

Ansätze zur philosophischen Gewaltdiskussion

Von Helmut GROSS (Osnabrück)

Im I. Teil dieses Aufsatzes wird das Gewaltproblem innerhalb der soziologisch-politischen Ansätze erörtert, die Johan Galtung in jüngerer Zeit und Max Weber zu Beginn des Jahrhunderts gegeben haben. Im II. Teil werden drei philosophische Ansätze behandelt: von Hannah Arendt, Eugen Fink und C. F. von Weizsäcker. Damit gewinne ich die Voraussetzungen, die Grenzen dieser Versuche zu zeigen, um im III. Teil die aktuelle Problemlage unter Nennung weiterer Ansätze in Richtung auf eine phänomenologisch-strukturelle Verwandlung des Gewaltproblems aus sich selbst heraus weiterzubringen.

I.

Galtung untersuchte in seinem 1969 erschienenen Aufsatz *Violence, Peace and Peace Research* den bis dahin üblichen Begriff des Friedens als Abwesenheit von Gewalt und erweiterte den Gewaltbegriff, indem er der von Akteuren ausgeübten sichtbaren oder direkten oder personalen Gewalt als genauso wichtiges Pendant die in den Sozialstrukturen einer Gesellschaft verankerte unsichtbare oder indirekte oder strukturelle Gewalt hinzufügte; diese Gewalt „äußert sich in ungleichen Machtverhältnissen und folglich in ungleichen Lebenschancen“. Er zeigt den Unterschied der Lebensverhältnisse von *top-dogs* und *underdogs* national (Oberschicht gegenüber Unterschicht) wie international (Erste und Zweite gegenüber Dritter Welt), der nicht nur für einen sondern für alle Sozialfaktoren gilt, da „die Personen mit geringem Einkommen zugleich eine mangelhafte Bildung, schlechte Gesundheit und wenig Macht haben“¹.

Strukturelle Gewalt ist die Wirkungsweise sozialer Ungerechtigkeit oder von Ausbeutung, wiewohl letzteren Begriff Galtung vermeidet, weil er ihm zu sehr politisiert, emotionalisiert und personalisiert ist. Sie wirkt lautlos und erzeugt zahlenmäßig nicht weniger Opfer als die direkte Gewalt in Kriegen und politischen Unruhen: all die Opfer schlechter Lebensverhältnisse, die beim erreichten Entwicklungsstand nicht sein müßten. Frieden als Abwesenheit von Gewalt muß sich ihm zufolge sowohl gegen personale wie gegen strukturelle Gewalt richten, denn es ist für die Wirkung der Gewalt unerheblich, ob sie direkt oder indirekt geschieht.

Es gibt Elemente der strukturellen Gewalt in der personalen, z. B. wenn jemand seine Entscheidung zu gewaltsamem Handeln nicht nur aus individuellen Überlegungen trifft, sondern unter Einschluß der an ihn gerichteten Rollenerwartungen. Und es gibt Elemente personaler Gewalt in der strukturellen, weil eine Gewaltstruktur, wie jede Struktur, durch menschliches Handeln gebildet und aufrecht erhalten wird. Beide Formen hängen also zusammen. Sie erzeugen sich auch wechselseitig, was deutlich wird, wenn man die historische Dimension hinzunimmt: *alle* Fälle struktureller Gewalt gründen, wie Galtung annimmt, auf Eroberungen und Unterdrückungen in der Vergangenheit, also auf personaler Gewalt. Und jede neu beginnende Sozialstruktur (auf einer einsamen Insel genau wie in einer Diskussionsgruppe) bildet aufgrund der Aktionen

¹ Johan Galtung, Gewalt, Frieden und Friedensforschung, in: Kritische Friedensforschung, hrsg. v. Dieter Senghaas (Frankfurt a. M. 1971) 62; im Folgenden *passim*.

und Interaktionen der Personen eine Rangordnung aus, endet also allmählich in einer Feudalstruktur: wenn, so ist hinzuzufügen, keine Korrekturen eingebaut sind, die solche Ausbildungen abfangen.

Galtung meint: Es wird unter den Menschen immer Elemente von Rangordnung geben. Strukturelle und personale Gewalt scheint ihnen näher zu liegen als struktureller und personaler Frieden. Daraus folge aber nicht, daß man dies als ewig gültig hinnimmt, sondern daß man systematisch die Bedingungen erforsche, unter denen die seitherigen Unabdingbarkeiten des Auftretens von Gewalt verschwinden können. Daraus läßt sich weiter folgern (über Galtung hinaus), daß Frieden nur als Rückruf aus der Unfriedlichkeit gewonnen werden kann, was der von Heidegger aufgezeigten Existenzialstruktur des Daseins: Eigentlichkeit nur als Rückruf aus der Uneigentlichkeit analog wäre. Es sind also stets wiederholte Korrekturen nötig, um die immer wieder und in immer neuen Formen entstehenden Unfriedlichkeiten und Gewaltverhältnisse jeweils wieder abzubauen.

Die Verhinderung menschlicher Selbstverwirklichung ist für Galtung Gewalt, wobei er nur an die sozialen Verhinderungen denkt, nicht auch an die politischen oder die individuell-psychologischen. Die Ermöglichung der Selbstverwirklichung durch den Abbau sowohl personaler wie struktureller Gewalt bewirkt soziale Gerechtigkeit. Dann gibt es keinen sozialen Unterschied zwischen *underdogs* und *topdogs* mehr, sondern einen einheitlichen Lebensstandard, der zwischen den früheren Standards der Schichten liegt, d. h. die Oberschicht muß zurückstecken, die Unterschicht verbessert sich. Daß dies möglich ist, dafür steht für ihn das Beispiel China: mit dem, was dort sozial geschieht: Entwicklung der Spontaneität und Kreativität der Massen, nicht politisch: dort herrschen standardisierte und dogmatische Positionen, nach außen wie im Inneren.²

Eigentlich ist jeder durch Abwesenheit von etwas definierte Frieden ein negativer Friedensbegriff. Aber Galtung unterscheidet plötzlich: Die Abwesenheit personaler Gewalt ergibt den negativen Frieden, Frieden als Nichtkrieg; die Abwesenheit struktureller Gewalt den positiven Frieden durch eine gerechte Sozialordnung. Der Wunsch nach Frieden ist heute so allgemein verbreitet, daß er nach seiner Ansicht Ersatz für die Gefühle der Frömmigkeit früherer Zeiten und Anstoß für die globale Gemeinsamkeit aller Menschen werden kann.³

Galtung argumentiert in seinem Aufsatz nur sozial, nicht auch politisch. Politisch meint: die Fragen des Umgangs mit Macht betreffend. Zur Erörterung dieser Fragen geschieht ein Rückgriff auf Max Weber, weil seine Ansätze dazu bis heute aktuell bleiben.

Im Vortrag *Politik als Beruf*, den Max Weber 1919 vor Münchener Studenten hielt,⁴ nannte er als Eigenschaften, die ein richtiger Politiker haben muß: Sachlichkeit, Verantwortungsgefühl, Augenmaß. Politik machen, heißt: mit Macht umgehen, hinter der Gewaltsamkeit steht. Denn es gibt in der Politik Aufgaben, die nur mit Gewalt zu lösen

² Nach Galtungs Referat „Learning from China“ am 5. März 1975 im Inter-University Centre in Dubrovnik/Jugoslawien. Dieses Referat erscheint als Aufsatz in deutscher Übersetzung im Magazin *Technologie und Politik* bei Rowohlt.

³ In vergleichbare Richtung gehen die Vorschläge in meinem Aufsatz: *Der Friedensgedanke als Sozialethik der Gegenwart und Zukunft*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* (Jg. 30/1976). – Die dort begonnene Erörterung von M. Webers Gesinnungs- und Verantwortungsethik wird hier weitergeführt.

⁴ Unter dem abgewandelten Titel „Der Beruf zur Politik“ erschienen in: Max Weber, *Soziologie – Weltgeschichtliche Analysen – Politik*, hrsg. v. Johannes Winckelmann (Stuttgart 1968) 167–185.

sind. Der Genius oder Dämon der Politik lebt für ihn mit dem Gott der Liebe in ewiger Spannung, die jederzeit in offenen Konflikt umschlagen kann. Die Frage, ob und wann Gewaltanwendung legitim ist, nennt das ethische Grundproblem allen politischen Handelns, auf seiten des Staates genau wie auf seiten von Sozialrevolutionären. Hier nun sieht Weber zwei grundsätzlich verschiedene Haltungen: Man handelt aus Gesinnung oder man handelt aus Verantwortung.

Handeln aus Gesinnung geschieht aus dem überzeugten Glauben an die Richtigkeit der Religion oder Weltanschauung, der man sich verschrieben hat. Dieser Glaube ist das Primäre. Wird überhaupt etwas getan, dann nur, um sich und den Gesinnungsgenossen die eigene hohe Gesinnung zu beweisen, nicht um praktische Ziele zu erreichen. Es fehlt der Blick für die Realitäten des Lebens und die Folgen der eigenen Haltung. Demgegenüber geht Handeln aus Verantwortung darauf aus, in der komplexen Wirklichkeit praktische Ziele zu erreichen. Es weiß, daß die Erreichung guter Zwecke oft an sittlich bedenkliche Mittel gebunden ist, und neigt leicht dazu, sie auch einzusetzen, weil es bereit ist, für die Folgen einzustehen.

Handeln aus Gesinnung beurteilt also das Tun allein nach seinem Eigenwert, Handeln aus Verantwortung allein vom Erfolg her. Nur durch Gesinnung motiviert sind Heilige und ‚gute Menschen‘, nur durch Verantwortung motiviert sind ‚Macher‘ und Machiavellisten. All dies als Extreme, als abstrahierte Webersche Idealtypen. Die Wirklichkeit kennt solche Reininkarnationen nicht. Sie kennt im Gegenteil Verbindungen: daß Leute die Verantwortung für ihre Gesinnung auf sich nehmen, z. B. Märtyrer, oder daß Leute aus Gesinnung aktiv und verantwortungsbereit werden, z. B. Glaubenskämpfer.

Ethisch ist unentscheidbar, ob der Gesinnungs- oder der Verantwortungshaltung der Vorzug gebührt. Dies sagte Max Weber in der „Zwischenbetrachtung“ der *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* (1916). Er sagte aber auch, im Aufsatz *Der Sinn der ‚Wertfreiheit‘ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften* (1917), daß die Ethik nicht das Einzige ist, was auf der Welt Geltung hat. Vielmehr gibt es andere Wertspähren mit anderen Gesetzen, in denen die Realisierung sinnvoller Ziele unter Umständen ethische Schuld bedeutet. Eine solche Sphäre, die bekannteste, ist die Politik. Max Weber sah, daß sich praktisch in jeder wichtigen Stellungnahme realer Menschen die Wertspähren verschlingen. Und er sah das Problem der ethischen Scheinlegitimationen: daß man z. B. unter dem Deckmantel der Befreiung einer unterdrückten Klasse in Wirklichkeit für eigene Abenteuer, Macht und Pfründen sorgt.⁵ Das ist in unserer Zeit erneut aktuell geworden.

Wie alle Extreme, können Gesinnung und Verantwortung ineinander umschlagen. Den Umschlag von Gesinnung in Verantwortung erwähnt Max Weber: Aus dem rein und gut gesinnten Menschen, der Liebe statt Gewalt predigt, wird oftmals plötzlich ein Prophet, der zur Gewalt aufruft, zur angeblich letzten Gewalt für die Abschaffung aller Gewalt; das ist die übliche Begründung und Täuschung. Das Umgekehrte, der Umschlag von Verantwortung in Gesinnung, zeigt sich, wenn sich ein aktiver Politiker aus dem Handeln in die Kontemplation zurückzieht, wie Kaiser Karl V. gegen Ende seines Lebens (1556) ins Kloster.

Idealtypisch gesehen sind Gesinnung und Verantwortung grundverschiedene und unüberbrückbare Gegensätze. Praktisch gesehen sind Komponenten von beidem in unterschiedlicher Stärke in jedem nicht extremen Handeln vorhanden. Beides ergänzt sich also, und diese Ergänzungen machen den reifen Menschen aus. Auch in der Politik sind

⁵ Weber, a. a. O. 460, 269, 272, 180.

diese Ergänzungen und Vermischungen die Regel. Ohne Gesinnung, d. h. ohne ihn leitende Weltanschauung und ethische Überzeugungen, kann ein Politiker keine richtige Verantwortung übernehmen, sondern wäre das Extrem des reinen Machtmenschen, für den dieser Zweck, die Macht und nichts als die Macht, sämtliche Mittel und ideologischen Schwenkungen rechtfertigte. Und ohne Verantwortung, d. h. ohne Abwägung von Zwecken und Mitteln, ohne Entscheidungsfähigkeit und Risikobereitschaft, wäre ein Politiker ein gut gesinnter Privatmensch im schlimmsten Fall, ein Heiliger im besten; es entstünde daraus keine Politik. Max Weber betont, daß für den Politiker gilt: „du *sollst* dem Übel gewaltsam widerstehen, sonst – bist du für seine Überhandnahme verantwortlich“⁶.

II.

Von Hannah Arendt erschien 1970 der Essay *Macht und Gewalt*. In ihm untersucht die Autorin den Unterschied zwischen diesen beiden zentralen Begriffen der politischen Theorie und stellt fest, daß er in der einschlägigen Literatur eher verwischt ist. Fast durchgängig wird Gewalt als die eklatanteste Form der Macht definiert und wird politische Herrschaft im letzten darauf gegründet. Dafür gibt es eine lange Tradition: von der Antike über den absoluten Machtbegriff des Nationalstaats bis zur Niemandsherrschaft der Bürokratie in unseren Tagen. Die Autorin zeigt dies und zeigt gleichzeitig, daß es eine ebenso lange andere Tradition gibt: von der athenischen *polis* über die römische *res publica* zu den Republikanern der Neuzeit.⁷ Hier gilt nicht die Konstellation Befehl – Gehorsam aufgrund von Herrschaft, sondern die Konstellation Anordnung – Ausführung aufgrund von Einsicht in die Erfordernisse des Gemeinwohls, welche Einsicht sowohl die Repräsentierten wie ihre Repräsentanten leitet.

Aus solchen Erörterungen gewinnt Hannah Arendt den Boden für ihre Definitionen: „*Macht* entspricht der menschlichen Fähigkeit, . . . sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln. Über Macht verfügt niemals ein Einzelner; sie ist im Besitz einer Gruppe und bleibt nur solange existent, als die Gruppe zusammenhält.“ Von *Gewalt* unterscheidet sie sich entscheidend dadurch, „daß Macht immer von Zahlen abhängt, während die Gewalt bis zu einem gewissen Grade von Zahlen unabhängig ist, weil sie sich auf Werkzeuge verläßt“. Gewalt ist „durch ihren instrumentalen Charakter gekennzeichnet“⁸. Demgegenüber kommt *Stärke* „immer einem Einzelnen, sei es Ding oder Person, zu. Sie ist eine individuelle Eigenschaft“, die menschlichen Zusammenschlüssen nicht standhält: „Wo der Starke mit der Macht der Vielen zusammenstößt, wird er immer durch die schiere Zahl überwältigt.“⁹ Der Begriff *Kraft* dagegen sollte „für ‚Naturkräfte‘ vorbehalten bleiben, um dann metaphorisch überall da verwandt zu werden, wo physische oder gesellschaftliche Bewegungen bestimmte Energiequanten erzeugen“. Und über *Autorität* heißt es: sie „kann sowohl eine Eigenschaft einzelner Personen sein . . . als einem Amt zugehören . . . Ihr Kennzeichen ist die fraglose Anerkennung . . .“ Sie lebt aus der Ausstrahlungskraft einer Persönlichkeit oder einer Institution.¹⁰

⁶ Weber, a. a. O. 173 f.

⁷ Hannah Arendt, *Macht und Gewalt* (München 1970) 39, 41.

⁸ Arendt, 45, 43, 47.

⁹ Arendt, 45–46.

¹⁰ Arendt, 46.

Den Unterschied von Macht und Gewalt verdeutlicht Hannah Arendt am Beispiel Revolution. Hier tritt die Gewalt einiger weniger, der Revolutionäre, der Macht der zu einem Staatsgebilde zusammengeschlossenen vielen entgegen. Solange die Machtstruktur dieses Gebildes intakt bleibt, ist der Gewaltapparat des Staates, Polizei und Armee, immer überlegen. Dies bedeutet: „Die innere Zersetzung der Staatsmacht macht Revolutionen möglich“, d. h. die Rebellen schaffen die revolutionäre Situation nicht, sondern treten in sie ein. Manchmal wird ein solcher Machtzerfall ganz unbeabsichtigt aufgedeckt, wie im Pariser Mai: Studenten protestierten gegen schlechte Studienverhältnisse – und plötzlich geriet die von de Gaulle geformte V. Republik ins Wanken. Dies war der erste Schritt zu einer Revolution. Der zweite Schritt geschieht, wenn eine Gruppe von Menschen bereit und fähig ist, „die Macht zu ergreifen und die Verantwortung zu übernehmen“. In diesem Fall war niemand da, und so konnte de Gaulle die Situation schließlich wieder konsolidieren, nachdem er sich mit Konzessionen die Unterstützung der Armee gesichert hatte.¹¹

Es gilt daher, so läßt sich das vervollständigen, daß revolutionäre Situationen aus sich selbst heraus auf die Wiederherstellung der Macht drängen, sei es durch Konsolidierung = Regeneration der Herrschenden selbst oder Austausch aus den eigenen Reihen, sei es durch Umsturz = Auswechseln der alten Herrschaftsschicht durch eine neue. Revolutionäre Situationen sind unerwartete Ereignisse. Sie sind nicht voraussehbar, treten überraschend ein und machen sämtliche Dispositionen gegenstandslos: „Jede Handlung und jeder Zwischenfall zerstört mit einem Schlag alle Voraussetzungen, in deren Rahmen die Prognose erfolgt und ihre Indizien zusammenstellt.“¹² Dies ist zu präzisieren: nur *fundamentale* Handlungen und Zwischenfälle. Diese ‚ontologischen‘ Ereignisse schaffen neue Horizonte und eröffnen Möglichkeiten. Sie und nicht das Weiterschreiten auf eröffneten Bahnen, die Fortschreibung des Gegenwärtigen, sind die markanten Ereignisse der Geschichte. Es gab sie in der Vergangenheit, und es wird sie auch in Zukunft geben. Sie inhaltlich und zeitlich vorauszusagen, ist nicht möglich.

Herrschern, die spüren, wie ihre Macht oder analog ihre Autorität schwindet, kommt leicht der Gedanke, den Zerfallprozeß durch eine Gewaltaktion zu stoppen. Dabei hängt es jedoch von ihrer politischen und menschlichen Größe ab, ob sie diesem Gedanken nachgeben.¹³ Es gibt Beispiele, stille und dramatische, wo Politiker lieber zurücktraten (so Willy Brandt als Bundeskanzler 1974) oder durch öffentlich eingestandene Fehler die aufgebrachtten Massen besänftigten (so Gamal Abdel Nasser im Juni 1967 die Niederlage im Sechstagekrieg), anstatt eine gewaltsame Flucht nach vorne anzutreten. Diese ist nicht ungefährlich, denn man unterstellt sich damit den eigenen Gesetzen der Gewalt, mit ihren unübersehbaren, oft unerwarteten Folgen.

Die Faszination der Gewalt liegt in ihrer instrumentalen Durchschlagskraft: durchgreifendes Handeln ohne Notwendigkeit von Argumentation und Überzeugung. Gewalt wird verwendet zur Erreichung bestimmter Zwecke, hat aber die fatale Tendenz, Selbstzweck zu werden. Sie richtet sich dann, wenn sie sich ungebremst zuspitzen kann (und Bremsen ist dann nur noch gewaltsam möglich), gegen Macht schlechthin. In solchen Fällen entsteht Terrorherrschaft, von Hannah Arendt so charakterisiert: „Der entscheidende Unterschied zwischen totaler Herrschaft, die auf Terror beruht, und den verschiedenen Arten der Gewaltherrschaft besteht darin, daß die erstere nicht nur ihren Gegnern, sondern auch ihren Freunden und Anhängern den Garaus macht, da sie sich

¹¹ Arendt, 48–51, die Zitate darin: 50.

¹² Arendt, 11 f.

¹³ Entgegen Arendts Auffassung a. a. O. 86.

gegen Macht schlechthin, also auch gegen die mögliche Macht organisierter Anhänger wendet.“¹⁴ Dafür steht in der jüngeren Geschichte das Beispiel Stalin.¹⁵

Eugen Finks erstmals 1969/70 erschienener *Traktat über die Gewalt des Menschen* geht in eine grundsätzlichere Richtung. Sein Ziel ist, „in die Dimension einer philosophierenden Lebensverständigung einzuleiten“, denn: „Die ungeheure Lockung einer totalen Vollendung des Schaffens, einer völligen Produktion des Menschen durch den Menschen, bestimmt die geschichtliche Situation unserer Zeit.“ Diese Situation beinhaltet Gewalt, und zwar in doppelter Richtung: „Arbeit ist ein gewalttätiger Umgang des Menschen mit der umgebenden Natur . . . Kampf dagegen ist ein gewalttätiger Umgang mit Mitmenschen . . .“¹⁶

Beide Arten von Gewalt führt Fink auf die menschliche Sterblichkeit zurück: die Gewalt in der Arbeit auf die Notwendigkeit zur Erwirtschaftung der Existenzmittel, ohne die man verhungert; die Gewalt gegen Mitmenschen auf das Wissen um den Tod und die Furcht davor. Aus dem letztgenannten Grund ist Krieg nicht bis zum letzten Mann, sondern nur bis zu einer Entscheidung über die stärkere Seite nötig; die Überlebenden unterwerfen sich. „Wo also der Mensch dem Mitmenschen gegenübertritt in der entschlossenen Härte der Tötungsbereitschaft, erringt er Herrschaft.“¹⁷ Oder Niederlage, ist hinzuzufügen; in der militärischen Dimension ist der Gewinn des Einen meistens der Verlust des Anderen. Niederlage bedeutet Tod oder Unterwerfung, und Unterwerfung ergibt Beherrschtwerden, das notwendige Pendant zum Herrschen.

Auf solche Weise entstehen nach Fink die Rangstufen unter den Menschen, und das macht Politik = Regelung der Herrschaftsverhältnisse nötig. So schließt er: „Die Politik hat ihren ursprünglichen Wesensort im zwischenmenschlichen Bezugsrahmen des kriegerischen Streits.“ Davon unterscheidet er den „kosmischen und ontologischen Rang des Krieges“, dieser „ist die Macht der Vereinzelung, die Macht der durchgängigen Individuation“¹⁸. Fink setzt die Ebene des kosmischen Streits jedoch nicht tief genug an. Voneinander scheiden und abgrenzen können sich nur Dinge und Wesen, die bereits bestehen. Aber dort, wo sie entstehen, ist auch schon Gegeneinander und Streit, nicht als Scheiden sondern als Vereinigen, nicht als Zerstörung sondern als Aufbau. Diese Dimension hat der Dichter Hölderlin angezielt (s. am Schluß dieses Aufsatzes).

¹⁴ Arendt, 56 f.

¹⁵ Dieser Terrorismus von unten findet in der unmittelbaren Gegenwart ein Pendant im Terrorismus von unten, um dies kurz anzudeuten. Für die zweite Generation der „Roten Armee Fraktion“ in der Bundesrepublik, eine Handvoll junger Leute (darunter überproportional viele Frauen), die über die Grenzen hinweg in Westeuropa operieren, ist Gewalt zur einzigen Aktionsweise geworden, selektiv gegen Personen des öffentlichen Lebens oder gegen Zufallsgeiseln eingesetzt. Sie kann so potentiell jeden Zeitgenossen treffen. Analoges gilt für die Rote Armee Fraktion in Japan. Auch dieser Terror von unten ist Selbstzweck und richtet sich gegen Macht schlechthin. Die von Marx herangeholten politischen Ziele, zu deren Erreichung er angeblich geschieht, sind bloße Aufhänger. Dies im Unterschied zu den Aktionen der irischen und der baskischen Freiheitsbewegung, denen es konkret um die politische Selbständigkeit ihrer Völker geht. Die palästinensische Befreiungsbewegung schwankt in ihren verschiedenen Richtungen zwischen beiden Polen hin und her. Auf die sonstigen, insbesondere die lateinamerikanischen Terrororganisationen kann ohne Pauschalierungen nicht eingegangen werden.

Zur Charakterisierung aller erwähnten terroristischen Gruppen wäre ein eigener Aufsatz nötig, mit ausführlichen Analysen der Situation in den jeweiligen Ländern und ihrer Geschichte.

¹⁶ Eugen Fink, *Traktat über die Gewalt des Menschen* (Frankfurt a. M. 1974) 7, 9, 176.

¹⁷ Fink, 172, 176, 178.

¹⁸ Fink, alle 3 Zitate 172.

In unserer hochindustrialisierten Welt, mit den Produktionskräften als Selbstzweck, gehen auf diesen Teilbereich die ganzen kriegerischen Probleme über: „Der Krieg verkleidet sich in Spannungen der Arbeitswelt – und damit entstehen ganz neue, verwirrende Zweideutigkeiten, die nicht nur ein ‚akademisches Problem‘ darstellen, sondern die heutige weltpolitische Lage überschatten und verdüstern.“ Fink ist Phänomenologe, nicht Marxist. Daher führt er die aus der Arbeitswelt analysierten Spannungen nicht auf antagonistische Klassen zurück, deren Spannungen sich in einer Revolution entladen sollen, die zu einem qualitativen Umschwung der menschlichen Verhältnisse führt. Sondern er sieht deutlich, entsprechend Hannah Arendt: „Die Kündler neuer Lebenslehren kommen zumeist, um das ‚Gesetz‘ zu erfüllen, nicht es aufzuheben.“ So ist eine Revolution meist kein Schritt nach vorn, sondern ein Ausgriff in eine utopische Zukunft unter Rückgriff auf den Anfang menschlicher Entwicklung: „Und auch die schroffste Form einer Beseitigung menschlich verschuldeter Mißordnung wird dann noch als eine Zurückwälzung zum reinen Urzustande, als eine ‚Re-volutio‘ aufgefaßt.“¹⁹ Nur ein einseitig nach vorn, auf den Fortschritt, gerichtetes Denken kann diesen geschichtlich belegbaren und schon in der Etymologie deutlichen Sinn von Revolution so völlig übersehen.

Die einseitige Fortschrittshaltung ist es auch, die an die Machbarkeit alles Menschlichen glaubt. Wie Fink schreibt, tut sie das „so unlöslich, daß das ‚Machen‘ zur wahrhaften ‚Macht‘ wird und damit die Produzierenden zu Machthabern werden müssen. Die künftige Produzentengesellschaft ist notwendig Arbeiterherrschaft – und das bedeutet den Untergang aller Sozialsysteme, die auf Lebensinterpretationen beruhen, in denen die ‚Arbeit‘ einen niederen, knechtischen Rang hat und ‚überhöht‘ wird von ‚edleren‘, adligen Lebensformen wie Kriegerum und Priestertum.“²⁰

Diese Folgerungen sind allerdings vorschnell. Sie verkennen, daß der Glaube an die Machbarkeit von allem nicht für alle Zeiten die Grundlage unserer Gesellschaft bleiben muß. Schon jetzt gibt es an verschiedenen Stellen Anstrengungen zur Erarbeitung von Konzepten postindustrieller Gesellschaften. Eines Tages wird es, auch in hochtechnisierten Gesellschaften, plötzliche Umschwünge geben. Das kann man voraussagen, denn so verläuft Geschichte, nicht dagegen den genauen Zeitpunkt und den genauen Inhalt. Finks Folgerungen verkennen auch, daß menschliches Leben Vielfalt ist und daß in der Vielfalt historische Ungleichzeitigkeiten nebeneinander bestehen. Zwar hat sich die technische Welt über die ganze Erde verbreitet, aber nicht total. Es gibt auch heute noch unberührte Natur, es gibt a-moderne Lebensformen vielfältiger Art: von niedrigtechnisierten Ländern angefangen über vorindustrielle Lebensverhältnisse handwerklicher und bäuerlicher Art bis hin zu archaischen Primitivkulturen. Und es wird sie weiter geben, selbst wenn noch weitere als Opfer des Fortschritts aussterben; nur die Anteile verschieben sich. Außerdem entstehen neue: viele der zeitgenössischen Protest- und Fluchtbewegungen in den hochtechnisierten Ländern wollen bewußt oder unbewußt a-moderne Formen.

Es gibt ferner Kriegerum und Priestertum auch in der modernen Welt: mit abgeschwächten autoritären Strukturen aus früherer Zeit, da für beides demokratische Strukturen noch nicht gefunden sind. Es gibt außerdem die bekannte Tatsache, daß aufsteigende Völker und Klassen die kulturellen und moralischen Standards der früheren Oberschichten übernehmen: die Römer von den Griechen ihre Kulturinhalte, das europäische Großbürgertum von der Aristokratie den Lebensstil der Gastlichkeit und Ritter-

¹⁹ Fink, 177, 136, 147.

²⁰ Fink, 212.

lichkeit, das Proletariat vom Kleinbürgertum die Prüderie der Sitten und den Realismus in der Kunst usw.

Die Menschheit ist nicht auf einen Nenner zu bringen, weder gedanklich noch kulturell und zivilisatorisch. Diese Absicht kommt aus Theorie- und Praxisstilen des Abendlands: weil man Widersprüche nicht ertragen kann, versuchte und versucht man immer wieder, die Dinge, Meinungen und Haltungen mit mehr oder weniger Gewalt zu vereinheitlichen. Demgegenüber kommt es in Zukunft darauf an, menschliche Verschiedenheiten zu akzeptieren und ihr Nebeneinander zu ermöglichen. In diesem Zusammenhang ist Weizsäckers Beitrag interessant.

Gemeint ist hier seine Studie *Wege in der Gefahr* in ihren philosophischen Reflektionen im 7. und 12. Kapitel. Weizsäcker bringt dort Gedanken zur Theorie der Macht und zum notwendigen Bewußtseinswandel in unserer Zeit, die klug und konstruktiv über die heute gängigen Ansichten hinausgehen. Zu seiner Machttheorie kommt er über das Phänomen Herrschaft, das er durch drei Komponenten gekennzeichnet sieht: durch Rangordnung, Funktion, Macht. Rangordnung gehört zu allem sozialen Zusammenleben bei höheren Tieren und Menschen. Aber dem Menschen ist eigentümlich, daß dasselbe Individuum in verschiedenen Funktionen verschiedene Rangstufen einnehmen kann.²¹ Solche Funktionsverteilungen sind nötig zur Erreichung bestimmter Zwecke, bei der Arbeitsteilung genau wie bei der politischen Gliederung usw., wobei unterschiedliche Funktionen die grundsätzliche Gleichheit aller Menschen als Menschen nicht ausschließen.

Die Kategorien Rangordnung und Funktion erhalten ihre Schärfe durch das Streben nach Macht. Für Weizsäcker ist Macht „ein dem Menschen spezifisches Verhaltensschema“, denn es setzt Momente von Selbstbewußtheit voraus: die Vorstellung möglicher Gefahren durch die Umwelt oder andere Menschen und von Mitteln dagegen. Macht kann Gefahren begegnen, indem sie neue Gefahren schafft. Das Streben nach ihr aber führt nie zu einem Ende, denn ihre Anhäufung ist grundsätzlich unbegrenzt. Aus diesem Grunde haben einmal erreichte politische Machtgleichgewichte nie dauerhafte Stabilität. Wir müssen uns das klar machen, damit erkannt wird: „Macht ist nicht die größte Kraft im menschlichen Leben. Sie kann in den Dienst von Vernunft treten.“²²

Hier kommt die alte Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft ins Spiel: Verstand als „begriffliches Denken“, Vernunft als „Wahrnehmung eines Ganzen“. Der Autor ist überzeugt: „Alle von uns aufgezählten Probleme ließen sich lösen, wenn alle jeweils an ihnen beteiligten Agenten sich von Vernunft leiten ließen.“²³ Diese jetzigen Weltprobleme betreffen Energie, Wirtschaft, soziale Gerechtigkeit, Rüstung.

Das Buch analysiert Errungenschaften und Fehlentwicklungen sowohl der liberalistisch-kapitalistischen Ordnung wie der sozialistisch-planwirtschaftlichen Ordnung. Der liberale Staat hat gegenüber seinen Bürgern ein Monopol auf Machtausübung durchgesetzt, in allen Bereichen mit Ausnahme der Ökonomie. Allein wirtschaftlich kann der Einzelne hier noch Macht ausüben. Dabei gibt es harte Kämpfe zwischen den verschiedenen Interessengruppen: „Die Folge ist eine Desintegration der Affekte und ein Verstummen der Vernunft.“ Demgegenüber „ist der moralische Impuls des Sozialismus eine der wenigen großen Hoffnungen auf einen Bewußtseinswandel in unserer Zeit“. Aber Träger dessen kann nicht der bürokratisch erstarrte Sozialismus

²¹ Carl Friedrich v. Weizsäcker, *Wege in der Gefahr. Eine Studie über Wirtschaft, Gesellschaft und Kriegsverhütung* (München 1976) 142.

²² Weizsäcker, 148, 152.

²³ Weizsäcker, 239, 237.

sein, nur ein Sozialismus, der die gültig bleibenden liberalen Errungenschaften bewahrt, insbesondere Rechtsstaatlichkeit und Marktprinzip,²⁴ und der die rationale Enge des aufklärerischen Denkens überwindet. Denn es ist heute klar geworden, daß die Begrifflichkeit allein nicht weiterführt. Zum vollen Menschentum gehört auch Wahrnehmung – bis jetzt nur von Künstlern ausgeübt, und gehört auch Selbstversenkung – bis jetzt nur in mystisch geprägten Meditationstechniken betrieben.²⁵

Auch in dieser Studie insistiert der Autor auf seiner These: „Der dritte Weltkrieg ist wahrscheinlich.“ Wahrscheinlich deshalb, weil die Konkurrenz souveräner Staaten in der Vergangenheit immer wieder zum Krieg geführt hat, nicht aus der Bosheit einzelner Politiker, sondern aus den Zwängen dieser Konkurrenz heraus. Die einzigen zwischenzeitlich neu eingetretenen Hemmungsgründe, das Gleichgewicht des Schreckens und die rüstungstechnische Fähigkeit, einen überraschenden nuklearen Angreifer im Gegenzug selbst noch zu zerstören (*second strike capability*), sind nämlich ihrem Wesen nach instabil und können mit jeder neuen waffentechnischen Revolution wieder verlorengehen. Daher: „Der dritte Weltkrieg wird dann stattfinden, wenn er gewonnen werden kann.“²⁶

Um dies zu verhindern, ist ein umfassender Bewußtseinswandel nötig. Das partikulare Denken und Handeln der Staaten muß aufhören, die Welt muß als ganze gesehen werden. Ansätze dazu sind vorhanden; es läßt sich sagen: „Die heutige Weltpolitik ist unvollständige Weltinnenpolitik.“ Aber Weizsäcker weiß, daß man eine neue Ebene, auch wenn man ihre Notwendigkeit sieht, nicht einfach theoretisch antizipieren kann. So gilt nach wie vor: „Das Ideal ist die Bändigung der Macht durch Vernunft, die Realität ist die Bändigung der Macht durch Herrschaft.“ Deswegen steht der Autor einem Weltstaat nicht ablehnend gegenüber, obwohl er genau sieht, „daß der Weltstaat eine Gefahr für die Freiheit und ein Promotor der Nivellierung der Kulturen wäre“. Durch ihn würde aber ein realistischer Schritt nach vorn geschehen, weil er die historische Entwicklung der Staatenbildung fortsetzte, weshalb er „sehr wohl das Ergebnis der nächsten großen weltpolitischen Krise sein könnte, zumal eines dritten Weltkriegs“²⁷.

Diese Thesen beruhen zweifellos auf realistischer Einschätzung der Verhältnisse. Ihre Schlußfolgerungen sind jedoch nicht so eindeutig, daß sie nicht selbst auch relativiert werden könnten, und zwar: Der Nationalstaat ist ein Produkt der abendländischen Neuzeit. Es gab bei uns zuvor andere, lockerere politische Formen: im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation. Außerdem entwickelte die abendländische Neuzeit noch ein weiteres politisches Prinzip: das föderalistische. Es hat sich vor allem in der Schweiz und in Deutschland ausgeprägt. In der Bundesrepublik ist es lebendig und verhinderte den in zentralistischen Ländern unvermeidlichen Gegensatz von Hauptstadt und Provinz. Die beiden Großmächte unserer Zeit, die Vereinigten Staaten und die Sowjetunion, sind ebenfalls föderalistisch aufgebaut, im Unterschied zu den abgetretenen Weltmächten Frankreich und Großbritannien; auch so wurden sie weltpolitische Faktoren. Die Organisation der Vereinten Nationen ist ebenfalls nicht zentralistisch strukturiert. Ihr größter Mangel liegt in der bleibenden Souveränität ihrer Mitglieder.

Bei einer föderalistischen Weltorganisation würde nur die politische und wirtschaftliche Teilsouveränität auf sie übergehen, während die religiöse, weltanschauliche und

²⁴ Weizsäcker, 257–261, die Zitate darin 258, 260.

²⁵ Weizsäcker, 264 f.

²⁶ Weizsäcker, 110, 118.

²⁷ Weizsäcker, 244, 245, 262.

kulturelle Eigenständigkeit der Mitgliedsstaaten erhalten bliebe. Diesen Weg der Pluralität in seinen grundlegenden Denkformen vorzubereiten und zu ermöglichen, ist die Aufgabe der Philosophie unserer Zeit. Dazu ist Weizsäcker nicht entschieden genug bereit, weil zu sehr den europäischen Traditionslinien verhaftet, auch wenn er die anderen, nichteuropäischen Geisteshaltungen und wenn er die große Richtung zukünftiger Entwicklungen sieht und akzeptiert.

III.

Wir können bei Johan Galtung lernen, daß der Frieden nicht nur politische und militärische, sondern auch soziale Komponenten hat. Wir können bei Max Weber lernen, daß politisches Handeln Umgang mit Macht bedeutet (mit enormer Macht, einschließlich der Entscheidung über Tod und Leben) und daß dieses Handeln, um nicht weltfremd zu bleiben, mit den Realitäten des Lebens und seinen ethischen Paradoxien rechnen muß. Wir können bei Hannah Arendt lernen, daß Macht und Gewalt zwei fundamental verschiedene Phänomene sind, auch wenn sie meist gemischt erscheinen, und daß Revolution nicht grundsätzlich Neues bringt. Letzteres betont auch Eugen Fink. Er zeigt ferner, daß Arbeit und Streit zentrale Gewaltphänomene des Menschen sind, in seiner Sterblichkeit begründet, und daß wir in einer Epoche der Arbeitsherrschaft leben. Von C. F. v. Weizsäcker ist festzuhalten, daß man bei der Realpolitik, die wichtig ist, nicht stehen bleiben darf, sondern in allen Bereichen, einschließlich Kunst und Meditation, Alternativen zur Vermeidung eines großen Krieges entwickeln muß.

Die Kritischen Friedensforscher rezipierten Galtungs Begriff der strukturellen Gewalt und nehmen ihre Aufhebung als Kennzeichen der Herrschaftsfreiheit in den angestrebten idealen Verhältnissen auf Erden. Dies trug, da sie die Friedensforschung in unserem Land repräsentieren, der Friedensforschung insgesamt den Vorwurf ein, sie sei keine Forschung, sondern „ein Heilsglaube unserer Zeit“, und sie rede weniger vom Frieden als von der angeblich legitimen und notwendigen Gewalt zum Abbau struktureller Gewalt. Diese Kritik kam durch Friedrich Tenbruck von soziologischer Seite und ähnlich durch Robert Spaemann von sozialphilosophischer Seite.²⁸ Sie ist aber keine Kritik an der Möglichkeit und Notwendigkeit der Friedensforschung überhaupt, sondern an bestimmten modischen Auswüchsen ihrer derzeitigen Phase.

Man braucht nur an den etymologischen Zusammenhang Professor = Bekenner zu erinnern, der im Selbstverständnis der Hochschullehrer (auch der linken) nach wie vor lebendig ist, um zu zeigen, daß es keinen sich ausschließenden Gegensatz zwischen Wissenschaft und Glauben gibt. Genauso wenig besteht ein solcher Gegensatz zwischen Gesinnung und Verantwortung oder zwischen personaler und struktureller Gewalt. Alle solche Dichotomien sind nur abstrahierende Verschärfungen zum Zwecke besserer Erkenntnis. Wir bemühen uns jedoch heute erkenntnistheoretisch mehr um die Interdependenzen, den gegenseitigen Aufbau und den allseitigen Zusammenhang von allem mit allem, als um Scheidungen in Polaritäten, wie zu Max Webers Zeit.

Ich will Galtungs These übernehmen: Wenn Gewalt in der Vergangenheit unabdingbar war, so muß dies nicht bedeuten, daß sie auch in aller Zukunft unabdingbar ist.

²⁸ Friedrich Tenbruck, Friede durch Friedensforschung? Ein Heilsglaube unserer Zeit, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 22. Dezember 1973; Robert Spaemann, Verschärfter Frieden, in: Deutsche Zeitung vom 25. April 1975.

Die Friedens- und die Zukunftsforschung müssen notwendigerweise utopische Elemente enthalten, sonst können sie ja nichts ändern, wobei dann der Unterschied: konkrete oder leere Utopie entscheidend wird. Schaffung eines neuen Menschen als leere Utopie, Zivilisierung des menschlichen Konfliktverhaltens als konkrete Utopie.

Nach dem Arendtschen Ansatz gälte für den Politiker in Abwandlung des Weber-Zitats: Du sollst dem Übel *machtvoll* widerstehen, sonst bist du für seine Überhandnahme verantwortlich. Wirksam und *machtvoll* waren auch die Bewegungen von Mahatma Gandhi und Martin Luther King, können also auch gewaltfreie Mittel des politischen Handelns sein: Streiks, Sanktionen, Boykotte, Demonstrationen, Aufklärungskampagnen, Nichtzusammenarbeit, ziviler Ungehorsam usw. Zwar sind die gewaltsamen Mittel, die Waffen, wirksamer, daran besteht kein Zweifel, aber sie sind infolge ihrer Destruktivität auch bedenklicher (nicht nur moralisch, sondern auch in ihrer sich leicht verselbständigenden Wirkung). Der Einsatz gewaltfreier Mittel setzt ein bestimmtes zivilisatorisches oder moralisches Niveau voraus, das in verschiedenen Völkern schon erreicht ist, am häufigsten innenpolitisch in Arbeitskampf und Bürgerrechtsbewegung, aber im Verhalten Englands gegenüber Indien auch außenpolitisch. Die zukünftige Entwicklung kann sowohl erbringen, daß diesen Ländern dieses Niveau wieder verlorenght, wie daß eine Mehrheit anderer Völker es ebenfalls erreicht, wie (am wahrscheinlichsten) daß beides weiterhin in wechselnder Stärke und verschiedenen Bereichen nebeneinander besteht.

Es geht im sozialen Zusammenleben nicht ohne Rangordnung; darauf weist Weizsäcker richtig hin. Die Menschen können aber durch Funktionendifferenzierungen vermeiden, daß aus Rängen Herrschafts- oder Hackordnungen werden, d. h. vermeiden, daß wenige Leute in allen ihren Funktionen ‚oben‘ sind und viele Leute in ihren Funktionen ‚unten‘. Das zielt auf Konzepte, die noch weiter entwickelt werden müssen, z. B. durch Rotationsmethoden und befristete Mandate, wie in der Politik, so auch in der Arbeitswelt. Das partikuläre Denken zu überwinden, ist ebenfalls wichtig, stellt sich aber nur im individualistisch geprägten Abendland als besonders dringendes Problem.

Es gibt keine konfliktfreien zwischenmenschlichen Beziehungen, im individuellen wie sozialen wie politischen Bereich. Die Form der Konflikte steht jedoch nicht unabänderlich fest, sondern ist dem geschichtlichen Wandel unterworfen. Jeder gewaltsame Konflikt, ja alle direkte Gewalt überhaupt (also einschließlich der kriminellen und privaten), richtet sich gegen das Menschliche im Menschen, ist also inhuman. Wer in der Gewalt ein brauchbares Mittel sieht, erliegt einer Täuschung. Wie der Psychologe Friedrich Hacker in seinen *Thesen zur Gewalt* als Nr. 1 formuliert: „Gewalt ist das Problem, als dessen Lösung sie sich ausgibt.“²⁹

Es bedeutet eine konkrete Utopie, zu hoffen und daran mitzuwirken, daß die Menschen eines Tages lernen, die gewaltsame Spitze von Konflikten zu kupieren. Nur die Spitze, nicht die Konflikte überhaupt, analog zum Kupieren der Machtspitzen von Herrschaftsorganisationen zugunsten akephaler Strukturen: zu Ämtern als bloßen Schalt- und Koordinationsstellen, dezentralisiert und asymmetrisch, wie von der Kulturanthropologin Margaret Mead in ihrem Aufsatz *Alternativen zum Krieg* entwickelt.³⁰

Die Fähigkeit zur Aggression ist Teil der Natur des Menschen und Teil seiner Fähig-

²⁹ Friedrich Hacker, *Aggression. Die Brutalisierung der modernen Welt* (Wien – München – Zürich 1971) 1.

³⁰ Margaret Mead, *Alternativen zum Krieg*, in: *Der Krieg. Zur Anthropologie der Aggression und des bewaffneten Konflikts*. Hrsg. M. Fried u. a. (Frankfurt a. M. 1971) 235–252.

keit zur Aktivität (Freud). Das Gegenmodell wäre ein Eunuchendasein. Aber es besteht kein Grund zur Ansicht, daß die Aggressivität sich ansammeln und eines Tages ein Ventil in einem Gewaltexzeß suchen muß (Mitscherlich). Bereits 1960 hat der amerikanische Politologe Werner Levi in seinem Aufsatz *Über die Ursachen des Krieges und die Voraussetzungen des Friedens* gezeigt, daß weder individualpsychologische noch gruppenpsychologische Erklärungen von Kriegsursachen überzeugen: diese Faktoren können Kriege erzeugen, müssen es aber nicht, es gibt genügend Beispiele fürs Gegenteil. Levi erwähnt, daß selbst konstruktive menschliche Eigenschaften, nämlich Opfersinn, Nächstenliebe und Gemeinschaftssinn, zu Kriegen führen können, und er betont: „der Mensch ist ein Komplex psychologischer Faktoren, aus deren Wechselwirkung sich Verhalten ergibt, so daß kein einzelner Faktor aus dem Zusammenhang genommen werden kann“.³¹ Wir müssen lernen, wie sich diese komplexen Zusammenhänge aufbauen: nicht durch einfache Ursache-Wirkungs-Ketten und nicht monokausal, sondern im vielfachen Hin und Her des strukturalen Aufbaus und in der jeweiligen Ausbildung einer Situation aus dem Zusammenspiel der Gründe.

Ohne Zweifel gilt, daß die direkte Gewalt in unserer Zeit überall auf der Erde im Vormarsch ist. Es fragt sich aber, wie man das einschätzt: ob als Beginn einer neuen Epoche von Brutalität und Terror oder als letzte heftige Rückzugsgefechte einer mit dem Eintritt der Menschheit ins Atomzeitalter unzeitgemäß gewordenen politischen Aktionsform. Die eigene Einschätzung ist nicht belanglos, sondern mit der Haltung, die man einnimmt, beeinflußt man die zukünftige Entwicklung mit. Denn der Weg der Menschen und ihrer Institutionen ergibt sich aus dem Handeln von Einzelnen und Gruppen, das von ihren Ansichten und Erwartungen bestimmt wird. Der Philosoph Heinrich Rombach hat geäußert (im Gespräch): Gewalt muß und wird in einem epochalen Fortschritt moralisch so unmöglich werden, wie vor hundert Jahren in der westlichen Welt Sklaverei und Leibeigenschaft unmöglich geworden sind.

Die Gewalt als Mittel der Politik würde dann verschwinden durch die Entscheidung zur friedlichen Konfliktregelung in den zwischen- wie innerstaatlichen Beziehungen und durch weiteren Ausbau verpflichtender Prozeduren dafür: Schlichtungskommissionen, internationale Gerichtshöfe, Aktionen und Sanktionen der UNO. Man kann entweder ganz mit moralischen Mitteln Politik machen (Gandhi) oder gar nicht, aber nicht halb: das amerikanische Dilemma, genährt aus dem Gegeneinander von Puritanismus und Hemdsärmeligkeit, der amerikanischen Spielart der Diskrepanz von Gesinnung und Verantwortung.

Die Menschen müssen zur Vermeidung von Anarchie in politischen Formen zusammenleben. Diese setzen Regeln und Gesetze voraus, die für den Einzelnen verbindlich sind und ihn in seiner freien Entfaltung auf solche Möglichkeiten einschränken, die nicht zu Lasten Anderer gehen. Solche Einschränkung geschieht durch Herrschaft, die auf Macht gründet, nur ultimativ auf Gewalt. Es ist daher angebracht, sie nicht ‚strukturelle Gewalt‘ zu nennen, sondern im Anschluß an die Differenzierung Hannah Arendts ‚strukturelle Macht‘. Ihre vollständige Abwesenheit kann es nicht geben. Nicht einmal in der leer utopischen Konzeption eines Friedensreiches auf Erden: ein solches Reich im Diesseits unterstünde genau wie das Reich Gottes im Jenseits einem sehr verpflichtenden Reglement und würde dem Bewegungscharakter des Lebens nicht gerecht.

Was es aber geben kann, ist die Beschränkung aufs Unerläßliche, und was es geben

³¹ Werner Levi, *Über die Ursachen des Krieges und die Voraussetzungen des Friedens*, in: *Friedensforschung*, hrsg. v. Ekkehard Krippendorff (Köln – Berlin 1968) 184.

muß, ist das ständige Abarbeiten von Zunahme- und Verfestigungstendenzen. Trotzdem enthält, da menschliches Leben Vielfalt ist, jede politische und soziale Ordnung für bestimmte, anders angelegte Typen unerträgliche Härten. Hier geht die strukturelle Macht in strukturelle Gewalt über. Diese Leute ecken überall an und werden krank: jede Ordnung erzeugt auch ihre spezifischen Sozialneurosen. Die Zahl solcher Opfer könnte mit der Möglichkeit globaler Mobilität verringert werden: indem sich die Betroffenen aus der Vielfalt der auf der Erde vorhandenen Lebensformen eine für sie geeignetere herausuchen und dorthin auswandern. Aber vollständig ist strukturelle Gewalt nicht abzuschaffen; sie ist nur immer wieder abzubauen.

Die indirekt wirkende strukturelle Macht geht an ihren Randzonen in direkt wirkende strukturelle Gewalt über und ergibt in den von Galtung berücksichtigten Fällen die physische und psychische Unterentwicklung der *underdogs*. Auch hier kann man Entwicklungen dazu nicht vollständig im voraus ausschalten und muß sie nachträglich korrigieren. Damit entsteht die Frage nach nationalen und internationalen Möglichkeiten sozialen Ausgleichs. Es gibt Formen, die ihre Opfer tief, ungerecht und ohne Möglichkeit der Gegenwehr treffen. Dazu gehört außenpolitisch die Verelendung von Ländern der Dritten und Vierten Welt durch die Bevölkerungsexplosion, dazu gehören innenpolitisch die Sensations- und Hetzkampagnen unseriöser Presseorgane. Solche Formen müssen unmöglich gemacht werden: internationale Hilfe zur Entwicklung politischer und sozialer Selbstmächtigkeit der Völker als politische Aufgabe, Persönlichkeitsschutz als juristische Aufgabe, die die berechtigten Interessen aller Beteiligten und der betreffenden Gesellschaft im ganzen zum Ausgleich bringen.

Galtung bestimmt in der einen Version die Abwesenheit struktureller Gewalt als positiven Frieden, im Unterschied zur Abwesenheit personaler Gewalt als negativem Frieden. Aber wenn es keine völlige Abwesenheit, sondern nur die ständige Verringerung struktureller Gewalt bei Unerläßlichkeit struktureller Macht geben kann, fällt die Möglichkeit dieses positiven Friedensbegriffes weg. Ein positiver Friedensbegriff ist auch aus einem anderen Grund nicht möglich: Er widerspricht der pluralen Vielfalt der Menschen. Denn er bestimmt positiv = inhaltlich, was Friede ist, erwählt also eine bestimmte Sozial- und Gesellschaftsform als richtig. Er schließt damit alle anderen Formen aus und gerät leicht in die Gefahr der gewaltsamen Missionierung für die eigene Position. Diese Gefahr zeigt sich bei einigen Vertretern der Kritischen Friedensforschung, beginnend mit Ekkehart Krippendorff und Lars Dencik.³² Diese Richtung läuft außerdem Gefahr, modische Popularität mit alleiniger Richtigkeit zu verwechseln – auch das eine Form partikularen Denkens. Als ‚kritische‘ müßte sie aber eigentlich zur Bestimmung der Grenzen ihrer Reichweite gerüstet sein.

Daß der positive Friedensbegriff Inhalte präjudiziert, läßt sich auch etymologisch zeigen. ‚Positiv‘ kommt von *positio* = Setzung. Dieser Moment ist also vorbei, es ist bereits etwas gesetzt. Die strukturelle Betrachtung ist jedoch am Moment des Setzens = Entstehens selbst interessiert, in grundsätzlicher Offenheit: Es soll kein sinnvoller Entwurf im voraus ausgeschlossen werden, um anderen, jetzigen und künftigen, Menschen in ihren jeweils eigenen Findungen nicht vorzugreifen.

Menschsein gibt es nicht an sich, nur in konkreten Ausformungen in Raum und Zeit. Sie bestehen neben- und nacheinander, ohne festgelegten Horizont aufgrund je eigener Findung, d. h. nicht pluralistisch, sondern plural. Der enge Gedanke der Machbarkeit

³² Ekkehart Krippendorff, Einleitung zu dem von ihm herausgegebenen Band Friedensforschung, a. a. O. 21 f.; Lars Dencik, Plädoyer für eine revolutionäre Konfliktforschung, in: Kritische Friedensforschung, hrsg. v. D. Senhaas, a. a. O. 267 f.

von allem gilt nicht total, nur mehrheitlich auf der Erde, und er wird nicht für alle Zeiten weitergelten. Die philosophische Gewaltdiskussion darf sich nicht mit einem räumlich und zeitlich begrenzten Welt- und Menschenbild verbinden, sonst ist sie selber nur begrenzt.

Die Friedensforschung muß sich mit einem negativen Friedensbegriff begnügen, aber nicht mit dem traditionellen der Abwesenheit sichtbarer Gewalt, sondern mit einem philosophisch-transzendentalen: dem Frieden als Leerform aller sinnvollen Formen gesellschaftlicher Ordnungen, die die Menschen in den verschiedensten Zeiten und an den verschiedensten Orten der Erde fanden und noch finden werden; Frieden nicht als Wert, sondern als Voraussetzung aller Werte.

Ein solch offener, pluraler Ansatz schließt ein, daß es für die Menschen nicht *die* Wahrheit gibt, sondern Wahrheiten: partiell, regional, zeitlich begrenzt. Jeder ernsthafte Mensch und jede ernsthafte politische Richtung haben auf ihre Weise und in ihren Grenzen recht. Sie geraten aber leicht in die Gefahr, ihre Teilwahrheiten zu generalisieren und zu verabsolutieren. Wir müssen erkennen, daß eine Wahrheit, der es um die Menschlichkeit geht, eine ebensolche andere nicht ausschließt, auch wenn sie ihr widerspricht. Frieden bedeutet nicht Auskommen mit Gleichen oder gewaltsam Gleichgemachten, sondern mit Verschiedenen.

Damit das möglich wird, müssen die Menschen lernen (das ist Aufgabe der Friedenserziehung), daß Fremdes nicht feindlich ist, sondern bereichert, daß man sein Selbstbewußtsein nicht durch feindliche Abgrenzung gegen Andere, sondern aus sich selbst, aus den eigenen Eigenschaften und Fähigkeiten heraus gewinnt, daß man bei Konflikten nicht nur sich und die eigenen Interessen, sondern auch den Anderen und seine berechtigten Interessen, d. h. das jeweilige Ganze sieht, daß man Kontrahenten nicht verteuelt, sondern auch im Konflikt mit ihnen in Kommunikation bleibt. Dafür stehen die Leitbilder: gleichberechtigtes Miteinander in der Verschiedenheit, Empathie, Solidarität aller Menschen als Menschen, Sprechen in und aus der Verschiedenheit der Haltungen und Überzeugungen, friedliche Rivalität und liebender Streit. Letzteres ist ein Gedanke Hölderlins: der Streit im Entstehungsbereich der Dinge. Ihn gilt es für unsere Zeit zu aktualisieren,³³ nicht den bei Fink genannten kriegerischen Streit. Dieser ist im Denken und Handeln der Menschen in der Vergangenheit und zum Teil auch der Gegenwart ohnehin überrepräsentiert – mit den bekannten destruktiven Folgen. Der liebende Streit ist demgegenüber konstruktiver Konflikt, und er verwandelt das Gewaltproblem in sich: Aktivitäten und Energie münden in Aufbau, nicht in Zerstörung.

Frieden herrscht in offenen, lebendig bleibenden Gesellschaften, deren Konflikte gewaltfrei ausgetragen werden. Dazu kommen die Menschen nur durch fortdauernde Aufarbeitung von Unfriedlichkeiten aller Art, deren Formen kulturell verschieden sind und sich geschichtlich wandeln, nicht durch den einmaligen Kraftakt einer Revolution. Sie kommen dazu nur als soziale Leistung, nicht kraft einer historischen Zwangsläufigkeit und nicht von Natur.

³³ Das geschieht in den von mir unternommenen Studien zur intermundanen Kommunikation und Konfliktphilosophie innerhalb des von Heinrich Rombach, Würzburg, initiierten Forschungsprojekts „Ortsbestimmung der Philosophie“. Vereinzelt Stellen aus diesen Studien sind verkürzt hier aufgenommen.