisierte Gewalt verstanden wird. Auch Albert Scherr betont den emanzipatorischen Anspruch linker Politik.<sup>111</sup> Diese Aspekte der Militanz führen dazu, dass Militanz in vielen Fällen als „symbolischer Ausdruck einer Systemfeindschaft“<sup>112</sup> betrachtet wird. Zwar finden sich durchaus Fälle, wo „Militanz die Folge eskalierender Auseinandersetzungen mit anderen Akteuren (Polizei, politische Gegner) sein, [...] oder als Ausdruck einer jugendlichen Gewaltästhetik angesehen werden [kann]“<sup>113</sup>. Für die vorliegende Arbeit ist vor allem die Symbolhaftigkeit militanten Handelns von Interesse.

Dieses zeigt sich auch in der Moralisierung des eigenen Gewalthandelns, der Darstellung der eigenen Gewalt als Gegengewalt und der Propagierung des Verzichts auf Gewaltanwendung gegenüber Menschen(leben). Letzteres wird von Gmeiner und Micus zwar kritisch infrage gestellt. Es lässt sich aber doch sehen, dass sich gerade in der jüngeren Vergangenheit und abseits der RAF organisiert militante Gruppen wie die „militante gruppe“<sup>114</sup> oder die „Rote Zora“<sup>115</sup> weitestgehend daran hielten. Gerade am Beispiel von Aktionen letzterer wird auch der Symbolcharakter der Militanz sichtbar, wie im Falle des Bombenanschlags auf das Bundesverfassungsgericht im Jahr 1975, der eine Reaktion auf das Urteil im Prozess zur Reform des Schwangerschaftsabbrüche regelnden Paragraphen 218 des deutschen Strafgesetzbuches darstellte.<sup>116</sup>

Diese offensichtliche und explizit gewollte kommunikative Dimension der Militanz lässt sich mit dem phänomenologischen Gewaltbegriff fassen. Dabei geht es vor allem darum, herrschende Ordnungen infrage zu stellen, auf die Paradoxien der Gewaltverhältnisse und deren Anwendung aufmerksam zu machen und so eigene politische Ziele und deren Einlösung zu propagieren. An entscheidender Stelle unterscheiden sich das Gewaltverständnis der Phänomenologie und die Militanz maßgeblich: Wenn es darum geht, ob Gewalt gegen Objekte auch Gewalt ist oder nicht.

---

<sup>109</sup> Gmeiner/Micus (2018), S.32

<sup>110</sup> Ebd.

<sup>111</sup> Scheer (2020), S. 87f.

<sup>112</sup> Gmeiner/Micus (2018), S. 33

<sup>113</sup> Ebd.

<sup>114</sup> Arzt (2009)

<sup>115</sup> Karcher (2018) & FrauenLesbenBande (Hg.) (2023)

<sup>116</sup> FrauenLesbenBande (Hg.) (2023), S. 129, S. 136ff.

Für das Selbstverständnis militant Handelnder dürfte das zweitrangig sein, hier ist es jedoch von Interesse. Wird Militanz unter dem Begriff der Gewalt aufgefasst oder subsumiert, so muss auch der Kreis der sozialen Akteure auf Objekte ausgeweitet werden.

Lindemann verweist lediglich in einer Fußnote auf die Möglichkeit von Gewalt gegen Tiere oder Objekte. Diese müssen aber in einem besonderen Bezug zu den Menschen stehen.<sup>117</sup> Nimmt man die Möglichkeit wechselseitiger Erwartung als Maßstab, so kann man das Bundesverfassungsgericht als sozialen Akteur verstehen. Ähnliches gilt für Brandanschläge auf Autos der Bundespolizei, wie der militanten Gruppe. Wie ist aber mit Anschlägen auf (kritische) Infrastruktur umzugehen? An dieser Stelle weist die Gewaltphänomenologie eine Lücke auf, die sich durch den Fokus auf die Leiblichkeit ergibt und sich auch mit dem Verweis auf das besondere Verhältnis zum Menschen nicht lösen lässt. Denn dieses ließe sich im Fall des Bundesverfassungsgericht oder den Polizeiautos wohl noch anwenden, in Bezug auf die Infrastruktur ist es heikler. Es ist nicht geklärt, worin dieses besondere Verhältnis besteht und inwieweit der wechselseitige Einfluss und Bezug Mensch-Ding denn geht. Dies hat zur Folge, dass politische oder politisch motivierte Gewalt phänomenologisch nicht immer erfasst werden kann. Zumindest dann nicht, wenn die Gewalt sich nicht gegen Leiber richtet – ob als Programm oder aus Zufall ist unerheblich. Möchte man Militanz unter den Begriff der Gewalt subsumieren, wird es notwendig, diesen auszuweiten.

Die Verbindung der beiden Begriffe ist hier sinnvoll, da die von der Phänomenologie betonte Sozialität der Gewalt, sowie deren politischer und kommunikativer Gehalt auch auf die Militanz im höchsten Maße zutreffen. Die Diskrepanz löst sich möglicherweise auf, wenn man den besonderen Bezug zwischen Menschen und Objekten so definiert, dass Letztere maßgebliche Stützen und Institutionen des menschlichen Zusammenlebens zu einem bestimmten sozio-historischen Zeitpunkt darstellen.

### **3. Gewalt in der sozialphilosophischen Theorie**

Während die soziologische Auseinandersetzung mit der Gewalt, wie die bereits behandelte Gewaltphänomenologie, sich ihrem Gegenstand aus einer analytischen, beobachtenden und sich normativen Urteile enthaltende Perspektive nähert, gilt dieser Grundsatz für die (sozial-)philosophische Beschäftigung nicht ohne Weiteres. So trägt sich diese vor allem dadurch, die Gewalt innerhalb normativer Problemstellungen zu behandeln und sie dabei beispielsweise als

---

<sup>117</sup> Lindemann (2014), S. 17

(durch den Staat) einzudämmendes Problem des Sozialen zu beschreiben – die bereits vorgestellten neuzeitlichen Philosophen Hobbes, Locke und Kant etwa lassen sich hier einordnen. Kernaspekt dieser Theorien ist weniger, wie Gewalt zur soziale Ordnungsbildung beiträgt oder wie diese thematisiert wird, sondern vielmehr Gewalt einerseits zu problematisieren, andererseits aber auch unter Rückgriff auf ethische oder politisch-philosophische Theorien zu legitimieren – etwa die vom Staat zum Zweck der Eindämmung der Gewalt ausgeübte Gewalt. Dass die Gewalt zur Ordnungsbildung beiträgt, ist dabei mehr eine stillschweigende Voraussetzung als eine eigens angesprochene Dimension ebenjener.

Diese Einsicht in die vergesellschaftende, ordnende Kraft der Gewalt jedoch hat nicht nur die Staatlichkeit und deren Gewalt affirmierende, sondern auch diese kritisierende Theorien hervorgebracht. Neben explizit gewaltkritischen bis ablehnenden, pazifistischen Ansätzen lassen sich hier auch Theorien einordnen, die Gewalt normativ zwar ablehnend gegenüberstehen,<sup>118</sup> deren Rolle im Kontext der Gesellschaft- und Ordnungsbildung sowie deren Transformation jedoch durchaus ernst nehmen. Die Gewalt wird dabei als Mittel zur Überwindung der gesellschaftlichen Ordnung und zur Bildung einer neuen Gesellschaftsformation begriffen und somit zum Schlüsselpunkt eines emanzipatorischen Prozesses erklärt.

Im Folgenden werden die dieser Strömung zuordenbaren Theorien Walter Benjamins, Frantz Fanons und Elsa Dorlins näher betrachtet. Der Fokus liegt zum einen darin, herauszuarbeiten, welche Rolle die Gewalt innerhalb der Theorien spielt, in Bezug auf deren vergesellschaftendes, repressives aber auch deren befreiendes Gehalt. Dabei ist vorweg zu sagen, dass „Gewalt“ in der philosophischen Auseinandersetzung nicht derart scharf definiert wird, wie es die Gewaltphänomenologie tut. Darüber hinaus wird ein besonderes Augenmerk auf die Verbindung der Gewaltanwendung und dem Subjekt gelegt. Vor allem interessant ist, wie Gewaltausübung, Handlungsfähigkeit und Subjektconstitution miteinander verbunden sind. Zudem werden die Theorien in Verbindung mit dem oben bereits vorgestellten Konzept der Emanzipation gesetzt und gelesen, um im Rahmen der Interpretation das spezifisch Emanzipatorische der Theorien aber auch der Gewalt herausarbeiten und darstellen zu können.

### **3.1 Walter Benjamin – „Zur Kritik der Gewalt“**

Walter Benjamins Aufsatz „Zur Kritik der Gewalt“ ist eine bemerkenswerte Intervention in seinerzeit geführte politische wie intellektuelle Diskussionen über die Gewalt als solche, Recht und

---

<sup>118</sup> Koloma Beck/Schlichte (2020), S. 99ff.

Gerechtigkeit sowie die Gewalt im Kontext derselben, speziell deren Verhältnis zum und besondere Rolle im Recht. Bemerkenswert deshalb, weil der „Kritik der Gewalt“ eine gewisse Doppeldeutigkeit zukommt; einmal steht dabei die Gewalt als zu kritisierende im Fokus, demgegenüber lässt sich aber die von Benjamin als „reine Gewalt“ bezeichnete Gewalt auch als kritisierende verstehen.<sup>119</sup> Auf den Begriff der „reinen Gewalt“ wird noch zurückzukommen sein, bevor allerdings der Aufsatz selbst dargestellt und diskutiert wird, ist es nötig, die historischen Hintergründe, vor denen er verfasst wurde, zu beleuchten.

Benjamins Aufsatz wurde im Jahr 1921 veröffentlicht. Dem dritten Jahr nach der Beendigung des ersten Weltkrieges, der das Auflösen der politischen Strukturen und Institutionen des vormaligen Deutschen Kaiserreiches nach sich zog. An dessen Stelle trat die Weimarer Republik, deren Verfassung 1919 in Kraft trat und die von ihrer Ausrufung 1918 an bis zum ihrem Ende 1933 unter politischen Beschuss stand. Davon zeugen etwa versuchte (räte-)kommunistische Revolutionen zu Kriegsende und in den folgenden Jahren – Beispiele dafür sind der Spartakusaufstand 1919 in der Berlin, die Ereignisse im Bayern der Räterepublik im selben Jahr oder der Ruhraufsstand 1920. Demgegenüber standen rechte, nationalistische Putschversuche wie der Kapp-Putsch 1920 oder Gewaltexzesse und politische Morde durch Freikorps Verbände in München oder Berlin. Die politischen Verhältnisse in den jungen Jahren der neuen Republik waren instabil; was sich auch auf das Vertrauen in Demokratie, Parlamentarismus und die Institutionen der Weimarer Republik ausgewirkt haben dürfte. Und auch in Benjamins Aufsatz eingeschrieben ist, dessen „Analyse [...] die Krise, in der sich das europäische Modell der bürgerlichen, liberalen und parlamentarischen Demokratie [...] befindet[, reflektiert].“<sup>120</sup>

### **3.1.1 Gewalt und Recht**

„Zur Kritik der Gewalt“ befasst sich nicht nur mit der Gewalt als solcher – als Phänomen – sondern analysiert diese auch in Bezug auf ihr Verhältnis zum Recht und zur Gerechtigkeit. Benjamin nimmt dabei verschiedene Unterscheidungen verschiedener Gewalten vor, die sich untereinander teilweise überschneiden und deren Unterscheidung nicht immer nur analytisch ist, sondern teils starke metaphysische Implikationen mit sich führt. Diesem Umstand ist es auch geschuldet, dass Gewalt im Text nicht wirklich scharf definiert wird. Benjamin versteht diese wie folgt: „[z]ur Gewalt im prägnanten Sinne des Wortes wird eine wie immer wirksame Ursache erst dann, wenn sie in

---

<sup>119</sup> Butler (2013), S. 111

<sup>120</sup> Derrida (1991), S. 66

sittliche Verhältnisse eingreift. Die Sphäre dieser Verhältnisse wird durch die Begriffe Recht und Gerechtigkeit bezeichnet.<sup>121</sup> Gewalt kann für sich demnach nicht erkannt werden, sondern wird immer erst dann zur Gewalt, wenn sie sich auch rechtlich ansehen lässt oder in rechtliche Sphären hinein wirkt. „Der Begriff der Gewalt gehört der symbolischen Ordnung des Rechts, der Politik und des Sittlichen an“<sup>122</sup>, schreibt Jacques Derrida, Verfasser eine bekannten Rezeption zu Benjamins Text, und geht sogar noch weiter, wenn er in diesem Zusammenhang davon spricht, dass es „keine natürlich oder physische Gewalt [gibt]“<sup>123</sup> – zumindest keine, die sich nicht als dieser symbolischen Ordnung zugehörig erkennen ließe. Benjamin selbst weist auf die unterschiedliche Rolle hin, die Gewalt im Naturrecht und im positiven Recht einnehmen kann. Ist sie erstem „Mittel zu gerechten Zwecken“<sup>124</sup> – der Zweck heiligt das Mittel –, so kann sie im zweitem „berechtigte[s] Mittel“<sup>125</sup> sein – das Mittel selbst bedarf einer Berechtigung. Was damit aber zur Disposition stünde, ist nicht die Gewalt als solche, sondern vielmehr der Kontext ihrer Anwendung:

„Denn was ein solches System, angenommen es sei gegen alle Zweifel sichergestellt, enthielte, ist nicht ein Kriterium der Gewalt selbst als eines Prinzips, sondern eines für die Fälle ihrer Anwendung. Offen bliebe immer noch die Frage, ob Gewalt überhaupt, als Prinzip, selbst als Mittel zu gerechten Zwecken sittlich sei.“<sup>126</sup>

Doch Benjamin geht es auch um eine Kritik an der Gewalt als Gewalt, weshalb er sich nicht auf die Kritik der Gewalt als Mittel und der Frage nach deren Berechtigung oder Legitimität beschränken möchte, sondern auch die Gewalt als Prinzip selbst zur Diskussion stellt. Zunächst jedoch wendet er sich der Gewalt und deren Funktion im positiven Recht zu. Begreift man dieses als dem Naturrecht gegenübergestellt und jenem Einhalt gebietend, so hängt dies auch mit der (angenommenen) unterschiedlichen Gegenwärtigkeit von Gewalt im Natur(rechts)zustand und im geordneten, durch das Recht befriedeten, bürgerlichen Staat zusammen. Dient Gewalt im Naturzustand zur Durchsetzung eigener, individueller Zwecke, muss diese durch das positive Recht eingedämmt werden. Der Staat – hier das Recht – monopolisiert die Gewalt; nicht aber zum Schutz der Bürger, sondern in der Absicht „das Recht selbst zu wahren.“<sup>127</sup> An dieser Stelle erkennt Benjamin aber auch ein sich im Recht befindliches Zugeständnis an nicht-staatliche Akteure, das in der Garantie

---

<sup>121</sup> Benjamin (1965), S. 29

<sup>122</sup> Derrida (1991), S. 70

<sup>123</sup> Ebd.

<sup>124</sup> Benjamin (1965), S. 30

<sup>125</sup> Ebd. S. 31

<sup>126</sup> Ebd. S. 29

<sup>127</sup> Ebd. S. 35

des Streikrechts liegt und die Arbeiterschaft zum „einzig[e]n] Rechtssubjekt [macht], dem ein Recht auf Gewalt zusteht.“<sup>128</sup> Die Gewalt liegt hierbei in der Unterlassung der Arbeit und wird von Benjamin als „Erpressung“<sup>129</sup> bezeichnet. Doch auch dieses Zugeständnis ist begrenzt.

Sich an Georges Sorel orientierend unterscheidet Benjamin wiederum zwischen dem „politischen Generalstreik“ und dem „proletarischen Generalstreik“; während ersterer sich als reformistisch klassifizieren lässt, ist zweiter revolutionär.<sup>130</sup> Der proletarische, sich als revolutionär verstehende Streik stellt konsequenterweise das Recht infrage und ist dem Staat deshalb mindestens suspekt, weshalb dieser nicht zögert, den Streik wo nötig auch gewaltsam zu beenden, um sich und das Recht zu schützen. Was Benjamin hier zeigen möchte, ist, welche Funktion Gewalt als Mittel auf das Recht ausüben kann, denn: „Der Streik [...] zeigt [...], daß [die Gewalt] imstande ist, Rechtsverhältnisse zu begründen und zu modifizieren.“<sup>131</sup> Gleiches gilt für das Kriegsrecht. Die so verstandene Gewalt hat wesentlich einen „rechtssetzende[n] Charakter“<sup>132</sup>. Mittels Gewalt kann altes Recht überwunden und neues gesetzt, alte (Rechts-)Ordnungen über Bord geworfen und neue begründet werden.

Dies aber erklärt nur zum Teil die Monopolisierung der Gewalt und die (gewalttätige) Niederschlagung von versuchten Aufständen. Dem rechtssetzenden Charakter tritt – im Bewusstsein dieser Potentialität – die „rechtserhaltende“<sup>133</sup> Gewalt gegenüber. Diese „die rechtserhaltende Gewalt ist eine drohende.“<sup>134</sup> Drohend gegenüber jenen, die dieses Recht und diese Gewalt möglicherweise infrage stellen könnten. Für die Funktion der Gewalt im Recht wird demnach zusammengefasst: „Alle Gewalt ist als Mittel entweder rechtssetzend oder rechtserhaltend.“<sup>135</sup> Die Gewalt findet sich dann auch in allen rechtlich verbindlichen Situationen und Vereinbarungen wieder, wie etwa auch im Vertrag und der Sanktionierung der vertragsbrüchigen Partei. Nichtsdestotrotz erkennt Benjamin Sphären der Gewaltlosigkeit, worunter bei ihm etwa die

---

<sup>128</sup> Ebd. S. 38

<sup>129</sup> Ebd.

<sup>130</sup> Ebd. S. 50 & Palmier (2009), S. 404

<sup>131</sup> Benjamin (1965), S. 38

<sup>132</sup> Ebd. S. 39

<sup>133</sup> Ebd. S. 40

<sup>134</sup> Ebd. S. 42

<sup>135</sup> Ebd. S. 45

„Verhältnisse zwischen Privatpersonen“<sup>136</sup> oder die Sprache<sup>137</sup> fallen. Das in dieser Sphäre der Gewaltlosigkeit waltende Prinzip bezeichnet Benjamin als „reine Mittel“<sup>138</sup>. Dieses lässt sich wiederum auf die bereits eingeführte Unterscheidung zwischen dem politischen und dem proletarischen Generalstreik beziehen. Wo erster lediglich den Übergang der Macht von einer Gruppe auf eine andere möchte und das Recht als solches unangetastet bleibt, greift zweiter gerade dies explizit an:

„[Dem] politischen Generalstreik gegenüber [...] setzt der proletarische sich die eine einzige Aufgabe der Vernichtung der Staatsgewalt. [...] Während die erste Form der Arbeitseinstellung Gewalt ist, da sie nur eine äußerliche Modifikation der Arbeitsbedingungen veranlaßt, so ist die zweite als reines Mittel gewaltlos.“<sup>139</sup>

Diese Unterscheidung erscheint erklärungsbedürftig, gerade im Hinblick auf die von Benjamin postulierte Gewaltlosigkeit des proletarischen Generalstreiks als reines Mittel.

### 3.1.2 Mythische und göttliche Gewalt

Benjamin führt deshalb eine weitere Unterscheidung ein, die dabei helfen soll, diese Lücke zu schließen: die zwischen „mythischer Gewalt“ und „göttlicher Gewalt“.<sup>140</sup> Die mythische Gewalt ist hier diejenige des Staates, die rechtssetzende und rechtserhaltende und somit aufs engste auch mit der Macht verbunden ist. Unter der mythischen Gewalt also wird all das subsumiert, was von Benjamin als Gewalt als Mittel im Recht zuvor identifiziert wurde, womit in ihr Recht, dessen Setzung und Erhaltung, Macht und Gewalt eng miteinander verzahnt und voneinander abhängig sind. Es gibt demnach nicht Recht oder Gewalt – auch nicht zeitlich, erst Gewalt, dann Recht oder umgekehrt – sondern immer nur Recht *und* Gewalt. Hier öffnet sich dann auch der Raum, der die Unterscheidung zwischen der göttlichen und der mythischen Gewalt möglich macht und indem zugleich zwischen dem Recht (der Macht), als positiv festgeschriebenem, und der Gerechtigkeit, als metaphysischem Prinzip, unterschieden wird. Diese festgestellte Diskrepanz zwischen Recht und Gerechtigkeit ermöglicht es in der Folge auch diese Aussage zu treffen: „Ist die mythische Gewalt rechtssetzend, so die göttliche rechtsvernichtend“<sup>141</sup>. Der göttlichen Gewalt geht es nicht darum,

---

<sup>136</sup> Ebd. S. 47

<sup>137</sup> Ebd. S. 48

<sup>138</sup> Ebd. S. 47ff.

<sup>139</sup> Ebd. S. 51

<sup>140</sup> Ebd. S. 55ff.

<sup>141</sup> Ebd. S. 59

(neues) Recht zu statuieren, sondern sie geht vielmehr über das Recht hinaus und ist „reine Gewalt über alles Leben um des Lebendigen willen.“<sup>142</sup> Wie ist diese „Gewalt um des Lebendigen willen“, an anderer Stelle spricht Benjamin davon, dass sie „auf unblutige Weise letal“<sup>143</sup> sein, zu verstehen? Wie kann es Gewalt um das Leben selbst gehen, ohne dieses anzugreifen?

Folgt man Butler, liegt diese Möglichkeit wiederum in der Opposition dem Recht gegenüber begründet. Ist jenes gekennzeichnet durch Gewalt und Zwang und steht dadurch dem Leben diametral gegenüber, so wird gerade dieses durch die göttliche Gewalt aus jener Verstrickung befreit. Butler schreibt dazu:

„Die göttliche Gewalt trifft nicht den Körper oder das organische Leben des einzelnen, sondern das vom Recht geformte Subjekt. Es reinigt den Schuldigen nicht von Schuld, sondern von seiner Verstrickung in das Recht und löst damit die Bande der Rechenschaftspflicht, die sich aus der Herrschaft des Rechts selbst ergeben. [...] Die göttliche Gewalt ist ein entsühnendes Moment; sie schlägt ohne Blutvergießen. Die Trennung des Rechtsstatus vom Lebendigen (*das als solches der Kette des positiven Rechts ledig wäre*) ist Folge eben dieses Schlags, und zwar eine unblutige Folge.“<sup>144</sup>

Die göttliche Gewalt ist es, welche das Leben erst ermöglicht. Benjamin verweist hier auch auf die Rolle des Gebotes „Du sollst nicht töten“, das „vor der Tat“<sup>145</sup> steht, kein strafendes Urteil nach sich ziehen kann und dessen Einhaltung nicht aus Furcht vor der Strafe, sondern von der Achtung „der Heiligkeit des Lebens“<sup>146</sup> selbst herkommen muss. Die göttliche Gewalt ist Kritik der Gewalt, des Rechts und über dieses hinausgehend. Das zieht aber auch nach sich, dass sie, als reine Gewalt, gewaltlos sein muss. Wie lässt sich das nun aber denken? Wie kann Gewalt gewaltlos sein und wieso wird diese gewaltlose, reine Gewalt von Benjamin als Gewalt bezeichnet?

Antwort darauf bietet die von ihm vorgebrachte Definition der Gewalt, womit diese als Eingriff in die sittliche Sphäre verstanden werden muss. Dies findet sich auch bei Daniel Loick:

„Da Benjamin Gewalt ‚im prägnanten Sinne des Wortes‘ als Eingriff in sittliche Verhältnisse definiert [...], muss Gewaltlosigkeit als reines Mittel dabei allerdings in letzter Konsequenz wieder Gewalt werden, wenn es die durch die Staatsgewalt im-prägnierten sittlichen Verhältnisse im prägnanten Sinne verändert; dies ist der Grund, warum die ‚göttliche Gewalt‘, die als Chiffre revolutionärer Umwälzung

---

<sup>142</sup> Ebd. S. 60

<sup>143</sup> Ebd. S. 60

<sup>144</sup> Butler (2013), S. 101. Hervorhebung VR

<sup>145</sup> Benjamin (1965), S. 61

<sup>146</sup> Ebd.

am Ende des Textes ‚ein neues geschichtliches Zeitalter‘ begründen soll, Gewalt heißen kann und muss.“<sup>147</sup>

Gewaltlos ist die Gewalt, weil sie reines Mittel ist, weil sie über das Recht hinausgeht und dieses zu überwinden trachtet; Gewalt ist sie aber durch den ihr konstitutiv eingeschriebenen Charakter des Eingriffs in die Sphäre eben des Rechts und der Staatlichkeit. Diese beiden Punkte rechtfertigen die göttliche Gewalt auch. Als revolutionäre Gewalt dient sie einer Art höheren Zweck – der Befreiung des Lebens um des Lebens willen – und nicht ihrer selbst. Dies belegen auch die letzten Zeilen aus „Zur Kritik der Gewalt“:

„Verwerflich aber ist alle mythische Gewalt, die rechtssetzende, welche die schaltende genannt werden darf. Verwerflich auch die rechtserhaltende, die verwaltete Gewalt, die ihr dient. Die göttliche Gewalt, welche Insignium und Siegel, niemals Mittel heiliger Vollstreckung ist, mag die waltende heißen.“<sup>148</sup>

Reine, göttliche Gewalt, so verstanden, ist also immer emanzipatorische Gewalt um des Lebens und der Gewaltlosigkeit willen, die immer auch das Schaffen einer neuen, nicht-rechtlichen, nicht staatlichen Form des Zusammenleben mit sich trägt. Das betont auch Loick: „[I]m Dementi des syllogistischen Bandes von Zwecken und Mitteln, von Recht und Polizei, von Legislative und Exekution stellt sich eine emphatisch verstandene Gesellschaftlichkeit erst her“<sup>149</sup>.

### 3.1.3 Messias und Revolution – Benjamins Geschichtsphilosophie

Um sich dieses Motiv klarzumachen und zu vergegenwärtigen, wie Benjamin diese emanzipatorische, politische Forderung der reinen Gewalt gedacht haben könnte, ist es sinnvoll, diese Ideen in den Kontext seiner weiteren Philosophie, speziell der Geschichtsphilosophie, einzuordnen. Dazu passt auch folgende Zeile aus „Zur Kritik der Gewalt“: „Die Kritik der Gewalt ist die Philosophie ihrer Geschichte.“<sup>150</sup> Ihrer Geschichte, also die der Gewalt, deren historischen Geworden-sein und deren ursprüngliche Verstrickung mit dem Recht; aber auch *der* Geschichte, wie wiederum Derrida hervorhebt: „Sie [die Kritik der Gewalt] hat ihren Ort in einer ‚Geschichtsphilosophie‘“<sup>151</sup>. Wesentlicher Bezugspunkt für die Kontextualisierung des Aufsatzes

---

<sup>147</sup> Loick (2012), S. 191

<sup>148</sup> Benjamin (1965), S. 64

<sup>149</sup> Loick (2012), S. 196

<sup>150</sup> Benjamin (1965), S. 63

<sup>151</sup> Derrida (1991), S. 72. Derrida allerdings weist auch auf die „eigentümliche“ Verwendung des Begriffs durch Benjamin hin. An dieser Stelle allerdings kann der Frage nach dem Wesen der Benjamin’schen Geschichtsphilosophie nicht in dem Umfang nachgegangen werden, die diese Formulierung möglicherweise fordert. Vielmehr sollende Thesen Benjamins in "Zur Kritik der Gewalt" unter Rückgriff auf Geschichte behandelnde Aufsätze kontextualisiert und eingeordnet werden.

und dessen Interpretation im Lichte der Benjamin'schen Geschichtsphilosophie sind die „Geschichtsphilosophischen Thesen“. Zwar wurden diese erst 1942 veröffentlicht, also 21 Jahre, die von massiven politischen Veränderungen in Europa – namentlich der Aufstieg des Faschismus in Italien, Spanien und nicht zuletzt Deutschland – geprägt waren und in denen sich Benjamins Leben durch die gezwungene Flucht und das Exil drastisch veränderte, nach „Zur Kritik der Gewalt“. Da diese allerdings dem 1920/21 verfassten „Theologisch-politischen Fragment“ inhaltlich sehr nahe stehen und in der Sekundärliteratur die Kontinuität des Benjamin'schen Denkens betont wird,<sup>152</sup> scheint diese Bezugnahme legitim zu sein – sofern sie nicht zu sehr ausgereizt wird. In den „Geschichtsphilosophischen Thesen“ formuliert Benjamin zwei sich vermeintlich widersprechende Grundsätze geschichtlichen Fortgangs. Einerseits spricht er, im Bild eines Schachautomaten, vom unvermeidbaren Sieg des historischen Materialismus; eröffnet also ein eher teleologisches Verständnis der Geschichte, die sich unweigerlich auf den Kommunismus zu bewegt.<sup>153</sup> Andererseits stellt er dieser teleologischen Philosophie eine starke Kritik gegenüber:

„Die Vorstellung eines Fortschritts des Menschengeschlechts in der Geschichte ist von der Vorstellung ihre eine homogene und leere Zeit durchlaufenden Fortgangs nicht abzulösen. Die Kritik an der Vorstellung dieses Fortgangs muß die Grundlage der Kritik an der Vorstellung des Fortschrittes überhaupt bilden.“<sup>154</sup>

Geschichte als Entwicklung zu denken ist für Benjamin demnach nicht möglich – der historische Materialismus Benjamins also kann kein im engen Sinnen teleologischer sein, sondern muss sich anders darstellen – als Kritik an ebendieser Vorstellung des Fortschrittes. Mit Folgen für das Verständnis von Revolution, die nun nicht mehr die Vollendung der Geschichte ist, sondern vielmehr „das Kontinuum der Geschichte [aufsprengt]“<sup>155</sup>. In diesem Zusammenhang greift Benjamin, wie in „Zur Kritik der Gewalt“, auf metaphysische, theologische Sprache und Vorstellungen zurück. So stellt dieses „Aufsprengen des Kontinuums“ der Geschichte, das mit einem anderen Verständnis von Zeit und Historie einhergeht, für ihn eine „messianische Stilllegung des Geschehens“<sup>156</sup> dar. Nur wenn die Zeit, die Historie und damit auch die Zukunft keine „homogene[] und leere[] Zeit“<sup>157</sup> ist, wird „jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias

---

<sup>152</sup> Palmier (2009), S. 272

<sup>153</sup> Benjamin (1965), S. 78

<sup>154</sup> Ebd. S. 89

<sup>155</sup> Ebd. S. 90

<sup>156</sup> Ebd. S. 92

<sup>157</sup> Ebd. S. 94

treten [kann]“<sup>158</sup>. Ähnlich wie im Fall des Rechts bedarf die Kritik am Verständnis der Zeit und der Zukunft eine Lösung von einem gegebenen Vorstellungshorizont, der jedes Denken verengt und jede Hoffnung im Keim erstickt. Dies zeigt sich auch, wenn man nun die beiden Aufsätze nebeneinander liest, wie Herbert Marcuse beweist:

„Angesichts der im Recht und Unrecht sich perpetuierenden Gewalt ist die Gewaltlosigkeit messianisch und nichts weniger. In Benjamins Kritik der Gewalt wird deutlich, daß der Messianismus die Erscheinungsform der geschichtlichen Wahrheit geworden ist: die befreite Menschheit ist nur noch als die radikale (nicht mehr bloß ‚bestimmte‘) Negation des Bestehenden denkbar, weil unter Macht des Bestehenden selbst das Gute ohnmächtig wird und mitschuldig.“<sup>159</sup>

Der Stilllegung und der Kritik der Gewalt kommt demnach eine messianische Rolle zu, die die Aussicht auf etwas gänzlich Neues eröffnet, das Glück und Erlösung bringt.<sup>160</sup> Schwingt im Wort der Erlösung unweigerlich ein weiteres Mal eine theologische Komponente mit, wird dies von Marcuse sehr weltlich interpretiert: „Glück ist Erlösung vom Schicksal, aber wenn das Schicksal das der zur Geschichte gewordenen Gesellschaft ist, d.h. der als Recht gesetzten Unterdrückung, dann ist Erlösung ein materialistisch-politischer Begriff: der Begriff der Revolution.“<sup>161</sup> Der Messianismus und die Revolution sind also bei Benjamin aufs Engste miteinander verbunden; und beiden kommt eine emanzipatorische, befreiende Funktion zu. Der Clou von Benjamins Theorie besteht nun aber nicht darin, die Rolle der Gewalt im revolutionären Kampf hervorzuheben oder gar dazu aufzurufen, noch ruft er zum Handeln überhaupt auf.

Gerade in der Unterbrechung, im Nicht-Handeln des Generalstreiks und in der Sprengung des Kontinuums der Zeit, liegt die revolutionäre Kraft. Nicht der Kampf, sondern gerade dessen Absage ist es, was Revolution und Erlösung bringt.

### **3.2 Frantz Fanon – „Die Verdammten dieser Erde“**

Der Blick auf das Schaffen Frantz Fanons ist heute wesentlich von zwei Werken geprägt, die sich einerseits nahestehen, andererseits verschiedener nicht sein könnten. Die Rede ist von „Schwarze Haut, weiße Masken“, des 1952 erschienen, nicht zugelassenen Dissertationsprojekts des Psychiaters Frantz Fanon, und von „Die Verdammten dieser Erde“, die 1962 posthum erschienene Reflexion über den Krieg zur De-Kolonisation Algeriens und der Rolle, die die Gewalt in einem

---

<sup>158</sup> Ebd.

<sup>159</sup> Marcuse (1965), S. 100

<sup>160</sup> Benjamin (1965), S. 79

<sup>161</sup> Marcuse (1965), S. 101

solchen Kampf spielt, des nun mehr Aktivisten als Psychiaters Frantz Fanon. Während ersteres eine eindrucksvolle Analyse einer rassistischen Praxis von Subjektivierung und der Konstitution des Schwarzen als „Anderen“ darstellt und dabei auf Philosophie, Psychologie und Literatur zurückgreift<sup>162</sup>, lässt sich zweiteres aktivistischer und politischer lesen. Gleichwohl auch „Die Verdammten dieser Erde“ von Reflexion geprägt ist und neben der politischen Auseinandersetzung ebenfalls psychologische Analysen ihren Platz finden. Dies anzuerkennen gelingt jedoch nicht allen Rezipient\*innen des Werks<sup>163</sup>, denen man in vielen Fällen eine undifferenzierte Behandlung der Auseinandersetzung Fanons mit der Gewalt attestieren muss. Dies gilt unter anderem für Hannah Arendt, aber auch für Jean- Paul Satre, der mit folgendem Satz im von ihm verfassten Vorwort die Rezeptionsgeschichte wohl maßgeblich beeinflusst haben dürfte: „Denn in der ersten Zeit des Aufstandes muß getötet werden: einen Europäer erschlagen heißt zwei Fliegen auf einmal treffen, nämlich gleichzeitig einen Unterdrücker und einen Unterdrückten aus der Welt schaffen. Was übrigblieb, ist ein toter Mensch und ein freier Mensch.“<sup>164</sup> Was in der Folge für die Rezipient\*innen übrig blieb, war die Rolle Fanons als „Apologet der Gewalt“<sup>165</sup> – sowohl für die, die ihm wohlgesonnen waren, als auch für seine Gegner.<sup>166</sup> Diese Reduzierung Fanons aber wird der Differenziertheit seiner Überlegungen nicht gerecht. Zwar hebt Fanon die Rolle der Gewalt im dekolonialen Befreiungskampf hervor und betont deren Notwendigkeit, allerdings widmet er auch den psychologischen Folgen der Gewaltanwendung, -erleidung und des Lebens und Aufwachsens in einem von Gewalt geprägten und beeinflussten Umfeld ein Kapitel, wobei er auf seine Erfahrungen als Psychiater in Algerien zurückgreifen kann.<sup>167</sup>

Im Folgenden wird deshalb auf die beiden Aspekte der Gewalt eingegangen, wobei zuerst die Gewalt als (notwendiges) Mittel zur Befreiung aber auch deren damit unentrinnbar verbundene Funktion in der Unterdrückung behandelt wird, ehe sich den von Fanon vorgetragenen psychologischen Aspekten gewidmet wird. Analog zur Auseinandersetzung mit dem Aufsatz Walter

---

<sup>162</sup> Dorestal (2025), S. 25ff.

<sup>163</sup> Das hängt zum Einen wohl mit dem von Jean-Paul Satre verfassten Vorwort zusammen, zum Anderen aber möglicherweise auch mit Unwillen zum Verstehen und eigenen rassistischen Vorurteilen. Letzteres trifft auch auf die prominente Rezeption Hannah Arendts in „Macht & Gewalt“ zu, wie Philipp Dorestal unter Rückgriff auf Kathrin Gines zeigt. Ebd, S. 86ff. & Gines (2014), S. 127

<sup>164</sup> Satre (2025), S. 145. Zum Einfluss auf die Rezeption siehe Eckert (2006), S. 170

<sup>165</sup> Koloma Beck (2025)

<sup>166</sup> Eckert (2006), S. 172

<sup>167</sup> Dorestal (2025), S. 114ff.

Benjamins ist es aber auch hier notwendig, kurz die historischen Hintergründe der Entstehung von „Die Verdammten dieser Erde“ zu erläutern.

Nach der Beendigung seines Studiums der Psychologie wurde Frantz Fanon dem Klinikum in Blida-Joinville in Algerien, damals französische Kolonie, zugeteilt, wo er in der Folge in Algerien lebende Franzosen und Algerier psychiatrisch behandelte. 1956 jedoch kündigte er seine Stelle im Krankenhaus und schloss sich der algerischen Unabhängigkeitsbewegung an. Dort wurde er Diplomat und verantwortete das Presseorgan der Front de Libération Nationale (FLN).<sup>168</sup> Durch seine Positionen als Staatsbeamter im Krankenhaus und später als Teil der Unabhängigkeitsbewegung wurde Fanon unweigerlich in den dekolonialen Befreiungskrieg der Algerier involviert. Dieser begann 1954 und endete 1962 mit den Verträgen von Evian, die Algerien die Unabhängigkeit zusicherten. Da Algerien, anders als viele andere Kolonien Frankreichs in Afrika, Siedlerkolonie war, nahm das Land in der französischen Kolonialpolitik eine Sonderrolle ein.<sup>169</sup> Ein Faktum, das wohl auch erklärt, warum Frankreich derart vehement an der Kolonie festhielt und dabei unter anderem massive Gewaltexzesse förderte – so legitimierte der Staat unter anderem Folter von Gefangenen.<sup>170</sup> Insgesamt forderte der Krieg in Algerien Schätzungen zufolge bis zu 1,5 Millionen Opfer, verbunden mit Gewalt, Vertreibung und Leid auf beiden Seiten.<sup>171</sup> Dieses Klima der Gewalt also ist der Hintergrund vor dem „Die Verdammten dieser Erde“ entstanden ist und das es Fanon aber auch ermöglichte, Gewalt, deren koloniale und de-koloniale Ausprägungen und ihre Auswirkungen derart scharf zu beobachten und zu analysieren.

### **3.2.1 Die Koloniale Gewalt der Unterdrückung**

Die Gewalt, auf die Fanon zielt, ist eine historisch spezielle Gewalt. Entstanden vor dem Hintergrund des Kolonialismus ist die Gewalt auch eine des Kolonialismus und der speziellen Sozialstruktur der Siedlerkolonie Algeriens. Zwar standen den circa eine Million Franzosen etwa neun Millionen Algerier gegenüber, dennoch dominierten diese das soziale und wirtschaftliche Leben, sowie die Politik<sup>172</sup>, und auch die Lebenswelten der beiden Bevölkerungsgruppen – bei Fanon als Kolonialisten oder Kolonialherren und Kolonisierte bezeichnet – überschritten sich

---

<sup>168</sup> Koloma Beck (2025)

<sup>169</sup> Bitam/Sold (2022)

<sup>170</sup> bpb (2022)

<sup>171</sup> Ebd.

<sup>172</sup> Ebd.

selten. Fanon spricht deshalb von der „kolonialen Welt [als] eine in Abteile geteilte Welt“<sup>173</sup> oder einer „zweigeteilte[n] Welt“<sup>174</sup>. Nicht nur aber die Welten sind voneinander verschiedene, sondern auch die, die darin leben: „Diese in Abteile getrennte, diese zweigeteilte Welt wird von verschiedenen Menschen bewohnt.“<sup>175</sup> Eine Zweiteilung, die keineswegs natürlich ist, sondern vielmehr Resultat von Gewalt und auch in der Aufrechterhaltung auf Gewalt angewiesen. So stellen Polizei und Militär die Grenze zwischen diesen Welten und für die Kolonisierten das einzig erreichbare Gegenüber dar.<sup>176</sup> Ein Gegenüber, das möglicherweise zwar erreichbar erscheint, nicht aber gleichwertig ist oder handelt, sondern dessen Kommunikation aus Gewalt besteht; zur Schaffung und zur Aufrechterhaltung der kolonialen Ordnung:

„[D]er Agent der Macht benutzt die Sprache der reinen Gewalt. Der Agent erleichtert nicht die Unterdrückung und verschleiert nicht die Herrschaft. Er stellt sie zur Schau, er manifestiert sie mit dem guten Gewissen der Ordnungskräfte. Der Agent trägt die Gewalt in die Häuser und in die Gehirne der Kolonisierten.“<sup>177</sup>

Gewalt, Unterdrückung und Herrschaft sind in der Kolonie eng miteinander verbunden und bedingen sich gegenseitig, weshalb die Gewalt auch offen gezeigt, wiederholt und so jedes Mal aufs Neue gefestigt werden muss. Die Gewalt ist dabei so alt wie die Kolonie selbst:

„Ihre erste Konfrontation [zwischen Kolonialisten und Kolonisierten] hat sich unter dem Zeichen der Gewalt abgespielt, und ihr Zusammenleben – genauer die Ausbeutung der Kolonisierten durch den Kolonialherren – wurde mit Hilfe von Bajonetten und Kanon erzwungen. Der Kolonialherr und der Kolonisierte sind alte Bekannte. Und der Kolonialherr kann tatsächlich mit Recht behaupten, ‘sie’ zu kennen. Er ist es, der den Kolonisierten *geschaffen* hat und *noch fortführt, ihn zu schaffen*.“<sup>178</sup>

Nur mittels Gewalt konnte die Kolonie zur Kolonie, die Kolonisierten zu Kolonisierten und die Kolonialisten zu Kolonialisten werden – und nur durch Gewalt kann diese koloniale Welt und die ihr inhärenten Trennlinien aufrechterhalten werden. Die Gewalt also ist allgegenwärtig und schafft eine eigene Welt mit eigenen Subjekten, die durch die Gewalt konstituiert sind und dieser immer verhaftet bleiben. Die Gewalt wird in die Häuser und in die Gehirne der Kolonisierten getragen. Tief eingegraben in die Psyche der Kolonisierten führt diese Gewalt dann auch zu körperlichen Reaktionen. So spricht Fanon von „Muskelträume[n], Aktionsträume[n], aggressive[n] Träume[n]“ der „Eingeborenen“, die aus der Gewalt, der Unterdrückung und dem „Zustand permanenter

---

<sup>173</sup> Fanon (2025), S. 155

<sup>174</sup> Ebd.

<sup>175</sup> Ebd. S. 157

<sup>176</sup> Ebd. S. 155

<sup>177</sup> Ebd. S. 155f.

<sup>178</sup> Ebd. S. 154

Spannung“, in dem sich der Kolonisierte befindet, resultieren.<sup>179</sup> Derart angespannt herrscht bei den Kolonisierten eine grundsätzliche Aggressivität, die sich im Kolonialismus als „leibhaftige Selbstzerstörung eines Kollektivs“, in „Stammesfehden“, „der Religion“ oder „Mythen“ entlädt.<sup>180</sup> Nicht jedoch auf die Wurzel des Problems zielt – den Kolonialismus selbst.

Doch diese Anspannung ist nur eine psychische Folge des Kolonialismus für den Kolonisierten. Denn die zweigeteilte Welt ist nicht nur eine geistig oder topographisch-räumlich zweigeteilte, sondern auch eine materiell unterschiedliche:

„Die Stadt des Kolonisierten ist eine stabile Stadt[.] Es ist eine erleuchtete, asphaltierte Stadt, in der die Mülleimer von unbekanntem, nie gesehenen, nicht einmal erträumten Resten überquollen. [...] Die Stadt des Kolonialherren ist eine gemästete, faule Stadt, ihr Bauch ist ständig voll von guten Dingen. [...] Die Stadt des Kolonisierten [...] ist ein schlecht berufener Ort, von schlecht berufenen Menschen bevölkert. [...] Die Stadt des Kolonisierten ist eine ausgehungerte Stadt, ausgehungert nach Brot, Fleisch, Schuhen, Kohle, Licht. Die Stadt des Kolonisierten ist eine niedergekauerte Stadt, eine Stadt auf Knien, eine hingekümmelte Stadt.“<sup>181</sup>

Die Stadt der Kolonialisten ist eine reiche, vom Wohlstand geprägte, saubere Stadt, mit sauberen Menschen und gutem Essen. Die der Kolonisierten hingegen ist ihr Gegenteil, arm, schmutzig und verrufen. Dies ruft, so Fanon, unweigerlich Neid bei den Kolonisierten hervor, die von nun an immer davon träumen, „sich auf dem Platz des Kolonialherren niederzulassen.“<sup>182</sup> Ein Umstand, um den auch die Kolonialisten wissen und der weitere Gewalt und Unterdrückung mit sich bringt.

Zudem, so Fanon, ist „[d]ie koloniale Welt [...] eine manichäische Welt“<sup>183</sup> – eine Welt, zweigeteilt in gut und böse, in schwarz und weiß. Dieser Manichäismus geht so weit, dass der „Eingeborene [...] die Negation der Werte“, gar „der Feind der Werte“ oder „das absolute Übel“ wird.<sup>184</sup> Während die europäischen Kolonialisten ethisch handeln und denken können, gelinge das den Kolonisierten nicht. Die Kolonisierten seien demnach unzivilisiert und für Moral unzugänglich. Eine Logik, an deren Ende Fanon in der Entmenschlichung der Kolonisierten sieht. Zusammengefasst ist die koloniale Welt also erschaffen und erhalten durch Gewalt, die sich in den Geist und den Körper der Menschen einschreibt, zu Aggressionen und Ersatzhandlungen führt und die so selbstzerstörerisch wirkt. Zudem ist die koloniale Welt eine der materiellen, politischen und

---

<sup>179</sup> Ebd. S. 167

<sup>180</sup> Ebd. S. 168f.

<sup>181</sup> Ebd. S. 156

<sup>182</sup> Ebd. S. 157

<sup>183</sup> Ebd. S. 158

<sup>184</sup> Ebd.

sozialen Unterschiede und der Unterdrückung, die Neid hervorrufen und Repression brauchen. Darüber hinaus entmenschlicht der Kolonialismus durch diese Mechanismen und Dynamiken die Kolonisierten, womit wiederum Kolonialismus und Gewalt legitimierbar werden und bleiben. Wie aber lässt sich nun eine derartige binär strukturierte, gewalttätige Situation überwinden? Für Fanon ebenfalls durch Gewalt.

### **3.2.2 Die De-Koloniale Gegen-Gewalt der Befreiung**

Fanon begründet dies vor allem durch die oben herausgearbeitet allgegenwärtige ursprüngliche Gewalt des Kolonialismus, der die Kolonisierten nahezu jederzeit ausgesetzt sind. Lässt sich auch die selbstzerstörerische Gewalt der Fehden oder auch der Kriminalität<sup>185</sup> auf die im Kolonialismus erfahrene Gewalt zurückführen, so wendet sich diese doch nicht auf ihre Ursache, sondern äußert sich destruktiv. Fanon sieht einen Grund hierfür vor allem im mangelnden Bewusstsein der Unterdrückten selbst. Ein Bewusstsein von seiner Situation, aber auch darüber, „daß zwischen Unterdrückern und Unterdrückten keine Frage gelöst wird, es sei denn durch Gewalt.“<sup>186</sup> Denn so wie der Kolonialismus nur durch Gewalt überlebt, so kann er auch nur durch Gewalt überwunden werden. Im Grunde, so Fanon, fangen die Kolonisierten an, die Sprache der Kolonialisten zu sprechen:

„Dieser bewaffnete Kampf beweist, daß das Volk entschlossen ist, sich nur noch auf gewaltsame Mittel zu verlassen. Diese Volk, dem man immer gesagt hat, daß es nur die Sprache der Gewalt verstehe, beschließt, sich durch Gewalt auszudrücken. Im Grunde hat der Kolonialherr ihm seit jeher den Weg gezeigt, den es wählen muß, wenn es sich befreien will. [...] Das Kolonialregime gewinnt seine Legitimität aus der Gewalt und versucht keinen Augenblick lang, über diese Natur hinwegzutäuschen.“<sup>187</sup>

Die de-koloniale Gewalt also ist „Gegen-Gewalt“<sup>188</sup>. An diesem Ausdruck zeigt sich auch bereits, dass es Fanon nicht darum geht, die Gewalt um der Gewalt willen in das Zentrum seines Überlegungen zu stellen, sondern dass diese für ihn vielmehr eine Reaktion darstellt. Eine drastische zwar, aber dennoch eine Reaktion auf aufgezwungene, repressive und ebenfalls gewalttätige Umständen. Wie aber soll die Gewalt befreiend oder emanzipatorisch wirken? Auch dies lässt sich am ehesten begreifen, wenn man sich in Erinnerung ruft, dass es „der Kolonialherr

---

<sup>185</sup> Ebd. S. 361ff.

<sup>186</sup> Ebd. S. 183

<sup>187</sup> Ebd. S. 192f.

<sup>188</sup> Ebd. S. 197

[...] ist [...], der den Kolonisierten *geschaffen* hat“<sup>189</sup>. „[D]as kolonisierte ‚Ding‘“<sup>190</sup> – Fanon spricht hier explizit nicht von einem Subjekt – wird konstituiert vom Kolonialismus und von der Gewalt. Befreit es sich aus dem Kolonialismus, so bietet sich auch die Möglichkeit der Selbst-Befreiung oder überhaupt der Selbst- oder Subjekt-Werdung. Versagt der Kolonialismus des Kolonisierten, Menschen zu sein, so bietet die De-Kolonisation die Möglichkeit Mensch zu werden: „Und genau zur selben Zeit, da er seine Menschlichkeit entdeckt, beginnt er seine Waffen zu reinigen, um diese Menschlichkeit triumphieren zu lassen.“<sup>191</sup>

Werden sich die Kolonisierten ihrer Unterdrückung bewusst und der Möglichkeit selbst Mensch zu werden, so werden sie diese auch ergreifen (wollen) – mittels Gewalt. Die Dekolonisation und die dekoloniale Gewalt also gehen für Fanon immer mit einer Veränderung der Ordnung und der Überwindung dieser lebensfeindlichen Strukturen einher. „Die Dekolonisation, die sich vornimmt, die Ordnung der Welt zu verändern, ist, [...] ein Programm absoluter Umwälzung.“<sup>192</sup> In dieser Umwälzung liegt auch das emanzipatorische Gehalt der dekolonialen Gewalt.

„Die Dekolonisation geschieht niemals unbemerkt, denn sie betrifft das Sein, modifiziert das Sein grundlegend[.] Sie führt in das Sein einen eigenen, von den neuen Menschen mitgebrachten Rhythmus ein, eine neue Sprache, eine neue Menschlichkeit. Die Dekolonisation ist wahrhaft eine Schöpfung neuer Menschen. [D]as kolonisierte ‚Ding‘ wird Mensch gerade in dem Prozeß, durch den es sich befreit.“<sup>193</sup>

In der Dekolonisation und durch die Gewalt emanzipieren sich die Kolonisierten, befreien sich vom Kolonialismus und werden zu Subjekten – autonom und selbstbestimmt. Nun lässt sich diese Folgerung auch kritisch beurteilen, geht doch mit der gewaltvollen Befreiung auch immer Gewalt gegen einen anderen Menschen einher – speziell im Falle des Bürgerkriegs scheint dies offensichtlich. Und auch die zitierte Stelle in Sartres Vorwort macht dies deutlich. Teresa Koloma Beck geht ebenfalls auf diesen Aspekt ein, betont aber dabei den historischen Hintergrund des Werkes und Fanons Biografie, der als Freiwilliger in der französischen Armee im zweiten Weltkrieg kämpfte, Gewalt durchaus kannte und auch bereits ihr veränderndes Potential erfahren konnte.<sup>194</sup> Wie Gewalt beurteilt wird, das zeigt sich auch hier, ist also immer auch abhängig von gesellschaftlichen Gegebenheiten. Aber auch Dorestal sieht die Fixierung Fanons auf Gewalt

---

<sup>189</sup> Ebd. S. 154

<sup>190</sup> Ebd.

<sup>191</sup> Ebd. S. 159

<sup>192</sup> Ebd. S. 153

<sup>193</sup> Ebd. S. 154

<sup>194</sup> Koloma Beck (2025)

kritisch. So erkennt er die Gefahr in einer Art Gewaltspirale zu geraten – etwa wenn Fanon von „Terror, Gegen-Terror, Gewalt, Gegen-Gewalt“<sup>195</sup> spricht, stellt aber auch die Frage nach der Unausweichlichkeit der Gewalt: „Ob die Gewalt die einzige oder aussichtsreichste Kur zur Dekolonialisierung des Selbst darstellt, ist zu bezweifeln.“<sup>196</sup> Bei Fanon stellt sich dies zumindest so dar. Trotz dieser kritischen Anmerkungen bleibt also festzuhalten, dass das Potential der Gewalt vor allem darin liegt, zum Subjekt zu werden und selbstbestimmt handeln zu können. Subjektwerdung, Befreiung, Autonomie und Gewalt sind also zusammen zu denken – zumindest vor dem Hintergrund gewalttätiger, repressiver und rassistischer Unterdrückung, wie ihn Fanon in Algerien vorfindet.

### **3.2.3 Für einen neue Humanismus – Die philosophische Dimension der Dekolonisation**

Im dekolonialen Kampf ist demnach die individuelle Befreiung eng verbunden mit der nationalen Befreiung vom kolonialen Mutterland und nicht voneinander losgelöst zu denken. Doch Fanon geht es darüber hinaus auch um eine philosophisches oder ideelle Befreiung. So schafft die Dekolonisation nicht nur einen „neue[n] Mensch[en]“<sup>197</sup>, sondern auch einen „neuen Humanismus“<sup>198</sup>, eine neue Philosophie der Menschlichkeit, eine neue Ethik und eine neue Art des Zusammenlebens. Die Emanzipation der Kolonisierten vom Kolonialismus hat sich nicht nur praktisch, sondern auch theoretisch zu vollziehen. Implizit in diese neuen Humanismus eingeschrieben ist dabei auch eine Überwindung Europas, die ganz wie die nationale Befreiung, als eine Überwindung des europäischen Imperialismus betrachtet werden kann. Fanon schreibt dazu: „Verlassen wir dieses Europa, das nicht aufhört, vom Menschen zu reden, und ihn dabei niedermetzelt, wo es ihn trifft, an allen Ecken seiner eigenen Straßen, an allen Ecken der Welt.“<sup>199</sup> Mit diesem Satz beschreibt er recht prägnant den Widerspruch zwischen der idealistischen Philosophie der Aufklärung, den Menschenrechten und der realen Politik der europäischen Staaten, die in der Mitte des 20. Jahrhunderts geprägt ist von fast einem halben Jahrtausend Imperialismus,

---

<sup>195</sup> Fanon (2025), S. 197

<sup>196</sup> Dorestal (2025), S. 122

<sup>197</sup> Fanon (2025), S. 373

<sup>198</sup> Dorestal (2025), S. 113

<sup>199</sup> Fanon (2025), S. 375

Kolonialismus, Unterdrückung und Ausbeutung sowie von vernichtenden, den Globus umspannenden Kriegen.

Demnach kann es nicht das Ziel der Kolonisierten sein, „Europa nach[zu]äffen“<sup>200</sup>. Dies bedeutet jedoch nicht, die europäische Philosophie gänzlich zu verabschieden. Der „neue Humanismus“ ist dem „alten, europäischen“ Humanismus durchaus verpflichtet.<sup>201</sup> Es geht also darum, „eine Geschichte des Menschen zu beginnen, die den von Europa einst vertretenen großartigen Lehren, aber zugleich auch den Verbrechen Rechnung trägt“<sup>202</sup>. Und zuletzt bedeutet die Befreiung der Dekolonisation nicht nur die Befreiung der vormals Kolonisierten, sondern gibt auch den Europäern – den Kolonialisten also – die Möglichkeit, sich selbst, wenn nicht zu befreien, zu hinterfragen und sich ebenfalls zu dekolonialisieren. Der neue Humanismus ist global und universell. Dies betont sowohl Satre in seinem Vorwort,<sup>203</sup> als auch Fanon selbst im abschließenden Satz von „Die Verdammten dieser Erde“: „Für Europa, für uns selbst und für die Menschheit, Genossen, müssen wir eine neue Haut schaffen, ein neues Denken entwickeln, einen neuen Menschen auf die Beine stellen.“<sup>204</sup> Dieser neue, emanzipatorische Humanismus impliziert auch, dass die Gewalt ein Ende findet und sich ein Zustand ohne Gewalt, ohne Unterdrückung und ohne Ausbeutung erreichen lässt.

### 3.2.4 Die Ambiguität der Gewalt

Dass die Gewalt für Fanon niemals Zweck, sondern immer nur Mittel zur Befreiung sein darf und diese irgendwann zu ihrem Ende kommen muss, hängt auch mit seiner Erfahrung als Psychiater in Algerien zu Beginn des Krieges zusammen. Während dieser Tätigkeit behandelte er zahlreiche Menschen – Franzosen und Algerier –, die von der Gewalt, die sie erleiden mussten, ausübten oder deren Zeuge sie wurden, psychische Schäden davontrugen. Gewalt, so seine Feststellung, verletzt nicht nur körperlich: „Heute weiß man, daß man nicht von einer Kugel verwundet zu sein braucht, um im Körper wie ihm Gehirn unter der Existenz des Krieges zu leiden.“<sup>205</sup> Und möglicherweise

---

<sup>200</sup> Ebd.

<sup>201</sup> Hier zeigt sich, weshalb sich Fanons de-koloniale Philosophie auch als post-koloniale bezeichnen lässt. Steht auch das „post-“, des Post-Kolonialismus nicht für ein danach und bedeutet nicht, dass etwas gänzlich neues entsteht. Vielmehr wird eine Entwicklung aus vorangegangenen Strukturen und deren Kritik betont. Dennoch aber anerkannt aus diesen Strukturen gedanklich und ideell ge- aber auch ent-wachsen zu sein. (Reuter/Villa 2010, S. 17)

<sup>202</sup> Fanon (2025), S. 378

<sup>203</sup> Satre (2025), S. 138, S. 144ff.

<sup>204</sup> Fanon (2025), S. 379

<sup>205</sup> Ebd. S. 358

sind diese psychischen Verletzungen die langwierigeren. Fanon beschreibt im fünften Kapitel von „Die Verdammten dieser Erde“ einige Fälle und Symptome psychischer Erkrankungen aus seiner Zeit im Krankenhaus; auf drei davon soll hier exemplarisch eingegangen werden. Der erste Fall betrifft einen französischen Polizisten, der bei Verhören und Folterungen eingesetzt nun ständig aggressiv ist und im privaten, der Familie, in körperlich gewalttätig wird. Die tägliche Gewalt ist derart internalisiert, dass sie sich ständig Bann brechen kann – auch wenn sie dann augenscheinlich „sinnlos“ ist. Der Polizist erkennt zwar das Problem seiner Tätigkeit, ist jedoch von ihr und seiner Mission überzeugt und sieht seine Heilung darin, „die algerischen Freiheitskämpfer ohne Gewissensbisse, ohne Verhaltensstörungen, sozusagen mit Gelassenheit foltern [zu können].“<sup>206</sup>

Ein weiterer aufgeführter Fall handelt von zwei algerischen Jugendlichen im Alter von 13 und 14 Jahren, die ihren europäischen Klassenkameraden, mit dem sie an sich kein Problem hatten, sondern sogar befreundet waren, umbrachten, weil er Europäer war und der Krieg nun mal so laufe, dass die Europäer die Araber töten wollen und man ihnen deshalb zuvorkommen müsse.<sup>207</sup> Die Gewalt und die Logik des Krieges ist hier so tief in die Psyche der Jugendlichen eingeschrieben, dass diese keine Differenzierungen mehr vornehmen können und nur noch in (Feind-)Bildern und Klischees gedacht werden kann.

Zuletzt soll noch auf die bereits oben behandelte Muskelstarre der Kolonisierten eingegangen werden, die Fanon als psychosomatische Störung bezeichnet und als „typisch für den algerischen Kolonialkrieg“<sup>208</sup> beschreibt. Als Folge der täglichen Unterdrückung, der Versagung der Menschlichkeit und der Gewalterleidung verkrampft sich der kolonisierte Körper und wird unfähig zu handeln.<sup>209</sup> Aus dieser Verspannung resultieren dann die schon beschriebenen Ersatzhandlungen der (selbstzerstörerischen), ziellosen Gewalt, Flucht in die Religion oder der Kriminalität. Also Akte der Delinquenz oder der Ablenkung, nicht aber Bekämpfung der Ursache. Die erlittene Gewalt kann nicht verarbeitet und überwunden werden.

Aus dieser psychologischen Auseinandersetzung Fanons wird das negative Potential von Gewalt deutlich – und auch, dass Fanon selbst dieses durchaus (an-)erkannt hat. Gewalt, ausgeübt oder erlitten, fordert demnach immer Opfer, psychische und physische, und muss in der Konsequenz deshalb auch überwunden und reflektiert werden. Zwar mag die dekoloniale Emanzipation als

---

<sup>206</sup> Ebd. S. 341

<sup>207</sup> Ebd. S. 341ff.

<sup>208</sup> Ebd. S. 358

<sup>209</sup> Ebd. S. 359f.

Prozess nur mittels Gewalt erreicht werden, wirklich vollendet ist sie aber erst dann, wenn die Gewalt verschwunden ist und eine gewalt- und zwangsfreies Zusammenleben möglich wird.

### **3.3 Elsa Dorlin – „Selbstverteidigung – Eine Philosophie der Gewalt“**

Während „Zur Kritik der Gewalt“ und „Die Verdammten dieser Erde“ unmittelbar von zeitgenössischen politischen Ereignissen geprägt zu sein scheinen – mindestens bei Fanon wird dies im Text auch explizit deutlich –, lässt sich dies für Elsa Dorlins 2017 im Original und 2019 in der deutschen Übersetzung erschienenen Werk „Selbstverteidigung – Eine Philosophie der Gewalt“ so nicht unbedingt sagen. Hierbei handelt es sich vielmehr um das Projekt einer Genealogie der Gewalt, genauer gesagt, der Selbstverteidigung.<sup>210</sup> Dorlins Anliegen ist es also weniger, unmittelbar und direkt in politische Kämpfe einzugreifen und zu intervenieren, sondern eine Geschichte der Selbstverteidigung als Form politischer Gewalt vorzulegen. Dabei steht vor allem die Frage im Mittelpunkt, welche Subjekte sich verteidigen können – rechtlich gesprochen, kann man auch sagen, sich verteidigen dürfen – und als verteidigungswürdig gelten, und welchen Subjekten dies versagt bleibt. Daran anschließend lässt sich auch die Frage nach dem Subjektstatus stellen: wann werden Individuen als Subjekte anerkannt und wie steht es um das Verhältnis von Selbstverteidigung, Subjektstatus und Subjektconstitution? So bearbeitet Dorlin anhand verschiedener historischer Beispiele verschiedene Formen der Selbstverteidigung und der Gewalt. Der zeitgenössische Bezug liegt dabei vor allem in der Auseinandersetzung mit der in den USA allgegenwärtigen, institutionalisiert wirkenden Gewalt gegenüber der Schwarzen Bevölkerung und deren Strategien zur Abwehr dieser Gewalt; darauf weisen auch das Cover des französischen Originals und der deutschen Hardcover-Ausgabe hin, auf dem eine vermutlich zu den Black Panthers gehörige Frau mit Gewehr abgebildet ist.<sup>211</sup>

---

<sup>210</sup> Dorlin (2022), S. 21. Eddie Hartman stellt in seiner Rezension das Gelingen des Projekts in Frage, nennt das Werk aber dennoch, „einen sehr gelungenen Auftakt zur Entwicklung einer genealogischen Perspektive auf die Frage, welche Subjekte als würdig gelten, sich selbst zu verteidigen oder verteidigt zu werden.“ (Hartmann 2021)

<sup>211</sup> La Découvertes & Hartmann (2021)/Soziopolis. Dabei ist interessant zu beobachten, dass Dorlin Fälle von Gewaltausübung gegen Schwarze in den USA aufführt (den des 1991 von Polizisten verprügelten Rodney King (Dorlin 2022: S. 12ff.) oder des 2012 erschossenen Trevor Martin (Ebd.: S. 227ff.)), dabei als in Frankreich lebende und wirkende Philosophin der (Polizei-)Gewalt gegen migrantische Menschen in französischen Banlieues aber in „Selbstverteidigung“ keine Beachtung schenkt. (Zur Polizeigewalt in Frankreich: Gauthier 2023)

### 3.3.1 Das Verteidigungsdispositiv und die Ökonomie der Gewalt

Ausgehend von zwei Beispielen – einmal wird die Selbstverteidigung zu dem, was das Subjekt selbst tötet, im zweiten Fall wird die für das gesamte Buch relevante Unterscheidung zwischen verteidigungswürdigen und -baren Subjekten und denen, die es nicht sind, deutlich – identifiziert Dorlin ein von ihr als „Verteidigungsdispositiv“<sup>212</sup> bezeichnetes „Dispositiv der Macht“<sup>213</sup>. Dieses Verteidigungsdispositiv schafft eine Trennung zwischen Subjekten (bürgerlichen Subjekten, Rechtssubjekten, besitzenden Subjekten etc.) und Körpern (Nicht-Subjekten!). Während erstere das Recht zur Verteidigung ihrer selbst – körperlich, wie rechtlich – haben, wird zweiteren dieses Recht gerade nicht zugestanden. In diesem Zusammenhang trifft Dorlin eine Unterscheidung zwischen Notwehr, den Subjekte juristisch verbürgt, und Selbstverteidigung, die sie als „subalterne Praktik“<sup>214</sup> der Unterdrückten, Nicht-Subjekten, bezeichnet. In und durch Gewalt vergesellschaftet werden diese Subalterne durch ihren Widerstand selbst zum Subjekt und erlangen Handlungsfähigkeit, befreien sich also in der Gewalt von ihrer Unterdrückung. Subjektivität, Gewalt und Handlungsfähigkeit werden von Dorlin als sehr eng verbunden und aneinandergesekelt angesehen. Diese Koppelung äußert sich in zwei Richtungen: in der durch Gewalt geschaffenen Trennung zwischen Subjekten und Nicht-Subjekten und in der Konstitution als Subjekt in der Gewalt:

„Diesem verwundbaren und misshandelbaren Körpern wird nur mit bloßen Händen eine Subjektivität zuteil. [...] Im Unterschied [zur Notwehr] hat die Selbstverteidigung paradoxerweise kein Subjekt – womit ich sagen will, dass das Subjekt, das sich verteidigt, vor der Initiative, gegen die Gewalt Widerstand zu leisten, zu deren Zielscheibe es geworden ist, nicht existierte.“<sup>215</sup>

Diese Situation, in der sich das Nicht-Subjekt sich zum Subjekt aufschwingt, verleiht der Selbstverteidigung eine über die reine Handlung hinausgehende ethische Komponente. Dorlin spricht deshalb auch von der Selbstverteidigung als „Kampfethik des Selbst“<sup>216</sup>.

In diesen Situationen der ungleichen Verteilung der Fähigkeit (und der Möglichkeit) zur Selbstverteidigung offenbart sich auch eine „Herrschaftsökonomie der Gewalt“<sup>217</sup>, die auch die Möglichkeit zur Gewaltanwendung verteilt. „Diese Ökonomie behauptet die Legitimität bestimmter Subjekte, physische Gewalt zu gebrauchen, überträgt ihnen den Machterhalt und die Gerichtsbarkeit

---

<sup>212</sup> Dorlin (2022), S. 19

<sup>213</sup> Ebd.

<sup>214</sup> Ebd. S. 19

<sup>215</sup> Ebd. S: 19f.

<sup>216</sup> Ebd. S: 20

<sup>217</sup> Ebd. S. 20

(die Selbstjustiz) und räumt ihnen die Erlaubnis zum Töten ein.“<sup>218</sup> Wird der einen Seite diese Möglichkeit zugestanden – teilweise gar nahegelegt von ihr Gebrauch zu machen –, dann wird die Selbstverteidigung der andere Seite zur Überlebensnotwendigkeit. „In jedem Moment des Übergangs zur defensiven Gewalt geht es um nichts anderes als das Leben: nicht sofort getötet zu werden. Die physische Gewalt wird hier als Lebensnotwendigkeit und als Widerstandspraxis gedacht.“<sup>219</sup> Aus dieser Gegenüberstellung von Notwehr und Selbstverteidigung sowie Gewalt und defensiver Gewalt ergeben sich nun „zwei Pole, zwei antagonistische Ausdrucksformen der Verteidigung von ‚sich‘[:] einerseits die herrschende juridisch-politische Tradition [...], und andererseits die verschüttete Geschichte der ‚Kampfethiken des Selbst““<sup>220</sup>. Für die vorliegende Arbeit und die darin verhandelte Fragestellung ist gerade letzterer Aspekt von großem Interesse, deutet sich hier doch bereits eine Verbindung von Emanzipation, Befreiung und Gewalt an. Während sich die oben angeführten Aspekte von Dorlins Arbeit alle im relativ dichten Vorwort wiederfinden, werden diese Thesen im weiteren Verlauf mit Beispielen untermauert und expliziert. Dorlin beginnt ihre Geschichte der Selbstverteidigung mit einer Auseinandersetzung der „Fabrikation unbewaffneter Körper“<sup>221</sup>, die in Frankreich allmählich die Entwaffnung der Zivilbevölkerung durchsetzt und später in den überseeischen Kolonien eine zwei-geteilte Gesellschaft von potentiell bewaffneten weißen Bürgern und unbewaffneten Indigenen und Sklaven etabliert.<sup>222</sup> In den Kolonien wird mit diesem Recht oder diesem Verbot zur Bewaffnung auch eine Trennung zwischen Subjekten und vor dem Recht eingeführt. Dies gipfelt darin, dass den Sklaven systematisch das Recht auf Selbsterhaltung und auf Justiz abgesprochen wird:

„Ein Sklave ist, wer nicht das Recht und die Pflicht zur Selbsterhaltung hat. Die Entwaffnung [führt] eine Trennlinie zwischen Subjekten ein, die sich selbst besitzen und alleine für ihre Erhaltung verantwortlich sind, und Sklaven, die sich nicht selbst gehören und deren Enthaltung ganz vom Willen ihres Herren abhängt. [...] Ebenso wie die Sklaven des natürlichen Rechts auf Selbsterhaltung beraubt werden, haben sie auch kein Recht auf die Justiz, die das alleinige Vorrecht der Kolonisten ist.“<sup>223</sup>

Dorlin spricht hier wiederum von Subjekten einerseits, die mit Rechten ausgestattet und selbstbestimmt sind, und Sklaven andererseits. Bewaffnet sein und Subjekt-sein bedingen sich hier in gewisser Weise gegenseitig; damit etabliert sich auch eine soziale Hierarchie der Wehrhaftigkeit

---

<sup>218</sup> Ebd.

<sup>219</sup> Ebd.

<sup>220</sup> Ebd. S. 21

<sup>221</sup> Ebd. S. 25

<sup>222</sup> Ebd. S. 25ff.

<sup>223</sup> Ebd. S. 34f.

und der Fähigkeit zur (Selbst-)Verteidigung. „Die Geschichte der Dispositive der Entwaffnung zeugt von der Schaffung sozialer Gruppen, die man in der Position der Wehrlosigkeit belässt.“<sup>224</sup> Während die bewaffneten Weißen sich in der Durchsetzung ihrer Interessen also auf ihre (Waffen-)Gewalt verlassen können, gilt dies für die Unterworfenen gerade nicht; und so sind diese ihren Herren schutzlos ausgeliefert. Diese Hierarchie offenbart sich auch in der juristischen Sphäre. Ist es wesentliches Merkmal der bürgerlichen Subjektivität ein Rechtssubjekt zu sein, so wird dieser Status durch den Ausschluss der Sklaven vom Recht diesen verwehrt und ihnen jegliche juristischen und (staats-)bürgerlichen Rechte vorenthalten. Die Verrechtlichung der sozialen Beziehungen schafft damit nicht nur diese juristische Sphäre, sondern im selben „Prozess auch ein Außen der Bürgerschaft“<sup>225</sup>.

Dorlin identifiziert zwei Stränge, an denen sich die Unterscheidung zwischen Subjekten und Sklaven, zwischen Bürgern und Sklaven abzeichnet. Zwar handelt es sich hier um zwei verschiedene Arten von Rechten, dem auf Bewaffnung und dem auf Justiz, doch sind diese enger verbunden als es den Anschein hat. So setzt sich mit der Etablierung von bürgerlichen Nationalstaaten in Teilen auch die Ansicht durch, die Bürger seien in der Pflicht den Staat (und damit ihre staatsbürgerlichen Rechte) zu verteidigen und in der Armee zu dienen. Diese Pflicht allerdings impliziert wiederum das Recht, Waffen tragen zu dürfen, sie bedienen zu können und somit auch sich selbst verteidigen zu können, was Dorlin veranlasst, von einem „*Sozialmanagement des Kampfwesens*“<sup>226</sup> zu sprechen. Während weiße, männliche Bürger ein spezielles Wissen über den (bewaffneten) Kampf erlangen können (sogar sollen), sind alle anderen, marginalisierten sozialen Gruppen von diesem Wissen ausgeschlossen. Dabei zeigt sich, wie eng Subjekt-sein, das Recht (auf Recht und auf Bewaffnung) und die Selbstverteidigung miteinander verbunden sind:

„Die Geschichte des Rechts auf bewaffnete Selbstverteidigung ist untrennbar mit der Geschichte dieser privaten Rechtsorganisationen verbunden und Teil der Genealogie des liberalen Staates. Und sie ist auch konstitutiv für eine bestimmte Definition der herrschenden modernen Subjektivität, in deren Mittelpunkt die Figur des vorbildhaften Bürgers steht, den das kämpferische und rechtliche Vermögen kennzeichnet, sein Eigentum und sich selbst autonom zu verteidigen.“<sup>227</sup>

Der Subjektstatus, das Recht und die Möglichkeit der Verteidigung sind aber nicht nur aneinander, sondern auch an den Staat gekoppelt, der dieses (Vor-)Recht garantiert, Angriffe darauf sanktioniert und die Legitimität der jeweils angewandten Gewalt überwacht.

---

<sup>224</sup> Ebd. S. 37

<sup>225</sup> Ebd. S. 38

<sup>226</sup> Ebd. S. 58

<sup>227</sup> Ebd. S. 119

### 3.3.2 Selbstverteidigung, das Subjekt und das Leben

Wesentlicher Kernaspekt des Widerstandes und der Selbstverteidigung ist es, sich selbst als Subjekt zu konstituieren. Hieraus folgt, dass sich diese widerständige Selbstverteidigung auch gegen den bürgerlichen Staat als (Mit-)Erschaffer und Garant der Ungleichheiten richten muss. Dorlin zeigt dies in mehreren Beispielen und formuliert diese Idee in Bezug auf die Suffragettenbewegung im England des 20. Jahrhunderts recht prägnant:

„Zur Gewalt übergehen‘ [...] ist so untrennbar mit der Feststellung verbunden, dass die Forderung nach ziviler und staatsbürgerlicher Gleichheit nicht friedlich an den Staat zu richten ist, da er der Hauptverursacher der Ungleichheiten ist, dass es zwecklos ist, von ihm Gerechtigkeit zu verlangen, da er genau die Instanz ist, die die soziale Ungleichheit zuvorderst institutionalisiert, dass es daher illusorisch ist, sich unter seinen Schutz zu stellen, weil er die Dispositive produziert oder vertritt, die verletzen, dass es sogar töricht ist, sich auf ihn zu verlassen, um *uns* zu verteidigen, weil er genau jene bewaffnet, die *uns* schlagen.“<sup>228</sup>

Es gilt, nicht mit dem Staat zu handeln, sondern gegen ihn.

Ein deutlich drastischeres Beispiel für diesen Zusammenhang stellt der Aufstand im Warschauer Ghetto 1943 dar. Die staatliche Unterdrückung durch das nationalsozialistische Deutschland ist in diesem Fall augenscheinlich und auch die Unmöglichkeit die Forderung nach Gleichstellung friedlich und erfolgreich an den Staat zu stellen. Ebenso augenscheinlich aber sind auch die geringen – besser gesagt nicht vorhandenen – Erfolgsaussichten eines bewaffneten Aufstandes. Dennoch kam es zu einem solchen. Auch, aber nicht unbedingt, mit dem Ziel sich zu befreien, trotzdem aber mit der Intention sich selbst Menschlichkeit zurückzuerobern und sich damit (wieder) zum Subjekt zu machen. Es geht um, die „Verteidigung des Menschseins, [die] Verteidigung eines Selbst, das zum Teil bereits verdammt ist, doch auch [die] Verteidigung des Prinzips des Lebens, das dem Aufflammen des Kampfes immanent ist.“<sup>229</sup> Weil es also weniger darum geht, zu überleben, als darum, die Art und Weise des Sterbens und des Todes selbst zu wählen,

„könnte man von einer Thanatoethik sprechen, die der Biopolitik der Nazis die Stirn bietet[.] Die Thanatoethik könnte man definieren als Gesamtheit der Praktiken, die den Tod als Instanz der Wiederherstellung der Werte des Lebens einsetzen. Der Tod wird dann zu dem Mittel, mit dem ein der Ermordung geweihter Körper seine Menschlichkeit zurückerlangt.“<sup>230</sup>

---

<sup>228</sup> Ebd, S. 72

<sup>229</sup> Ebd. S. 85

<sup>230</sup> Ebd. S. 86f.

Wie Dorlin ebenfalls zeigt, stimmten nicht alle (jüdischen) Beobachter diesem Vorgehen zu, dennoch ist die Verbindung zwischen der Wiedererlangung des Lebens und der Würde im Sterben eine interessante Beobachtung. Ähnliche Sichtweisen finden sich auch in Teilen der Schwarzen Widerstandsbewegung in den USA der Nachkriegszeit. Wurde diese gerade im Süden der Vereinigten Staaten häufig Opfer von Lynchmorden und anderen Gewalttaten, formierte sich dagegen mit der Zeit Widerstand, den die Frage nach der Legitimität der Anwendung von Gewalt umtrieb.<sup>231</sup> Doch wo dem Schwarzen Leben kein Platz eingeräumt wird, so die Befürworter der Gewaltanwendung, ließe sich friedlich auch wenig erreichen. Dorlin bezieht sich dabei auf den Weltkriegsveteranen Robert F. Williams, einen Schwarzen militanten Aktivist, der den bewaffneten Kampf als einzige Möglichkeit ansieht: „Die Selbstverteidigung ist die letzte Bastion zur Verteidigung des Lebens, das, womit die Schwarzen ihr Menschsein verteidigen.“<sup>232</sup>

### 3.3.3 Die Ambiguität der Selbstverteidigung

Doch Selbstverteidigung wirkt bei Dorlin nicht immer befreiend. Wurde oben bereits die juristische Form der Notwehr, eine Art Selbstverteidigung der (rechtlich) Privilegierten, angesprochen, führt Dorlin auch zwei Beispiele an, in denen das Dispositiv und das verbürgte Recht auf Selbstverteidigung nationale bis nationalistische und rassistische Züge annahm. Als Beispiel für Selbstverteidigung als nationalistische Wehrhaftigkeit fungiert die Gewalt, die sowohl vor, während aber auch nach der Gründung des israelischen Staats von jüdischen Siedler\*innen und später den staatlichen Institutionen ausgeübt wurde. Ist diese Gewalt nicht per se unterdrückend, sondern so vielfältig wie auch die zionistische Bewegung selbst<sup>233</sup>, so fungierte sie doch im Laufe der Zeit immer mehr als nationale Ideologie. Dorlin hebt hier besonders die Praktik des Krav Maga hervor, das einen „offensiven Körper“<sup>234</sup> produziert und so das Prinzip „wonach *jede gute Verteidigung zugleich ein Angriff ist*“<sup>235</sup> anschaulich inszeniert. „[A]us dem Prinzip der *legitimen Selbstverteidigung* [leitet sich] das Recht auf Gewalt und Kolonisation ab“<sup>236</sup>, so Dorlin. Man muss der streitbaren Aussage von der israelischen Kolonisation nicht zustimmen, um zu sehen, was

---

<sup>231</sup> Ebd. S. 151ff.

<sup>232</sup> Ebd. S. 159

<sup>233</sup> Ebd. S. 94

<sup>234</sup> Ebd. S. 102

<sup>235</sup> Ebd. S. 103

<sup>236</sup> Ebd.

Dorlin hier meint: die ursprüngliche defensiv gedachte und so angewandte Selbstverteidigung nimmt durch ihre Verselbstständigung und durch ihre Verwandlung in offensive Gewalt repressive Züge an, die durch den Rekurs auf die Verteidigung nicht mehr wirklich zu rechtfertigen sind und schafft eine Idee der Staatsbürgerschaft, die auf Wehrhaftigkeit und Gewalt gründet. Dieser repressive Charakter der Selbstverteidigung lässt sich auch am US-amerikanischen Vigilantentum, den (weißen) Bürgerwehren des kolonialen Nordamerikas und des US-Staates, zeigen. Dienten diese Milizen doch der vor allem der Schaffung eines weißen, rassialen Staates und inszenierten so eine para-staatliche, rassistische Gewalt und Justiz, die den staatlichen Prinzipien aber keinesfalls widersprach, sondern vielmehr diesen stützte und von diesem gestützt wurde.<sup>237</sup>

### **3.3.4 Das Emanzipatorische der Selbstverteidigung**

Damit die Selbstverteidigung emanzipatorischen Charakter annimmt, ist es folglich unabdingbar, dass sie sich nicht in herrschende Narrative einfügen lässt und dass die defensive Gewalt nicht zur offensiven, repressiven wird. Dies setzt aber auch voraus, dass in der Selbstverteidigung eben diese herrschenden Muster und Vorstellungen zur Disposition gestellt werden. Dies geschieht unter anderen, wenn sich marginalisierte Nicht-Subjekte im Widerstand befreien, sich lebenswerte Bedingungen schaffen und sich als Subjekt konstituieren, erfordert aber auch eine grundsätzliche Änderung der Welt und des Sich-Verhaltens in ihr. Dies zeigen sowohl die Suffragettenbewegung als auch die Black Panther Party for Self-Defense oder allgemeiner die Black Power-Bewegung. Dorlin greift das Jiu-Jitsu der Suffragetten auf, um darzustellen, wie sich diese körperliche Praxis der Selbstverteidigung in eine neue Politik des Körpers und des Selbst verwandelt. Vor allem angewandt um sich gegen Polizeigewalt im Rahmen von Demonstrationen zu verteidigen, gewinnt die Ausübung des Jui-Jitsu selbst noch eine darüber hinausgehende Dimension:

„Die Selbstverteidigung wird [...] aufgrund ihrer Fähigkeit neue Praktiken des Selbst zu schaffen, die gleichermaßen politische, physische und innere Transformationen sind, tatsächlich zu einer ‚Gesamtkunst‘. [D]ie feministische Selbstverteidigung [stellt] eine andere Beziehung zur Welt her, eine andere Art von Sein.“<sup>238</sup>

Durch diese Praktiken (er)finden sich die Frauen neu in der Welt und stellen dadurch die Herrschaft, herrschende Normativitäten und Beziehungen infrage und andere neu her. Das Jiu-Jitsu wirkt insofern emanzipatorisch, als sich dadurch ein neues Bewusstsein von sich und eine neue Form der Subjektivität herstellt, die aus der Fähigkeit zu Verteidigung, der Anwendung von

---

<sup>237</sup> Ebd. S. 124ff.

<sup>238</sup> Ebd. S. 74

Verteidigungspraktiken und der sich daraus ergebenden veränderten (Körper-)Politik der Suffragetten ergibt. „Die Selbstverteidigung ist daher kein Mittel zum Zweck[,] sondern politisiert die Körper, ohne Vermittlung, ohne Delegation, ohne Repräsentation.“<sup>239</sup> Auch die Black Panthers stellen „durch die Herausbildung einer Semiologie der Körper und des damit verbundenen Modus einer politischen Subjektivierung“<sup>240</sup> in der gewaltsamen Aktion eine Form derartiger, emanzipatorischer Körperpolitik dar. Diese Semiologie besteht zum einen in der Herausbildung eines Schwarzen Selbst- und Körperbewusstseins, zum anderen in der Körperlichkeit des Widerstandes. Dabei spielt es zunächst keine Rolle, ob der Widerstand gewaltsam oder gewaltlos ist. Denn auch der gewaltlose Körper ist kein passiver Körper, sondern „inkarniert eine Form des Widerstands, dessen Bedingung der Möglichkeit die absolute Verleugnung, der unbefristete Widerstand und die Selbstvergessenheit ist (*nie zu reagieren*).“<sup>241</sup> Er handelt also bestimmt und aktiv. Demgegenüber steht der gewaltsame Körper: „Die Selbstverteidigung versteht sich mithin als eine Gegenoffensive und begründet eine andere Semiologie des *militanten Körpers*“<sup>242</sup>. Der militante Körper übt defensive (Gegen-)Gewalt aus und zeigt, „wie sich eine Politik der Selbstverteidigung und eine Politik der Repräsentation und *Affirmation des Selbst* miteinander artikuliert haben.“<sup>243</sup> In der Selbstverteidigung zeigt sich der vormals unterdrückte, verleugnete, marginalisierte Körper als sich selbst neu bewertender und neu zu bewertender und schafft ein Subjekt, das davor undenkbar war. Der Körper und dessen Semiologie wird hier zum Schlüssel der Emanzipation. Das Subjekt der Selbstverteidigung wird zum „revolutionären politischen Subjekt“<sup>244</sup>.

Rückt der Körper derart in den Fokus, so stellt sich auch die Frage, welche Körper gemeint sind und wie diese verfasst sind. Innerhalb der Black Panthers hatte dies eine Debatte über Männlichkeiten und (ver-)geschlechtliche Körper zur Folge.<sup>245</sup> An den emanzipatorischen Ansprüchen gemessen, müsste mit dieser Semiologie der Körper auch eine Infragestellung der vergeschlechtlichten Körper einhergehen und damit auch die Zurückweisung herrschender Normativitäten von Körper, Geschlecht und race. Eine Position, die die diskursive Dimension des Körpers und des Geschlechts

---

<sup>239</sup> Ebd. S. 75

<sup>240</sup> Ebd. S. 161

<sup>241</sup> Ebd. S. 164

<sup>242</sup> Ebd. S. 165

<sup>243</sup> Ebd.

<sup>244</sup> Ebd. S. 166

<sup>245</sup> Ebd. S. 172

ernst nimmt, wurde auch in Teilen der Bewegung vertreten; wobei die infrage zustellende Normativität vor allem als die der herrschenden Klasse identifiziert wurde. „Die Selbstverteidigung ist aussichtslos, wenn sie nicht vorrangig an diesem semiotischen Klassenkampf arbeitet.“<sup>246</sup> Soll die Selbstverteidigung emanzipatorisch sein, geht es also nicht darum, dass die Unterdrückten die Rechte der Unterdrücker für sich einfordern, sondern gerade auch diese, deren Geschichte und Konstitution sowie deren Implikationen sind genauso zu überwinden wie die Unterdrückung selbst. Das zu schaffende Subjekt kann also weniger ein autonomes, bürgerliches, für sich und in sich abgeschlossenes sein, sondern verwandelt sich vielmehr in ein kollektives, solidarisches Subjekt, auch jenseits von Identitäten. In der Befreiung und befreit. Emanzipatorische Selbstverteidigung also setzt ein neues Denken und neue Formen der Beziehungen und der Solidarität voraus – nicht vorgängig, sondern im und durch den Prozess selbst sich entwickelnd.

### 3.3.5 Negative Care – Selbstverteidigung und Selbstschutz

Neben der Rekonstruktion historischer Beispiele von Selbstverteidigung lotet Dorlin in den letzten beiden Kapiteln unter Bezug auf das feministische Videospiel „Hey Baby“ und den Roman „Schmutziges Wochenende“ Aspekte der „Politisierung dessen, was es heißt, zu einem Subjekt zu werden“<sup>247</sup> aus. Während es im Videospiel darum geht, als weibliche Person (männliche) Belästiger auf der Straße zu erschießen – Dorlin spricht hier auch von einem „*soften* Neoliberalismus[, der] sich in der Formel zusammenfassen lässt: die *Macht zu*. Anders gesagt, *du* hast die Macht, *dich* zu verteidigen!“<sup>248</sup> – ist der Fall der Romanfigur Bella deutlich komplizierter. Im Videospiel wird die (Handlungs-)Macht und die Verfügung über diese an die Waffe abgegeben. „Die Waffe stellt die metonymische Figur des ‚Beschützers‘ dar und verdinglicht die Heteronome der Frauen gegenüber dem, was als Recht als Sicherheit auftritt. Anders gesagt, mit einer Waffe *werde ich verteidigt*, ohne Waffe *bin ich wehrlos*.“<sup>249</sup> Bella hingegen, als „typische“ Frau charakterisiert und in ihrem Leben Opfer zahlreicher Übergriffe durch Männer geworden, entscheidet sich eines Tages, sich zu rächen. Bella, jahrelange Beute, wird zur Jägerin: „Von nun an jagt die Beute.“<sup>250</sup> Diese Entscheidung und die aus Bella herausbrechende Aggression jedoch markiert keine Bruchpunkt, sondern ist

---

<sup>246</sup> Ebd. S. 175

<sup>247</sup> Hartmann (2021)

<sup>248</sup> Dorlin (2022), S. 197

<sup>249</sup> Ebd. S. 197f.

<sup>250</sup> Ebd. S. 218

„in Wirklichkeit nur die Offenbarung dessen, was die fortwährenden Gewalterfahrungen bereits beschädigt und in Bellas Körper hinterlassen haben. Sie haben ihren eigenen Körper, ihre Beziehungen zur Welt geschaffen, haben die Art und Weise hergestellt, wie diese Welt *ihr* erscheint, *sie berührt*; sie haben die Art und Weise geformt, wie ihr Körper in dieser Welt lebt, auf sie einwirkt und sich in ihr entfaltet.“<sup>251</sup>

Durch Gewalt geformt, begreift Bella, dass nur diese ihr „die Mittel [gibt], in der Welt vorzukommen.“<sup>252</sup> Wo die Gewalt die Körper derart verschlingt, betäubt und in der Unterwerfung subjektiviert, scheint auch nur die Gewalt einen Ausweg zu bieten, der Bewusstwerdung dieser Umstände, deren Überwindung und so einen Weg zum Selbst mit sich bringt. Gewaltfähigkeit und Gewaltausübung sind so verwoben mit der Neuerschaffung der Beziehung zur Welt, zu sich als Subjekt und zur Handlungsfähigkeit – handeln zu können und dies auch zu tun:

„Die zwei Tage von Bella sind die Zeit eines feministischen Selbstverteidigungskurses mit einer Praxis, die an Fahrt zunimmt, geteilten Erfahrungen, Bewusstwerdungen und Empfehlungen. Bella hat nicht *gelernt, zu kämpfen*. Beim Übergang zu einer feministischen Selbstverteidigungsstrategie geht es daher nie darum, die Realität zu destillieren, um die Wirklichkeit mit einer Geste (Ruhigstellung, Verletzung, Tötung ...) zu extrahieren, sondern im Gegenteil darum, in die soziale Realität der Gewalt zu versinken, um einen Körper zu trainieren, der bereits von Gewalt durchzogen ist, um einen Muskel zu entfalten, der mit Gewalt vertraut ist, aber im Grunde nie dazu erzogen und sozialisiert wurde, sich für die Gewalt zu trainieren, *zu handeln*.“<sup>253</sup>

Sich mit einer Realität vertraut zu machen, sich dieser zustellen, nicht (mehr) vor ihr zu fliehen und auf sie Einfluss zunehmen, macht hier die (feministische) Selbstverteidigung aus. Dass diese Verteidigung gewaltvoll ist, liegt in erster Linie daran, dass die Realität geprägt von Gewalt ist – und mit ihr, die in ihr lebenden Subjekte. Ausgehend von dieser „*Phänomenologie der Beute*“<sup>254</sup>, die Erfahrung, die Bella, und mit ihr zahlreiche andere, macht und die von Unterdrückung, Gewalt und (Selbst)-Leugnung geprägt ist, und der Einsicht, dass es „Herrschaftsformen [gibt], die im Grunde genommen Leben, Existenzen und Körper derealisieren, die im Grunde genommen Individuen von der Möglichkeit des Aufbaus einer gemeinsamen Welt mit anderen ausschließen“<sup>255</sup>, stellt Dorlin zuletzt noch ihre Theorie der „*negative care*“<sup>256</sup> vor.

---

<sup>251</sup> Ebd. S. 210

<sup>252</sup> Ebd. S. 216

<sup>253</sup> Ebd. S. 216f.

<sup>254</sup> Ebd. S. 209

<sup>255</sup> Ebd., S. 219

<sup>256</sup> Ebd. S. 221

Care, meist verbunden mit positiven Werten, der Liebe, Fürsorge etc., beruht in Wahrheit auf Gewalt.<sup>257</sup> „Die erlittene Gewalt erzeugt eine negative kognitive und emotionale Haltung“<sup>258</sup>, die diese marginalisierten Gruppe, Opfer der Gewalt dazu zwingt ihre Aufmerksamkeit immer auf den Anderen zu richten – aus Selbstschutz, „um voranzusehen, was sie *mit uns tun* wollen, werden oder können[.] Der Grad der Aufmerksamkeit muss hoch sein, damit das erworbene Wissen die Selbstverteidigung ermöglicht.“<sup>259</sup> Es ergibt sich eine „Ethik der Ohnmacht“<sup>260</sup>, die die Sorgenden von sich selbst, ihren Emotionen, ihren Körpern, ihrem Geist und ihrer Handlungsfähigkeit entfremdet und das Objekt der Sorge zum Zentrum ihrer Existenz werden lässt. Die Objekte andererseits verlernen oder erlernen nie, andere, deren Existenz und deren Sicht- sowie Lebensweisen wahrzunehmen; sie entwickeln eine Unwissenheit über alles außerhalb ihrer selbst. „Als Unwissende nehmen die Herrschenden kognitive Haltungen ein, die sie im Grunde davor bewahren, die anderen zu ‚sehen‘“<sup>261</sup>. Die einzige Form der Aufmerksamkeit, die die Herrschenden den Beherrschten schenken, ist, diese als Beute wahrzunehmen und folglich auch so zu behandeln. Die Funktion der negative care liegt dann darin, sich selbst davor zu bewahren, Beute zu werden, zu erkennen, wann dieser Fall doch eintritt und ein Wissen zu entwickeln, wie sich zu verhalten und zu verteidigen ist. Wird die Beute zum Jäger, stellt sie die Jagdverhältnisse auf den Kopf, kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass in einer derartig eingerichteten Welt alle zur Beute werden können.

Die von Dorlin vorgestellte Idee der Selbstverteidigung umfasst im Wesentlichen zwei Komponenten: die der Befreiung, der Subjekt-werdung und der Erlangung der Handlungsfähigkeit und die der negative care, die sich vor allem um die Erlangung eines Wissens dreht, wodurch die Verteidigung vor allem im Schutz liegt. Schutz vor den Übergriffen und der Willkür der Herrschenden. Nimmt dieser Schutz die Form der Gewalt an, kann diese die Verhältnisse umwerfen und Sichtweisen wie Beziehungen auf den Kopf stellen und befreiend wirken. Das unterdrückte Subjekt erlangt seine Handlungsfähigkeit und setzt sich neu in die Welt. Soll die Selbstverteidigung aber emanzipatorisch wirken, ist es unabdingbar, nicht nur die Verhältnisse umzukehren, sondern neu zu schaffen. Jenseits von Herrschaft, Unterdrückung und Jagdlogik. Auch hier gilt: die Gewalt

---

<sup>257</sup> Ebd. S. 221

<sup>258</sup> Ebd.

<sup>259</sup> Ebd. S. 222f.

<sup>260</sup> Ebd. S. 224

<sup>261</sup> Ebd. S. 225

als vergesellschaftende Kraft dient dazu, sich selbst zu überwinden, nicht neue, ebenfalls gewaltvolle Strukturen einzurichten und die Gewalt somit neu zu setzen.

## **4. Diskussion**

Lag der Schwerpunkt in den obigen Abschnitten primär auf einer Rekonstruktion der ausgewählten Theorien, werden diese nun im Folgenden diskutiert, um einer möglichen Antwort auf die Frage, nach der Plausibilität von (politischer) Gewalt als Mittel zur Emanzipation näherzukommen. Dafür möchte ich zuerst die drei philosophischen Theorien Benjamins, Fanons und Dorlins miteinander ins Gespräch bringen, um Gemeinsamkeiten, Unterschiede aber auch Lücken in den Theorien aufzuspüren. Im Anschluss wird diese Philosophie der Gewalt der soziologischen, gewaltphänomenologischen Betrachtung gegenübergestellt. Die Frage, die diesen Abschnitt leitet, zielt darauf, ob und wie sich normative, intervenierende philosophische Theorie aus einer beobachtenden, soziologischen Perspektive lesen lassen und welche Schlüsse diese Lesart für die Philosophie mit sich bringt. Zuletzt werden die Ergebnisse abschließend diskutiert und unter in Bezug auf die Forschungsfrage betrachtet. Hierbei wird wiederum auf normative Implikationen des Emanzipationsbegriff aber auch auf die konkret Praxis linker Militanz und deren Folgen für das Gewaltverständnis und deren Rolle innerhalb gesellschaftlicher Transformationen zurückgegriffen.

### **4.1 Zur Philosophie der Gewalt – Benjamin, Fanon und Dorlin ins Gespräch bringen**

Trotz der großen Zeitspanne von einhundert Jahren und der unterschiedlichen historischen Hintergründe vor denen die jeweiligen Werke verfasst wurden, ist es für ein Verständnis von Gewalt und Gegen-Gewalt als potentiell emanzipatorisches Mittel sinnvoll und fruchtbar „Zur Kritik der Gewalt“, „Die Verdammten dieser Erde“ und „Selbstverteidigung“ vergleichend zu lesen und zu diskutieren. Anleitende Aspekte dieser Diskussion sind hierbei die Frage nach dem Subjekt und seiner Konstitution, in diesem Zuge auch danach, wie Gewalt befreiend und emanzipatorisch wirken kann und die danach ob und wie Gewalt auch problematisiert wurde (Gibt es unterschiedliche Gewalten? Gibt es eine richtig Gewalt und eine falsche?). Zuletzt stellt sich die Frage, nach dem „Nach der Gewalt“. Die betrachteten Theorien zeichnen alle drei keinen Entwurf oder keine Idee einer gewaltfreien Gesellschaft – am ehesten findet sich dies noch bei Fanon und

Satre, die sich positiv auf den Sozialismus beziehen, ohne diese aber näher zu definieren<sup>262</sup> –, stellen aber deren Notwendigkeit fest und deren Erlangen durch die Überwindung der gewalttätigen, alten Strukturen in Aussicht. Wie lässt sich diese Vermeidung im Hinblick auf den emanzipatorischen Anspruch interpretieren?

#### 4.1.1 Begriff und Rolle der Gewalt

Der Gewalt kommt in jedem der drei Werke eine ambivalente Funktion zu. Einerseits wirkt sie unterdrückend und repressiv, andererseits bietet sie die Möglichkeit, das Joch der Unterdrückung abzuschütteln und sich von (Fremd-)Herrschaft zu befreien. Verfolgt man diesen Gedanken weiter, muss es also eine Unterscheidung in gute, weil befreiend wirkende, und schlechte, unterdrückende Gewalt geben. Worin aber kann dieser Unterschied liegen? Zielt die eine Form der Gewalt explizit auf Körper, Leiber oder Leben, die andere demgegenüber aber nicht? Solch eine Unterscheidung scheint zwar plausibel zu sein, wie der Militanzbegriff zeigt, kommt aber in den betrachteten philosophischen Theorien nicht vor, vielmehr liegt der Bewertung eine andere Unterscheidung zugrunde. Bewertet wird die Gewalt daran, *wer* sie ausübt, *zu welchem Zweck* sie ausgeübt wird und anschließend *wie sie sich zur Ordnung verhält*, ist sie also herrschafts- und ordnungsstützend oder wirkt sie subversiv? Davon zeugt auch die vor allem bei Fanon prominente Trennung von Gewalt (repressiv, ordnend) und Gegen-Gewalt (subversiv), respektive die von Dorlin verwendete Terminologie von Selbstverteidigung und defensiver Gewalt in Abgrenzung zu Notwehr und zu (staatlicher) Gewalt.

Während Fanon und Dorlin die „gute“, emanzipatorische Gewalt anders, man könnte sagen defensiver, fassen, aber dennoch als Gewalt kennzeichnen, geht Benjamin einen anderen, aber doch ähnlichen Weg, indem er zwischen mythischer Gewalt und göttlicher Gewalt unterscheidet, wobei letztere gerade dadurch charakterisiert wird, *gewaltlose Gewalt* zu sein. Als reines Mittel, das über das Recht hinausgeht und das Recht an sich auch zu überwinden trachtet, ist die göttliche Gewalt keine Gewalt im Benjamin'schen Sinne mehr. Ein etwas seltsamer Griff, da die göttliche Gewalt sich durch diesen Bezug aber wiederum in die Gewaltdefinition Benjamins einfügen lässt. Wesentlicher Aspekt der Gewalt bei Benjamin ist ihre Verbindung zu Recht und Gerechtigkeit, das Eingreifen in „sittliche Verhältnisse“<sup>263</sup>. Verhältnisse, die Gesellschaft ordnen und strukturieren, sowie erlaubte, legale Handlungen von illegalen abtrennen. Dieser strukturierende Aspekt findet

---

<sup>262</sup> Satre (2025), S. 136 & Fanon (2025), S. 205 und weitere!

<sup>263</sup> Benjamin (1965), S. 29

sich in unterschiedlichen Ausprägungen auch bei Fanon und Dorlin. Ersterer schreibt der Gewalt eine maßgebliche Rolle bei der Errichtung und Erhaltung der kolonialen Ordnung zu und betont damit ihre vergesellschaftende Kraft. Die Gewalt ist es, die den Kolonialismus hervorbringt, ausmacht und stützt. Und sie ist auch diejenige Instanz, die subjektivierend wirkt – und dabei nicht nur Subjekte, sondern auch Nicht-Subjekte hervorbringt. Die Gewalt weist den Individuen ihren spezifischen Platz innerhalb der kolonialen Ordnung zu. In eine ähnliche Richtung geht auch Dorlin, legt dabei aber einen stärkeren Fokus auf die rechtliche Verankerung der Gewalt. Subjekt, sowohl auf der rechtlichen Ebene als auch der Handlungsebene, kann nur sein, wer legitimiert ist, Gewalt ausüben zu dürfen. Die (rechtliche) Fähigkeit gewalttätig zu handeln, impliziert überhaupt handlungsfähig zu sein. Der vergesellschaftende Aspekt lässt sich hier einerseits von dieser juristisch verbürgten Handlungsmacht her denken, andererseits aus der gegenteiligen Perspektive: nicht handlungsfähig zu sein und dadurch potentiell immer zum Opfer von Gewalt werden zu können. Die Gewalt wirkt insofern strukturierend als nur bestimmte Individuen bemächtigt sind, sie anzuwenden, andere sie erleiden müssen. Das Recht trennt so mit und durch Gewalt Subjekte von Nicht-Subjekten.

Letztlich wirkt in der Folge auch göttliche, Gegen- oder defensive Gewalt auf ihre Art vergesellschaftend. Notwendig geworden durch die gewalttätige Realität wird diese ebenfalls mittels Gewalt überwunden und ein neue gesellschaftliche Realität etabliert. An dieser Stelle jedoch wird es interessant, denn während die zu überwindende Ordnung als gewalttätig charakterisiert wird und im Rahmen dieser die vergesellschaftende Kraft der Gewalt anerkannt wird und sogar vorausgesetzt zu sein scheint, gilt diese Anerkennung zwar auch für den unvermeidbaren Teil des gewaltsamen Umsturzes, nicht jedoch für die aus diesem Prozesse resultierenden sozialen Verhältnisse. Diese sind vielmehr dadurch gekennzeichnet, gerade *nicht* (mehr) auf einer Gewaltordnung zu beruhen, wodurch sich auch der Modus der Vergesellschaftung ändern muss. Benjamin und Fanon äußern diese Vorstellung mehr oder weniger explizit, bei Dorlin hingegen findet sich dieser Gedanken eher zwischen den Zeilen, ist es ihr doch keinesfalls ein Anliegen Gewalt(handeln) affirmativ zu betrachten. Die philosophischen Theorien weisen hier zwar nicht unbedingt einen Widerspruch auf, doch aber eine kleine Lücke, die sich allerdings mit dem politischen, emanzipatorischen Anspruch der jeweiligen Theorien begründen lässt. Es ist gerade der Glaube an die Möglichkeit der Schaffung einer gewaltfreien Gesellschaftsform, der die Autor\*innen antreibt und der einen nicht unerheblichen Teil des emanzipatorischen Gehalts ihrer Werke ausmacht.

## 4.1.2 Subjekt, Befreiung & Emanzipation

So wie Gewalt vergesellschaftend wirkt, wirkt sie auch subjektivierend. Eine These, die vor allem Fanon und Dorlin stark machen, Benjamin hingegen nicht thematisiert. Wie erwähnt, erkennt er durchaus den ordnenden Aspekt von Gewalt an, bezieht dies aber weniger auf Subjekte als auch die Gesellschaftsformation als solche. Wurde die unterdrückende, herrschende, man könnte sagen, partikulare Subjekte hervorbringende Kraft der Gewalt bereits erwähnt, ist es gerade für das Herausarbeiten ihrer möglicherweise emanzipatorischen Wirkung unabdingbar, auch dem befreienden Aspekt Aufmerksamkeit zu schenken.

Um dieser Argumentation folgen zu können, ist es notwendig, sich noch einmal die Unterscheidung Fanons zwischen dem kolonialistischen Subjekt oder Menschen und dem „kolonisierte[n] Ding“<sup>264</sup> und die Dorlins „zwischen Subjekten [...] auf der einen Seite und Körpern [...] auf der anderen Seite“<sup>265</sup> oder Subjekten und Sklaven<sup>266</sup> zu vergegenwärtigen. Die gewalttätige Ordnung ist im Kern dadurch strukturiert, dass sie zwischen Subjekten unterscheidet, die handlungsfähig und lebenswürdig sind, und jenen, die keine Subjekte, keine Menschen und keine Leben sind; jene, die aus dem Rahmen der Intelligibilität herausfallen. Ist der Rahmen der Subjektivität, des Lebenden und des Anerkennbaren derart exklusiv, so entzündet sich an dessen Grenzen (zwangsläufig?) ein Streit um eben diese Grenzziehungen. Wird dieser darüber hinaus von der Gewalt strukturiert und durch diese aufrechterhalten, so ist das Mittel der Wahl zu dessen Überwindung (zwangsläufig?) ebenfalls das der Gewalt. In der Gewalt wird dann das Ding zum Mensch, der Körper zum Subjekt und die Nicht-Lebendigen zum Leben erweckt. Gerade bei Fanon finden sich einige eindrucksvolle Textstellen, die diese These untermauern. So schreibt er etwa: „Das Leben kann für den Kolonisierten nur aus der verwesenden Leiche des Kolonialherrn entstehen.“<sup>267</sup>

Und auch in seinem Nachdenken zum neuen Humanismus steht beispielsweise die Menschlichkeit und das Leben im Zentrum der Überlegungen. Ebenfalls in diese Richtung argumentiert Dorlin anhand des jüdischen Aufstandes im Warschauer Ghetto. Auch hier werden die Menschlichkeit, die Würde und das Leben adressiert. Es geht zwar weniger darum, ein (kollektives) Subjekt zum Leben zu erwecken, den Rahmen der Lebbarkeit auszuweiten, als vielmehr eine Menschlichkeit und die Würde des Selbst wieder herzustellen. Es um die „Verteidigung des Prinzips des Lebens [...], eine

---

<sup>264</sup> Fanon (2025), S. 154

<sup>265</sup> Dorlin (2022), S. 19

<sup>266</sup> Ebd. S. 34f.

<sup>267</sup> Fanon (2025), S. 200

Verteidigung des Lebens selbst<sup>268</sup>. Leben und Menschlichkeit sowie deren Verteidigung und (Wieder)Erlangung sind in diesen Argumentationssträngen abhängig von der Gewalt; nicht aber der Gewalt als solcher, sondern vielmehr der selbstbestimmten, bewussten und initiativen Ergreifung einer Gewalthandlung. Nicht mehr die Gewalt wirkt sich auf die nun lebendigen, oder zumindest als menschlich wahrgenommenen Subjekte aus, sondern die in der Tat erlangte Handlungsfähigkeit. Die Fähigkeit zur Gewalt und die Fähigkeit zur Handlung als solcher sind ausschlaggebend für die Konstitution als Subjekte. Dies impliziert auch, dass die sich in dieser Gewalthandlung konstituierenden Subjekte als handelnde, autonome und daran anschließend selbstbestimmte und sich selbst befreiende gedacht werden müssen. Aus sich selbst heraus, schafft sich das Subjekt, indem es in Widerstand und Opposition gegen die es vormals unterwerfenden gewalttätigen Verhältnisse tritt.

Derselbe Schritt gilt auch für die von Dorlin vorgestellte negative care. Ist das Subjekt der care mehr ein Subjekt des Objekts, indem es um dieses kreist, dann liegt die Befreiung gerade darin, sich selbst zum Subjekt seiner Selbst zu machen. Nicht das Objekt und dessen Relation zur Welt bestimmt dann die Wahrnehmung, sondern das Subjekt selbst wird zum Zentrum seiner Erfahrung und seines in der Welt-Seins.

Diese Verbindung zwischen der sich selbst auferlegten Gewalt - diese kommt nicht mehr von außen über ihre Opfer, sondern wird von diesen vormals sich in der Opferposition befindlichen selbst gewählt – und des Lebens zieht auch Benjamin. Er bezieht sich ebenfalls positiv auf das Leben, die „Heiligkeit des Lebens“<sup>269</sup>, das aus der Gewalt geboren wird und unterscheidet dabei zwischen den Bezügen, die mythische und göttliche Gewalt jeweils auf das Leben selbst nehmen. Erstere ist „Blutgewalt über das Leben um ihrer selbst, die göttliche, reine Gewalt über alles Leben um des Lebendigen willen.“<sup>270</sup> Aus dieser Unterscheidung lässt sich bereits der diese drei Theorien vereinigende emanzipatorische Gehalt absehen.

Denn mit dieser Trennung geht auch eine völlige Neubewertung des Lebens, der Lebendigkeit und des Lebendigen einher. Wo die mythische Gewalt noch auf das Leben zielt, dieses als Angriffsfläche betrachtet und sich so *gegen* das Leben stellt, bringt die göttliche, revolutionäre Gewalt dieses gerade hervor und handelt sogar in dessen Namen. Nicht nur die Gewalten unterscheiden sich, sondern auch die in ihrem Namen hervorgebrachten Leben sind andere; und mit ihnen die Beziehungen der Subjekte zur Welt und zueinander. Die Emanzipation bringt neue Subjekt hervor,

---

<sup>268</sup> Dorlin (2022), S. 85

<sup>269</sup> Benjamin (1965), S. 61

<sup>270</sup> Ebd. S. 60

die qua ihrer nun erlangten Handlungsfähigkeit und -erfahrung einerseits sich zu sich selbst neu und anders verhalten, andererseits auch der Welt nun anders gegenüberstehen. Und auch der Gewalt und anderen Subjekten gegenüber ergibt sich eine neue Beziehung. Reagieren die sich befreienden Subjekte mit der Gewalt auf die ihnen angetane Gewalt, liegt ein wesentliches Moment in der Befreiung aber darin, Gewalt am Ende des Befreiungsprozesses zu überwinden. Wenn die Beziehungen vor der Befreiung potenziell immer gewalttätige Ausmaße ausnehmen konnten, gilt es, auch diese Möglichkeit an sich zu überwinden.

Daraus ergibt sich auch, dass das Subjekt etwas anderes sein muss als ein als befreit inszeniertes, doch in der Hülle des (europäischen) bürgerlichen Subjekts verhaftetes. Die sich aus der Befreiung ergebende Subjektivität wird zwar als autonom gedacht, darf jedoch nicht in der bürgerlichen Vorstellung der Autonomie verharren, sondern muss über diese hinausgehen. Das befreite Subjekt muss als ein kollektives, solidarisches und von Anfang an in engen Beziehungen zu einer Umwelt und den Mitmenschen stehendes Subjekt verstanden werden. Diese Vorstellung ist es auch, die die Idee von Fanons neuen Humanismus und seiner neuen Menschlichkeit zum Ausdruck bringt. Und die auch den Prozess von Emanzipation wesentlich kennzeichnet.

#### **4.1.3 Emanzipation und dann? – Bilderverbot und Utopie**

Sind sich die Theorien darin einig, Gewaltverhältnisse überwinden zu wollen, mit dem Ziel, jenseits der Gewalt neue Formen der Sozialität zu schaffen, die ohne Gewalt auskommen, so sind sie sich ebenso einig darin, diese Utopie nicht auszubuchstabieren. In Sekundärtexten wird dies teilweise kritisiert, so etwa bei Hartmann, der sich mit Dorlin auseinandersetzt und auf den schmalen Grat hinweist, auf dem sich die defensive Gewalt zwischen Verteidigung und Selbstzweck bewegt,<sup>271</sup> oder bei Dorestal, der in seiner Fanon-Biografie auf die Gefahr einer sich entwickelnden Gewaltspirale hinweist.<sup>272</sup> Kritikpunkt in beiden Fällen ist der einerseits affirmierende Umgang mit der Gewalt, der aber andererseits kein sich konkret abzeichnendes Ende in Aussicht gestellt wird. Dieser Endpunkt der Gewalt findet sich in Begriffen wie Befreiung oder Emanzipation zwar wieder, wie diese aussehen (sollen), bleibt aber offen.

Dieses Fehlen konkreter (utopischer) Gesellschaftsentwürfe jenseits der Gewalt kann nun als Lücke angesehen werden, ist theoretisch aber nachvollziehbar und erklärbar. Für die Begründung lässt sich wiederum der Begriff der Emanzipation und dessen definitiverischer Rahmen heranziehen.

---

<sup>271</sup> Hartmann (2021)

<sup>272</sup> Dorestal (2025), S. 122

Emanzipation ist demnach ein Prozess, der von einer Unabgeschlossenheit gekennzeichnet ist. Emanzipation selbst bezeichnet keine konkrete Vorstellung einer wie auch immer gearteten befreiten Gesellschaft, sondern eine Utopie. Sollen die Theorien einem emanzipatorischen Verlangen Ausdruck geben, ist es notwendig, sich die Zukunft als offene vorzustellen und sich dieser nicht positivistisch anzunehmen: „Motor dieser Logik [der Emanzipation] ist Negativität, nämlich die Negativität der Kritik“<sup>273</sup>. Geleitet wird der Prozess der Emanzipation also nicht von konkreten Zukunftsentwürfen, sondern von Kritik an der Gegenwart. Dies bringt auch der Begriff des „Bilderverbots“<sup>274</sup> mit sich. Anknüpfend an das theologische Verbot sich keine Bilder von Gott zu machen, drückt dieses vor allem in der ersten Generation der Kritischen Theorie um Theodor W. Adorno und Max Horkheimer verbreitete Konzept die Vermeidung der Formulierung von Gesellschaftsentwürfen innerhalb der eigenen theoretischen Arbeit aus. Auch (oder gerade) hier steht nicht das Warten auf eine oder das Entwerfen einer besseren Zukunft im Fokus, sondern die Kritik an den gegenwärtig vorgefundenen Verhältnissen. So schreibt Horkheimer dazu: „[I]ch kann sagen, was falsch ist, aber ich kann nicht definieren, was richtig ist.“<sup>275</sup>

So nachvollziehbar die kritischen Nachfragen Hartmanns oder Dorestals sind, so sehr stellt die von ihnen vorgebrachte Kritik dennoch keinen Widerspruch zum emanzipatorischen Anspruch und Gehalt der Theorien dar. Es mag als Leser\*in unbefriedigend sein, keine Antworten auf die Frage „Wie soll die Gesellschaft nach der Gewalt aussehen?“ oder „Wie wird sichergestellt, dass die Gewalt endet?“ zu erhalten, doch diese Offenheit ist inhärenter Bestandteil der „*regulative[n]* Idee“<sup>276</sup> der Emanzipation und demnach sind auch diese Fragen keine im Hier und Jetzt theoretisch zu beantwortenden, sondern sich im Prozess selbst (zu) stellenden und aufzulösenden. Um dem emanzipatorischen Anspruch gerecht zu werden, gilt es dennoch, diese Bedenken nicht zu vernachlässigen, sondern stets zu reflektieren.

---

<sup>273</sup> Genel (2019), S. 54

<sup>274</sup> Würger (1987), S. 142

<sup>275</sup> Horkheimer (1985), S. 331. Auch der in einer gänzlich anderen Theorietraditionen stehende Derrida greift diese Vorstellung des Bilderverbots immer wieder auf, indem er gerade Offenheit, den „kommenden Anderen“, das „Zukünftige“ oder die „kommende Demokratie“ als utopische Zukunftsvisionen in seine Überlegungen einbaut. Vgl. Derrida (2004) oder Ders. (2006)

<sup>276</sup> Mairhofer (2019), S. 192

## **4.2 Philosophie vs. Soziologie? – Die philosophischen Theorien soziologisch-phänomenologisch gelesen**

Soziologische Theorien unterscheiden sich oftmals deutlich von denen philosophischer Art. Dies gilt insbesondere dann, wenn sich die Philosophie nicht als rein beschreibende, beobachtende Wissenschaft versteht, sondern die Theorien normativ inspiriert und angereichert sind. Sie lassen sich dann weniger als reine Beschreibung denn als (beschreibende) Intervention lesen. Philosophie möchte wirken. Im Speziellen trifft dieses Verständnis auf die „Teildisziplinen“ Ethik und politische Philosophie zu; die in dieser Arbeit betrachteten Theorien Benjamins, Fanons und Dorlins lassen sich letzterer zuordnen. Diese Diskrepanz zwischen normativer und beobachtender Theorie führt bei einem vergleichenden Lesen dazu, dass sich (notwendigerweise?) auch Unterschiede und Konflikte auffinden lassen. So auch in der vorliegenden Arbeit. Im Folgenden wird dargestellt, unter welchen Gesichtspunkten sich die philosophischen Theorien zur Gewalt von der Gewaltphänomenologie unterscheiden und ob und wie sich diese aus der soziologischen Perspektive lesen und halten lassen. Neben dieser kritischen Gegenüberstellung wird aber auch geprüft, ob sich beide Theoriestränge auch neben- und miteinander betrachten lassen können.

### **4.2.1 Gewalt und Vergesellschaftung – Gibt es ein Nach der Gewalt?**

Der unterschiedliche Anspruch, den die Gewaltphänomenologie als beobachtende Theorie und die politische Philosophie der Gewalt als intervenierende, emanzipatorische Theorie verfolgen, äußert sich exemplarisch in einem für das Gelingen des emanzipatorischen Projekts zentralen Punkt: dem Ziel, Gewaltverhältnisse zu beenden.

Beide Richtungen legen großen Wert darauf, dass Gewalt vergesellschaftend wirkt, Subjekte hervorbringt (oder gerade nicht) und den Kreis der soziale anerkannten Akteure anzeigt und kommuniziert. Subjekt, Gesellschaft, Ordnung und Gewalt sind demnach sowohl aus philosophischer als auch soziologisch-phänomenologischer Perspektive (vorerst) eng miteinander verbunden. Während nun aber die betrachteten Philosophien die Gewalt erst als unterdrückende und dann als Mittel zur Überwindung der Gewalt an sich ansehen, betont die Phänomenologie gerade die Unmöglichkeit einer solchen Überwindung. Gewalt und Vergesellschaftung sowie Herstellung und Aufrechterhaltung sozialer Ordnung sind derart eng aneinander gebunden, dass sich Gesellschaft jenseits von Gewalt aus dieser Perspektive nicht denken lässt. Lindemann äußert sich in diesem Zusammenhang dahingehend, dass sie zwar die Möglichkeit egalitärer Gesellschaften

„ohne Macht und Herrschaft“<sup>277</sup> anerkennt, nicht aber solche, „ohne symbolische Anwendung von Gewalt“<sup>278</sup>. Demnach beruhen auch egalitäre Gesellschaft ohne Hierarchien immer auf symbolisch-kommunikativ wirkender Gewalt, deren Androhung und Sanktionsfähigkeit. Diese Annahme von Gewalt als anthropologischer Konstante steht dem Entwurf einer emanzipatorischen Zukunft diametral gegenüber. In diesem Punkt also erweisen sich soziologische Phänomenologie und politische Philosophie als unvereinbar; letztere kann aus der Perspektive der Soziologie gar als naiv bezeichnet werden.

In einem weiteren wesentlichen Aspekt jedoch lassen sich Überschneidungen zwischen dem jeweiligen Theorien erkennen. Und zwar dort, wo es um die Rolle geht, die die Gewalt im Umsturz, der Überwindung oder – neutraler – der Transformation der gesellschaftlichen Verhältnisse spielt. In den Theorien Benjamins – sieht man die göttliche Gewalt als Gewalt an –, Fanon und Dorlins liegt die Kraft der Gewalt gerade in deren revolutionären, in die Verhältnisse eingreifenden und diese verändernden Potential. Nur die Gewalt hat (innerhalb eines gewalttätig strukturierten und wirkenden Rahmens) dieses Potential. Dieses Argument lässt sich auch aus der phänomenologischen Perspektive aufbauen. Vor dem Hintergrund der kommunikativen Funktion der Gewalt kann mit und durch die Ausübung von Gewalt Normativität, Erwartung und Struktur infrage gestellt, zerstört und (neu) hergestellt werden. Die Gewalt wird zwar nicht explizit zur einzigen Option der Neustrukturierung des sozialen Rahmens erklärt, in ihrer Tragweite kann sie aber dennoch als anderen Formen der Kommunikation überlegen angesehen werden. Dies gilt zum einen aufgrund der der Gewalt zugeschriebenen Radikalität, die sich vor allem durch die vermeintliche Grenzüberschreitung, die in der Anwendung von Gewalt liegt, begründen lässt,<sup>279</sup> zum anderen wegen der, der Radikalität widersprechenden, „Normalität“, die in der Gewaltanwendung in ordnungsbildenden Kontexten liegt. Ist Gewalt anthropologische, universale Konstante der Ordnungsbildung, ist auch deren Überwindung durch Gewalt als Konstante anzusehen. Der emanzipatorischen Utopie jedoch kann sich aus der gewaltphänomenologischen Perspektive maximal genähert werden; erreichbar ist eine gewaltfreie Form des Zusammenlebens nicht.

---

<sup>277</sup> Lindemann (2014), S. 287f.

<sup>278</sup> Ebd. S. 288

<sup>279</sup> Koloma Beck/Schlichte (2020), S. 22ff.

## 4.2.2 Gibt es „gute“ Gewalt? – Der Diskurs der Gewalt und Befreiung

Was als Gewalt betrachtet wird und wie diese bewertet wird – legitim, illegitim, „gut“ oder „schlecht“ – ist wesentlich abhängig vom Diskurs über die Gewalt und deren sozialer Verortung. Gerade in Hinblick auf politisch wirkende Gewalt ist das relevant, denn diese diskursive Dimension gilt nicht für die staats-/ordnungstragende Formen der Gewalt, sondern auch in selbem Maße für sich als revolutionär verstehende, die etablierte Ordnung infrage stellende Gewalt.

So gesehen lassen sich die philosophischen Theorien Benjamins, Fanons und Dorlins auch auf der Ebene des Diskurses als intervenierend verstehen. Ist es den Autor\*innen ein Anliegen eine Theorie revolutionärer Gewalt und deren (moralischer) Legitimität auszuarbeiten, greifen sie damit direkt in die diskursiv verfasste Verhandlung über die Legitimität spezifischer Gewaltausübung ein. Indem sie zwischen guter und schlechter Gewalt unterscheiden, zwischen göttlicher, Gegen-, defensiver Gewalt und mythischer, unterdrückender Gewalt, treffen sie jeweils auch Unterscheidungen über den Status dieser Gewalt. Die befreiende Gewalt wird legitimiert, die unterdrückende nicht. Als Begründung dient hier nicht, dass befreiende Gewalt etwa nicht auf das Leben ihrer Opfer zielt oder dass sich diese nur gegen Objekte, nicht aber Menschen richten soll, sondern der Grund liegt in deren Zielsetzung. Gerade als oppositionelle Gewalt des Widerstands gegen die gewalttätigen, repressiven Verhältnisse erlangt die Gewalt ihre Legitimation. Der entscheidende Aspekt besteht darin, dass es sich um ordnungsaflösende, Gewalt überwindende Gewalt handelt; nicht um diese und jene erhaltende.

Und auch auf einer anderen Ebene lassen sich die philosophischen Theorien auf den Diskurs um die Gewalt beziehen. Ob eine Handlung als Gewalt aufgefasst wird, ist aus phänomenologischer Perspektive in großen Teilen davon abhängig, wo die Grenze des Sozialen verläuft und wer als sozialer Akteur oder analog als Subjekt anerkannt wird. Dies heben auch Fanon und Dorlin hervor, gehen dann aber einen Schritt weiter, wenn sie der Gewalt die Möglichkeit zuschreiben, das Soziale zu erweitern, subjektivierend und somit auf zweierlei Arten diskursiv zu wirken: vom Diskurs hervorgebracht, diesen aber auch hervorbringend. Schwingt sich ein Nicht-Subjekt zum Subjekt auf, so verändert sich dadurch dessen Stellung im Diskurs, aber auch der Diskurs insgesamt. Und auch die Frage nach der Legitimität bestimmter Gewalthandlungen wird dadurch entscheidend verändert. Die Phänomenologie hingegen kennt die normative Trennung innerhalb der Gewalt nicht. Gewalt ist Gewalt, was sich ändert, ist die Erzählung dahinter. Dies gilt dann auch für den Bezug auf die politische wirksamen Begriffe der Emanzipation oder des Widerstands, denn diese bezeichnen

„keine spezifische Form der Gewalt, sondern stell[en] vielmehr eine Legitimationsformel dar“<sup>280</sup>. Die phänomenologische Feststellung, dass Gewalt als solche sich nicht qualitativ voneinander unterscheidet, wirkt wiederum auf das Projekt der Konzeption emanzipatorischer, befreiender Gewalt. Letztlich ist auch das Erreichen der gesetzten politischen Ziele davon abhängig, dass die dafür angewandte Gewalt anerkannt und legitimiert wird. Sie muss also in ihrer kommunikativen Dimension erkannt und mobilisiert werden und sich bewusst und offensiv auch als diskursiv wirkende zeigen.

Das „Gute“ der Gewalt also liegt nicht in ihrer Anwendung und wird nicht durch diese kommuniziert, sondern geht darüber hinaus und wird bestimmt von Diskurs und den auf diesen wirkenden Hegemonien. Die Kommunikation der Gewalt gewinnt dadurch eine Dimension, die die philosophischen Theorien nicht fassen können, die die Theorien selbst aber notwendig machen – als diskursbildende, diskursabbildende und diskursprägende.

#### **4.2.3 Zum Widerspruch zwischen politischer Philosophie und der Gewaltphänomenologie**

Die beiden verschiedenen Ansätze bringen theoretische Unterschiede und Widersprüche hervor. Der für die in der vorliegenden Arbeit behandelte Frage schwerwiegendste ist der der konträren Auffassung darüber, ob sich die Utopie einer gewaltfreien Gesellschaftsformation verwirklichen lässt oder nicht. Während dies aus gewaltphänomenologischer Perspektive unmöglich erscheint, ist es für die politische Philosophie unabdingbar an diesem Grundsatz und dieser Vorstellung festzuhalten. Dieser Glaube lässt sich mit dem modernen Unbehagen der Gewalt gegenüber und der aufklärerischen Tradition kritischer Gesellschaftstheorie begründen. Zwar kommt Gewalt in der modernen Gesellschaft vor, stellt aber ein Problem dar. Während Hobbes, Locke oder Kant dieses Problem mittels Monopolisierung lösen, gehen Benjamin, Fanon und Dorlin einen Schritt weiter und trachten danach, Gewalt (auch die Gewalt eindämmende Gewalt) überflüssig zu machen. Wie aber soll nun mit dem Widerspruch zwischen der ethisch motivierten Vorstellung einer emanzipierten, gewaltfreien Gesellschaft und der sich aus der beobachtenden Perspektive ergebenden Vorstellung von der Gewalt als anthropologische Konstante umgegangen werden? Kurz: wie soll der sich aus dem Konflikt zwischen Normativität und „wertfreier“ Analyse ergebende Widerspruch gelöst werden?

---

<sup>280</sup> Koloma Beck/Schlichte (2020), S. 74

Letztlich, so muss festgehalten werden, lässt sich diese Diskrepanz nicht auflösen. Lassen sich Gewaltphänomenologie und Gewaltphilosophie noch in der Anerkennung des transformatorischen Potentials der Gewalt und der Betonung der diskursiven Verfasstheit der Gewalt vereinen – dies findet sich etwa auch bei Dorlin, die in diesem Zusammenhang etwa das Beispiel des Rechts auf Gewalt heran zieht –, ist dies an dieser Stelle nicht möglich. Ebenso unmöglich scheint es, eine Aussage darüber zu treffen, wer denn nun Recht hat: Soziologische Phänomenologie oder politische Philosophie? Auch wenn man anerkennt, dass es bisher keine gewaltfreien Gesellschaftsformationen gegeben habe (selbst wenn diese egalitär verfasst waren), lässt sich diese Tatsache keinesfalls als unverrückbarer Tatbestand auch auf die Zukunft übertragen. Genauso wenig, wie davon ausgegangen werden kann, dass die Gewalt zwangsläufig eines Tages überwunden ist. Die (kritische) politische Philosophie braucht diese Aussicht zwar möglicherweise, um sich Legitimität zu verschaffen und dem emanzipatorischen Anspruch gerecht zu werden, gesteht damit einhergehend aber auch die Offenheit und die Nicht-Vorhersagbarkeit des Zukünftigen ein. Gewaltfreiheit wiederum wird dann als regulative Idee oder Utopie im Sinne der Emanzipation und so zwar als politisches telos verstanden, allerdings nicht als Determinismus. Denn letztlich, und darin sind sich die beiden Ansätze wieder einig, sind Sozialität, Sinn, Diskurs und Gesellschaft vor allem kontingent.

### **4.3 Emanzipation durch Gewalt? – Eine kurze Philosophie der Militanz**

Linke Militanz dürfte wohl die Form empirisch verfasster Gewalt sein, die – zumindest in europäischen Ländern – der emanzipatorischen Gewalt am nächsten kommt. Waren die oben angestellten Überlegungen alle rein theoretischer Natur, stellt sich die Frage, wie sie sich auf empirische Phänomene übertragen lässt. Kann die philosophische Theorie in Empirie übersetzen lassen? Und was bedeutet dies für die Forschungsfrage? Ist eine Form emanzipatorischer Gewalt denkbar? Welche Implikationen hätte diese und was würde das für den Begriff der Militanz bedeuten?

Die unter der Militanz subsumierte Form der Gewalt insistiert darauf, zwar physische zu sein, sich aber nicht gegen (menschliche) Leiber und Leben zu richten. Als Form symbolischen Widerstands ist das Ziel der Militanz in erster Linie Kommunikation, nicht Verletzung oder Tötung. Stimmt die philosophische Theorie der Betonung des kommunikativen Aspekt noch zu, widersprechen vor allem die Theorien Fanons und Dorlins dem Verzicht anderen gegenüber verletzend zu handeln. Für Fanon liegt der befreiende Aspekt teilweise gerade in der Tötung des Anderen und dessen

Auslöschung; und auch bei Dorlin finden sich verschiedene Stellen, in denen sich die Selbstverteidigung in körperlicher Gewalt, sei es im Jiu-Jitsu, im bewaffneten Aufstand oder im Jagen der Jäger, äußert. Was sich hier findet, ist demnach eine Verschiebung des Fokus weg von der symbolischen aber auch realen Figur des Unterdrückers hin zu symbolhaften, gesellschaftliche Verhältnisse repräsentierenden Objekten. Was für Fanon der Kolonialherr war, ist für die Rote Zora das Bundesverfassungsgericht; das Ziel jedoch ist ein ähnliches. So geht es über die konkrete Gewaltanwendung hinaus darum, auf eben diese Verhältnisse aufmerksam zu machen und einen Transformationsprozess anzustoßen. Die Gewalt wirkt nicht nur als Gewalt, sondern auch als Kritik. Insofern wirken beide Formen der Gewalt kommunikativ, ihre Prämissen aber unterscheiden sich. Erklären lässt sich diese Unterscheidung wohl durch ihre Voraussetzungen. Denn Theorien sind auch immer in ihrer Zeit und ihren sozio-historischen Hintergründen verhaftet. Dies gilt speziell für Fanon, für Dorlin trifft dies weniger zu, hier lässt sich der Fokus auf die körperliche, beidseitig physische Dimension der Gewalt eher durch die Wahl der Beispiele erklären, die großteils selbst wiederum einer spezifischen historischen Situation entstammen, die offensichtlicher von Gewalt geprägt war als die heutige – man denke an die Gewalt, die die jüdische Bevölkerung des Warschauer Ghettos erleiden musste oder die Alltäglichkeit rassistischer Übergriffe in den USA des 19. und 20. Jahrhunderts<sup>281</sup>. So sprechen Koloma Beck und Schlichte vom „Verschwinden der Gewalt“<sup>282</sup> aus dem öffentlichen Leben und der Sprache, das dem Selbstverständnis moderner Gesellschaften, der Monopolisierung und der Externalisierung von Gewalt und die Gewalt verschleiern den Rede über Gewalt geschuldet ist. Dieses Verschwinden der Gewalt stellt aber nun auch den Anspruch dar, dem militante Bewegungen und Theorien gegenüberstehen – und dem auch die emanzipatorische Utopie Rechenschaft schuldet. Die Militanz lässt sich somit der Emanzipation näherstehend ansehen als die politisch-philosophische Gewalt. Benjamins Theorie sticht hier etwas hervor, beruft sich dieser doch auf die Nicht-Handlung des Streiks, wodurch er heute (in Europa) noch wirksamen und gebräuchlichen Formen politischen Körpereinsatzes etwas nähersteht. Verbunden sind Militanz und die von den Philosophien thematisierte Gewalt darin, dass es sich um Handlungen des Widerstands handelt. Die Motivation kommt demnach von außen und der Zweck der Handlung liegt nicht in ihr selbst sondern in ihren Zielen. Militanz, göttlicher Gewalt, Gegen-Gewalt und Selbstverteidigung lassen sich somit alle auf dasselbe Prinzip und dieselben Ziele

---

<sup>281</sup> Dorlin (2022), S. 133ff. Auch heute noch gibt es zahlreiche Fälle rassistischer Gewalt in den USA, Dorlin dokumentiert bspw. den Mord an Trayvon Martin 2012, mediale Aufmerksamkeit bekam auch die Tötung des Schwarzen George Floyd im Jahr 2020. Zum Zeitpunkt des Verfassens der letzten Seiten der vorliegenden Arbeit entbrannten zudem große Proteste gegen staatliche Gewalt gegenüber Migrant\*innen und Demonstrant\*innen in den USA.

<sup>282</sup> Koloma Beck/Schlichte (2020), S. 161

zurückführen. Zudem führen beide Formen des Widerstand, trotz der Diskrepanz in der Frage, was das physische Ziel der Gewalthandlung sein soll, auf eine Ebene der Leiblichkeit oder Körperlichkeit zurück. Nicht der der Ziele, sondern die derjenigen, die sie ausüben. Dies gilt sowohl für Streikende, im Bürgerkrieg Kämpfende, sich in Selbstverteidigung Übende und Angriffe auf Infrastruktur Verübende. Sie alle handeln physisch, stellen sich, ihre Leiber und ihre eigene Verletzlichkeit zur Exposition. Der Leib wird zum Schauplatz des emanzipatorischen Kampfes.<sup>283</sup>

Militanz und politische Philosophie der Gewalt unterscheiden sich zwar in einem für die normative Bewertung der Handlung bedeutsamen Punkt, haben aber doch einiges gemeinsam. Ist die Ebene der physischen Gewalt und des physischen Kampfes zwar integraler Bestandteil der Theorien Fanons und Dorlins, ist diese aber nicht der Kern der Theorie. Dieser liegt vielmehr im befreienden und kommunikativen Aspekt den Gewalthandlungen haben und in der Wirkung die sie auf die ausübenden Subjekte haben. Und gerade diese Aspekte sind es auch, die sich auf die Militanz als politisches Handeln übertragen lassen. Die Philosophie der Gewalt lässt sich also durchaus in die der Militanz übersetzen und auch mit dem Verzicht des Zielens auf leibliche Gegner\*innen geht den Theorien nichts verloren. Vielmehr gewinnen sie dadurch eine ethische Dimension, deren Fehlen erklärungsbedürftig und kritikprovokierend ist und die zudem dem emanzipatorische Gehalt der Gewalt zuträglich zu sein scheint. Ist doch die Schaffung neuer, gewaltfreier und gleichwertiger Beziehungen sowie die unbedingte Anerkennung des Anderen und dessen Leben wesentlicher Aspekt emanzipatorischer Politik.

Für die Bewertung des emanzipatorischen Potentials der Militanz und der Gewalt jedoch hat dies zur Folge, dass diese uneindeutig ausfallen muss. Diese Uneindeutigkeit speist sich vor allem aus dem sich aus der Gegenüberstellung von Philosophie und Gewaltphänomenologie ergebenden Widerspruch das „Nach der Gewalt“ oder das Ende der Gewalt betreffend. Lässt sich mit der Phänomenologie dieses Nach der Gewalt nicht denken, ist dies essentieller Bestandteil sowohl der philosophischen Theorien als auch der politischen Entwürfe, deren Erreichen militante Handlungen dienen sollen. Lässt sich phänomenologisch gesprochen eine emanzipierte, gewaltfreie Gesellschaft nie erreichen, muss diese aus politischer und philosophischer Perspektive zumindest in Aussicht stehen oder im Werden begriffen sein. Eine Vorstellung, die der Emanzipation nicht widerspricht, sondern vielmehr deren prozesshaften und utopischen Charakter betont.

---

<sup>283</sup> Butler (2023), S. 235ff.

## 5. Fazit

In der vorliegenden Arbeit wurde der Frage nachgegangen, ob Gewalt als Mittel der Emanzipation dienen kann. Dafür wurden zu Beginn gewaltphänomenologische Theorien herangezogen, um zu klären, wie sich Gewalt soziologisch fassen lässt und wie diese wirkt. Gewalt wurde demnach verstanden als körperlich beziehungsweise leiblich wirkendes und ausgeübtes Phänomen. Gewalt wirkt zudem vergesellschaftend, insofern sich durch sie soziale Ordnung herstellen, stabilisieren und verändern lässt. Die Gewalt lässt sich aus dieser Perspektive als anthropologische Konstante betrachten. Darüber hinaus ist der Gewalt als Handlung ein kommunikativer Charakter inhärent, der sich auf eben diese ordnenden Strukturen, Normativitäten und Handlungserwartungen bezieht: Gewalt wirkt wiederum diese herstellend, stabilisierend und verändernd. Verstehen lässt sich die kommunikative Dimension der Gewalt nur vor dem Hintergrund einer triadisch angelegten Situation, so dass die Kommunikation in der Gewalthandlung einerseits an das Gegenüber gerichtet wird, andererseits an einen beobachtenden Dritten. Erst dann lässt sich auch die in der Gewalt kommunizierte Aussage generalisieren und in eine symbolische Handlung übersetzen. Neben dem kommunikativen Gehalt der Gewalt ist der Inhalt des Begriffs selbst auch Ergebnis kommunikativer Handlung, der Rede oder dem Diskurs über die Gewalt. Gewalt als soziale Handlung wird demnach immer dann als Gewalt erkannt, wenn sie sich innerhalb des Rahmens des Sozialen abspielt. Ob Gewalt als solche erkannt wird, ist dann davon abhängig, welche Akteure als soziale Akteure gelten und welche nicht. In der Gewalt und dem Diskurs über die Gewalt schwingt somit immer auch die Frage nach den Grenzen des Sozialen und der Intelligibilität von Subjekten mit. Des Weiteren bedarf es eine diskursiv veranlagte Aushandlung über die Legitimität von Gewalt. Dieser Bedarf folgt aus dem für die Moderne typischen Anspruch gewaltfreie Formen des Zusammenlebens schaffen zu wollen. Die Gewalt wird in der Moderne zwar nicht überwunden, jedoch eingedämmt und monopolisiert. Mit der Folge, dass nur bestimmte Gewalt bestimmter Akteure – meist die staatlicher Institutionen – als legitim betrachtet wird.

Im Anschluss an die begriffliche Auseinandersetzung mit der Gewalt wurde erläutert, was unter Emanzipation zu verstehen sein soll. Emanzipation ist demnach mehr ein im Werden begriffener Prozess der Schaffung einer gewalt- und herrschaftsfreien Gesellschaft als die konkrete Vorstellung derselben. Emanzipation wird verstanden als Idee und Utopie. Zudem wurde erläutert, was sich unter Militanz verstehen lässt. Diese Form der Gewalt kann wohl als die in Europa gängigste Form gewalttätigen Widerstandes gegen gegebene soziale Verhältnisse mit emanzipatorischen Anspruch angesehen werden. Militanz ist demnach Haltung und Handlung in Widerstand gegen die

herrschende soziale Ordnung und versteht sich selbst in erster Linie als Gegengewalt. Dem phänomenologischen Begriff der Gewalt widersprechend richtet sich die Militanz nicht gegen andere Leiber, sondern primär auf Objekte, die als Symbole der angegriffenen Gesellschaftsform betrachtet werden. Möchte man Militanz phänomenologisch betrachten und deren kommunikative, soziale Funktion begreifen, ist es also notwendig den Begriff der sozialen Akteure zu erweitern.

Im zweiten Teil der Arbeit wurden die philosophischen Theorien Walter Benjamins, Frantz Fanons und Elsa Dorlins vorgestellt, denen gemein ist, Gewalt als emanzipatorisches, unterdrückende Strukturen veränderndes und somit befreiendes Mittel anzusehen. Zwar stellt Benjamin hier einen Sonderfall dar, da er die revolutionäre Gewalt nicht als Gewalt bezeichnet, welche sich aber dennoch als solche ansehen lässt. Die in den Theorien angesprochene emanzipatorisch wirkende Gewalt wird immer als Gegen-Gewalt und somit als Antwort auf vorgängige, bereits gewalttätig wirkende soziale Umstände und gewalttätige Strukturen der Vergesellschaftung verstanden. Neben der Gewalt sind diese Strukturen geprägt von Hierarchien und Ungleichheiten. Diese betreffen zum einen die Frage, wer Opfer oder Ziel (institutionell verankerter) Gewalt ist, werden kann oder wird, und zum anderen die danach, wer als Subjekt gilt, handlungsfähig ist und auch dazu legitimiert ist, Gewalt anzuwenden. Als Ziel des Einsatzes der Gewalt kann die Überwindung dieser Strukturen und die Schaffung einer gewalt- und herrschaftsfreien Gesellschaft betrachtet werden, weshalb sich die Theorien auch unter Bezugnahme der vorgestellten Definition als sich der Emanzipation verpflichtete Theorien ansehen lassen.

Im Anschluss an die Rekonstruktion der jeweiligen Theorien wurden diese miteinander verglichen gelesen und diskutiert, wobei sich gezeigt hat, dass sich neben der der Gewalt zugeschriebenen Rolle im emanzipatorischen Prozess auch eine Gemeinsamkeit in deren Verhältnis zur Subjektconstitution liegt. Wirkt Gewalt vergesellschaftend und auf die Subjekte in deren Konstitution insofern ein, als dass sie zwischen Subjekt und Nicht-Subjekt, Akteur und Nicht-Akteur unterscheidet, ist ihr auch das Potential, sich in der Gewalthandlung selbst als Subjekt setzen zu können, inhärent. Im Ergreifen von Gewalt erlangen die Subjekte Handlungsfähigkeit und setzen sich selbst als Subjekt ein. Die Befreiung des Selbsts als Subjekt geht dabei mit der Gewalt einher und mit der kollektiven Befreiung von der vormaligen repressiven Ordnung. Zudem wurde gezeigt, dass die betrachteten Theorien zwar auf eine gewaltfreien Gesellschaft verweisen, diese aber nicht entwerfen. Dieser Aspekt, der auch als Lücke angesehen werden kann, wurde unter Bezugnahme auf das aus der Kritischen Theorie stammenden Bilderverbots erklärt. In diesem Zusammenhang ist es auch notwendig zu betonen, dass auch in dieser Offenheit der Zukunft gegenüber emanzipatorisches Potential liegt.

Im Rahmen der Diskussion wurden im nächsten Schritt die philosophischen Theorien der soziologischen Gewaltphänomenologie gegenübergestellt. Aus dieser Gegenüberstellung von normativ motivierter und analytischer Theorie ergaben sich letztlich nicht überbrückbare Widersprüche. Zum einen wurde herausgearbeitet, dass sich aus phänomenologischer Perspektive ein nach der Gewalt, also eine gewaltfreie Form des Zusammenlebens, nicht vorstellen lässt. Die Philosophie jedoch arbeitet genau auf dieses Ziel hin. Zum anderen wurde gezeigt, inwiefern sich die Bewertung der Gewalt in den jeweiligen Ansätzen unterscheidet und wie der Diskurs über Gewalt thematisiert wird. Betont die Phänomenologie die diskursive Verrottung der Gewalt, hebt die Philosophie bestimmt Gewalt als „gut“, emanzipatorisch hervor und legitimiert diese dadurch. Die Philosophie selbst greift somit in den Diskurs ein, der sich aus phänomenologischer Perspektive nur betrachten lässt. Eine Betrachtung, die die Philosophie nur in Teilen abbilden kann.

Aus diesen Widerspruch ergibt sich eine erste Antwort für die aufgeworfene Forschungsfrage. Diese muss aus soziologisch-phänomenologischer und aus philosophischer Perspektive jeweils anders beantwortet werden. Ist es gewaltphänomenologisch betrachtet nicht möglich, sich Gesellschaft ohne Gewalt vorzustellen, ist auch die Realisierung des emanzipatorischen Projekts undenkbar. Denn dieses beruht gerade darauf, an der Vorstellung von Gewaltfreiheit festzuhalten. Gleiches gilt für die Philosophie, aus deren Werte die Antwort deshalb gegenteilig ausfallen muss. Diese Diskrepanz lässt sich letztlich nicht auflösen, eine endgültige Antwort kann an dieser Stelle deshalb auch nicht gegeben werden. Meines Ermessens nach ist es jedoch sowohl ethisch als auch politisch motiviert sinnvoll, sich nicht von der möglicherweise naiven Utopie einer herrschafts- und gewaltfreien Gesellschaft zu verabschieden – wie auch immer diese aussehen mag. Auf andere Ebene jedoch lassen sich beide Theoriestränge zusammenführen, betonen doch beide den transformierten Charakter der Gewalt und bejahen somit deren gesellschaftsveränderndes Potential. Zum Schluss wurden diese Überlegungen zur Gewalt auf den Begriff der Militanz übertragen. Hierbei stand neben der gemeinsam Betonung des leiblichen Charakters der eigenen Handlungen vor allem die Verschiebung der Gewalt weg von anderen Leiber hin zu Objekten im Fokus. In diesem Zusammenhang konnte resümiert werden, dass die philosophischen Theorien mit dieser Verschiebung nichts verlieren, jedoch ein normativ bedeutsamen Aspekt hinzugewinnen. Für die Forschungsfrage bleibt dies jedoch ohne Konsequenzen. Die Antwort muss letzten Endes uneindeutig bleiben, ähnlich wie die Zukunft und die Emanzipation selbst.

Die vorliegende Arbeit bietet zudem Möglichkeit für Anschlussforschung. So verspricht etwa eine empirisch verankerte, verstärkten Auseinandersetzung mit der Militanz als Form emanzipatorischer

Gewalt, in der auch Positionen und Argumentationen von politischen, militanten Akteuren und Bewegungen geprüft und diskutiert werden, interessante Ergebnisse. Aber auch theoretisch kann an die Arbeit angeknüpft werden. Dies erscheint mir in zweierlei Hinsicht fruchtbar zu sein. Zum einen fehlt dem begrenzten Umfang der Arbeit geschuldet eine Auseinandersetzung mit theoretischen Positionen, die der Gewalt kritisch oder ablehnend gegenüberstehen. Die hier behandelten Theorien lassen sich alle als Gewalt affirmierend und sogar als notwendig betrachtend ansehen; Gewaltlosigkeit ist zwar das ausgegebene Ziel der Philosophien, nicht aber der Weg dorthin. Prominentes Beispiel für eine derartige Position ist die Philosophie Judith Butlers, die in verschiedenen Werken das ethische Postulat der Gewaltlosigkeit hervorhebt. Butlers Philosophie ist es auch, die einen anderen Weg der theoretischen Weiterführung der Arbeit anleitet. Wirkt die Gewalt in den Theorien Fanons und Dorlins Subjekte konstituierend, so sind es doch immer diese Subjekte, die sich in der Ergreifung der Gewalt selbst hervorbringen. Die Subjekt werden also mehr oder weniger aus sich selbst heraus gebildet und überwinden den vormaligen Zustand der Abhängigkeit. Dieser Vorstellung der autonomen, selbst-konstitutiven Subjektivität lässt sich mit Butlers Theorie der Subjektkonstitution widersprechen, nach der sich die Subjekte vielmehr als vom Anderen konstituiert, abhängig und ausgesetzt ansehen lassen.<sup>284</sup> Das Subjekt ist nur durch den Anderen, dessen Anrufung und Anerkennung (über-)lebensfähig, nicht durch dessen Vernichtung und durch die selbstreferenzielle, autonome Schaffung seiner selbst. Eine Auseinandersetzung mit diesem Widerspruch und die Frage nach der Möglichkeit der Auflösung desselben, dessen Auswirkungen auf die Befreiung in und durch Gewalt und die emanzipatorische Utopie scheint mir eine theoretisch interessante Diskussion zu eröffnen.

---

<sup>284</sup> Vgl. Butler (2007)

## 6. Literaturverzeichnis

- Arzt, Ingo (2009): *militante gruppe*. <https://www.bpb.de/themen/linksextremismus/dossier-linksextremismus/33609/militante-gruppe/> (letzter Zugriff am 11.12.2025).
- Bauman, Zygmunt (1992): *Dialektik der Ordnung: die Moderne und der Holocaust*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
- Benjamin, Walter. (1965): *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Bitam, Justine; Sold, Katrin (2022): *Der Algerienkrieg. Ein unvollendeter Aufarbeitungsprozess*. <https://www.bpb.de/themen/europa/frankreich/505860/der-algerienkrieg/> (letzter Zugriff am: 30.01.2025).
- Bohle, Marie; Hensel, Alexander (2025): „Ein Blick zurück nach vorn. Zur Bundesfachstelle Linke Militanz 2017–24 und zu dieser Publikation“. In: Dies. (2025): *Linke Militanz. Erkenntnisse und Erfahrungen aus Forschung und Praxis*. S. 6–18. <https://doi.org/10.17875/gup2025-2780>
- Bromberg, Svenja (2019): „Emanzipation nach Marx – Erneuerung eines politisch-philosophischen Begriffs“. In: Demirović, Alex; Lettow, Susanne; Maihofer, Andrea (Hgs.) (2019): *Emanzipation. Zur Geschichte und Aktualität eines politischen Begriffs*. Münster: Westfälisches Dampfboot. S. 135–155.
- Bundeszentrale für politische Bildung (2022). *Vor 60 Jahren: Ende des Algerienkrieges*. <https://www.bpb.de/kurz-knapp/taegliche-dosis-politik/506322/vor-60-jahren-ende-des-algerienkrieges/> (letzter Zugriff am: 30.12.2025).
- Butler, Judith (2005): *Gefährdetes Leben. Politische Essays*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Butler, Judith (2007): *Kritik der ethischen Gewalt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Butler, Judith (2010): *Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen*. Frankfurt am Main: Campus-Verlag.
- Butler, Judith (2013): *Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus*. Weinheim: Campus Verlag.
- Butler, Judith (2023): *Die Macht der Gewaltlosigkeit. Über das Ethische im Politischen*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Demirović, Alex; Lettow, Susanne; Maihofer, Andrea (2019): „Einleitung“. In: Dies. (Hgs.) (2019): *Emanzipation. Zur Geschichte und Aktualität eines politischen Begriffs*. Münster: Westfälisches Dampfboot. S. 7–9.
- Derrida, Jacques (1991): *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

- Derrida, Jacques (2004): *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Derrida, Jacques (2006): *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Dorestal, Philipp (2025): *Denker der Dekolonisation. Zur Aktualität von Frantz Fanon*. Berlin: Karl Dietz Verlag Berlin.
- Dorlin, Elsa (2022): *Selbstverteidigung. Eine Philosophie der Gewalt*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Eckert, Andreas (2006): „Predigt der Gewalt? Betrachtungen zu Frantz Fanons Klassiker der Dekolonisation“. In: *Zeithistorische Forschungen. Studies in Contemporary History*. 3(1). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 169–175.
- Fanon, Frantz (2025): *Aspekte der algerischen Revolution. Die Verdammten dieser Erde*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- FrauenLesbenBande (Hg.) (2023): *Mili bittet zum Tanz. Auf den Spuren des militanten Feminismus der Roten Zora*. 2. korr. Auflage. Münster: UNRAST-Verlag.
- Gauthier, Jérémie (2023): „Machtmissbrauch: ‚Das Problem geht über die Polizei hinaus‘“. In: *WOZ*. 27/2023. <https://www.woz.ch/!MHASW94TV5N0> (letzter Zugriff am: 09.01.2026).
- Genel, Katia (2019): „Die ambivalente Logik der Emanzipation. Spannungsverhältnisse zwischen der Frankfurter Schule und Jacques Rancières kritischer Theorie“. In: Demirović, Alex; Lettow, Susanne; Maihofer, Andrea (Hgs.) (2019): *Emanzipation. Zur Geschichte und Aktualität eines politischen Begriffs*. Münster: Westfälisches Dampfboot. S. 37–56.
- Gines, Kathryn T. (2014): *Hannah Arendt and the Negro Question*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Gmeiner, Jens; Micus, Matthias (2018): „Radikalismus der Tat. Linke Militanz oder die Ethnologie der (Post-) Autonomen“. In: *Demokratie Dialog* 2. S. 29–35.
- Grass, Karl Martin; Koselleck, Reinhart (1975): „Emanzipation“. In: Brunner, Otto; Conze, Werner; Koselleck, Reinhart (Hgs.) (1975): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Band 2. E–G*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag. S. 153–197.
- Hartmann, Eddie (2021): *Wenn die Beute auf die Jagd geht. Rezension zu ‚Selbstverteidigung. Eine Philosophie der Gewalt‘ von Elsa Dorlin*. <https://www.soziopolis.de/besprechungen/wenn-die-beute-auf-die-jagd-geht.html> (letzter Zugriff am: 06.01.2026).
- Hennig, Markus; Steinwachs, Micha (2016): „Zur Produktivität von Gewalt. Annäherung an das Wesen eines umstrittenen Begriffs“. In: *Engagée* (4). S. 8–11.
- Horkheimer, Max (1985): „Zur Kritik der gegenwärtigen Gesellschaft“ In: Ders. (1985): *Gesammelte Schriften. Band 8: Vorträge und Aufzeichnungen 1949–1973. Herausgegeben von Gunzelin Schmid Noerr*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag. S. 324–332.

- Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W. (1969): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Jaeger, Friedrich (2019): „Neuzeit“. In: Ders.: *Enzyklopädie der Neuzeit Online*. Brill. [https://doi.org/10.1163/2352-0248\\_edn\\_COM\\_318679](https://doi.org/10.1163/2352-0248_edn_COM_318679)
- Karcher, Katharina (2018): *Sisters in Arms. Militanter Feminismus in Westdeutschland seit 1968*. Berlin/ Hamburg: Assoziation A.
- Koloma Beck, Teresa (2017): „(Staats-)Gewalt und moderne Gesellschaft. Der Mythos vom Verschwinden der Gewalt“. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte. Gewalt*. 67(4). Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung. S. 16–21.
- Koloma Beck, Teresa, und Klaus Schlichte (2020): *Theorien der Gewalt zur Einführung*. 3., überarbeitete Auflage. Hamburg: Junius Verlag.
- Koloma Beck, Teresa (2025): *Frantz Fanon. Crashkurs in Zorn, Würde und dem Preis der Revolte*. <https://www.deutschlandfunk.de/frantz-fanon-dekolonisierung-gewalt-100.html> (letzter Zugriff am: 23.12.2025).
- Kronau, Felix (2020): „Gewalt – Zwischen Politik und Mythos. Überlegungen zur Rolle des Begriffs der Gewalt in der politischen Philosophie“. In: *Zeitschrift diskurs Bd. 5: Gewalt*. S. 68–83. <https://doi.org/10.17185/diskurs/72218>
- Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal (2012): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. 4. durchges. Auflage. Wien: Passagen-Verlag.
- Lettow, Susanne (2019): „Subjektivität, Herrschaft und Zeit. Dimensionen eines feministischen Begriffs der Emanzipation“. In: Demirović, Alex; Lettow, Susanne; Maihofer, Andrea (Hgs.) (2019): *Emanzipation. Zur Geschichte und Aktualität eines politischen Begriffs*. Münster: Westfälisches Dampfboot. S. 156–174.
- Lindemann, Gesa (2014): *Weltzugänge. Die mehrdimensionale Ordnung des Sozialen*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Lindemann, Gesa (2017): „Verfahrensordnungen der Gewalt“. In: *Zeitschrift für Rechtssoziologie*. 37(1). S. 57–87. [10.1515/zfrs-2017-0004](https://doi.org/10.1515/zfrs-2017-0004).
- Loick, Daniel (2012): *Kritik der Souveränität*. Weinheim: Campus Verlag.
- Mairhofer, Andrea (2019): „Feminismus und Emanzipation – und darüber hinaus“. In: Demirović, Alex; Lettow, Susanne; Maihofer, Andrea (Hgs.) (2019): *Emanzipation. Zur Geschichte und Aktualität eines politischen Begriffs*. Münster: Westfälisches Dampfboot. S. 175–205.
- Marcuse, Hebert (1965): „Nachwort“. In: Benjamin, Walter. (1965): *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

- Marx, Karl (2018[1843/44]): „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“. In: Ders. (2018): *Kritik des Kapitalismus. Schriften zur Philosophie, Ökonomie, Politik und Soziologie. Herausgegeben von Florian Butollo und Oliver Nachtwey*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. S. 47–61.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich (1972): „Das kommunistische Manifest“. In: Dies. (1972): *MEW Band 4*. Berlin: Karl Dietz Verlag Berlin.
- Meinhardt, Anne-Kathrin; Redlich, Birgit (2020): "Politische Bildungsarbeit links abseits von Prävention – eine Einleitung“. In: Dies. (Hgs.) (2020): *Linke Militanz. Pädagogische Arbeit in Theorie und Praxis*. Frankfurt am Main: Wochenschau Verlag. S. 13–20.
- Nonhoff, Martin (2015): „Politische Diskursanalyse als Hegemonieanalyse“. In: Ders. (Hg.) (2015): *Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Osterhammel, Jürgen (2006): Über die Periodisierung der neueren Geschichte. Vortrag in der Geisteswissenschaftlichen Klasse am 29. November 2002. In: *Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Berichte und Abhandlungen. (10)*. S. 45–64.
- Palmier, Jean-Michel (2009): *Walter Benjamin. Lumpensammler, Engel und bucklicht Männlein. Ästhetik und Politik bei Walter Benjamin*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Popitz, Heinrich (1992): *Phänomene der Macht*. 2. stark erweiterte Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Reemtsma, Jan Phillip (2008): *Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Reuter, Julia; Villa, Paula-Irene (2010): „Provincialising Soziologie. Postkoloniale Theorie als Herausforderung. In: Dies. (2010): *Postkoloniale Soziologie. Empirische Befunde, theoretische Anschlüsse, politische Intervention*. Bielefeld: transcript Verlag. S. 11–46.
- Scheer, Albert (2020): „Legitime Gesellschaftskritik oder Extremismus? Fallstricke, Herausforderungen und Perspektiven der Diskurse über Linksexremismus und linke Militanz“. In: Meinhardt, Anne-Kathrin; Redlich, Birgit (Hgs.) (2020): *Linke Militanz. Pädagogische Arbeit in Theorie und Praxis*. Frankfurt am Main: Wochenschau Verlag. S. 78–90.
- „Se défendre – Elsa Dorlin – Éditions La Découverte“. [https://www.editionsladecouverte.fr/se\\_defendre-9782355221101](https://www.editionsladecouverte.fr/se_defendre-9782355221101) (letzter Zugriff: 09.01.2026).
- tagesschau.de (2026a): *Stromausfall in Teilen Berlins. Linksextreme Gruppe bekennt sich zu Brandanschlag*. <https://www.tagesschau.de/inland/regional/berlin/stromausfall-vulkangruppe-100.html> (letzter Zugriff: 02.02.2026)
- tagesschau.de (2026b): *Stromausfall in Berlin. Wenn „Vulkangruppen“ mit Bekennerschreiben PingPong spielen*. <https://www.tagesschau.de/inland/regional/brandenburg/rbb-stromausfall-in->

[berlin-wenn-vulkangruppen-mit-bekennerschreiben-pingpong-spielen-100.html](#) (letzter Zugriff: 02.02.2026)

Würger, Wolfgang W. 1987. *Kritische Theorie und Weltveränderung. Der Praxisbegriff in der Philosophie Max Horkheimers*. Gießen: Focus Verlag.

## **Eigenständigkeitserklärung**

Ich versichere hiermit, dass ich die vorgelegte Masterarbeit eigenständig und ohne fremde Hilfe verfasst, keine anderen als die angegebenen Quellen verwendet und die den benutzten Quellen entnommenen Passagen als solche kenntlich gemacht habe. Diese Masterarbeit ist in dieser oder einer ähnlichen Form in keinem anderen Kurs und/oder Studiengang als Studien- oder Prüfungsleistung vorgelegt worden. Hiermit stimme ich zu, dass die vorliegende Arbeit von der Prüferin/dem Prüfer in elektronischer Form mit entsprechender Software überprüft wird.

München, 04.02.2026

---

Ort, Datum

Valentin Röhrer