

Erlittene Gewalt und die Forderung nach Frieden

Kumulative Habilitationsschrift

zur Erlangung der *Venia Legendi*
für das Fach Philosophie

vorgelegt von
Dr. Pascal Delhom

Inhalt

1. Einleitung und Überblick	3
2. Fragen der Methode: Phänomenologie und Subjektphilosophie	7
3. Die Erfahrung erlittener Gewalt	14
Dimensionen der Verletzung	16
Verletzung von sozialen Normen des Zusammenlebens	18
Zuschreibungen	19
Normativität	21
„Die Erfahrung der erlittenen Gewalt: Zugang zu den Phänomenen“ <i>(Zusammenfassung des auf Französisch geschriebenen Textes)</i>	22
4. Eine positive Quelle der Normativität: Die Beziehung zu dem Anderen und zu den anderen (Levinas)	27
„Der Frieden als Fähigkeit zum Wort“ <i>(Zusammenfassung des auf Französisch geschriebenen Textes)</i>	29
5. Ansätze einer Philosophie des Friedens	33
Ideengeschichtliche Rekonstruktion	33
Friedenstheoretische Beiträge (FEST)	34
Gerechtigkeit und Frieden – Gewissen als Quelle von Normativität	35
Vertrauen und Sicherheitspolitik	37
6. Bibliographie	39
7. Verzeichnis der vorgelegten Veröffentlichungen	45

1. Einleitung und Überblick

Die in der vorliegenden Schrift gesammelten Texte beschäftigen sich alle, wenn auch auf sehr unterschiedliche Weise, mit einer und derselben Grundfrage: Wie können Menschen unter der Bedingung der Pluralität von Personen, von Positionen, von Lebensweisen und Lebensentwürfen zusammenleben? Und wie kann diese Pluralität so gestaltet werden, dass sie von den Menschen nicht als eine Bedrohung und eine Gefahr, sondern als die Grundbedingung und die Bedingtheit des menschlichen Zusammenlebens verstanden wird, wie Hannah Arendt sie im englischen Titel ihres Buches „*The Human Condition*“ (1998) nennt?

Frieden ist hier der Name für ein solches Zusammenleben unter der Bedingung der Pluralität. Er wird weder als ein gegenwärtiger noch als ein angestrebter *Zustand* verstanden, sondern als eine nie endende und sich immer erneuernde *Aufgabe* in Bezug auf den praktischen Umgang der Menschen miteinander. Diese Aufgabe besteht nicht nur in der Beendigung von Gewalt und von Kriegen. Sie besteht auch, und vielleicht vor allem, in Friedenszeiten wie auch in der Vorbereitung auf Friedenszeiten, in der Regelung und Gestaltung einer Verbindlichkeit dieses Umgangs im sozialen und politischen Leben.¹ Wenn ihr diese Gestaltung gelingt, verleiht sie den Menschen eine objektive Sicherheit, aber auch ein Sicherheitsgefühl als Grundbedingung sowohl ihres Zusammenlebens wie auch der Freiheit der einzelnen.² Auf der Basis dieser Verbindlichkeit besteht die Aufgabe des Friedens zuletzt in der gewaltlosen Regelung von Konflikten, die unvermeidlich zwischen Menschen entstehen.

Der Gegenpol zu einem solchen Verständnis von Frieden ist nicht der Krieg, sondern die Gewalt in einem breiten Sinn. Sie umfasst alle Formen des Umgangs von Menschen miteinander, die von einigen oder vielen als verletzend erlitten werden, die die Ordnungen des Zusammenlebens stören oder zerstören, und die die Möglichkeit dessen Gestaltung im Sinne des Friedens erschweren. Dazu gehören wohl der Krieg und viele Formen von absichtlich verletzenden Handlungen, aber auch viele soziale Praktiken und Strukturen, die als verletzend erlitten werden, ohne dass sie eindeutigen Akteur*innen zugeschrieben werden können.

¹ In meinem Text „Frieden mit Verantwortung und Vertrauen. Versuch über den Frieden als soziale Tugend“ (Delhom 2015) versuche ich zu zeigen, wie Verantwortung und Vertrauen in diesem Sinne als Friedenskräfte fungieren können.

² Gegen die heute verbreitete Annahme, Sicherheit und Freiheit seien Gegensätze, vgl. Montesquieu 1951, 258: „Die politische Freiheit besteht in der Sicherheit, oder wenigstens in dem Glauben, den man an seine Sicherheit hat.“

Die Analyse der Gewalt, die in den folgenden Texten unternommen wird, erfolgt aus der Perspektive der erlittenen Verletzungen. **(Texte 1 und 2)*** Dies ermöglicht nicht nur einen – wenn auch schwierigen – Zugang zu Phänomenen der erlittenen Gewalt, der den meisten Ansätzen versperrt bleibt, die sich auf Gewalthandlungen und Gewaltpraktiken aus der Perspektive der Tat konzentrieren. Es ermöglicht auch die Ausarbeitung einer spezifischen Normativität der erlittenen Gewalt, die nicht regelt, welche Handlungen verboten, erlaubt oder geboten werden, sondern erstens thematisiert, wie Verletzungen durch Gewalt als etwas erfahren werden, das nicht sein soll, und zweitens, wie sie auch als Verletzungen (im Sinne des Englischen oder Französischen „violation“) von sozialen Normen der Integrität, der Zugehörigkeit und der persönlichen Selbstbestimmung erfahren werden. Dadurch stellt die Betrachtung von Gewalterfahrungen aus der Perspektive des Erleidens eine nicht nur theoretische, sondern praktische und gelebte Forderung nach gewaltlosen Formen des Umgangs von Menschen miteinander auf.

Doch diese negative Normativität der Gewalt ist nicht die einzige Quelle eines Strebens nach Frieden. Denn Frieden ist *mehr* als nur eine Lösung für das Problem der Gewalt, der Unsicherheit eines Kriegszustands und der Unmöglichkeit, in diesem ein gutes Leben zu führen, wie Hobbes ihn noch verstand. (Hobbes 1966, 98) Im Sinne dieses „Mehr“ hat Emmanuel Levinas eine Ethik des Friedens aus Verantwortung für den Nächsten und als Forderung der Gerechtigkeit gegenüber den anderen (im Plural) entwickelt, deren normative Quelle in der Verbindlichkeit eines an uns adressierten Wortes liegt. Dieses Wort des Anderen ruft unsere Verantwortung als Antwort hervor und stellt unsere Freiheit in den Dienst der anderen Menschen. In diesem Sinne versteht Levinas etwa die Menschenrechte primär als Rechte der anderen und als die jeweils eigene Pflicht und Verantwortung.³ Und er versteht Frieden und Gerechtigkeit ausgehend von dieser Verantwortung, das heißt ausgehend von der Fähigkeit und der Verpflichtung eines jeweiligen Ich, auf das Wort der anderen zu antworten.

(Texte 3 und 4)

* Die Angabe von nummerierten Texten verweist auf das Verzeichnis der vorgelegten Veröffentlichungen S. 45.

³ Ein solches Verständnis der Menschenrechte vertritt auch Simone Weil. Es entspricht viel besser der Praxis von Menschenrechtsorganisationen, die sich für die Rechte anderer einsetzen, als die gängige Begründung der Menschenrechte in der Autonomie der Einzelnen. Vgl. dazu mein Aufsatz „Simone Weil and Emmanuel Levinas on Human Rights and the Sense of Obligation Toward the Others“, in: *Levinas Studies* 2022/23 (eingereicht im Mai 2022).

Nun kann die Antwort, die wir auf dieses Wort geben, sehr verschiedene Gestalten annehmen. Sie muss es sogar angesichts der Pluralität der Menschen, ihrer Positionen in der Welt, und der Situationen, in denen sie sich befinden. Dies macht eine positive Bestimmung des Friedens, die sich nicht auf die Abwesenheit von Gewalt reduzieren lässt, sehr schwierig. Historisch und kulturell zeigt sich, dass der Begriff des Friedens sehr vielfältig besetzt worden ist und noch wird. Sein Name steht in vielen Sprachen für spezifische, zum Teil unvereinbare Friedensvorstellungen. So ist das deutsche Wort „Frieden“ etymologisch verwandt mit „Freundschaft und Freiheit“, wohingegen die römische „pax“ und die davon abgeleiteten „paix“, „pace“, „peace“ auf Verträge und eine verbindliche staatliche Ordnung verweisen; das semitische „shalom“ oder „salam“ wird als umfassendes, kosmologisches Heil verstanden; das russische „mir“ bedeutet zugleich „Welt“ und das polnische „pokòj“ nicht nur Frieden und Ruhe, sondern auch Raum oder Zimmer. Im Kern des indischen „ahimsa“ liegt die Gewaltlosigkeit, im chinesischen „ho ping“ die Ruhe, in der das Getreide wachsen und geerntet werden kann. (Vgl. Koppe 2001, 17-19) Auch innerhalb etwa der deutschen Sprache scheinen der Friede und die Sicherheit des „Einfriedens“ oder der martialische Klang des Namens „Siegfried“ mit der Offenheit der Freundschaft kaum vereinbar.

Auch in einer anderen Hinsicht widerstreiten sich unterschiedliche Friedensauffassungen: Viele Philosophen (in der Tat hauptsächlich Männer), etwa in der Tradition des Augustinus, verstehen Gewalt, Zwietracht und Krieg als Störung einer Friedensordnung, die ursprünglicher ist als Gewalt, und nach der alle Menschen natürlich streben, auch wenn sie sich in ihren Taten von dieser Ordnung entfernen. (Vgl. Augustinus 1979, Buch XIX) Umgekehrt versteht die neuzeitliche Tradition der politischen Philosophie nach Hobbes den Frieden als den Ausgang aus einem Naturzustand des Krieges eines jeden gegen jeden. (Hobbes 1966) Trotz aller Einigkeit über den normativen Vorrang des Friedens über die Gewalt führen solche Positionen zu entgegengesetzten Ansichten in Bezug auf die Art und Weise, wie Frieden erreicht werden kann: durch eine Rückbesinnung auf eine natürliche Ordnung der Welt (als Schöpfung oder aus Ausdruck des Willen Gottes, dem sich der Mensch unterwerfen sollte, wie im Islam) oder durch die – notwendig künstliche und menschliche – Stiftung einer Ordnung, die sich gerade von einem Naturzustand des Krieges abwendet.

Angesichts einer solchen Pluralität und zum Teil Unvereinbarkeit von Friedensvorstellungen stellt sich die Frage, wie eine globale Friedensordnung angestrebt werden kann, die über

regionale Friedensräume hinausgeht und auch globale Konflikte ohne Gewalt zu regeln fähig ist.

Eine mögliche Lösung dieser Frage besteht darin, die Unterschiede der Friedensvorstellungen in den Friedensprozessen zu berücksichtigen und als Bestandteil der Friedensaufgabe einzubeziehen. Ein solcher Versuch verlangt allerdings, dass die Aufgabe des Friedens von einem komplexen und langwierigen Prozess der Verständigung über die – noch nicht festgesetzte – Gestalt und den Sinn ebendieses Friedens begleitet wird, wobei dieser Prozess nicht notwendig zu einer Vereinheitlichung der Friedensauffassungen führen muss. Die Notwendigkeit eines solchen Prozess kann für das Streben nach Frieden eine hohe Hürde sein. Er kann aber auch bereits selbst und als solcher ein nicht unerheblicher Beitrag zur Friedensbildung leisten.

Die drei in der vorliegenden Schrift aufgenommenen Texte über den Frieden gehen von der Annahme und der Befürwortung einer solchen Pluralität aus. Sie reflektieren zuerst ideengeschichtlich zwei sehr unterschiedliche Friedensauffassungen in der europäischen Tradition des Friedensdenkens und die historischen Bedingungen eines Paradigmenwechsels zwischen ihnen im siebzehnten Jahrhundert. **(Text 5)** Diese Reflektion dient unter anderem der Kontextualisierung eines Universalitätsanspruchs, der allzu selten über die eigene Positionalität nachdenkt.

Die beiden letzten Texte konzentrieren sich dann auf zwei Seiten der Aufgabe des Friedens, die dadurch entstehen, dass keine Partei diese Aufgabe allein, sondern nur mit den anderen erfüllen kann. Der erste Text bezieht sich auf den Bezug der Friedenssubjekte zur eigenen Seite dieser Aufgabe und zur Quelle ihrer Normativität in der eigenen Verantwortung, wobei diese Verantwortung vielfach in der Geschichte der Philosophie – auch bei Emmanuel Levinas – mit der Stimme des Gewissens in Verbindung gebracht wurde. **(Text 6)** Der zweite Text konzentriert sich hingegen auf den Bezug der Friedenssubjekte zu der Seite der gemeinsamen Aufgabe, die sich ihrer eigenen Verantwortung entzieht und von der anderen Partei erfüllt werden muss. Hier spielt Vertrauen – zusammen mit der Entstehung von Bedingungen dieses Vertrauens, etwa in der Form von vertrauensbildenden Maßnahmen im Rahmen einer Sicherheitspolitik der Kooperation – eine wichtige Rolle. **(Text 7)**

Mit diesen Überlegungen schließt die vorliegende Schrift einen Bogen von einer Kritik der erlittenen Gewalt hin zur Entfaltung von Friedenskräften, die nicht nur aus der negativen Normativität der Gewalt gefordert, sondern auch von der positiven Normativität einer uns verpflichtenden Sprache der jeweils anderen eingefordert wird.

2. Fragen der Methode: Phänomenologie und Subjektphilosophie

Die Herangehensweise, die in den folgenden Texten⁴ privilegiert wird, ist eine subjektphilosophische, und in weiten Teilen eine phänomenologische. Sie besteht darin, ihren Gegenstand durch eine kritische Betrachtung der Art und Weise zu erfassen, wie er uns erscheint. Das heißt einerseits, dass sie die *Perspektivität* dieses Erscheinens in der Welt, in der sich Subjekt und Objekt der Betrachtung gemeinsam befinden, berücksichtigen muss. Dies gilt sowohl für die Betrachtung von Verletzungen durch Gewalt wie auch für die Verbindlichkeit eines an uns adressierten Wortes und für die Aufteilung einer gemeinsamen Aufgabe des Friedens.

Das heißt andererseits, dass sie über die Bedingungen dieses Erscheinens in der transzendentalen Struktur des Subjekts selbst (als Bewusstsein *von* etwas) reflektieren muss. Durch gezielte „Reduktionen“ führt die Phänomenologie auf die Grundstrukturen der Konstitution von Sinn zurück.⁵ Um sich etwa auf die Konstitution des Sinnes eines Gegenstands unabhängig von jedem anderen Interesse an diesen Gegenstand zu konzentrieren, muss sie nach Husserl den naiven Glauben an die Existenz der Welt, der unsere Alltagseinstellung prägt, einklammern – wenn auch nicht aufheben. Die transzendente Phänomenologie ist die Auslegung der Grundstruktur des Verhältnisses zwischen einem Subjekt und seinem Gegenstand hinsichtlich der Konstitution dessen Sinnes.

Eine phänomenologische Herangehensweise kann also nicht nur als Methode der *Beschreibung* eines Gegenstandes verstanden werden. Sie legt vielmehr aus, wie etwas, durch

⁴ Eine Ausnahme bildet allerdings der fünfte Text, „Die Ordnungen des Friedens“, der den Begriff des Friedens im europäischen Denken ideengeschichtlich zu erfassen versucht. Auch der vorletzte Text über den Frieden enthält Momente einer Textkritik, die nicht phänomenologisch zu verstehen ist.

⁵ Über die vielfachen Arten und Dimensionen der Reduktion in der Phänomenologie verweise ich exemplarisch auf die Nummer 11 der Zeitschrift *Alter* (2003): *La réduction*.

die subjektive und intersubjektive Konstitution seines Sinnes, in der Erfahrung *als etwas* erscheint. Und sie reflektiert die Bedingungen dieser Erfahrung.⁶

In Bezug auf die drei phänomenalen Felder, die in dieser Arbeit angesprochen werden – Gewalt, die Erfahrung des Anderen, Frieden –, hat eine solche Herangehensweise den Vorteil, dass sie das Objekt der Betrachtung notwendig als Erfahrung eines Subjekts und in Korrelation zu diesem Subjekt thematisiert. Sie scheint deswegen besonders geeignet, Phänomene zu beschreiben, die nicht nur einem Subjekt erscheinen und aus der Distanz als intentionales Objekt konstituiert werden, wie etwa ein Tisch oder ein Baum, sondern in dem die Beziehung zum Subjekt selbst zum Sinn des Phänomens gehört, wie im Fall von Elternschaft, Verantwortung oder der Erfahrung, von anderen Menschen gesehen zu werden. Dies ist sowohl für die Erfahrung der Gewalt, des Anderen und des Friedens der Fall.

Doch gerade in Bezug auf die hier behandelten Phänomene stößt die Phänomenologie auch auf Grenzen. Denn die Art und Weise, wie sich diese Phänomene auf das Subjekt beziehen, ist nicht nur Teil ihrer Phänomenalität, sondern stört diese zugleich und entzieht sich ihr zum Teil. Deshalb muss die phänomenologische Analyse auch thematisieren, wie gerade Störungen und Entzugsmomente dennoch Teil der Erscheinungsweise der besagten Phänomene sind. Sie muss also Phänomene an der Grenze der Phänomenalität analysieren. Dass sie es tun muss und tun kann, ist auch an dieser Stelle ein Vorteil der phänomenologischen Methode.

So gehört es zum Sinn der Erfahrung von Gewalt und besonders von erlittener Gewalt, dass sie die Bedingungen ihrer Erfahrung stört und beeinträchtigt, indem sie nicht nur als Objekt konstituiert, sondern als Verletzung erlitten wird. Die Beleuchtung dieser Störungen trägt also zum Verständnis des Phänomens bei, wird aber zugleich durch ebendiese Störung erschwert.

Es gehört auch zum Sinn des Friedens, dass er, dem Scheinriesen in einem Roman von Michael Ende ähnlich (Ende 1990, Kap. 17), als hohes Gut in Zeiten des Krieges erscheint, jedoch kaum noch erfahren wird – und entsprechend kaum noch *als Aufgabe* erscheint –, wenn er in den Beziehungen zwischen Menschen und Gruppen allzu selbstverständlich geworden zu sein

⁶ Genau dies ist das zentrale Thema des zweiten Textes der vorliegenden Schrift in Bezug auf die Erfahrung erlittener Gewalt.

scheint.⁷ Das Bewusstsein einer solchen Erscheinungsweise ist aber wichtig für ein konsequentes Handeln im Sinne des Friedens auch in Friedenszeiten.

Und es gehört zum Sinn des Wortes des Anderen, dass es nicht vom hörenden Subjekt als Objekt konstituiert werden kann, sondern die Richtung dieser Intentionalität umkehrt und dadurch die Zentralität des Subjekts konstitutiv in Frage stellt. Gerade dies ist aber die Grundlage seiner normativen Kraft, dessen sich das Subjekt in dieser Erfahrung an der Grenze der Erfahrung bewusst wird.

Solche Grenzen der Erfahrung gehören also, wenn auch jeweils auf sehr unterschiedliche Weise, zu der Bestimmung dessen, was einem Subjekt in einem gegebenen Kontext als Gewalt oder als Frieden erscheint, und was es als Wort verpflichtet. Jede dieser Erfahrungen an der Grenze des Erfahrbaren stellt die Phänomenologie vor spezifische Probleme, die angesprochen werden müssen, einerseits um die Bedingungen ihrer Erfahrung zu bestimmen, andererseits, und korrelativ dazu, um die Art des kognitiven und zum Teil des normativen Status dieser Erfahrungen zu klären. Denn offensichtlich kann und darf etwa das Erleiden eines Unrechts, dem ein Subjekt ausgesetzt wird, nicht mit der gleichen Objektivität erfahren werden wie ein beliebiger Gegenstand in der Welt. Der Zustand eines aus der Distanz wahrgenommenen Gegenstands kann in einer Wahrheitsaussage ausgedrückt werden, wohingegen das Erleiden eines Unrechts eher in einem Zeugnis ausgedrückt werden muss, dessen Wahrheit oder Gültigkeit anderen Kriterien gehorcht. (Siehe hier Text 2)

Darüber hinaus scheinen die Phänomene der Gewalt und des Friedens sowie die normative Kraft des Wortes des Anderen noch in einem weiteren Sinne die traditionellen Grenzen der Phänomenologie zu überschreiten. Als *soziale* und *normativ geprägte* Phänomene erfordern sie nämlich, jenseits der allgemeinen transzendentalen Struktur des Bewusstseins überhaupt, dass auch kontingente soziale und historische Strukturen berücksichtigt werden, die unsere

⁷ Dies mag gerade für Europa nach fünfundsiebzig Jahren des inneren Friedens – trotz Beteiligung an vielen Kriegen – ein Verhängnis gewesen sein. Symptomatisch dafür war eine Äußerung des Präsidenten des Europäischen Rates, Herman van Rompuy, bei der Verleihung des Friedensnobelpreises 2012 an die Europäische Union (!): „Eltern, die versuchen, über die Runden zu kommen, entlassene Arbeitnehmer, Studenten, die fürchten müssen, trotz aller Anstrengungen keinen Berufseinstieg zu finden: Wenn sie an Europa denken, denken sie nicht zuerst an den Frieden.“ (Van Rompuy 2012)

Erfahrung der Gewalt und des Friedens auf eine „quasi-transzendente“ Weise prägen. (Vgl. Guenther 2020, 12)

Diese Berücksichtigung öffnet nicht nur den Weg zu einer angemessenen Betrachtung des Objekts der Erfahrung als sozial konstituiert, sondern auch rückwirkend zu einer Veränderung der sozialen und historischen Strukturen, die es prägen, und somit auch zu einer Veränderung der Erfahrung dieses Objekts selbst. Dadurch wird eine „kritische Phänomenologie“ ermöglicht, die „sich in einer materiellen Praxis der ‚Restrukturierung der Welt‘“ einsetzt, „um neue und befreiende Möglichkeiten von sinnvollen Erfahrungen und Existenz“ zu generieren. (Guenther 2020, 15) Lisa Guenther hat im Sinne einer solchen „kritischen Phänomenologie“ die Praxis der Isolierungshaft und das Leben danach analysiert. (Guenther 2013). Sie betont auch ihre Relevanz für die Analyse etwa von sexualisierten, rassifizierten oder pathologisierten leiblichen Schemata.

In einem ähnlichen Sinne scheint eine Phänomenologie der erlittenen Gewalt und des Friedens, die ihrem jeweiligen Gegenstand gerecht werden will, eine kritische Phänomenologie sein zu müssen. Denn eine klassische, durch die phänomenologische Reduktion ermöglichte Beschäftigung mit den Bedingungen der Sinnkonstitution eines Gegenstands aus reinem Erkenntnisinteresse würde der normativen Dimension der Erfahrung von Gewalt, vom Anderen und vom Frieden nicht gerecht werden können. Sie würde sie zugunsten einer reinen Erkenntnis neutralisieren müssen. Insofern könnte sie sogar selbst als eine Art Gewalt erlebt werden, wenn sie sich aus methodischen Gründen weigern würde, erlittenes Unrecht *als Unrecht* zu erfassen und sich durch dieses Unrecht in die Verantwortung gerufen zu fühlen, es zu ändern.

Eine solche Einstellung der kritischen Phänomenologie wird die folgende Arbeit prägen.

In Bezug auf die Erfahrung des Friedens als Aufgabe stellt sich einerseits die Frage nach dem Zugang zu dieser Aufgabe und zu deren Verbindlichkeit für die beteiligten Subjekte: Wie erfahren wir sie als etwas, was uns *verpflichtet*, und was *uns* verpflichtet? (Vgl. Schües 2004) Und wie gehen wir mit dem Teil der Aufgabe um, das nicht uns, sondern die anderen verpflichtet bzw. verpflichten soll, ohne die ein gemeinsamer Frieden nicht möglich ist?

Es stellt sich andererseits auch die Frage, wie Friedenssubjekte mit der Pluralität der Friedensvorstellungen umgehen, die hier bereits als durchaus friedensrelevant thematisiert worden ist. Ich wende mich zuerst dieser zweiten Frage zu:

Gegen eine solche Pluralität oder als Versuch deren Überwindung versuchen viele Friedensansätze in der Vergangenheit und in der Gegenwart, von einer einheitlichen Auffassung des Friedens auszugehen und die Relevanz ihrer Unterschiede zu minimieren. So begründete zum Beispiel Nikolaus von Kues bereits im 15. Jahrhundert seine Idealvorstellung eines Friedens zwischen den Religionen damit, dass die Unterschiede zwischen ihnen „eher in den Riten und Gebräuchen als in der Verehrung des einen Gottes lagen“ (Kües 2002, 149). Auf diese Einsicht hätten sich siebzehn Vertreter unterschiedlicher Religionen und Nationen in einem (fiktiven) Gespräch einigen können. Dass allerdings im Text von Kues die Wahrheit über diesen einen Gott weitgehend der Lehre des Christentums entspricht, verrät mehr über den Glauben des Verfassers als über die tatsächliche Einheit aller Religionen. Für den Frieden zwischen ihnen ist eine solche „Wahrheit“ nicht förderlich. Auch heute gründet sich das vom Theologen Hans Küng ins Leben gerufene „Projekt Weltethos“ auf der Annahme, dass es in allen Weltreligionen Kernelemente eines gemeinsamen Ethos gibt, die als Grundlage eines Friedens zwischen den Religionen und den Staaten fungieren können und sollen. (Vgl. Küng 1996).

In einem anderen Sinn als Küng vertritt der Friedensforscher Dieter Senghaas die These der universalen Geltung zivilisatorischer Errungenschaften der europäischen Moderne in Bezug auf Frieden. Demnach kann und soll der Frieden durch die Einhaltung von sechs Grundprinzipien realisiert werden: Gewaltmonopol, Rechtsstaatlichkeit, Interdependenzen und Affektkontrolle, politische Teilhabe, Verteilungsgerechtigkeit und eine Kultur konstruktiver Konfliktbearbeitung. (Vgl. u.a. Senghaas 2012, 228-232) Senghaas nennt die Zusammenfügung dieser Prinzipien, die eine gewaltfreie Bearbeitung von unvermeidlichen Konflikten ermöglichen soll, das „zivilisatorische Hexagon“. Er hebt hervor, dass sein Ansatz durch viele empirische Studien in der ganzen Welt bestätigt worden ist. Doch er betont auch dessen Ursprung in der europäischen Geschichte des 18. Jahrhunderts und in der Überwindung von traditionellen, kosmologisch orientierten Gesellschaftsordnungen. Auf dieser Basis soll sein Ansatz ausdrücklich als Vorbild für eine neue, weltweite und moderne, das heißt „zeitgemäße“ Bearbeitung von Konflikten auf der ganzen Welt fungieren. Doch muss

gefragt werden, ob ein solcher Universalitätsanspruch eines europäischen Modells nicht zugleich die Unterdrückung von Gesellschaftsordnungen bedeutet, die um dieses Friedens willen überwunden werden müssen. Der Frieden wäre dann eher der Ausdruck eines „zivilisatorischen“ Herrschaftsverhältnisses als einer Verständigung.

Sogar der Entwurf Kants *Zum ewigen Frieden* (Kant 1996), der eine umfassende Friedensarchitektur als dreistufige Rechtsordnung vorsieht – erstens innerhalb der Staaten als republikanische Verfassung, zweitens zwischen den Staaten als Völkerrecht, und drittens kosmopolitisch als allgemeine Hospitalität –, und der vielfach als Modell für die internationalen und globalen Institutionen fungierte, die nach dem zweiten Weltkrieg entstanden sind (vgl. u.a. Lutz-Bachmann-Bohman 1996), kann und sollte nicht ganz unabhängig von seinen historischen Entstehungsbedingungen verstanden werden. Denn Kants Entwurf verallgemeinert ein Ideal des Friedens durch Verträge, das im Europa des 17. Jahrhunderts mit Hobbes und Grotius entstanden ist und damals eine andere Vorstellung des Friedens als Ruhe der Ordnung (Vgl. Augustinus 1979) vertrieben und ersetzt hat. Auch hier lohnt es sich, den historischen Kontext der Entstehung eines solchen Entwurfs zu rekonstruieren und seinen Universalitätsanspruch entsprechend zu kontextualisieren, um der Gefahr eines eurozentrischen Universalismus zumindest dadurch zu begegnen, dass er explizit gemacht wird. (Vgl. Text 5)

Sowohl die Bejahung einer Pluralität von Friedensvorstellungen wie auch ihre Negation oder der Versuch ihrer Überwindung bergen Schwierigkeiten, die nicht nur von einer Philosophie des Friedens thematisiert, sondern auch vom praktischen Streben nach Frieden berücksichtigt werden müssen.

In Bezug auf diese Alternative nehmen die vorliegenden Texte zur Philosophie des Friedens, wie bereits angedeutet, eine eindeutige Position ein. Sie gehen von der bejahenden Annahme einer Pluralität der Friedensansätze und der Positionen aus, aus denen diese Ansätze vertreten werden. Sie privilegieren also keine Friedensauffassungen, die von einer Gemeinsamkeit von Grundwerten, von der Gleichheit aller Akteur*innen als rationaler Wesen oder von der Gleichförmigkeit eines zivilisatorischen Prozesses ausgehen, und auf dieser Grundlage den Frieden unter den Menschen anstreben und zu realisieren versuchen. Im Gegenteil verstehen sie den Frieden als eine geteilte Aufgabe, in der mehrere Personen oder Gruppen aus unterschiedlichen Positionen und Situationen miteinander handeln müssen.

Ein solches Verständnis des Friedens bedeutet – und damit wende ich mich nun der ersten der vor zwei Seiten formulierten Fragen zu –, dass keine Person und keine Gruppe ohne die anderen oder gegen sie die Aufgabe des Friedens erfüllen kann, sondern nur *mit* ihnen. Ohne die anderen könnte nämlich die Ruhe eines ungestörten Lebens und eine bestimmte Art der Übereinstimmung mit sich selbst erreicht werden, jedoch kein Frieden. Und gegen die anderen würde sich höchstens eine Form der Herrschaft durchsetzen, die aktive Gewalt unterdrückt und eine gewisse Stabilität ermöglicht. Auch sie wäre aber kein Frieden. Nur *mit* den anderen ist Frieden im eigentlichen Sinne möglich. Dies macht die Schwierigkeit ihrer Erfüllung aus. Denn die Aufgabe des Friedens stellt sich nicht so sehr in Bezug auf Freunde oder Menschen, die die eigenen Ansichten und Lebensweisen teilen. Sie stellt sich auch nicht primär in Bezug auf Menschen, die uns entfernt und gleichgültig sind. Sie stellt sich gerade in Bezug auf Menschen, mit denen wir einen Konflikt aushandeln müssen, von denen wir verletzt worden sind, gegen die wir unsere eigene Gewalt vielfach zu rechtfertigen und legitimieren versuchen. Diese Menschen sind es, *mit* denen wir die Aufgabe des Friedens erfüllen müssen, bzw. in Bezug auf die der Frieden als eine Aufgabe erscheint.

Dazu kommt, dass diese Aufgabe für jede beteiligte Instanz nur von der Position aus erfüllt werden kann, in der sie sich befindet. Die Subjekte des Friedens sind keine Beobachter*innen, die einen Friedensprozess von außen betrachten und beurteilen können, und dadurch vielleicht eine für alle beteiligten Parteien ausgewogene und gerechte Lösung finden können. Denn auch wenn die Einbeziehung einer solchen Perspektive des Dritten in Friedensprozessen wertvoll sein kann, sind es letztendlich die Beteiligten selbst, die trotz aller Unterschiede zwischen ihnen und trotz aller Verletzungen, die sie sich zugefügt haben, miteinander Frieden machen müssen. Diese Subjekte können die konkreten Positionen und Situationen, in denen sie sich befinden, nicht verlassen. Nur von diesen Positionen aus können sie den Frieden anstreben und zu realisieren versuchen.

Dies sind die Herausforderungen, mit denen eine Philosophie des Friedens aus subjekttheoretischer Perspektive konfrontiert wird, die sie aber zugleich auf besondere Weise zu thematisieren vermag.

Nun komme ich zur inhaltlichen Darstellung der in dieser Arbeit aufgenommenen Texte und zur Betonung der Art und Weise, wie sie in einem breiteren Forschungskontext eingebunden und miteinander verbunden sind.

3. Die Erfahrung erlittener Gewalt

Die in den ersten beiden Texten der vorliegenden Arbeit unternommene Analyse erlittener Gewalt fügt sich in die Tradition einer bereits existierenden Phänomenologie der Gewalt ein. (Vgl. u.a. Waldenfels 2000; Maye/Sepp 2005; Staudigl 2014; 2015; *Studia Phänomenologica* 2019) In diesem Rahmen konzentriert sie sich auf die Fragen, was als Gewalt erfahren wird und wie bzw. unter welchen Bedingungen diese Gewalt den Erfahrungssubjekten *als Gewalt* erscheint. Durch die Berücksichtigung sozialer und historischer Bedingungen dieser Erfahrung vermag auch die phänomenologische Analyse, Wandlungen dessen zu thematisieren,⁸ was in welchem Kontext als Gewalt erfahren wird.

Wie bereits angekündigt, betrachtet allerdings die hier privilegierte Herangehensweise⁹ Gewaltphänomene nicht primär aus der Perspektive der Ausübung, sondern des Erleidens von Gewalt. Sie unterscheidet sich dadurch von den meisten philosophischen Ansätzen, die sich mit Gewalt befassen. Sie betrachtet Gewalt also nicht primär als eine Art des Handelns, als eine Gewalttat, eine Praxis oder eine wirkungsvolle Struktur, sondern als etwas, was konstitutiv erlitten wird und insofern als Verletzung sowie als Unrecht erfahren wird. Was sich durch diesen Perspektivwechsel ändert, ist nicht das phänomenale Feld der Gewalt. Aus der Perspektive des Erleidens können extreme Formen der Gewalt analysiert werden, wie etwa Terrorismus, Krieg, Folter oder das, was Cavarero „Horrorism“ genannt hat (2007); systematische Gewaltregime wie totalitäre Staaten oder rassistische, sexistische und ausbeuterische Gesellschaftsordnungen; und auch individuelle Formen der Gewalt, vom Mord bis hin zu den subtileren und dennoch zum Teil traumatisch verletzenden Formen sprachlicher Gewalt (Vgl. Liebsch 2007; Kuch-Herrmann 2010) und Formen symbolischer Verletzbarkeit (Vgl. Herrmann 2013).

Was die Perspektive des Erleidens auszeichnet, ist, dass sie ihre Aufmerksamkeit auf die Art und Weise richtet, wie Menschen – und auch nicht menschliche Lebewesen – durch diese Formen der Gewalt verletzt werden. Sie erfordert eine *Phänomenologie der Verletzung*, die nicht nur als *Effekt* von gewaltförmigen Taten oder als „Gewaltfolgen“ (Vgl. Gudehus und

⁸ In Bezug auf die Erfahrung der Ungerechtigkeit hat z.B. Burkhard Liebsch gezeigt, wie die Entwicklung eines Sinnes für Ungerechtigkeit zugleich die Basis einer Forderung nach Gerechtigkeit bildet und das Feld dessen verändert, was als Ungerechtigkeit erfahren wird (Liebsch 2005).

⁹ Diese Herangehensweise prägt bereits viele meiner älteren Texte, die hier nicht aufgenommen werden konnten. Vgl. die bibliographischen Angaben in meinem Lebenslauf.

Christ 2013, 243-256), sondern in ihrer eigenen, vielfältigen Struktur analysiert werden kann und muss (was im eben genannten Buch auch vielfach geschieht). Eine Analyse aus der Perspektive des Erleidens unterstreicht hierbei die *Passivität* einer Erfahrung, in der das Subjekt nicht am Ausgangspunkt einer intentionalen – kognitiven oder volitiven – Beziehung zur Welt steht, sondern von außen getroffen und verletzt wird. Sie versucht auch zu verstehen, wie Verletzungen nicht nur von betroffenen Menschen¹⁰ unmittelbar leiblich und psychisch erlitten werden, sondern auch und maßgeblich als Störung, Beeinträchtigung und Zerstörung ihrer Beziehungen zur Welt, zu anderen Menschen und zu sich selbst. Sie legt die besondere Phänomenalität von Verletzungen aus, die sich zum Teil dem Blick entziehen und sich nie mit der Neutralität eines reinen Objekts der Erkenntnis zu erfahren geben. Und sie beleuchtet schließlich die *normative Dimension* eines Erleidens, das nicht wie Handlungen verboten, erlaubt oder geboten werden kann, sondern als Unrecht, das heißt als Verletzung (*violation*) von bestimmten Normen erlitten wird. (Text 1)

Eine solche Verschiebung hin zur Perspektive des Erleidens findet bereits zum Teil statt, wenn mit Johan Galtung und nach ihm nicht nur von direkter oder personaler, sondern von indirekter oder struktureller Gewalt die Rede ist. (Galtung 1975, 12) Denn diese Gewalt wird nicht von einzelnen Akteur*innen ausgeübt. Sie liegt vielmehr in der Ungleichheit der Verteilung von Ressourcen und des Zugangs zur Entscheidungsgewalt über diese Ressourcen in existierenden Gesellschaftsordnungen. Als solche wird sie von Menschen erlitten. Ihre Gewaltförmigkeit liegt darin, dass sie vermeidbar wäre (Galtung 1975, 9), auch wenn sie nicht auf konkrete Personen zurückgeführt werden kann. In einem ähnlichen Sinn verweist der Begriff der epistemischen Gewalt auf Macht- und Herrschaftsverhältnisse, die den Zugang zum Wissen, zu Formen der Wissensproduktion und zur Anerkennung von Wissensträger*innen maßgeblich prägen. (Vgl. u.a. Brunner 2020) Aktuell wird eine solche Gewalt besonders im Rahmen feministischer und postkolonialer Diskurse thematisiert. Sie wird aber von allen Menschen erlitten, die ähnlichen Machtverhältnissen unterworfen sind und dadurch verletzt werden.

Neben diesen Formen der strukturellen Gewalt gehört es allerdings auch zu einer kritischen Phänomenologie der Gewalt, dass sie das Erleiden von Verletzungen in Bezug auf

¹⁰ Dies schließt nicht aus, dass auch Tiere Gewalt erleiden können. Allerdings wäre eine Diskussion der Bedingungen, unter denen sie selbst diese *als Gewalt* erfahren, ein besonderes Thema, das hier nicht ausdrücklich behandelt wird.

Gewaltgeschehnisse in den Blick rückt, in denen Gewaltakteure klar definierbar sind und ihnen Taten eindeutig zugeschrieben werden können. Denn auch personale Gewalt wird erlitten, auch wenn dies im gegenwärtigen philosophischen Diskurs zu wenig zum eigentlichen Objekt der Analyse gemacht wird.¹¹

Die Entwicklung einer Phänomenologie der erlittenen Gewalt ist seit mehreren Jahren ein zentraler Bestandteil und ein wichtiges Anliegen meiner Arbeit. Die zwei hier aufgenommenen Texte zu diesem Thema sind nur ein Teil dieses umfassenden Projekts.

Im ersten dieser Texte schlage ich vor, zwischen verschiedenen Dimensionen der Erfahrung von Verletzungen zu unterscheiden, die weit über die verbreitete Gleichsetzung von Verletzung und Schmerz hinausgehen, auch wenn sie Schmerz einbeziehen. Die Ausarbeitung dieser Dimensionen der Erfahrung von Verletzungen ist der Kern meines Beitrags zu einer Phänomenologie der Gewalt.

Dimensionen der Verletzung

Verletzungen können erstens unmittelbar als Schmerz erfahren und erlitten werden. Eine Analyse dieses Schmerzes trägt nicht nur zum besseren Verständnis der Art und Weise bei, wie Verletzungen erfahren werden, sondern auch, wie sie zugleich die Möglichkeit von Erfahrungen beeinträchtigen und zerstören können. (Vgl. Scarry 1985; Grüny 2004) Doch neben dem Schmerz müssen auch andere Arten der unmittelbaren, nicht intentionalen und präreflexiven Erfahrung von Verletzungen berücksichtigt werden: Das Gefühl der Machtlosigkeit der erleidenden Person angesichts dessen, was ihr widerfährt, sowie Gefühle der Angst, der Unsicherheit, der Selbstenteignung und des Ausgeliefertseins. Solche Erfahrungen werden immer wieder etwa von Therapeut*innen betont, die mit traumatisierten Personen arbeiten. (Vgl. exemplarisch die sehr reichhaltigen Darstellungen und Analysen von Herman 2003)

¹¹ So führt zum Beispiel Judith Butler in ihrem Buch über sprachliche Gewalt, *Hass spricht*, (Butler 2006) die Gewaltförmigkeit der Sprache auf ihre Fähigkeit zu verletzen zurück. Sie konzentriert sich jedoch nicht auf die Formen, die solche Verletzungen annehmen können, sondern auf die verletzende Performativität der Sprache. Einen wichtigen Beitrag zur Philosophie der erlittenen Gewalt – eher in einem strukturellen Sinne – leistet sie allerdings in anderen Büchern, in denen sie zum Beispiel über die spezifische Form der Verletzungen durch Gewalt schreibt, die mit der (Un-)Betrauerbarkeit bestimmten Lebens einhergeht. (Butler 2010)

In diesem Kontext muss die radikale Passivität¹² der Personen betont werden, die der Gewalt ausgesetzt werden. Diese Passivität kann nicht im Sinne einer mangelnden Aktivität oder einer Rezeptivität verstanden werden. In der Passivität des Erleidens ist das Subjekt dem, was ihm widerfährt, ausgeliefert. Das macht dieses Erleiden aus. In dieser Hinsicht ähnelt das Erleiden von Gewalt anderen Erfahrungen der radikalen Passivität, die phänomenologisch beschrieben worden sind. Vor dem Ruf des Anderen (vgl. Lévinas 1992) oder vor einem genuinen „Ereignis“ (z.B. bei Marion 1997) befinden wir uns etwa in einer Situation der Passivität, die nicht einfach die Kehrseite unserer Aktivität ist, sondern ihr zuvorkommt und sie erst hervorruft. Die Passivität der erlittenen Gewalt muss allerdings dennoch von einer derartigen Passivität unterschieden werden. Denn das Ereignis *gibt sich* zu erkennen (Marion) und der Andere spricht jeweils mich an (Levinas). Sie rufen ein Sehen und ein Sprechen als Antworten hervor. Dagegen gibt die Verletzung nichts und sie spricht nicht. Sie ruft kein „ich kann“ als Antwort hervor (Waldenfels 2002, 149), sondern wird als Passivität eines „ich kann nicht“ erlitten, auch und vielleicht ganz besonders in Fällen struktureller Gewalt. (Vgl. u.a. Young 1980, 146; al-Saji 2014, 139).

Neben diesen Formen der unmittelbaren Erfahrung von Verletzungen wird erlittene Gewalt auch indirekt dadurch erfahren, dass sie das Verhältnis des erfahrenden Subjekts zur Welt, zu den anderen und zu sich selbst verändert. So wird etwa eine verletzte Hand als die Unmöglichkeit erfahren, bestimmte Gegenstände anzufassen und zu tragen; ein verletztes Auge als Beschränkung des Sichtfeldes; ein verletzter Leib vielfach als Beeinträchtigung der eigenen Fähigkeit, die Welt wahrzunehmen und in ihr zu handeln. Dadurch wird die Welt selbst nicht mehr primär vom Subjekt als das erfahren, was es von sich aus erreichen kann, sondern als eine mögliche Bedrohung, der es ausgesetzt ist.

Auch der Bezug einer Person zu sich selbst wird durch das Erleiden von Verletzungen beeinträchtigt. Denn manches Erlittene kann nicht ohne Weiteres in der Konstitution einer kohärenten und annehmbaren Identität integriert werden. Ein berühmtes Beispiel solcher Unmöglichkeit ist das Phänomen des Phantomgliedes. (Vgl. Merleau-Ponty 1966, 100 ff.) Viel allgemeiner können eigene Verletzungen als „Fremdkörper“ im eigenen Leben erscheinen. Wie die von Erving Goffman beschriebenen Stigmata können sie in vielen Fällen Scham und

¹² Eine solche Passivität kann allerdings nie absolut sein. Sonst würde sie nicht von einem Subjekt erfahren werden können.

Selbsthass hervorrufen. Sie führen zur Entwicklung von „Techniken der Bewältigung beschädigter Identität“ (Goffmann 1975), die allerdings selbst keine Lösung, sondern ein Teil der nicht integrierbaren Verletzungen sind.

Zuletzt wird auch die Beziehung einer Person zu anderen Menschen durch das Erleiden von Gewalt beeinträchtigt und beschädigt. In und nach der Erfahrung von Gewalt werden die anderen nicht (mehr) als die Unterstützung und das persönliche und soziale Umfeld erfahren, die sie seit der Geburt und bis zum Tod für uns waren und meistens sind, wenn wir keiner Gewalt ausgesetzt werden. Sie werden nicht mehr als diejenigen erfahren, dank denen wir leben, die Welt erkennen und handeln können, dank deren Anerkennung wir auch diejenigen sind, die wir sind. (Vgl. Todorov 1998) Sie werden als Gefahr und Bedrohung, sogar als Ursache unserer Verletzungen erfahren und befürchtet. Die Möglichkeit des Vertrauens bricht zusammen.¹³

In beiden hier aufgenommenen Texten werden drei Arten solcher Verletzungen als Beschädigung unserer Beziehung zu anderen Menschen unterschieden. Die erste erfolgt als *Einbruch* in den eigenen Körper, in eine Sphäre der Intimität oder des Privaten, aber auch in einen kollektiven Raum, der von einer Gruppe oder einer Nation als ihr eigener Raum oder Territorium betrachtet wird. Die zweite Art der Verletzung besteht in dem *Ausschluss* aus einem geteilten Raum, in dem Menschen die Bedingungen der Erfüllung ihrer Existenz finden. Die dritte Art der Verletzung wird als *Zwang* oder *Unterdrückung* erfahren, die eine freie Bestimmung der eigenen Existenz beeinträchtigen oder verunmöglichen.

Verletzung von sozialen Normen des Zusammenlebens

Diese drei Arten der Beschädigung der Beziehung von Menschen oder Lebewesen zu anderen Lebewesen verweisen auf eine weitere Dimension der Erfahrung von Verletzungen *als Gewalt*. Es scheint nämlich, dass Verletzungen erst dann als Gewalt aufgefasst werden, wenn sie nicht nur als Verletzungen (im Sinne des Englischen „*injury*“ oder des Französischen „*blessure*“) von Menschen erfahren werden, sondern darüber hinaus als Verletzungen (im Sinne des Englischen und Französischen „*violation*“) von sozialen Normen des Zusammenlebens. Sie werden nicht nur erlitten, sondern auch im Sinne dieser Normen zu Unrecht erlitten. Diese

¹³ In Bezug auf Polizeigewalt im Rahmen eines Verhörs spricht Jean Améry in einem umfassenden Sinne vom Einbüßen des „Weltvertrauens“ (vgl. Améry 1977, 56).

Normen regeln, welche Formen des Erleidens als Störungen der Art und Weise erfahren werden, wie Menschen im Rahmen sozialer Ordnungen zusammenleben.

So regeln Normen der *Integrität* (vgl. Delhom 2010; Bufacchi 2013, Kap. 2: „Violence and Integrity“) das Verhältnis von Personen zu den Grenzen des eigenen Leibes und eines eigenen Raumes und zu der Art und Weise, wie dieser von anderen Menschen betreten werden darf. Ein Einbruch kann als eine Verletzung der Integrität verstanden werden. Normen der *Zugehörigkeit* regeln ihrerseits die Formen der Beteiligung von Individuen am Leben und an der Organisation einer Gruppe und die damit einhergehenden Verpflichtungen und sozialen Verbindlichkeiten. Der Ausschluss wird als eine Verletzung dieser Zugehörigkeit erfahren. Normen der *Selbstbestimmung* oder der Eigenständigkeit (im ersten Text nenne ich sie Normen der „*existential empowerment*“) regeln die Möglichkeit für die einzelnen, im Rahmen ihrer vielfachen Beziehungen zu anderen und zu sozialen Gruppen und dank dieser Beziehungen das eigene Leben zu gestalten. Der direkte Zwang, aber auch Formen der Gleichschaltung und der Unterdrückung sind Verletzungen dieser Selbstbestimmung.

Wichtig für das Verständnis dessen, was als Gewalt erfahren wird, sind die Spannungsverhältnisse zwischen den Verletzungserfahrungen der einzelnen Mitglieder einer Gesellschaft und den in dieser Gesellschaft geltenden Normen der Integrität, der Zugehörigkeit und der Selbstbestimmung. Denn diese Spannungen können zu Veränderungen dessen führen, was als Gewalt erfahren wird. Dies zu berücksichtigen und praktisch einzusetzen, gehört zur Aufgabe einer bereits angesprochenen kritischen Phänomenologie.

Zuschreibungen

Zum Verständnis der Gewalt aus der Perspektive des Erleidens müssen noch zwei Aspekte der Erfahrung angesprochen werden, die bisher nur beiläufig erwähnt worden sind. Der erste verweist auf die Tatsache, dass die Erfahrung von Verletzungen *als Gewalt* mit der Annahme einhergeht, dass diese Verletzungen von Menschen – oder von anderen Handlungssubjekten – absichtlich verursacht worden sind, oder zumindest nicht vermieden worden sind, obwohl dies möglich gewesen wäre. Eine solche Annahme ist der Grund, warum eine Verletzung etwa durch einen Stein, der offensichtlich von jemandem geworfen worden ist, als Gewalt erfahren wird, im Unterschied zu einer sehr ähnlichen Verletzung durch einen ähnlichen Stein, der von

einem Berg ohne fremde Einwirkung gefallen ist.¹⁴ Auf einer anderen Ebene der Zuschreibung wird auch eine Schnittwunde durch ein Messer unterschiedlich erfahren, je nachdem, ob sie aus der Perspektive des Erleidens von einer angreifenden Person oder etwa von einer Ärztin im Rahmen einer Operation verursacht worden ist.

Eine solche Annahme erfolgt nicht getrennt von der Erfahrung, als deren nachträgliche Beurteilung oder Bewertung, sondern als konstitutiver Bestandteil der Erfahrung selbst. Sie besteht aus mehrschichtigen Zuschreibungen von Urheberschaft, Intentionalität und auch von der Fähigkeit, Normen zu erfassen. (Vgl. Delhom 2021)

Eine erste Ebene der Zuschreibung betrifft die *Handlungsfähigkeit* von Akteur*innen, denen die Urheberschaft einer erlittenen Verletzung zugeschrieben wird. Verletzungen werden nur dann als Gewalt erfahren, wenn die sie verursachende Instanz als eine gesehen wird, die zum Handeln oder Unterlassen fähig ist. Diese Instanz kann ein anderer Mensch, Gott, das personifizierte Schicksal, ein kollektiver Akteur oder ein strukturell gewaltsames System sein. Wenn umgekehrt die verletzende Instanz prinzipiell (etwa als kleines Baby) oder im Moment der Verletzung (im Fall eines Schlafwandlers), als nicht handlungsfähig angesehen wird, wird die durch sie verursachte Verletzung nicht als Gewalt erfahren. Auf der Basis dieser Zuschreibung der Handlungs- und Unterlassungsfähigkeit kann dann der verletzenden Instanz zugeschrieben werden, dass sie wirklich gehandelt – oder sich des Handelns enthalten – hat und dadurch jemanden verletzt hat. Dann wird diese Verletzung als Gewalt erfahren.

Die zweite Ebene der Zuschreibung betrifft die *Vorsätzlichkeit* der Handlung. Im bereits erwähnten Fall einer Ärztin wird meistens ein Eingriff in den Körper einer Patientin nicht als Gewalt erfahren, obwohl eine körperliche Verletzung eindeutig durch ihn entsteht, Schmerz gespürt wird, ein Prozess der Heilung eingeleitet werden muss, Narben sichtbar und empfindlich bleiben, und manchmal auch Traumata und Phobien durch die Intervention verursacht werden. Doch der Ärztin wird keinen Vorsatz der Verletzung zugeschrieben, sondern die Durchführung eines notwendigen Eingriffs im Sinne der Patientin. Wenn dennoch ein medizinischer Akt durch eine Patientin als Gewalt erfahren wird, wie z.B. im Fall von obstetrischer Gewalt, dann deswegen, weil dem Arzt oder der Ärztin zugeschrieben wird, dass Sie*r vorsätzlich im Sinne einer Praxis handelt, die den Willen und das eigene Handeln der

¹⁴ In einem ähnlichen Sinn unterscheidet Judith Shklar zwischen Unglück und Unrecht (vgl. Shklar 1992).

gebärenden Mutter – die im Rahmen dieser Praxis vorwiegend als „Patientin“ behandelt wird – missachtet. (Vgl. Cohen Shabot 2016)

Die dritte Ebene der Zuschreibung bezieht sich auf die normative Dimension der Verletzung, insofern sie auch als *Verletzung einer sozialen Norm* (der Integrität, der Zugehörigkeit oder der Selbstbestimmung) erfahren wird. Demnach wird eine Verletzung als Gewalt erfahren, wenn der verletzenden Instanz zugeschrieben werden kann und wird, dass sie diese Normen kennt oder zumindest kennen könnte, und dementsprechend sollte, sie aber dennoch verletzt. Sobald die erfahrende Person aber annehmen muss, dass die verletzende Instanz diese Normen nicht kennt und kennen kann, erfährt sie die von ihr erlittene oder bezeugte Verletzung nicht mehr als Gewalt.

Solche Zuschreibungen sind konstitutive Momente der Erfahrung erlittener Gewalt *als Gewalt*. Dies bedeutet, dass auch Personen, die der Gewalt ausgesetzt sind, trotz aller Passivität ihres Erleidens, diese nicht als Gewalt erfahren würden, wenn sie einer solchen konstituierenden Leistung nicht (mehr) fähig wären. In einem solchen Fall würden sie zwar (zumindest aus der Sicht von Dritten) Gewalt ausgesetzt werden. Sie würden sie nicht selbst *als Gewalt* erfahren.

Normativität

Zuletzt muss noch der besondere Umstand angesprochen werden, dass Gewalt kein neutrales Phänomen ist. Auch wenn manche Formen der Gewalt, sogar der erlittenen Gewalt, gesellschaftlich akzeptiert, gerechtfertigt, ja glorifiziert werden, wird Gewalt auf allen Ebenen ihrer Erfahrung als etwas erlitten, was nicht sein soll. (Text 1) Diese inhärente Normativität der Gewalt wird bereits indirekt durch die Tatsache bestätigt, dass sie, anders als neutrale Phänomene, einer Rechtfertigung bedarf. (Vgl. Hirsch 2004)

Diese negative Normativität erlittener Gewalt manifestiert sich auf allen Ebenen ihrer Erfahrung, so bereits auf der Ebene der unmittelbaren Empfindung von Schmerz oder Machtlosigkeit. Sie drückt sich auch darin aus, dass manche Verletzungen nicht in die Identität der verletzten Person integriert werden können. Sie prägt die gehemmte und beeinträchtigte Erfahrung der Welt aus der Position eines „ich kann nicht“, sowie das Gefühl der verletzten Person, die Welt nicht von sich aus erreichen zu können, sondern ihr vielmehr ausgeliefert zu sein. Sie beeinträchtigt und zerstört die Beziehung zu anderen Menschen, dank der ansonsten Kinder und Erwachsene in die Position gesetzt werden, frei zu handeln, anerkannt zu werden

und dadurch diejenigen zu sein, die sie sind. Sie verletzt soziale Normen des Zusammenlebens und wird deswegen als erlittenes Unrecht erfahren.

Auf Grund dieser Normativität kann sich eine phänomenologische Analyse erlittener Gewalt nicht ohne Sinnverlust darauf beschränken, diese aus reinem Erkenntnisinteresse zu betrachten. Ein angemessenes Verständnis dieser Normativität besteht immer auch darin, erlittene Gewalt als etwas zu erfahren, was nicht sein soll, und dadurch eine normative Einstellung einzunehmen, dass sie nicht sei. Dies trägt dazu bei, dass eine *kritische Phänomenologie erlittener Gewalt* nicht nur in dem Sinne kritisch ist, dass sie die sozialen und historischen Bedingungen ihrer Erfahrung in ihrer Analyse einbezieht, sondern auch in dem Sinne, dass ihre Aussagen als Zeugnisse der Normativität zu verstehen sind, die ihrem Objekt inhärent ist. Als Zeugnisse drücken sie etwas aus, was nicht nur gesagt werden kann, sondern auch von sich aus verlangt, gesagt zu werden, wie wir noch sehen werden. In gewissem Sinne wird hier die Phänomenologie von der Normativität angesteckt, die sie bezeugt.

Diese Ansteckung ist, neben der radikalen Passivität des Erleidens und der Beeinträchtigung des Erfahrungssubjekts durch seine Erfahrung, ein wichtiger Grund dafür, dass in Bezug auf Phänomene der erlittenen Gewalt auf besondere Weise die Frage der spezifischen Art ihrer Phänomenalität und des Zugangs des erfahrenen Subjekts zu seinem Objekt gestellt werden muss. (Text 2)

„Die Erfahrung der erlittenen Gewalt: Zugang zu den Phänomenen“

(Zusammenfassung des auf Französisch geschriebenen Texts)¹⁵

*Prinzipiell gibt es für die Philosoph*innen, die sich mit erlittener Gewalt befassen, drei unterschiedliche Zugangsarten zu den untersuchten Phänomenen. Sie können erstens eigene Erfahrungen erlittener Gewalt reflektieren und darüber berichten. Sie können sich zweitens auf Gewaltereignisse beziehen, die sie nicht selbst erlitten haben, deren Zeug*innen sie aber waren. Und drittens – was meistens der Fall ist – können sie sich auf Zeugnisse von Menschen beziehen, die selbst entweder Gewalt erlitten haben oder Zeug*innen von ihr sind. Jeder Zugang hat Vorteile, muss sich aber auch mit besonderen Schwierigkeiten auseinandersetzen.*

¹⁵ Da dieser Text auf Französisch geschrieben ist, folgt hier eine etwas detailliertere Zusammenfassung seines Inhalts, wie in der Habilitationsordnung der EUF gefordert wird.

Und keiner von ihnen entzieht sich gänzlich der Normativität, die ihrem Phänomen inhärent ist.

a. Der Zugang zu Phänomenen erlittener Gewalt durch das eigene Erleiden dieser Gewalt scheint aus mehreren Gründen privilegiert zu sein. Erstens vermag er als einziger, die unmittelbare Gegebenheit der eigenen Verletzung im Schmerz, im Ohnmachtsgefühl, im Selbstentzug oder im Gefühl des Ausgesetztseins zu erfahren. Wie Elaine Scarry in Bezug auf den physischen Schmerz schreibt (1985, 4), unterscheidet sich dessen Evidenz und Unbestreitbarkeit für die Erleidenden grundsätzlich von der Möglichkeit für alle anderen, diesen Schmerz zu ignorieren und zu leugnen. Auch die Erfahrungen eines beeinträchtigten Verhältnisses zu den Gegenständen der Welt, eines gehemmten „ich kann“ oder einer Unvereinbarkeit der erlittenen Verletzung mit der eigenen Identität, sind prinzipiell Erfahrungen in der ersten Person, die nicht ohne Weiteres von dritten nachvollzogen werden können. Dies gilt auch für die Beziehung des erleidenden Subjekts zu den anderen Menschen, von denen es keine Ressourcen mehr erwartet, um selbst handeln und leben zu können.

Doch zugleich ist dieser Zugang aus mehreren Gründen problematisch:

*Er schränkt erstens erheblich das Feld der Phänomene ein, die analysiert werden können. Denn kein*e Philosoph*in hat alle Formen der Gewalt erlitten, über die sie*r zu schreiben beansprucht. Und wenn sich jemand solchen Erfahrungen absichtlich aussetzen würde, würde dies bereits die Bedingungen, unter denen Gewalt erlitten wird, maßgeblich verändern, und die Erfahrung verfälschen.*

Zweitens bedeutet gerade der privilegierte Zugang in der ersten Person zu einem unmittelbaren Bewusstsein der Verletzung u.a. im Schmerz, dass die erlittene Verletzung nicht aus der Distanz als Phänomen erfahren wird, dessen Sinn intersubjektiv konstituiert werden kann. Dies gilt genauso für die eigene Passivität und für das Gefühl, der Gewalt ausgesetzt zu sein, da ein solches Affiziert-Werden des Subjekts nicht ohne Sinnverlust in ein Objekt der philosophischen Betrachtung umgewandelt werden kann. Hier fungiert das Subjekt nicht als aktiver Ausgangspunkt der eigenen Erfahrung, die es objektiv aus der Distanz betrachten kann, sondern es ist ihr ausgesetzt (oder unterworfen – sub-jectus).

Drittens ist die erleidende Person auch besonders dann kein aktives Subjekt einer objektivierbaren Erfahrung, wenn ihr Erfahrungsvermögen durch erlittene Verletzungen

beeinträchtigt worden ist. In solchen Fällen kann sie zwar die eigenen Verletzungen indirekt durch die Beeinträchtigung und die Zerstörung von ganzen Wahrnehmungsfeldern erfahren. Doch wer zum Beispiel durch eine psychiatrische Behandlung in einen Zustand der künstlichen Lethargie versetzt wurde, kann die eigene Verletzung nicht erfahren, obwohl diese vielleicht tiefer ist als viele andere Arten von Verletzungen.

Und auch wenn es der erleidenden Person gelingen sollte, die von ihr erlittene Verletzung als Objekt einer für andere zugänglichen Erfahrung zu konstituieren, liegt ein weiteres Problem in der Schwierigkeit für sie, das Erlittene sprachlich auszudrücken. Diese Schwierigkeit hat Elaine Scarry in Bezug auf die physischen Schmerzen beschrieben, für die es keine angemessene Sprache gibt. (Scarry 1985) Dasselbe gilt für viele Formen der erlittenen Verletzungen. Systematisch hat Jean-François Lyotard im Widerstreit die Unmöglichkeit analysiert, etwas in Sätze zu bringen, „was in Sätze gebracht werden können muß“ (1985, 33). Seine Analyse kann auf die Erfahrung erlittener Gewalt übertragen werden.¹⁶ Sie besteht darin, die Gründe dieser Unmöglichkeit zu unterscheiden und zu benennen: Es gibt keine Sprache, in der die erlittene Gewalt ausgedrückt werden könnte; es gibt kein Subjekt, das sie ausdrücken könnte, etwa weil sich das Subjekt der Sprache vom Subjekt der Erfahrung grundsätzlich unterscheidet (vgl. Reemtsma 1997, 46); der Ausdruck erlittener Gewalt findet keinen (zuständigen oder vernehmungsfähigen und -willigen) Adressat; und das Zeugnis erlittener Gewalt versucht, etwas zu benennen, was es in der Welt von geteilten Erfahrungen nicht gibt.

Überhaupt ist die sprachliche Thematisierung der erlittenen Gewalt durch die Person, die sie erlitten hat, auch deswegen schwierig, weil das Erleiden von Gewalt keine Antwort hervorruft (vgl. Waldenfels 2002, 149), sondern im Gegenteil dazu tendiert, der erleidenden Person die Stimme zu rauben. (Vgl. Delhom 2007) Die Erfahrung in der ersten Person mag also in einiger Hinsicht als Zugang zu Phänomenen erlittener Gewalt „privilegiert“ sein, sie scheitert vielfach in der Konstitution des Erlittenen als Objekt und in der Mitteilung dieses Objekts in der Sprache.

¹⁶ Eine solche Übertragung besteht nicht in der Anwendung der Lyotardschen Begrifflichkeit auf einen Gegenstand, den er nicht berücksichtigt, denn Lyotard spricht selbst viele Formen erlittener Gewalt an. Sie besteht eher darin, die Kategorien einer Philosophie der Sprache auf eine Philosophie der Erfahrung zu übertragen, die Lyotard ausdrücklich nicht praktiziert.

*b. Die Erfahrung der Zeug*innen.*

*Die Analyse der Spezifität der Erfahrung von Zeug*innen bedarf zuerst einer methodologischen Reduktion des Subjekts der Erfahrung auf die Rolle einer bloßen Zeugin, die nicht am gewaltförmigen Geschehen beteiligt oder von ihm betroffen ist. Sonst wäre ihre Erfahrung, wie in vielen Fällen, nicht nur diejenige einer Zeugin. Unter dieser Bedingung hat ihr Zugang zu Phänomenen erlittener Gewalt bestimmte Vorteile gegenüber dem Zugang der erleidenden Person selbst. Denn sie wird – trotz aller Möglichkeit der Empathie – von der Erfahrung in der ersten Person nicht im selben Sinne affiziert, wie die Person, die selbst Gewalt erleidet. Sie kann also das Geschehen als ihr Objekt wahrnehmen und wird nicht selbst durch erlittene Verletzungen in ihrer Fähigkeit beeinträchtigt, es zu erfahren. Sie kann auch das Objekt ihrer Erfahrung mit anderen Zeug*innen teilen und mit ihnen dessen Objektivität intersubjektiv konstituieren.¹⁷*

Doch erstens gilt auch für die Zeugin, dass sie nur Zugang zu einer begrenzten Anzahl von Gewaltphänomenen hat und diese, diesmal aus moralischen Gründen, nicht um ihrer Analyse Willen provozieren kann, denn es handelt sich um eine von anderen erlittene Gewalt.

*Zweitens wäre es falsch anzunehmen, dass eine Zeugin erlittener Gewalt angesichts ihres Gegenstands ohne Weiteres die neutrale Position einer Beobachterin einnehmen kann. Die Gewalt, die sich vor ihr abspielt, übt einerseits eine kaum zu widerstehende Anziehungskraft auf sie aus, und zugleich empfindet sie meistens eine Hemmung – wenn die Gewalt nicht künstlich als Spektakel inszeniert wird –, sich ihr uneingeschränkt zuzuwenden. Dies geschieht erstens aus Widerstand gegen eine mögliche Einbeziehung in das Gewaltgeschehen, aber auch zweitens aus schlechtem Gewissen gegenüber der erleidenden Person. Denn diese wird in der Nacktheit ihrer Verletzung dem Blick der Zeugin ausgesetzt und dieser Blick, auch wenn er wohlwollend ist, kann zur Vertiefung dieser Verletzung beitragen, indem diese nun vor Zeug*innen geschieht. Der Zeugenblick kann zur Scham oder Wut führen. In diesem Sinn ertappt sich der Blick der Zeugin selbst als schuldig und wird gehemmt.*

¹⁷ Eine solche Bestätigung von Zeugnissen durch weitere, von diesen unabhängige Zeugnisse, ist eine wichtige Voraussetzung für die Verlässlichkeit von Berichten über Menschenrechtsverletzungen durch Menschenrechtsorganisationen.

Eine neutrale Einstellung der Zeugin gegenüber Phänomenen erlittener Gewalt wäre nicht nur schwierig. Sie wäre auch unangemessen. Denn sie würde versuchen, einen Gegenstand objektiv zu betrachten, der selbst nicht objektiv wahrgenommen werden „will“. Diese negative Normativität der erlittenen Gewalt ruft nicht nach einer objektiven Betrachtung, sondern entweder nach einer praktischen Haltung des Widerstands oder nach einer Praxis der Zeugenschaft, die nicht nur etwas beschreibt, sondern ein Unrecht benennt. Dies gilt umso mehr, als – mit Levinas gedacht – das Leiden des anderen etwas ist, was sich der Konstitution von Sinn radikal entzieht. Es kann nur bezeugt werden.

Aufgrund dieser normativen Dimension ihrer Erfahrung ist auch die Rede der Zeugin (als Subjekt dieser Rede) über die Verletzung, von der sie Zeugin war (als Subjekt der Erfahrung), keine objektive Wahrheitsrede. Sie antwortet auf diese Normativität und fungiert als Zeugnis des erlittenen Unrechts.

c. Das Zeugnis anderer

Das Zeugnis anderer ist bei weitem der häufigste Zugang zu Phänomenen erlittener Gewalt. Es besteht in Berichten von Menschen, die selbst Gewalt erlitten haben oder Zeugen von Gewaltphänomenen gewesen sind. Für diejenigen, die solche Berichte hören oder lesen, gibt es keine Möglichkeit, die Wahrheit solcher Berichte durch eigene Erfahrung zu prüfen und zu verifizieren. Ihre Gültigkeit hängt also von anderen Bedingungen aus. (Vgl. u.a. Ricœur 2000, S. 201 ff.; Schmidt-Krämer-Voges 2011) Unter diesen Bedingungen zählt Ricœur die Wahrhaftigkeit des Zeugen; dessen Bekräftigung, dass er da war und das, worüber er spricht, wirklich gesehen hat; seine Bereitschaft, sein Zeugnis zu wiederholen, gegebenenfalls auch vor Gericht; und die Übereinstimmung seines Zeugnisses mit weiteren Zeugnissen. Ricœur betont darüber hinaus, dass ein Zeugnis nicht nur eine wahre Erzählung über ein vergangenes Ereignis ist, sondern dass dieses Ereignis wichtig gewesen sein muss.

Dieses Kriterium muss allerdings präzisiert werden: Ein Zeugnis ist ein Bericht über ein Ereignis, das nicht nur wichtig ist, sondern von sich aus fordert, öffentlich erzählt zu werden. (Vgl. Delhom 2014, 171) Im Fall der erlittenen Gewalt fordert dies nicht der Schmerz, der eher in den Bereich des Intimen verbannt wird, sondern das erlittene Unrecht. Und es fordert nicht

ausschließlich die Wahrheit eines Berichts, sondern Gerechtigkeit für das erlittene Unrecht, oder noch genauer, es erfordert Wahrheit im Dienst dieser Gerechtigkeit.¹⁸

*Dies bedeutet, dass die Frage nach der Wahrheit des Zeugnisses im Fall der erlittenen Gewalt keine Frage nach der reinen Objektivität des Zeugnisses ist. Es drückt ein Unrecht aus und antwortet auf eine Forderung nach Gerechtigkeit. So muss es auch gehört und gelesen werden. Bereits Jean-François Lyotard (1987) hatte darauf hingewiesen, dass ein Zeugnis des Widerstreits mehr abverlangt als nur die Suche nach Objektivität. Es verlangt neue Idiome, neue Sprecher*innen, neue Adressaten, neue Referenten. Es verlangt auch von den Hörenden und Lesenden, dass sie zu hören lernen, was nicht nur kognitiv zu verstehen ist. Und es verlangt zu berücksichtigen, dass auch die Rahmen, innerhalb derer ein Zeugnis aufgestellt wird (etwa vor einem Gericht; im Rahmen einer wissenschaftlichen Studie; in einem Prozess der restaurativen Gerechtigkeit; in einer Bitte um Vergebung; in einer literarischen Erzählung), den Inhalt des Zeugnisses prägt.*

Zusammengefasst haben diese drei Zugänge zu Phänomenen erlittener Gewalt unterschiedliche Vorteile und müssen unterschiedliche Schwierigkeiten überwinden. Sie tragen auf unterschiedliche Weise dazu bei, am besten komplementär zueinander, Phänomene der Gewalt zu verstehen. Und sie können nur die Hürden eines solchen Verständnisses überwinden, wenn sie sich dieser Hürden bewusst geworden sind. Allen ist gemeinsam, dass sie die Objektivität und die Neutralität einer reinen Erkenntnis nicht erreichen können und sollten, wenn sie den Phänomenen erlittener Gewalt gerecht werden wollen. Sie drücken eine Normativität aus, in der Gewalt als etwas erscheint, was nicht sein soll. Und sie drücken dementsprechend die Forderung aus, Wege aus der Gewalt zu finden. Das ist ihr Beitrag zu einer Philosophie des Friedens, auf die sich die vier letzten Texte dieser Arbeit konzentrieren.

¹⁸ Vittorio Bufacchi, der die Rolle von Zeugnissen in Wahrheits- und Versöhnungskommissionen analysiert (2013), betont umgekehrt, wie die Unmöglichkeit, Zeugnis abzulegen, als ein Fall dessen verstanden werden kann, was Miranda Fricker „testimoniale Ungerechtigkeit“ genannt hat (Vgl. Fricker 2007), und wiederum als eine besondere und zusätzliche Form der Gewalt erlitten werden kann.

Doch zuerst muss, neben der negativen Normativität der erlittenen Gewalt als etwas, was nicht sein soll, eine andere, positive Quelle der Normativität des Friedens erläutert werden. Ich finde sie in der Philosophie von Emmanuel Levinas.

4. Eine positive Quelle der Normativität: Die Beziehung zu dem Anderen und zu den anderen (Levinas)

Auch die beiden Texte über Emmanuel Levinas sind Teil meiner langjährigen Beschäftigung mit diesem Autor. Sie bilden in vielfacher Hinsicht, nicht nur im Rahmen der vorliegenden Schrift, eine Verbindung zwischen der hier skizzierten Phänomenologie der erlittenen Gewalt und den Ansätzen einer Philosophie des Friedens, die in den drei letzten Texten dieser Arbeit dargestellt werden. Frieden ist auch bereits das Thema des zweiten Textes über Levinas.

Die Philosophie von Levinas kann als eine lange Auseinandersetzung mit dem Problem der Gewalt verstanden werden. In vielen Texten, ausdrücklich oder nicht, setzt sie sich mit der extremen Gewalt der Shoa und mit dem Antisemitismus auseinander, aber auch mit der Gewalt des Geldes und der Korruption (Levinas 1995c, 45), mit einem viel breiteren Verständnis der Gewalt und des Krieges als Wesen der Politik, und sogar mit dem Krieg als „Offenbarkeit des Wirklichen“ (Levinas 1987, 19) in einer Philosophie und einer Ontologie der Totalität. (Vgl. dazu die Zusammenfassung des nächsten Textes) Besonders moralisch relevant ist darüber hinaus und vor allem, für das jeweilige Ich, die Bewusstwerdung der eigenen Gewalt gegen die anderen, die dieser Gewalt ausgesetzt sind und die zugleich die Überwindung dieser Gewalt gebieten. Das erste Wort des Anderen im Ausdruck seines Antlitzes ist für Levinas zugleich Ausdruck dessen Verletzlichkeit und ein sprachliches Gebot: „Du wirst keinen Mord begehen.“ (Levinas 1987, 285)

Die Antwort des Ich auf dieses Gebot besteht in seiner Verantwortung für den anderen Menschen und in der Unmöglichkeit seiner Gleichgültigkeit gegen dessen Leiden (Levinas 1995). Diese Antwort bildet den Kern der Levinasschen Ethik. Doch jenseits der jeweils eigenen Verantwortung für den anderen Menschen verweist auch das Wort des Anderen auf *alle* anderen Menschen und fordert für sie Gerechtigkeit und Frieden. Dies ist der Aspekt seiner Philosophie, der hier relevant ist.

Für das moralische Subjekt, das heißt jeweils für mich, verwandelt sich nach Levinas, auf Grund der Pluralität der anderen, für die ich verantwortlich bin, ebendiese Verantwortung in eine Forderung nach Gerechtigkeit (Text 3), auch wenn ich vor allem für meinen Nächsten verantwortlich bin. Denn angesichts dieser Pluralität stellt sich die Frage des Verhältnisses der anderen nicht nur zu mir, sondern auch zueinander. Und dieses Verhältnis entzieht sich zum Teil meiner Verantwortung, ohne sich allerdings meiner Forderung nach Gerechtigkeit aus Verantwortung für die einen *und* die anderen zu entziehen. Um diese Forderung – bei Levinas durchaus im Sinne der ausgleichenden Gerechtigkeit – zu erfüllen, reicht also meine Verantwortung nicht aus. Es müssen auch objektive Erkenntnisse über die anderen gewonnen werden, die ein Urteil ermöglichen, sowie Gesetze und Institutionen, die dieses Urteil durchsetzen. (Vgl. Levinas 1992; 343) Und doch verweist diese Forderung nach einer institutionell verankerten Gerechtigkeit der Gerichte auf eine Gerechtigkeit, die „älter“ ist als sie. Es ist die Gerechtigkeit einer Gemeinschaft der Sprache, in der das Gebot des Anderen mich nicht nur zur Verantwortung für meinen Nächsten ruft, sondern mich mit ihm im Dienst der ganzen Menschheit verbindet. Auf dieser Ebene ist für Levinas die Gerechtigkeit „ein Recht auf die Rede“ (Levinas 1987, 432), das jedem zukommt. Und nur auf der Basis dieses Rechts eines jeden auf die Rede kann die Justiz, wenn sie sich dem nicht verschließt, auch gerecht sein. Die Legitimität der Gesetze und des Staates findet somit ihre Quelle in einer Forderung der einzelnen nach einer Gerechtigkeit, die ihr zuvorkommt und an der sie sich zu messen hat.

Dieses Recht auf die Rede ist nach Levinas eine positive Quelle von Normativität im Angesicht der anderen Menschen. Es entsteht nicht erst auf der Basis der negativen Normativität der Gewalt, sondern im Wort des Anderen. Und dennoch vermag dieses Recht auf die Rede, einen Weg aus der Gewalt zu zeichnen, der darin besteht, „aufs Neue den Ausdruck möglich zu machen“ (idem) und dadurch das erlittene Unrecht zu bezeugen.

Interessanter Weise beruht Levinas' Philosophie des Friedens auf genau derselben Auffassung der Sprache als Gebot, die jeweils mich in die Verantwortung für die anderen Menschen ruft. Dank der Sprache kann die Totalität einer teleologisch gerichteten Geschichte unterbrochen werden und jeder Mensch sich in seiner Einzigartigkeit ausdrücken. „Der Friede ereignet sich als diese Fähigkeit zum Wort.“ (Levinas 1987, 23)

„Der Frieden als Fähigkeit zum Wort“

(Zusammenfassung des auf Französisch geschriebenen Texts)

In seinem ersten Hauptwerk, Totalität und Unendlichkeit, setzt sich Levinas durchgehend mit der Gewalt einer Realität auseinander, in der die einzelnen Menschen – oder für Levinas die Seienden (les étants) – einer Totalität subsumiert sind und keinen Ausweg aus dieser Totalität finden. Es handelt sich hierbei um die Totalität einer als Krieg verstandenen Politik (Hobbes), einer teleologisch orientierten Geschichte (Hegel), oder sogar eines ontologisch zu verstehenden Seins (Heidegger). In diesem Zusammenhang versteht Levinas den Frieden als die Möglichkeit eines Auswegs aus dieser mehrfachen Totalität durch die Sprache und in der Sprache, in der sich der Einzelne vor dem jeweils anderen in seiner Einzigartigkeit ausdrückt. Levinas bezeichnet diesen Frieden als eschatologisch, allerdings nicht im Sinne der Erwartung einer messianischen Zeit am Ende der Geschichte, sondern als Unterbrechung der Totalität in jedem Augenblick und als Ermöglichung einer wahren Pluralität der Seienden in der Dringlichkeit jedes Augenblicks.

Der vorliegende Text bezieht sich allerdings nicht primär auf dieses Verhältnis zwischen Frieden und Krieg oder Gewalt, sondern auf das Verhältnis eines als Eschatologie verstandenen Friedens mit anderen Auffassungen des Friedens, die das philosophische Denken Europas geprägt haben und die nach Levinas dennoch keinen Ausweg aus der Totalität ermöglichen.¹⁹

Auch wenn er ihn nicht ausdrücklich erwähnt, setzt sich Levinas offensichtlich dem Augustinischen Begriff des Friedens als Ruhe einer von Gott geschaffenen Weltordnung entgegen. Denn sowohl die Ordnung des Seins wie auch die Position des Ich am Zentrum der Welt werden von ihm als Gewalt aufgefasst. Der Frieden ist vielmehr als Unterbrechung einer solchen ontologischen Ordnung zu verstehen. Mit dieser Einsicht verortet sich Levinas in der neuzeitlichen Tradition des philosophischen Friedensdenkens, für die der Frieden gestiftet werden muss. Er setzt sich allerdings sehr kontrovers mit mehreren Vertretern dieser Tradition auseinander.

Mit Blaise Pascal teilt er die Kritik an dem Ich, das sich prinzipiell, als „Ich“, ins Zentrum aller Dinge hat stellen wollen, und das dadurch die anderen von dieser Position vertreibt und ihnen

¹⁹ Diese Auffassungen des Friedens werden viel eingehender im nächsten Text über „Die Ordnungen des Friedens“ dargestellt, so dass ich sie hier nur sehr kurz zu skizzieren brauche.

Gewalt antut. (Vgl. Delhom 2012) Pascal verbindet allerdings diese Kritik mit der Annahme eines Verlusts der göttlichen Ordnung der Welt, wodurch die einzelnen Menschen nur noch durch die Sichtbarkeit der Kraft und durch die Kraft eines kontingenten Brauchs davon abgehalten werden, gegeneinander zu kämpfen. Dagegen plädiert Levinas für die Entstehung einer Ordnung der Gerechtigkeit und des Friedens aus Verantwortung für die anderen.

Mit Hobbes versteht er allerdings eine solche Ordnung nicht als frei von jeder Gewalt. Er verteidigt sogar die Notwendigkeit einer staatlichen Gewalt, um der Gewalt der Menschen gegeneinander Einhalt zu gebieten. Doch gegen Hobbes sieht er die Quelle dieser Notwendigkeit nicht in einem Vertrag als Vereinbarung der einzelnen Egoisten, sondern wiederum in der Verantwortung der einzelnen für die anderen und in ihrer Forderung nach Gerechtigkeit. (Vgl. Delhom 2009)

Eine solche Verankerung des Friedens in einer moralischen Pflicht ist etwas, was Levinas mit Kant verbindet. Denn für Kant ist die Rechtsordnung, durch die Frieden erreicht werden soll, insofern eine öffentliche Pflicht, als sie aus der Selbstbestimmung der Menschen entsteht. Und sobald es für sie eine Hoffnung gibt, dass diese Pflicht erfüllt werden kann, wenn auch nur in einer unendlichen Annäherung, ist Frieden eine Aufgabe der Menschheit. (Kant 1996, 251) Doch bedeutet für Levinas diese teleologische Orientierung einer Aufgabe, durch die ein Zustand des Friedens am Ende der Geschichte erreicht werden soll, keine Befreiung der einzelnen von der Totalität der Welt und der Geschichte. Für ihn muss diese Befreiung in jedem Augenblick erfolgen, gerade als Unterbrechung einer solchen Totalität. Dies geschieht, und hier kommt Levinas zu seiner eigenen Position, im sprachlichen Ausdruck, in dem sich das Ich nicht als Zentrum und Ausgangspunkt seines Wahrnehmens und seines Handelns in der Welt behauptet, sondern in dem es von einem Anderen angesprochen wird und sich dadurch als verpflichtet erfährt zu antworten.

Die Quelle des Friedens ist nach Levinas in diesem verpflichtenden Wort zu finden. Sie betrifft nicht nur die individuelle Beziehung eines Menschen zu seinem Nächsten, sondern, wie bereits erwähnt, seine Beziehung zur ganzen Menschheit als Gemeinschaft der Sprache. Denn das Gebot des Anderen – „Du wirst keinen Mord begehen“ – verbindet jeweils mich mit dem Anderen im Dienst aller anderen. Levinas schreibt, dass das Gebot zu gebieten gebietet, mich also dazu veranlasst, weitere Menschen mit mir in den Dienst für den anderen zu verbinden.

Wie der Vater seinen Sohn²⁰ erwählt und ihm die Fähigkeit verleiht, selbst Leben und Liebe zu schenken, so verleiht das Gebot denjenigen, die es empfangen, die Fähigkeit und die Verpflichtung, dieses Gebot weiterzutragen.

Die Verbindlichkeit dieses Gebots unterscheidet sich grundsätzlich von der Pflicht einer unendlichen Annäherung an einen ewigen Frieden. Sie ist zwar wie sie zukunftsgerichtet, aber diese Zukunft wird nicht als eine Zeit verstanden, die am Ende einer langen Annäherung erreicht werden soll, sondern als eine Zukunft, die bereits in der Dringlichkeit der Gegenwart, das heißt in jedem Augenblick eröffnet und gefordert werden muss. Sie kann insofern nicht dazu dienen, rückwirkend die gegenwärtige Gewalt als Beitrag zum zukünftigen Frieden zu verstehen und zu rechtfertigen, wie dies bei Kant der Fall ist, sondern sie wirkt als Unterbrechung und Beunruhigung der vielfachen Gewalt der Gegenwart, die insofern nicht – oder zumindest nie völlig – gerechtfertigt werden kann. Auch an den Stellen, an denen Levinas die Gewalt des Staates als notwendig im Dienst der Gerechtigkeit rechtfertigt, bleibt sie in diesem Sinne moralisch eine Gewalt ohne gutes Gewissen. Sie bleibt eine Gewalt, die immer von der eigenen Gewaltsamkeit beunruhigt bleibt, weil sie von anderen erlitten wird.

Die beiden hier vorgestellten Texte über Levinas verbinden eine Kritik der Gewalt als Verletzung und als erlittenes Unrecht mit dem Verweis auf eine Quelle der Normativität im Wort des Anderen, die ihre Verbindlichkeit nicht nur in der Ablehnung von Gewalt, sondern in der ethischen Bejahung einer unüberwindbaren Pluralität der Menschen findet. Sie bilden insofern eine Grundlage für die in den weiteren Texten dargestellten Elemente einer Philosophie des Friedens als Form des Umgangs der Menschen miteinander unter der Bedingung ihrer Pluralität.

In diesen Texten wird allerdings der Ansatz von Levinas in zweierlei Hinsicht korrigiert und ergänzt. Neben der Verantwortung für die anderen, die den Kern seiner Ethik ausmacht, wird nämlich im letzten Text auch die Wichtigkeit des Vertrauens als Bezug zum Handeln und zur Verantwortung *der anderen* betont. Denn auch wenn das Vertrauen bei Levinas keine Rolle

²⁰ Die Terminologie von Levinas ist hier fast ausschließlich männlich. Dies wurde mehrfach kritisiert und kontrovers thematisiert, auch von mir etwa im Text „Justice is a Right to Speak“, Fußnoten 71 und 89. Im vorliegenden Text habe ich sie unkommentiert übernommen. Sie hätte auch dort ein kritisches Kommentar erfordert.

spielt, gehört es notwendig zu einer Auffassung des Friedens als einer Aufgabe, die nur *mit* den anderen erfüllt werden kann und nicht nur *für* die anderen, wie dies bei Levinas der Fall ist.

Darüber hinaus versuchen die beiden letzten Texte – auch bedingt durch den Rahmen ihrer Entstehung bei einem Konsultationsprozess der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) in Heidelberg –, die Aufgaben des Friedens mit konkreten Positionen und Problemen einer Friedens- und Sicherheitspolitik in Verbindung zu bringen, was Levinas – zumindest in seinen philosophischen Texten – nicht tut.

5. Ansätze einer Philosophie des Friedens

Ideengeschichtliche Rekonstruktion

Die letzte Sektion der vorliegenden Schrift befasst sich wie mehrfach angekündigt mit einer Philosophie des Friedens, die auch der ganzen Arbeit ihre Orientierung verleiht. Sie fängt mit einem ideengeschichtlichen Text über die Entwicklung des Friedensbegriffs in Europa an. Darin wird gezeigt, wie im sechszehnten Jahrhundert der antike Glaube an eine natürliche Ordnung der Welt ins Wanken gerät. Dieser Glaubensverlust wird als eine Bedingung dafür verstanden – wenn auch gewiss nicht als die einzige –, dass im siebzehnten Jahrhundert eine gänzlich neue Auffassung des Friedens als Verlassen eines Naturzustands des Krieges entsteht. Von nun an ist der Frieden etwas, was von den Menschen gestiftet werden muss und, in diesem Sinne, die natürliche *Unordnung* zu überwinden hat.

Diese ideengeschichtliche Rekonstruktion erfüllt hier eine doppelte Funktion: Sie trägt erstens dazu bei, sowohl Levinas' Philosophie des Friedens wie auch europäische und globale Friedenskonstruktionen des zwanzigsten Jahrhunderts zu kontextualisieren. Sie legt zweitens nahe – im Sinne einer genealogischen Kritik –, dass der Universalitätsanspruch der von Kant geprägten Konstruktion des Friedens als Aufbau einer nationalen und internationalen Rechtsordnung nicht unabhängig von seiner historischen Bedingtheit zu verstehen ist. Dass der Frieden durch den Ausweg aus einem Naturzustand des Krieges gestiftet werden muss, ist keine ahistorische Wahrheit, die ohne weiteres als Basis für eine von allen geteilte Friedensaufgabe fungieren kann. Vielmehr wird hier die Auffassung vertreten, dass sowohl die

Grundannahme einer (göttlichen) Ordnung der Welt wie auch diejenige eines Naturzustandes des Krieges – wie auch im Übrigen andere Friedensvorstellungen – als unterschiedliche, sozial und historisch geprägte *Positionen* beleuchtet werden müssen, von denen aus Friedensprozesse hervorgehen und Friedensordnungen entstehen können. Als solche müssen sie Teil der Friedensverhandlungen sein und können nicht als deren unhinterfragte Voraussetzung gelten. Dies kann allerdings nicht in dem Sinne verstanden werden, dass die Differenzen zwischen diesen Positionen notwendig überwunden werden müssen, um Frieden zu schaffen, sondern dass sie mindestens berücksichtigt werden müssen, wenn der Frieden nicht trügerisch sein soll.

Im Sinne einer solchen Kontextualisierung und Positionierung hielt ich es bereits im vierten Text dieser Arbeit für sinnvoll, die Friedensphilosophie von Levinas nicht nur durch eine textimmanente Analyse seiner Position zu rekonstruieren, sondern auch durch den Umweg einer Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Philosophie des Friedens auszulegen. Auch in diesem Sinne versuche ich, im sechsten Text der vorliegenden Schrift die Friedensdenkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland (2007) sowohl in Bezug auf die Theorie des gerechten Krieges wie auch in Kontrast zu einem alternativen Ansatz des gerechten Friedens (Allan 2007) zu kontextualisieren.

Friedentheoretische Beiträge (FEST)

Nun sind die zwei letzten Texte der vorliegenden Schrift, wie bereits erwähnt, in einem besonderen Rahmen entstanden. Zwischen 2016 und 2018 nahmen mehr als 60 Wissenschaftler*innen aus unterschiedlichen Disziplinen, geteilt in vier Gruppen, an dem Konsultationsprozess „Orientierungswissen zum gerechten Frieden“ an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) in Heidelberg teil. Das Objekt der Konsultation war, eine kritische Reflektion über die Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD): *Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen* (2007) zehn Jahre nach ihrer Entstehung zu ermöglichen. Die Ergebnisse dieses Prozesses wurden in einer 24-bändigen Reihe „Gerechter Frieden“ im Springer VS veröffentlicht.²¹ Als Konsultationsprozess an einer evangelischen Forschungsstätte unter Beteiligung von ehemaligen Redakteur*innen

²¹ <http://www.konsultationsprozess-gerechter-frieden.de/index.php/arbeitsgruppen-2>

der Denkschrift waren allerdings die dort geführten Gespräche nicht nur interdisziplinär, sondern auch durchaus transdisziplinär ausgerichtet. Sie sollten einen Beitrag zur künftigen Positionierung der Evangelischen Kirche in Deutschland leisten.

Alle Beiträge wurden zuerst als kurze Entwürfe und dann in einer ausgearbeiteten Fassung in den Arbeitsgruppen kontrovers diskutiert, bevor sie für die Veröffentlichung überarbeitet wurden.

Gerechtigkeit und Frieden – Gewissen als Quelle von Normativität

Der erste der hier vorliegenden Texte (Text 6) befasst sich ausdrücklich mit der Denkschrift der EKD. Er setzt sich kritisch mit der Tatsache auseinander, dass das darin dargestellte Konzept des „gerechten Friedens“ alle Kriterien der Rechtfertigung von Gewalt aus der Theorie des gerechten Krieges übernimmt. Der wesentliche Unterschied zwischen „gerechtem Frieden“ und „gerechtem Krieg“ ist also lediglich, dass hier nicht ein Krieg nach außen, sondern Formen der „rechtserhaltenden Gewalt“ innerhalb einer internationalen Rechtsordnung legitimiert werden. (EKG 2007, 98 ff.)

Vor allem beschäftigt sich aber der Text mit zwei Komponenten einer Philosophie des Friedens, die bereits in früheren Texten dieser Arbeit angesprochen worden sind. Das erste betrifft das Verhältnis zwischen Frieden und Gerechtigkeit und das zweite führt die daraus resultierende Auffassung des gerechten Friedens auf eine Quelle ihrer Verbindlichkeit in der Verantwortung der einzelnen, die hier mit dem Begriff des Gewissens in Verbindung gebracht wird. In dieser Hinsicht kann der Text auch unabhängig von der Referenz an die Denkschrift als genuin philosophischer und eigenständiger Text gelesen werden.

Als Basis der Klärung des vielfachen Verhältnisses zwischen Frieden und Gerechtigkeit dient hier die aristotelische Unterscheidung zwischen verschiedenen Bedeutungen des Begriffs der Gerechtigkeit im fünften Buch der *Nikomachischen Ethik* (2006). Jede dieser Bedeutungen kann auf eine eigene Weise mit der Aufgabe des Friedens in Verbindung gebracht werden. So ist (1) das *allgemeine* Verständnis der Gerechtigkeit als Einhaltung des Rechts mit dem kantischen Entwurf eines Friedens als dreistufige Rechtsordnung vereinbar. (2) Die *partikulare* Gerechtigkeit im Sinne der *Verteilungsgerechtigkeit* kann ihrerseits als eine wichtige

Komponente einer *gesellschaftlichen* Friedensordnung angesehen werden, wohingegen (3) die *partikulare* Gerechtigkeit im Sinne des freiwilligen *Ausgleichs*, etwa im Vertrag, die Grundlage der modernen *politischen* Friedensordnung seit Hobbes bildet. (4) Die unfreiwillige ausgleichende Gerechtigkeit der *Strafe* trägt wiederum sowohl zur Wiederherstellung einer verletzen („*violated*“) Rechtsordnung wie auch – zumindest ideell – zur Reintegration des Verbrechers oder der Verbrecherin in diese Rechtsordnung, und dadurch auch zum Bestand einer rechtlichen Friedensordnung bei. Zuletzt kommt (5) der Billigkeit eine ergänzende und zum Teil korrektive Funktion zu, die hier besonders in Zusammenhang mit der Rolle des Gewissens als Quelle der Normativität von Gerechtigkeit und Frieden thematisiert wird. Eine solche systematische Auslegung des Verhältnisses zwischen Frieden und Gerechtigkeit erfolgt in der Denkschrift nicht, auch wenn einige Elemente derselben berücksichtigt werden. Sie scheint mir aber wichtig, um die Tragweite eines Konzepts des gerechten Friedens erläutern zu können.

Die zuletzt angesprochene Rolle des Gewissens für eine Philosophie des gerechten Friedens ist der zweite thematische Schwerpunkt des Textes. In expliziter Anlehnung an Levinas, aber auch an andere Auffassungen des Gewissens in der Geschichte der Philosophie, von Sokrates zu Arendt über Rousseau, Kant, Weber und Jaspers, wird die individuelle Verantwortung für Frieden und Gerechtigkeit als eine Quelle von Normativität und von Verbindlichkeit dargestellt, die nie gänzlich auf Institutionen übertragen werden kann, auch wenn diese Verantwortung selbst verlangt, dass bestimmte *Aufgaben* des Friedens und der Gerechtigkeit auf einen Staat und auf Institutionen übertragen werden. Levinas versteht die Notwendigkeit eines solchen Übergangs als eine „Gewissensfrage“. (Levinas 1992, 343)

Im vorliegenden Text werden sehr unterschiedliche Wirkungsweisen des Gewissens angesprochen. Die erste ist die Hemmung oder die Unterbrechung einer Tat in dem Moment, in dem sie ausgeübt werden soll, etwa durch den *daimon* von Sokrates. Die zweite ist die Orientierung des Handelns in konkreten Situationen, in denen das Gewissen einerseits mit der Einsicht verbunden wird, dass etwas jeweils von mir getan werden muss, andererseits mit einem Maß der Beurteilung der entsprechenden Handlung („nach bestem Gewissen“). Das Gewissen trägt drittens zur Verbindlichkeit von etablierten sozialen, politischen und rechtlichen Normen bei, sobald diese vom Subjekt angeeignet worden sind. Und es wirkt zuletzt, wie bereits erwähnt, als Ergänzung und Korrektiv geltender sozialer Normen, mit

denen es in Konflikt geraten kann. Denn als Unterbrechung des Handelns ist das Gewissen auch mit einer Aufgabe des Denkens verbunden. Es handelt sich hierbei um ein Denken im Arendtschen Sinne eines Nachdenkens, das die handelnden Subjekte aus der Selbstverständlichkeit von habituellen Handlungsweisen und geltenden Normen heraustreten lässt und den Weg für kritische Werturteile vorbereitet. (Vgl. Arendt 1989, 190; Schües und Delhom 2016)

Die Normativität des Gewissens, die in diesem Text thematisiert und als Quelle einer Forderung nach Gerechtigkeit und nach Frieden verstanden wird, kann als hemmende Stimme mit der negativen Normativität der erlittenen Gewalt in Verbindung gebracht werden. Sie bezieht sich allerdings in diesem Fall nur auf die normative Kraft einer *von anderen Menschen* erlittenen Gewalt (durchaus also im Sinne von Levinas). Das Gewissen bezieht sich nämlich nie auf die eigenen Verletzungen, sondern nur auf das von anderen Menschen erlittene Unrecht, insofern dieses von uns abhängt.

Die Normativität des Gewissens kann aber auch und wird explizit mit der positiven Normativität eines Rufes assoziiert, der in der Geschichte als Ruf Gottes, als Stimme der Vernunft (Kant 1977, 532) oder als Ruf des Anderen (Levinas 1995, 270) verstanden worden ist. Hier wird also auf die zwei Quellen der Normativität der Gerechtigkeit und des Friedens verwiesen, die im ersten und im zweiten Teil der vorliegenden Arbeit eingeführt wurden.

Diese beiden Quellen betreffen allerdings nur das Verhältnis des Subjekts zur eigenen Seite einer gemeinsamen Aufgabe des Friedens, das heißt zur eigenen Verantwortung. Sie müssen dementsprechend ergänzt werden.

Vertrauen und Sicherheitspolitik

Im letzten Text dieser Arbeit wird deswegen auch der Bezug der Beteiligten zur anderen Seite der gemeinsamen Aufgabe des Friedens angesprochen. Dieser Bezug nimmt hier die Form des Vertrauens an, das aus mehreren Gründen für die Erfüllung einer gemeinsamen Aufgabe günstig ist. Es erkennt nämlich die Freiheit der anderen an und überlässt ihnen einen Spielraum des freien Handelns, in dem sie weder dirigiert noch kontrolliert werden (müssen). Und dennoch bindet es diese Freiheit derart, dass die vertrauende Person davon ausgehen kann, dass die anderen nicht gegen sie, sondern in ihrem Sinne handeln werden. Dadurch erweitert das Vertrauen auch den Handlungsspielraum der vertrauenden Person selbst, denn

sie kann sich auf die anderen verlassen, ohne viel Zeit und Energie dafür zu verwenden, sie zu dirigieren und kontrollieren. Luhmann spricht in diesem Sinne von einer Reduktion der Komplexität des Handelns durch das Vertrauen. (Vgl Luhmann 2000) Dazu kommt, dass Vertrauen auf eine bestimmte Weise verpflichtet. Nach Luhmann setzt sich nämlich die vertrauende Person den anderen aus und lässt gerade dadurch eine Pflicht entstehen, dass dieses Vertrauen nicht enttäuscht wird. Dafür müssen allerdings Bedingungen erfüllt werden, unter denen ein solches Vertrauen möglich ist und auch sinnvoll erscheint.

Diese Bedingungen sind umso wichtiger, als das Vertrauen nie restlos begründet werden kann und in diesem Sinne immer ein Wagnis ist. Sie bestehen aus (der Kombination von) verschiedenen Elementen: aus vergangenen positiven Erfahrungen mit der Person, der Vertrauen geschenkt wird; aus ihrem „guten Ruf“; aus der Einbeziehung von Dritten als Zeug*innen; aus der Vertrautheit eines Umfelds, in dem sich Menschen immer wieder treffen werden; aus der Zugehörigkeit von Personen zu sozialen Gruppen, die im Allgemeinen Vertrauen genießen; und zuletzt aus einer allgemeinen Kultur des Vertrauens, in der dieses nicht als blauäugig belächelt, sondern in seiner Verbindlichkeit anerkannt und unterstützt wird. (vgl. Sztompka 1999, 69-101)

Solche Bedingungen müssen in Zeiten des Friedens geschaffen und gepflegt werden. Sie bilden dann die Grundlage für verschiedene Formen der Kooperation, in denen sich alle Beteiligten auf die anderen verlassen können. Besonders relevant in Bezug auf die Frage des Friedens ist hierbei die Praxis der Kooperation als Form der Sicherheitspolitik, die den Bereich der Organisation einer guten Nachbarschaft bis hin zur nuklearen Abrüstung umfasst. Sie unterscheidet sich grundlegend von einem Verständnis der Sicherheit, dessen Schwerpunkt die Bestimmung, die Lokalisierung und die Abwehr von Gefahren ist, und das auf allen Ebenen seiner Ausführung sowohl gewaltförmig wie auch freiheitsreduzierend ist. Im Gegensatz dazu versteht eine Auffassung der Sicherheit durch Kooperation die anderen nicht als mögliche Gefahren für die *eigene* Sicherheit, sondern als mögliche Ressourcen für eine *gemeinsame* Sicherheit. Und sie besteht darin, die nötigen Bedingungen für diese Kooperation zu schaffen und zu erhalten. Unter diesen Bedingungen steht auch das Vertrauen.

Nun sind solche Bedingungen gerade in Zeiten des Krieges und der Gewalt kaum gegeben. Dies bedeutet allerdings nicht, dass auf Vertrauen verzichtet werden könnte und sollte, sondern dass die Erschaffung dieser Bedingungen – etwa durch vertrauensbildende

Maßnahmen, wie dies z.B. am Ende des kalten Krieges geschah (vgl. Kydd 2007) – ein wichtiger Bestandteil jeder Friedenslösung sein muss, wenn ein Frieden *mit* den anderen und nicht gegen sie gestiftet werden soll. Solche Bedingungen müssen auch in Zeiten des Friedens kontinuierlich durch kooperatives Handeln, durch dessen Habitualisierung und dessen Institutionalisierung, ja durch dessen Etablierung als soziale Tugend, erhalten und verstärkt werden. (Vgl. Delhom 2015)

Auch dann hebt allerdings die Erfüllung dieser Bedingungen das Wagnis des Vertrauens nicht gänzlich auf. Sie trägt aber dazu bei, dass Menschen miteinander in Sicherheit leben und Konflikte ohne Gewalt aushandeln können. In diesem Sinne kann das Vertrauen als Form des Verhältnisses zum freien Handeln der anderen im Rahmen eines kooperativen Handelns einen wichtigen Beitrag zur Erfüllung der gemeinsamen Aufgabe des Friedens leisten.

Der so beschriebene Bezug der Friedenssubjekte zu beiden Seiten der gemeinsamen Aufgabe des Friedens, einerseits in der Verantwortung für die eigene Seite, andererseits im Vertrauen auf die andere Seite, geben als solche nicht inhaltlich vor, worin ein Zusammenleben in Frieden bestehen mag. Eine solche inhaltliche Bestimmung muss vielmehr selbst Gegenstand eines Aushandlungsprozesses sein, dessen Ergebnisse sehr unterschiedlich sein können. Sie sind wichtige Bedingungen dafür, dass ein solcher Prozess unter der Annahme der Pluralität von Menschen, von Positionen und Situationen und auch von Friedensauffassungen gelingen kann. Insofern sind sie wichtige Bedingungen eines Friedens, wie er am Anfang dieser Einleitung angesprochen wurde.

Bibliographie

Allan, Pierre (2007): „Der gerechte Friede in vergleichender Perspektive“, in: Jean-Daniel Strub, Stefan Grotefeld (Hg.): *Der gerechte Friede zwischen Pazifismus und gerechtem Krieg. Paradigmen der Friedensethik im Diskurs*, Stuttgart: Kohlhammer.

Al-Saji, Alia (2014): „A Phenomenology of Hesitation. Interrupting Racializing Habits of Seeing“, in: Emily S. Lee (ed.): *Living Alterities. Phenomenology. Embodiment. Race*, New York: SUNY, p. 133-172

- Alter (2003): *La réduction*.
- Améry, Jean (1977): *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigung eines Überwältigten*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Arendt, Hannah (1989): *Vom Leben des Geistes I – Das Denken*, München: Piper.
- Arendt, Hannah (1998): *The Human Condition*, 2nd edition, Chicago: University of Chicago Press.
- Aristoteles (2006): *Nikomachische Ethik*, aus dem Griechischen von Ursula Wolf, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Augustinus, A. (1979): *Der Gottesstaat – De Civitate Dei* (2 Bd.), deutsch und latein, hrsg. und aus dem Lateinischen übersetzt von Carl Johann Perl, Bd. II, Paderborn: Schöningh.
- Brunner, Claudia (2020): *Epistemische Gewalt. Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne*, Bielefeld: transcript.
- Bufacchi, Vittorio (2009): *Violence and Social Justice*, paperback, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Bufacchi, Vittorio (2013): "Knowing Violence: Testimony, Trust and Truth", in: *Revue internationale de philosophie* n° 265, p. 277-291.
- Butler, Judith (2006): *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*, aus dem Englischen von Katharina Menke und Markus Krist, 4. Auflage, Berlin: Suhrkamp 2013.
- Butler, Judith (2010): *Frames of War. When Is Life Grievable?*, London/New York: Verso.
- Cavarero, Adriana (2007): *Horrorism. Naming Contemporary Violence*, aus dem Italienischen von William McCuaig, New York: Columbia University Press.
- Cohen Shabot, Sara (2016): "Making Loud Bodies "Feminine": A Feminist-Phenomenological Analysis of Obstetric Violence", in: *Human Studies* 39, p. 231-247.
- Delhom, Pascal (2007): „Die geraubte Stimme“, in: Steffen Kitty Herrmann, Sybille Krämer, Hannes Kuch (hg.): *Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung*, Bielefeld: transcript 2007, S. 229-247.
- Delhom, Pascal (2009): "Necessity and Legitimacy of the State", in: Joëlle Hansel (ed.): *Levinas in Jerusalem: Phenomenology, Ethics, Politics, Aesthetics*, Amsterdam Studies in Jewish Thought, Springer, p. 75-90.
- Delhom, Pascal (2010): „Verletzte Integrität“, in: Sybille Krämer, Elke Koch (hg.): *Gewalt in der Sprache. Rhetoriken verletzenden Sprechens*. München: Fink, S. 127-139.

- Delhom, Pascal (2012): „Le savoir de la justice. Levinas lecteur de Pascal“, in: R. Burggraeve, J. Hansel, M.-A. Lescourret, J.-F. Rey, J.-M. Salanskis (eds.): *Recherches Levinassiennes*, Louvain/Paris: Peeters, S. 15-34.
- Delhom, Pascal (2014): „Les exigences du témoignage“, in: Emmanuel Alloa, Stefan Kristensen (éds.): *Témoignage et survivance*, Genève: MétisPresses, p. 169-186.
- Delhom, Pascal (2015): „Frieden mit Verantwortung und Vertrauen. Versuch über den Frieden als soziale Tugend“, in: Alfred Hirsch, Pascal Delhom (Hg.): *Friedensgesellschaften – Zwischen Verantwortung und Vertrauen*, Freiburg/München: Alber, S. 227-262.
- Delhom, Pascal (2021): „Handlungszuschreibung als konstitutives Element von Gewalterfahrung aus der Perspektive des Erleidens“, in: Ulf Harendarski (Hg.): *Reden über Andere. Diskursive Konstitutionen von Subjektpositionen und Personalität*, Tübingen: Stauffenburg, S. 213-229.
- Ende, Michael (1999): *Jim Knopf und Lukas der Lokomotivführer*, Stuttgart: Thienemann.
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (2007): *Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Fricker, Miranda (2007): *Epistemic Injustice: Power & the Ethics of Knowing*, Oxford: Oxford University Press.
- Galtung, Johan (1975): *Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Goffman, Erving (1975): *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Grüny, Christian (2004): *Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes*, Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Gudehus, Christian, Michaela Christ (Hg.) (2013): *Gewalt. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart: metzler.
- Guenther, Lisa (2013): *Solitary Confinement. Social Death and its Afterlives*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Guenther, Lisa (2020): „Critical Phenomenology,“ in: Gail Weiss, Ann V. Murphy, Gayle Salamon (ed.): *50 Concepts for a Critical* Phenomenology*, Evanston (Ill.): Northwestern University Press, p. 11-16.

- Herman, Judith (2003): *Die Narben der Gewalt. Traumatische Erfahrungen verstehen und überwinden*, Paderborn: Junfermann.
- Herrmann, Steffen (2013): *Symbolische Verletzbarkeit. Die doppelte Asymmetrie des Sozialen nach Hegel und Levinas*, Bielefeld: transcript.
- Hirsch, Alfred (2004): *Recht auf Gewalt? Spuren philosophischer Gewaltrechtfertigung nach Hobbes*, München: Fink.
- Hobbes, Thomas (1966): *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, hrsg. von I. Fetscher, aus dem Englischen von W. Euchner, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1977): *Die Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe Band VIII, hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1996): „Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf“, in: ders.: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*, Werkausgabe, Band XI, hrsg. von W. Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 193-251.
- Koppe, Karlheinz (2001): *Der vergessene Frieden. Friedensvorstellungen von der Antike bis zur Gegenwart*, Opladen: Leske + Budrich.
- Kuch, Hannes, Steffen K. Herrmann (hg.) (2010): *Philosophien sprachlicher Gewalt*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Kues, Nikolaus von (2002): *Vom Frieden zwischen den Religionen*, lateinisch-deutsch, aus dem Lateinischen von Klaus Berger und Christiane Nord, Frankfurt am Main/Leipzig: Insel.
- Küng, Hans (1996): *Projekt Weltethos*, 66. Edition, München: Piper.
- Levinas, Emmanuel (1987): *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, aus dem Französischen von Wolfgang N. Krewani, Freiburg/München: Alber.
- Levinas, Emmanuel (1992): *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, aus dem Französischen von Thomas Wiemer, Freiburg/München: Alber
- Levinas, Emmanuel (1995): „Das sinnlose Leiden“, in: *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, aus dem Französischen von Frank Miething, Wien: Hanser, S. 117-131.
- Levinas, Emmanuel (1995b): „Der Andere, die Utopie und die Gerechtigkeit“, in: *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, S. 165-178.

- Levinas, Emmanuel (1995c): „Ich und Totalität“, in: *Zwischen Uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, S. 24-55.
- Liebsch, Burkhard (2005): „Sinn für Ungerechtigkeit als Form menschlicher Sensibilität. Zwischen Ethik und Politik“, in: Pascal Delhom, Alfred Hirsch (Hg.): *Im Angesicht der Anderen. Levinas' Philosophie des Politischen*, Berlin/Zürich: diaphanes.
- Liebsch, Burkhard (2007): *Subtile Gewalt. Spielräume sprachlicher Verletzbarkeit*, Weilerswist: Velbrück.
- Luhmann, Niklas (2000): *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*. 4. Auflage, Stuttgart: Lucius & Lucius.
- Lutz-Bachmann, Matthias, James Bohman (Hg.) (1996): *Frieden durch Recht. Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Liotard, Jean-François (1987): *Der Widerstreit*, aus dem Französischen von Joseph Vogl, München: Fink.
- Marion, Jean-Luc (1997): *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Maye, Harun, Hans Mayer Sepp (Hg.) (2005): *Phänomenologie und Gewalt*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Merleau-Ponty, Maurice (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*, aus dem Französischen von Rudolf Boehm, Berlin: De Gruyter.
- Montesquieu (1951): *Vom Geist der Gesetze*, Bd. I, aus dem Französischen von Ernst Forsthoff, Tübingen: Laupp'sche Buchhandlung.
- Platon (1998): *Apologie des Sokrates*, in: *Sämtliche Dialoge*. Band I, Hamburg: Meiner.
- Reemtsma, Jan Philipp (1997): *Im Keller*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Ricoeur, Paul (2000): *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris: Seuil.
- Scarry, Elaine (1985): *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, New York/Oxford: Oxford University Press.
- Schmidt, Sibylle, Sybille Krämer, Ramon Voges (Hg.) (2011): *Politik der Zeugenschaft. Zur Kritik einer Wissenspraxis*, Bielefeld: transcript.
- Schües, Christina (2004): „Moralische Einsicht“, in: Hans Friesen, Karsten Berr (Hg.): *Angewandte Ethik im Spannungsfeld von Begründung und Anwendung*, Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang, S. 89-107.

- Schües, Christina, Pascal Delhom (2016): „Penser et agir“, in: *Cités 67* (2016): *Hannah Arendt politique*, coordonné par Marie-Anne Lescourret, S. 93-105.
- Senghaas, Dieter (2012): *Weltordnung in einer zerklüfteten Welt*, Berlin: Suhrkamp.
- Shklar, Judith N. (1992): *Über Ungerechtigkeit. Erkundungen zu einem moralischen Gefühl, aus dem Amerikanischen von Christiane Goldmann*, Berlin: Rotbuch.
- Staudigl, Michael (2014): *Gesichter der Gewalt. Beiträge aus phänomenologischer Sicht*, Paderborn: Fink.
- Staudigl, Michael (2015): *Phänomenologie der Gewalt*, Heidelberg u.a.: Springer.
- Studia Phænomenologica*, vol. XIX/2019: *On Conflict and Violence*.
- Todorov, Tzvetan (1998): *Abenteuer des Zusammenlebens. Versuch einer allgemeinen Anthropologie*, aus dem Französischen von Wolfgang Kaiser, Frankfurt am Main: Fischer.
- Van Rompuy, Herman (2012): Rede anlässlich der Verleihung des Friedensnobelpreises an die Europäische Union, Oslo 10. Dezember 2012:
https://www.consilium.europa.eu/uedocs/cms_data/docs/pressdata/de/ec/134436.pdf,
 zuletzt abgerufen am 17.06.2022.
- Waldenfels, Bernhard (2000): „Aporien der Gewalt“, in: Miran Dabag (hg.): *Gewalt. Strukturen. Formen. Repräsentationen*, München: Fink 2000, S. 9-24.
- Waldenfels, Bernhard (2002): *Bruchlinien der Erfahrung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Young, Iris Marion (1980): „Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spatiality“, *Human Studies* 3, p. 137-156.

Verzeichnis der vorgelegten Veröffentlichungen

* peer reviewed

- *1. „The Normative Force of Suffered Violence“, in: Thomas Bedorf, Steffen Herrmann (eds.): *Political Phenomenology. Experience, Ontology, Episteme*, London: Routledge 2020, 32-51.
- *2. „L'expérience de la violence subie : accès aux phénomènes“, in : STUDIA PHAENOMENOLOGICA XIX (2019) : *On Conflict and Violence*, 37-58.
- *3. „Justice is a right to speak“, in: *Levinas Studies*, vol. 14, 2020.
4. „La paix comme aptitude à la parole“, in: Éric Hoppenot, Michel Olivier et Joëlle Hansel (éds.): *Totalité et Infini. Une oeuvre de ruptures*, Paris: Manucius 2017, p. 183-201.
- *5. „Die Ordnungen des Friedens. Über einen Paradigmenwechsel des europäischen Friedensdenkens im 17. Jahrhundert“, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 126/2, 2019, S. 246-263
6. „Die Rolle des Gewissens im politisch-ethischen Leitbild des gerechten Friedens“, in: Sarah Jäger, Jean-Daniel Strub (Hg.): *Gerechter Frieden als politisch-ethisches Leitbild*. Grundsatzfragen, Bd. 2, Wiesbaden: Springer 2018, S. 107-128.
7. „Die Rolle des Vertrauens für eine Sicherheitspolitik der Kooperation“, in: Ines-Jacqueline Werkner, Martina Fischer (Hg.): *Europäische Friedensordnungen und Sicherheitsarchitekturen*. Politisch-ethische Herausforderungen, Bd. 3, Wiesbaden: Springer 2019, S. 93-110.

Zwei der hier aufgenommenen Texte wurden auf Französisch, zwei auf Englisch und drei auf Deutsch veröffentlicht.

Die Habilitationsordnung der Europa-Universität Flensburg (2021) sieht vor (§ 7 (3)), dass „die schriftliche Habilitationsleistung [...] im Regelfall in deutscher oder englischer Sprache verfasst [sei]. Sie kann aus besonderem sachlichem Grund auch in einer anderen Sprache verfasst sein, insbesondere wenn das Thema sich auf diese Sprache bezieht oder wenn die wissenschaftliche Diskussion ganz überwiegend in dieser Sprache stattfindet.“

Dass zwei Veröffentlichungen auf Französisch vorliegen, muss also begründet werden. Diese Begründung rückt erstens die Tatsache in den Vordergrund, dass ich regelmäßig auf Französisch veröffentliche (14 Titel in meiner Veröffentlichungsliste) und dass dies zu meinem wissenschaftlichen Profil gehört; dass es zweitens eine ausdrückliche Präferenz der Rumänischen Zeitschrift gab, in der der erste französische Text veröffentlicht wurde, für einen französisch- und nicht deutschsprachigen Text; dass drittens alle Texte von Emmanuel Levinas auf Französisch geschrieben worden sind und ein wichtiger Anteil der philosophischen Diskussion über sein Werk entweder auf Französisch erfolgt oder sich auf diese französischen Texte bezieht; darüber hinaus möchte ich aus systematischen Gründen nicht auf diese beiden Texte verzichten. Sie spielen sowohl in Bezug auf die methodische Frage des Zugangs zu Gewaltphänomenen wie auch in Bezug auf die inhaltliche Friedensorientierung der Philosophie von Emmanuel Levinas eine wichtige Rolle in der vorliegenden Schrift. Somit hätte die Auslassung dieser Texte eine Schwächung des argumentativen Wegs bedeutet.

Ich hoffe, die Habilitationskommission, der Senat und das Präsidium der Europa-Universität Flensburg mögen diese Gründe akzeptieren.