

Dramatisierende Gewalt

Hannah Arendt über Politik und Empörung¹

KATRIN MEYER

In ihrem gegenwartsdiagnostischen Text „Wir sind jetzt alle Demokraten.“ macht Wendy Brown mit bissigem Spott auf die derzeit allgegenwärtige Popularität der Demokratie aufmerksam (Brown 2012). Der Rekurs auf die Demokratie, so meint sie, sei omnipräsent, denn jeder Staat und jede politische Theorie fühlen sich heute der Demokratie verpflichtet. Der Begriff der Demokratie werde dabei nicht nur zu einem leeren Allgemeinplatz, sondern auch zu einem Kampfbegriff, denn - undemokratisch sind immer die anderen. So diene das Lob der Demokratie primär der Rechtfertigung des Eigenen und der Abwertung politischer Gegner. Diese Haltung fördert paradoxerweise eine Tendenz, die als Entdemokratisierung der Gesellschaft oder als post-demokratische Aushöhlung der Demokratie gedeutet werden kann (Comtesse/Meyer 2011).

Derselbe Befund lässt sich auch für den Umgang mit dem Gewaltbegriff aufzeigen. Auch der Gewaltbegriff funktioniert in den hegemonialen politischen Diskursen der Gegenwart wie ein Label, mit dem sich demokratische Gesellschaften von anderen abgrenzen und sich selber als gewaltfrei darstellen können. Auch hier gilt: Die Gewalt ist immer bei den anderen. Wer in demokratischen Kontexten im Rahmen oppositioneller Kämpfe Gewalt anwendet, hat sich gemäß dieser Doktrin selbst schon als undemokratische Kraft diskreditiert. Aus der Perspektive der staatlichen Ordnung bedeutet Gewalt Gesetzlosigkeit, Willkür und Chaos und steht für eine irrationale und ursprüngliche Kraft. Paradigma-

1 Ich danke den Teilnehmenden des Workshops ‚Zur Politischen Philosophie der Gewalt‘ an der Universität Hannover für ihre kritischen Anregungen und Kommentare zur Vortragsfassung dieses Textes sowie Yves Winter für kritische Fragen und weiterführende Hinweise.

tisch für diese Bestimmung ist sicher bis heute Thomas Hobbes' Definition der naturhaften Gewalt als Ausdruck des vorpolitischen Zustandes des Menschen. Diese vorpolitische Gewalt ist irrational, weil sie für das (Über-)Leben des Menschen selbstdestruktiv wirkt und aus blinden Leidenschaften erwächst. Entsprechend kann diese naturwüchsige Gewalt nach Hobbes nur durch ein staatliches Gewaltmonopol überwunden werden, das seine Legitimation aus der Gewaltabwehr ableitet. Diese Funktion der „präventiven Gegengewalt“, so Étienne Balibar, erscheint bis heute als das zentrale und vielleicht sogar als das einzige Argumentationsmodell, das Gewaltanwendung zu legitimieren vermag (Balibar 2006, 271).

In seiner Studie „Recht auf Gewalt?“ behauptet Alfred Hirsch, dass die politische Philosophie seit Hobbes durch diesen Gegensatz zwischen einer naturhaft-vorpolitischen und einer legitimen-staatlichen Gewalt gefangen sei und dass historisch nichts so sehr zur Vermehrung von Gewalt beigetragen habe wie der Anspruch des Staates, willkürliche Gewalt durch legitime Gewalt begrenzen zu können (Hirsch 2004). Der Gegensatz, so Hirsch, führe nicht nur faktisch zur Vermehrung von Gewalt, sondern mache diese gleichzeitig unsichtbar. So werde die staatliche Gewalt in dem Maß nicht mehr als Gewalt denkbar, als diese einseitig mit Unordnung, Unvernunft und Willkür gleichgesetzt werde (Hirsch 2004, 31).²

Tatsächlich lässt sich beobachten, wie in den letzten zehn Jahren demokratisch-liberale Rechtsstaaten im sogenannten ‚Kampf gegen den Terrorismus‘ ihre staatlichen Gewaltinstrumente, -strukturen und -praktiken in ungekanntem Ausmass ausgebaut und vermehrt und dabei den Willkürspielraum behördlicher Gewalt im Inneren des Staates als Gesetz der Ausnahme legalisiert haben (Butler 2005). Der von Hirsch konstatierte legitimatorische Zusammenhang von Gewaltabwehr und Gewaltvermehrung lässt sich also durch aktuelle Entwicklungen bestätigen. Dies aber stellt die politische Theorie der Gewalt vor ein Dilemma und macht eine demokratisch inspirierte Gewaltkritik politisch ambivalent. So erscheint die Gewaltkritik einerseits als nötig, weil Gewalt mit partizipatorischen und egalitären Politikformen unvereinbar ist. Zugleich kann die Kritik an Praktiken der Gewalt staatliche Gewalt legitimieren und damit das Gegenteil dessen bewirken, worum es einer demokratischen Theorie des Politischen normativ

2 Yves Winter rekonstruiert einen ähnlichen Effekt auf der Ebene der internationalen Beziehungen, die durch den Topos der ‚asymmetrischen Kriege‘ geprägt sind. Dieser ermöglicht es Staaten, Kriegsverhältnisse im normativen Schema von zivilisierter vs. unzivilisierter, regulierter vs. irregulärer, staatlicher vs. nicht-staatlicher Gewalt zu strukturieren und zu moralisieren; vgl. Winter 2011.

gehen sollte, nämlich Gewaltstrukturen grundsätzlich aufzulösen. Wie also lässt sich dieses Dilemma theoretisch und begrifflich lösen?

Dieser Frage werde ich im Folgenden nachgehen und vorschlagen, den starren und unterkomplexen Gegensatz zwischen einer naturhaft-willkürlichen Gewalt und einer staatlich-legitimen resp. demokratischen Gewalt durch erweiterte Phänomene politischer Gewalt ins Schwingen zu bringen. Dieses ‚Ins-Schwingen-Bringen‘ soll den Automatismus der Rechtfertigung staatlicher Gewalt unterbrechen, indem es die generelle Abwertung oppositioneller Gewalt fragwürdig macht. Die Leitfrage lautet demnach, ob es möglich ist, nicht-staatliche Gewalt als demokratisches Phänomen zu verstehen, und wenn ja, wie diese Form von politischer Gewalt definiert werden muss.

Eine Antwort auf diese Frage findet sich überraschenderweise bei Hannah Arendt. Wie ich im Folgenden zeigen werde, verwendet Arendt zwei Begriffe von Gewalt. Der eine ist der in der Arendt-Rezeption weitherum bekannte. Er fasst Gewalt als ein antipolitisches Phänomen und etabliert den für Arendts Denken wie auch für die demokratische Politik zentralen normativen Gegensatz von Macht und Gewalt (1). Der zweite Begriff von Gewalt, den Arendt verwendet, ist in ihrem Werk weniger prominent. Arendt gebraucht ihn für Aktionen, die aus Empörung über Unrecht und Heuchelei erfolgen. Ausgehend von dieser Unterscheidung werde ich zeigen, dass Gewalt eine demokratische Dimension haben kann, wenn sie Missstände dramatisiert (2). Indem so das mögliche politische Potential der Gewalt genauer herausgearbeitet wird, soll verhindert werden, dass die pauschalisierende Abwertung jeglicher Form von nicht-staatlicher Gewalt in einer Demokratie paradoxerweise zur Stabilisierung und Verschleierung bestehender Gewaltverhältnisse beiträgt (3).

1. ARENDTS UNTERSCHIEDUNG VON POLITISCHER MACHT UND INSTRUMENTELLER GEWALT

Arendts Verständnis von Gewalt als einem politisch *negativen* Phänomen dominiert ihr Werk seit dem Erscheinen von *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (Arendt 1986). Der systematische Gegensatz von politischer Macht und antipolitischer Gewalt durchzieht ihre gesamte politische Theorie und dient als normativer Orientierungspunkt bei der Herausarbeitung eines Verständnisses von Politik, das gerade nicht auf Gewalt und auf ihrer Steigerung im Terror gründet, sondern auf demokratische Partizipation, rechtsstaatliche Verfassung und politische Pluralität abzielt. In *Vita activa* definiert Arendt den Begriff der *Macht* in diesem Sinn als eine idealiter egalitäre, konsensuell getragene und

freiheitliche Form des gemeinsamen Handelns (Arendt 1981). Das heißt, Macht beruht auf der „zeitweiligen Übereinstimmung vieler Willensimpulse und Intentionen“ (Arendt 1981, 195). Macht greift also auf Mehrheitsverhältnisse zurück und ist damit an Interaktion und Kommunikation gebunden, denn Menschen müssen einem gemeinsamen Handeln zustimmen und daran teilhaben können. Macht beruht auf der Handlungs- und Sprachfähigkeit von Menschen. Gewalt dagegen ist nach Arendt eine wortlose Technik der Verfügung, um Menschen einen fremden Willen aufzuzwingen. In *Macht und Gewalt* betont sie den instrumentellen Aspekt der Gewalt, der darin besteht,

„[dass] die Gewalt bis zu einem gewissen Grade von Zahlen unabhängig ist, weil sie sich auf Werkzeuge verläßt. [...] der Extremfall der Gewalt [ist gegeben] in der Konstellation: Einer gegen Alle.“ (Arendt 1970, 43)

Gewalt agiert also im Modus der Technik oder, in Arendts Terminologie gefasst, in der Logik des sprachlosen Herstellens. Gewalt folgt handlungstheoretisch einer instrumentellen Rationalität, sie ist zweckorientiert und zerstört die Offenheit gemeinsamen Handelns. Diese qualitative Differenz von Macht und Gewalt bedeutet, dass Gewalt immer in einem Zirkel der Machtlosigkeit verbleibt. Gewalt in der Politik ist ein Ausdruck von Ohnmacht. Auf diesem Punkt insistiert Arendt besonders deutlich 1967 in einem Brief an Hans-Jürgen Benedict, in dem sie dessen Aufwertung der Gewalt zurückweist (Arendt/Benedict 2008).³

Ausgehend von diesem Gegensatz von Macht und Gewalt kommt Gewalt bei Arendt primär als Gegenstand der Kritik in den Blick. Gewalt steht für dasjenige Phänomen, das Macht im Sinne freiheitlicher und pluralistischer Politikformen zerstört. Sie transformiert Praxis in Technik, kommunikative Vernunft in instrumentelle Rationalität, Freiheit in Souveränität. Gewalt ist darum auch mit Demokratisierungsbewegungen unvereinbar.

Dennoch bedeutet dies nicht, dass Arendt den Einsatz von Gewalt in der Politik grundsätzlich ablehnt. Die Ausübung von Gewalt kann nach Arendt zwar nie gerecht sein, aber sie lässt sich rechtfertigen, wie sie in *Macht und Gewalt* schreibt: „Gewalt kann gerechtfertigt, aber sie kann niemals legitim sein.“ (Arendt 1970, 53) Die Rechtfertigung der Gewalt orientiert sich an Kriterien der Zweckrationalität und bemisst sich daran, ob sie das geeignete Mittel ist, den gesetzten Zweck zu realisieren.

„Ihre [der Gewalt] Rechtfertigung wird umso einleuchtender sein, je näher das zu erreichende Ziel liegt. Niemandem kommt es in den Sinn, die Berechtigung von Gewalttätig-

3 Ich danke Robin Celikates für diesen Hinweis.

keit im Falle der Selbstverteidigung in Frage zu stellen, weil die Gefahr nicht nur evident sondern unmittelbar gegenwärtig ist, mithin zwischen dem Zweck und den Mitteln, die er rechtfertigen muß, so gut wie keine Zeitspanne liegt.“ (Arendt 1970, 53)

Mit diesen Thesen bewegt sich Arendt im Rahmen und in der Logik der traditionellen Rechtfertigung von Gewalt. Gewalt erscheint als ein adäquates Mittel zur Selbstverteidigung und zur Abwehr von Gewalt und ist in dieser Funktion – und *nur* in dieser – gerechtfertigt.

Paradigmatisch für diese instrumentelle Funktion der Gewalt ist der Befreiungskrieg. So hat Arendt selber im Zweiten Weltkrieg angesichts der existenziellen Bedrohung, denen die europäischen Jüdinnen und Juden ausgesetzt waren, die Aufstellung einer jüdischen Armee als ein wichtiges Unternehmen verteidigt, wobei es ihr dabei auch um die Formierung der Juden und Jüdinnen als eines „europäischen Volkes“ und als gleichberechtigte Partner der Alliierten ging (Young-Bruehl 1991, 250f.). Allerdings bleibt die Bedeutung der Gewalt dabei politisch defizient. Gewalt kann zwar zur *Befreiung* von Gewalt eingesetzt werden, begründet aber keine politische *Freiheit*. „Befreiung“, so Arendt in *Über die Revolution*, ist eine Freiheit, die „ihrem Wesen nach negativ“ ist (Arendt 1974, 39). Sie unterscheidet sich von der „Freiheit als einem positiven Lebensmodus“ (ebd.), die nur erfahren kann, wer mit anderen Freien zusammen handelt (ebd. 37). Zwischen Befreiung und Freiheit besteht eine irreduzible qualitative Kluft. Diese Kluft entspricht dem grundsätzlichen Unterschied zwischen einem instrumentellen Herstellen und einem gemeinsamen Handeln, oder eben: zwischen Gewalt und Macht.

Diese Unterscheidung von Macht und Gewalt resp. von Freiheit und Befreiung ist handlungs- und demokratietheoretisch bedeutsam, weil sie das Politische als eine Praxis mit einem Eigensinn etabliert. Auch wenn Oliver Marcharts Kritik plausibel ist, wonach Arendt die „Notwendigkeit der Fortsetzung von Befreiung“ in der Politik unterschätze (Marchart 2005, 176), so scheint es mir doch wichtig, mit Arendt zu betonen, dass politische Freiheit eine kollektive Praxis darstellt, die nicht auf eine reaktive Struktur reduzierbar ist und nicht auf eine antagonistisch konzipierte Befreiungsbewegung eingeschränkt ist. Freiheit als Ausdruck geteilter Macht ist auch eine Praxis, in der Sozialität, Kommunikation und Interaktion als Selbstzweck erfahrbar werden.

Von diesem normativen Gegensatz von Macht und Gewalt unterscheidet sich nun jenes Phänomen der Gewalt, das Arendt in *Macht und Gewalt* eingehender beschreibt und das ich als ‚dramatisierende Gewalt‘ bezeichnen möchte. Dieses bringt die bisherigen terminologischen Unterscheidungen ins Wanken und löst die Gleichsetzung der Gewalt mit einer wortlosen, instrumentellen Technik auf.

2. DAS PHÄNOMEN DER DRAMATISIERENDEN GEWALT

1970, vor dem Hintergrund der Jugendunruhen in den USA und in Europa, schreibt Arendt in *Macht und Gewalt* der Gewalt eine rationale Funktion zu, gerade auch dann, wenn sie scheinbar irrational operiert:

„Dem Feind die Maske vom Gesicht zu reißen, die Machenschaften und Manipulationen zu entlarven, die es ihm erlauben, ohne Gewaltmittel zu herrschen, also auch auf die Gefahr der eigenen Vernichtung hin Aktionen zu provozieren, nur um ihn zu zwingen, Farbe zu bekennen, damit die Wahrheit ans Licht komme – diese Ziele geben heute noch den Gewalttätigkeiten an den Universitäten und auf den Straßen ihre stärksten Impulse. Und auch solche scheinbar zwecklose Gewalt ist alles andere als ‚irrational‘.“ (Arendt 1970, 66f.)

Wichtig an dieser Stelle ist, dass Arendt diese Form einer die Gewalt entlarvenden Gewalt als ‚zwecklos‘ bezeichnet. Oder wie es an anderer Stelle heißt: als „ein wortloses Handeln, das keine Konsequenzen in Betracht zieht.“ (Arendt 1970, 64) Der gewalttätige Protest folgt damit nicht der oben beschriebenen Logik einer Zweck-Mittel-Relation, sondern er aktualisiert eine andere Form von Tätigkeit. Diese steht der nicht-instrumentellen Praxis politischen Handelns, so wie sie Arendt definiert, näher als einer kühl kalkulierten Verfügungstechnik. Sie ist polemisch und aktionistisch und riskiert im Modus der Provokation ihre eigene Vernichtung, ohne dass sie damit ihr Ziel verfehlen würde. Denn dieses liegt nicht in der Durchsetzung von Interessen mithilfe von Waffen, sondern in der Herausstellung einer ‚Wahrheit‘, wie es im obigen Zitat heißt.

Arendt identifiziert zwei Bereiche, in denen eine solche spontane Gewalt politisch gerechtfertigt werden kann: erstens in der Empörung gegen soziale Ungerechtigkeit (Arendt 1970, 64) und zweitens in der Wut gegen die Scheinheiligkeit der herrschenden Verhältnisse, die ihre eigene Gewaltförmigkeit verdecken (ebd. 66). Nach Arendt verweisen beide Affekte auf positive Vermögen des Menschen. Dass sich Menschen gegen ein Phänomen empören, das den „Gerechtigkeitssinn verletzt“ (ebd. 64), ist für sie eine genuin humane Regung, genauso wie die Wut gegen die Scheinheiligkeit, die das Vertrauen in die Welt untergräbt (ebd. 67). Von beiden hält sie die Auflehnung gegen Heuchelei historisch sogar für bedeutsamer, denn hier würden in noch stärkerem Maß Grundbedingungen der *conditio humana* verletzt.⁴ Heuchelei heißt, dass sich die Gewalt

4 Arendts Position in *Macht und Gewalt* unterscheidet sich damit von ihrer Darstellung der politischen „Jagd auf Heuchler“, die sie in *Über die Revolution* vorlegt (Arendt

der Gesellschaft hinter dem Schein der Vernunft verbirgt (ebd. 67). Der gewaltförmige Protest gegen diese Scheinheiligkeit zielt also darauf ab, um eine Formulierung von Foucault zu entleihen, „den Krieg hinter der Folie des Friedens“ aufzudecken (Foucault 2001, 313).

Arendt selber ist in der analytischen Durchdringung dieser entlarvenden und zwecklosen Gewalt zurückhaltend und ihre Beobachtungen grenzen teilweise ans aperçuhafte. Dennoch möchte ich eine Gemeinsamkeit ihrer Beschreibungen festhalten. Einen zentralen Hinweis sehe ich an jener Stelle in *Macht und Gewalt*, an der Arendt der entlarvenden Gewalt den Effekt der *Dramatisierung* zubilligt. So schreibt sie:

„Mit Gewalt heizt man weder die Lokomotive des Fortschritts noch der Geschichte oder der Revolution, aber sie kann durchaus dazu dienen, Mißstände zu dramatisieren und die öffentliche Aufmerksamkeit auf sie zu lenken.“ (Arendt 1970, 78)

Was heißt es, Missstände zu dramatisieren? Ich möchte drei Elemente dieser Dramatisierung herausarbeiten und die Gewalt mit *Öffentlichkeit*, *Sinnhaftigkeit* und *Affektivität* in Verbindung bringen. Wie zu zeigen ist, entsprechen diese drei Elemente Aspekten, die Arendt selber mit dem *Politischen* verbindet, das heißt mit Praktiken die eigentlich *im Gegensatz zur Gewalt* stehen. Damit wird der oben beschriebene Gegensatz von politischer Macht und unpolitischer Gewalt mit Arendt selber fragwürdig.

Der *erste* Effekt der Dramatisierung besteht darin, Aufmerksamkeit und öffentliches Interesse zu erzeugen. So zitiert und bestätigt Arendt die Behauptung von Rudi Dutschke, „daß in der Bundesrepublik die Existenz ,andersdenkender Minoritäten ohne Provokation überhaupt nicht wahrgenommen wird““ (Arendt 1970, 79). Das Drama ereignet sich per definitionem auf einer Bühne. Dramatisierung heißt also, Missständen eine öffentliche Bühne bereit zu stellen und sie sichtbar zu machen. Die Dramatisierung gelingt, wenn sich eine Gesellschaft für ein Thema oder ein Phänomen interessiert, das heißt wenn die Bevölkerung zu einem Publikum wird, das die bestehenden Verhältnisse neu sieht oder etwas Neues wahrnimmt.⁵ In diesem Bezug zur Öffentlichkeit berühren sich dramatisierende Gewalt und Aktionen des zivilen Ungehorsams, denn auch der zivile

1974, 127). Dort diskutiert sie den Kampf gegen die Heuchelei im Kontext des französischen Terreurs als ausschliesslich negatives Phänomen (Arendt 1974, 125-139).

5 So kann nach Arendt, „einige Gewaltsamkeit vonnöten sein, um der Stimme der Mäßigung Gehör zu verschaffen“ (Arendt 1970, 78). Dies bedeutet nach Arendt zugleich, dass Gewalt – im Unterschied zur Macht – nie revolutionär sein kann, sondern nur reformistisch wirkt (ebd. 78f.).

Ungehorsam zielt nach Arendt primär darauf ab, durch Ungehorsam öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zu lenken und der Meinung einer organisierten Minderheit dadurch Macht zu geben (Arendt 1989). Allerdings ist der zivile Ungehorsam nach Arendt durch Gewaltlosigkeit definiert, so dass die dramatisierende Gewalt nicht als Akt eines zivilen Ungehorsams gelten kann.

In unserem Zusammenhang ist wichtig, dass sich die entlarvende Gewalt, so wie sie Arendt darstellt, ihrer Bestimmung des politischen Handelns annähert. Deren Gemeinsamkeit liegt darin, dass beide einen Bezug zur Öffentlichkeit haben. Auch die dramatisierende Gewalt ist, wie politisches Handeln, eine Aktionsform, die auf Öffentlichkeit angewiesen ist und Öffentlichkeit herstellen will.

Dramatisierende Gewaltaktionen wirken *zweitens* sinnhaft und kommunikativ. Sie agieren zwar ohne Worte, kommunizieren oder interagieren aber dennoch, indem sie ein Regime dazu zwingen, „Farbe zu bekennen, damit die Wahrheit ans Licht komme“, wie es im obigen Zitat heißt. Die Aktionen erzeugen also nicht nur eine Bühne und ein Publikum, sondern initiieren auch eine Geschichte. Der Fortgang dieser Geschichte hängt davon ab, wie sich die Staatsmacht und das Establishment verhalten. Die Hoffnung einer gewalttätigen Protestbewegung mag sein, dass sich die Herrschenden selber entlarven, das heißt, dass sie ihre Masken ablegen und auf der Bühne ihr wahres Gesicht zeigen. Die Dramatisierung ist bei Arendt demnach mit Wahrheit verbunden. Dramatisierung heißt nicht Fiktionalisierung und Illusion, sondern die Freilegung einer verborgenen Konstellation, die sich in Form von Taten zur Erscheinung bringt. Dieser Bezug zur Wahrheit verbindet die entlarvende Gewalt wiederum mit dem politischen Handeln. So ist die gewaltförmige Provokation zwar kein Ausdruck vernünftiger Deliberation, aber dennoch eine Form sinnhafter Praxis. Die entlarvende Gewalt kommuniziert im Medium der sinnlichen Evidenz. Wer zusieht, wie Polizisten als Repräsentanten der Staatsmacht mit Knüppeln und Stiefeln auf Protestierende einschlagen, sieht ein Drama, in dem sich die tradierten Zuschreibungen von Recht und Unrecht, von Gewalt und Gewaltlosigkeit verschieben, und eine neue Wahrheit aufscheint. Das, was Arendt als dramatisierend beschreibt, kann darum in den Worten von Jacques Rancière auch als eine „Demonstration“, das heißt als sinnliche Ausstellung einer gesellschaftlichen Ordnung verstanden werden (Rancière 2002, 69). Sie operiert durch die Herstellung einer Bühne des politischen Streits. Durch die Störung der Ordnung in Form von Straßenblockaden, von Plünderungen von Läden oder der Besetzung und Zerstörung von Gebäuden werden gesellschaftliche Konstellationen lesbar als Konflikt von Interessen und Hierarchien, von Haben und Nichts-Haben, von Macht und Ohnmacht. Die Entlarvung der Heuchelei bedeutet also konkret, den

Konsens der Gesellschaft zu durchbrechen und das scheinbar Allgemeine als Partikulares denkbar zu machen.

In dieser Lesart kann die entlarvende Gewalt auch als ‚Weiterführung der Kritik mit anderen Mitteln‘ gedeutet werden. Ihre spezifische Struktur erscheint vergleichbar einem Modus von Kritik, die mit Danny Trom als „phänomenologische Sozialkritik“ bezeichnet werden kann (Trom 2010, 58). Diese Kritikform geht nach Trom auf subjektiv erfahrene Empörung zurück. Sie will „einen Skandal zur Sprache“ bringen (ebd.) und arbeitet mit den Mitteln der Übertreibung, die als rhetorisches Stilmittel eingesetzt werden.⁶ Diese Bestimmung kann die Funktionsweise der dramatisierenden Gewalt erhellen. Eingedenk von Arendts Insistieren auf der Wortlosigkeit der Gewalt wird es nun möglich, die ‚Sprache‘ der dramatisierenden Gewalt als Rhetorik der Übertreibung zu deuten und von der verbalen Kommunikation in das Medium der physischen Aktion zu übersetzen.

Dramatisierende Gewalt entsteht *drittens* aus einem Affekt und appelliert an Leidenschaft und Gefühle. Sie evoziert Reaktionen des Abscheus, der Solidarität oder des Mitgefühls, die wiederum in Wut und Empörung münden und zu neuem Protest anstacheln können.⁷ Dramatisierende Gewalt folgt dem Rhythmus von Leidenschaften. Entscheidend daran ist der unmittelbare Gestus dieser Aktionen, der dem langsamen Duktus instrumentellen Denkens radikal entgegensteht. Während der kalkulierende Verstand die adäquaten Mittel seines Handelns sorgfältig abwägt und evaluiert, setzt sich die Empörung, auch die gewalttätige, schnell und impulsiv in die Tat um, denn, so Arendt, „[e]s liegt im Wesen der Empörung, nicht langsam und mit Bedacht zu reagieren“ (Arendt 1970, 64).

Dieses Merkmal der Affektivität ist entscheidend für Arendts ‚anderen‘ Blick auf die Gewalt, denn es bringt die affektive Gewalt in eine unerwartete Nähe zur Spontaneität politischen Handelns und unterscheidet sie von der instrumentellen, technischen Gewalt. Denn nichts wäre nach Arendt so verheerend, wie die unbeachtete Dramatisierung des Unrechts mit dem strategisch kalkulierten Einsatz der Gewalt durch den Staat, durch Parteien oder private Akteure gleichzusetzen. Die

6 Trom rekurriert hier auf Axel Honneths Modell der ‚erschliessenden Kritik‘, die sensibilisieren, enthüllen und zum Engagement verleiten wolle; vgl. Honneth 2000.

7 Ich gehe hier auf Arendts terminologische Unterscheidungen von Affekten nicht näher ein. Im zweiten Kapitel von *Über die Revolution* unterscheidet Arendt in diesem Sinn zwischen der emotionslosen Haltung der Solidarität, dem leidenschaftlichen Mitleiden mit einem konkreten Menschen und dem abstrakten und sentimentalischen Gefühl des Mitleids. Vor allem das Mitleid hält sie, mit Marx, für politisch unproduktiv; vgl. Arendt 1974, 93-124; auch Arendt 1970, 26. Zu dieser Unterscheidung von Mitleiden und Mitleid bei Arendt vgl. auch Boltanski 1999, 24-32.

Verbindung von Kalkül, Strategie und Gewalt ist gerade jene sichere Mischung, die politische Freiheit nachhaltig zerstört. So wird die Gewalt gemäss Arendt in dem Moment radikal antipolitisch, in dem sie zu einem strategischen Kalkül wird.

„Die gewalttätige Reaktion auf Heuchelei, so sehr sie innerhalb ihrer Grenzen zu rechtfertigen ist, verliert [sic] Berechtigung, sobald aus ihr eine bestimmte Strategie mit spezifischen Zielen entwickelt wird.“ (Arendt 1970, 67)

Auch hier lässt sich also in der dramatisierenden Gewalt wiederum eine Gemeinsamkeit zum politischen Handeln erkennen, die in der gemeinsamen Absetzung von strategisch-kalkulierten Tätigkeiten liegt. Dramatisierende Gewalt und spontanes Handeln verbindet das Moment des Expressiven, das als Selbstzweck und nicht als Mittel fassbar wird.

Die Dramatisierung von Missständen bedeutet demnach, durch Taten, die Wahrheit und Affektivität miteinander verbinden, einen Raum der Öffentlichkeit herzustellen. Die affektive Gewalt bewegt sich in der Mitte zwischen Strategie und Spontaneität, oder in Arendts Terminologie gefasst, zwischen Herstellen und Handeln. Sie teilt mit der instrumentellen Gewalttechnik das Element des Zwangs. Dieses beinhaltet notwendigerweise einen verfügenden, weil Freiheit zerstörenden Effekt, sei die Gewalt gegen Sachen oder Personen gerichtet. Denn jede Aktion, die den Beteiligten eine Situation aufzwingt, so Arendt, sei eine Form von Gewalt (Arendt 1970, 100).⁸ Zugleich lässt sich die dramatisierende Gewalt auch als Teil von Interaktionen deuten, die politische Auseinandersetzungen durch die Herstellung einer öffentlichen Bühne initiieren wollen. Wenn es gelingt, Menschen für die Wahrheit gesellschaftlicher Verhältnisse zu sensibilisieren und für den Kampf gegen Ungerechtigkeit zu mobilisieren, dann kann die dramatisierende Gewalt trotz ihrer unmittelbaren Zwangseffekte paradoxerweise demokratisierende Wirkungen haben.

Dass die Gewalt auf der Straße eine politisierende Dimension haben *kann*, heißt nicht, dass Gewalt zur Dramatisierung von Missständen *notwendig* ist. Dies wäre ein unzulässiger Umkehrschluss, dem Arendt zufolge Gewalt-

8 Arendt bezieht sich damit auf die US-amerikanische Feministin, Friedens-Aktivistin und Theoretikerin der Gewaltlosigkeit, Barbara Deming, die an der radikalen Gewaltlosigkeit politischer Opposition festhält; vgl. Deming 1968. Arendt wendet gegen Deming ein, diese unterschätze „merkwürdigerweise die Konsequenzen solcher Störaktionen, wenn sie meint, sie seien eben doch gewaltlos“ (Arendt 1970, 100). Durch Arendts Ausweitung des Gewaltbegriffs wird allerdings fraglich, wie sich ihre eigene Definition des zivilen Ungehorsams als gewaltlos genauer präzisieren lässt.

theoretiker wie etwa Frantz Fanon unterliegen (Fanon 1981). Sie liest seine Texte gegen den Strich, indem sie behauptet, dass man überall dort, wo Fanon das Wort Gewalt benutzt, dafür die Formel „radikale und kompromißlose Aktion“ einsetzen könnte (Arendt 1970, 100).⁹ Dieser Vorschlag lässt sich auf das hier diskutierte Phänomen der dramatisierenden Gewalt übertragen. Das, was Arendt der dramatisierenden Gewalt zuschreibt, lässt sich ebenso gut bewirken, wenn man ‚Gewalt‘ durch ‚radikale und kompromisslose Aktionen‘ ersetzt. Auch diese können gesellschaftliche und politische Missstände ins öffentliche Bewusstsein rücken, Heuchelei entlarven und affektiv wirken. Es wäre also unzulässig, Gewalt zu rechtfertigen, so als ob *nur* Gewalt dramatisierend wirken könne. Die Frage, um die es hier geht, lautet vielmehr, ob es möglich ist, dass Gewaltaktionen in demokratischen Kontexten politisierend wirken können, *obwohl* sie Gewalt anwenden. Zum Abschluss werde ich erläutern, was sich aus dieser Möglichkeit für einen demokratisch verantwortlichen Umgang mit Gewalt folgern lässt.

3. DEMOKRATISCHER UMGANG MIT GEWALT

Arendts Beschreibung der gewalttätigen Dramatisierung von Missständen macht deutlich, dass es sich dabei um ein Phänomen handelt, das die Unterscheidung zwischen Gewalt und Politik, zwischen Unordnung und rechtsförmiger Praxis ins Wanken bringt und unscharf macht. Die Gewalt, die Missstände aufzeigt, *dramatisiert* Politik, aber sie zerstört sie nicht, denn ihr Ziel ist ja eben die *öffentliche* Ausstellung von Unrecht. Wenn man mit Arendt das Politische als eine Praxis bestimmt, die im Raum der Öffentlichkeit Auseinandersetzungen zwischen Gleichen beinhaltet, dann kann das Sichtbarmachen von Ungerechtigkeit und die Entlarvung von Heuchelei Teil dieser Bewegungen sein. Die Gewalt bekommt dadurch eine sinnhafte Dimension, die nicht mit der instrumentellen Logik der Selbstverteidigung verknüpft ist, sondern in genuine Sphären des Politischen hinein ragt.

Ausgehend von Arendts normativem Verständnis von Politik ist klar, dass die dramatisierende Gewalt aufgrund ihrer unscharfen Positionierung im Feld von Macht und Gewalt demokratietheoretisch ambivalent ist. Sie erscheint umso demokratiekompatibler, je mehr es ihr gelingt, die Bedingungen für transparente und egalitäre politische Auseinandersetzungen zu stärken statt zu schwächen. Sie

9 Arendt übernimmt diesen Vorschlag für eine produktive Re-Lektüre Fanons wörtlich von Deming 1968.

muss also Gewaltpraktiken durchbrechen können und darf gerade nicht zur Eskalation von Gewalt führen. Diese Möglichkeit der Demokratisierung schließt aber nicht aus, dass die dramatisierende Gewalt zugleich Arendts Ideal von Politik verletzt. Nach Arendt sind politische Aktionen an verbalisierte Kommunikation und individuelle Freiheit gebunden. Diese Bedingungen aber werden in der Gewaltaktion manifest verletzt. Dazu kommt hinzu, dass die Leidenschaften der Empörung und der Wut, die nach Arendt der gewalttätigen Dramatisierung zugrunde liegen, sehr schnell in einen Gewaltexzess münden können, der die Differenz von Recht und Unrecht verwischt und damit entpolitisierend wirkt.

Diese Doppeldeutigkeit der dramatisierenden Gewalt impliziert, dass der politische Umgang mit Gewalt einen interpretatorischen Spielraum eröffnet, der von unterschiedlichen Akteuren, das heißt vom Staat und von der zivilgesellschaftlichen Opposition, unterschiedlich genutzt werden kann. Wie ich abschließend erläutern will, ist es demokratietheoretisch wichtig, auf der Differenz und der Gegenläufigkeit dieser beiden unterschiedlichen Perspektiven zu beharren.

Aus der Perspektive oppositioneller Bewegungen wird die dramatisierende Gewalt *trotz* ihrer politisierenden Elemente kaum Anspruch darauf erheben können, eine demokratisch angemessene Aktionsform zu sein. Dies darum, weil die dramatischen Effekte der Entlarvung erstens mit den Mitteln von Gewalt und Zwang erfolgen und mithin den Freiheitsansprüchen demokratischer Politik entgegen laufen, und weil sie zweitens, wie oben gezeigt, nicht notwendig sind, da Kritik und öffentliche Sensibilisierung genauso durch gewaltfreie Formen von Protest und zivilem Ungehorsam zu erreichen sind. Entsprechend ist das normative Postulat, *gewaltfrei* zu agieren, eines, das vor allem von Protestbewegungen selber formuliert wird, die ihr Handeln demokratischen Prinzipien verpflichtet sehen. So fordert Stéphane Hessel in seinem Aufruf „Empört Euch!“, mit dem er die derzeitige Stimmungslage der kritischen Zivilgesellschaft in Europa wiedergibt, dass es wichtig sei, „den Weg der Gewaltlosigkeit gehen [zu] lernen“ (Hessel 2011, 18).

Ganz anders dagegen präsentiert sich das Phänomen der dramatisierenden Gewalt, wenn es nicht aus der Sicht oppositioneller Akteure, sondern aus der Sicht des Staates in den Blick kommt. Für den demokratischen Staat, die Medien und die hegemoniale, nicht-oppositionelle Zivilgesellschaft ist die dramatisierende Gewalt auf der Straße keine Handlungsoption, die sie verantworten müssen und zu der sie sich aktiv bekennen oder von der sie sich aktiv distanzieren müssen. Die dramatisierende Gewalt ist vielmehr eine Praxis, die den Staat und die Öffentlichkeit als Publikum adressiert und zu einer Antwort oder Reaktion provoziert. In dieser Optik kehrt sich nun die radikale Verurteilung jeder

Form von (nicht-staatlicher) Gewalt in ihr Gegenteil. Weil zum staatlichen Gewaltmonopol die Macht gehört, zu definieren, was überhaupt Gewalt sei (Balibar 2006, 272), aktiviert jede Deutung von Gewalt staatliches (Gewalt-)Handeln. Die Entgegensetzung von Gewalt und demokratischer Praxis erscheint darum nicht als Gewalt mindernd, sondern führt im Gegenteil zu einer Eskalation der Gewalt. Denn der Staat, zu dessen Aufgabe es gehört, sein Gewaltmonopol zu verteidigen, wird auf das Ereignis ziviler Gewalt mit staatlicher Gegengewalt antworten.

Dieser Zusammenhang lässt sich mit Hobbes' eingangs erwähnter These erklären, wonach das staatliche Gewaltmonopol die rationale Folgerung aus der Einsicht in die Dialektik staatlicher Gewaltlosigkeit ist. So muss ein Staat, der dem demokratischen Prinzip der Gewaltlosigkeit verpflichtet ist, paradoxerweise gewaltbewehrt sein, weil er ansonsten die Gewalt im Innern der Gesellschaft zulässt. Diese Rechtfertigung staatlicher Gewalt wird jedoch fragwürdig, wenn die Gewalt, die gewaltsam bekämpft wird, sich selber als Beitrag zu einer Demokratisierung der Gesellschaft versteht und zumindest partiell, wie oben gezeigt, Elemente politischen Handelns aufweist. Die demokratietheoretisch ambivalente Figur der dramatisierenden Gewalt konfrontiert den demokratischen Staat demnach mit einem Phänomen, das dessen eigene Gewalt delegitimiert, wenn er sie gegen diese einsetzt. Ausgehend von diesem Dilemma ist staatliches Handeln verpflichtet, sich der potentiellen Sinnhaftigkeit öffentlich artikulierter Gewalt zu öffnen.

Ein solche perspektivische Öffnung beinhaltet, dass Gewalt nicht nur als einen Wert von Sachen, die Integrität von Körpern und die Freiheit von Handelnden verletzende Aktionsform wahrgenommen wird, sondern auch als Handlung mit einem konkreten politischen Sinn. Eine demokratische Gesellschaft bewährt sich demnach daran, ob sie den Sinngehalt von Gewaltakten a priori leugnet und auf einem Formalismus der Gewaltfreiheit beharrt, oder ob sie bereit ist, sich über mögliche Inhalte von Kritik und Protest zu verständigen. Nur wenn dieser Schritt hin zu inhaltsbezogenen Diskussionen vollzogen wird, können öffentliche Gewaltakte als dramatisierende erkannt werden und ihre erhellende und entlarvende Dimension entfalten. Angesichts des eingangs beschriebenen hegemonialen Schulterschlusses, mit dem staatliche (Gewalt-)Akteure jede nicht-staatliche Gewalt reflexartig abwehren und inhaltlich desavouieren, ist Arendts apokrypher und in der Forschung meist übersehener Versuch, der möglichen Rationalität von Gewalt nach zu denken, ein demokratisches Projekt, das von einer politischen Philosophie der Gewalt weiter geführt werden sollte, gerade wenn ihr normatives Ziel der Etablierung einer gewaltfreien Gesellschaft verpflichtet ist. Denn faktisch ist es vielen Staaten Europas in den letzten zehn Jahren gelungen, kritische

Sozialbewegungen als politische Protestbewegungen zu zerstören, indem der Staat die Gewaltlosigkeit der Demonstrationen zur primären und gesellschaftlich einzig relevanten Frage hoch stilisiert und parallel dazu präventiv ein gigantisches Militär- und Polizeidispositiv gegen die Demonstrierenden aufgeboten hat, das deren Gewaltbereitschaft unabhängig von aller Faktizität bereits performativ erzeugt.¹⁰ Gegen diese staatliche Instrumentalisierung der Gewaltfrage zur Schwächung politischer Opposition können Konzepte wie die dramatisierende Gewalt wenigstens theoretisch ein kritisches Gegenmodell darstellen.

LITERATUR

- Arendt, Hannah 1986: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* [1951], München.
- Arendt, Hannah 1981: *Vita activa oder Vom tätigen Leben* [1958], München.
- Arendt, Hannah 1974: *Über die Revolution* [1963], München, Zürich.
- Arendt, Hannah 1970: *Macht und Gewalt* [1970], aus dem Englischen von Gisela Uellenberg, München.
- Arendt, Hannah 1989: *Ziviler Ungehorsam* [1970], in: dies., *Zur Zeit. Politische Essays*, aus dem Amerikanischen von Eike Geisel, Berlin, 119-159.
- Arendt, Hannah/Benedict, Hans-Jürgen 2008: *Briefwechsel*, in: *Mittelweg* 36, 17, 1, 2-8.
- Balibar, Étienne 2006: *Die Gewalt – Grausamkeit und Idealität*, in: ders., *Der Schauplatz des Anderen. Formen der Gewalt und Grenzen der Zivilität*, aus dem Französischen von Thomas Laugstien, Hamburg, 259-280.
- Boltanski, Luc 1999: *La souffrance à distance*, Paris.
- Brown, Wendy 2012: *Wir sind jetzt alle Demokraten*, in: *Agamben*, Giorgio et al., *Demokratie? Eine Debatte*, Berlin, 55-71.
- Butler, Judith 2005: *Unbegrenzte Haft*, in: dies., *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, aus dem Englischen von Karin Wördemann, Frankfurt a.M., 69-120.
- Comtesse, Dagmar/Meyer, Katrin 2011: *Plurale Perspektiven auf die Postdemokratie*, in: *Zeitschrift für politische Theorie*, 2. Jg., 1, 63-75.
- Deming, Barbara 1968: *On Revolution and Equilibrium*, in: *Liberation magazine*, February.

10 Beispielhaft dafür ist die Zerstörung der Protestbewegungen, die sich gegen das internationale Weltwirtschaftsforum Davos (WEF) richteten und die Ende der 1990er Jahre und Anfangs 2000 in der Schweiz eine der wichtigsten kapitalismuskritischen Oppositions-Bewegungen waren.

- Fanon, Frantz 1981: Von der Gewalt [1961], in: ders., Die Verdammten dieser Erde, Deutsch von Traugott König, Frankfurt a.M., 29-91.
- Foucault, Michel 2001: In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-76), aus dem Französischen von Michaela Ott, Frankfurt a.M.
- Hessel, Stéphane 2011: Empört euch! Aus dem Französischen von Michael Kogon, Berlin.
- Hirsch, Alfred 2004: Recht auf Gewalt? Spuren philosophischer Gewaltrechtfertigung nach Hobbes, München.
- Honneth, Axel 2000: Über die Möglichkeit einer erschließenden Kritik. Die ‚Dialektik der Aufklärung‘ im Horizont gegenwärtiger Debatten über Sozialkritik, in: ders., Das Andere der Gerechtigkeit, Frankfurt a.M., 70-87.
- Marchart, Oliver 2005: Neu beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung, Wien.
- Rancière, Jacques 2002: Das Unvernehmen. Politik und Philosophie [1995], aus dem Französischen von Richard Steurer, Frankfurt a.M.
- Trom, Danny 2010: Zwei Tropismen. Die Krise der Gesellschaftskritik aus Pariser und Frankfurter Sicht, aus dem Französischen von Jürgen Schröder und Martin Bauer, in: Mittelweg 36, April/Mai, 51-70.
- Winter, Yves 2011: The asymmetric war discourse and its moral economies: a critique, in: International Theory 3,3, 488-514.
- Young-Bruehl, Elisabeth 1991: Hannah Arendt: Leben, Werk und Zeit [1982], aus dem Amerikanischen von Hans Günter Holl, Frankfurt a.M.

