

Katia Henriette Backhaus, David Roth-Isigkeit (Hg.)

Praktiken der Kritik

Campus Verlag
Frankfurt/New York

Diese Publikation geht hervor aus dem DFG-geförderten Exzellenzcluster »Die Herausbildung normativer Ordnungen« an der Goethe-Universität Frankfurt am Main.

DFG

NORMATIVE ORDERS

Exzellenzcluster an der Goethe-Universität Frankfurt am Main

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-593-50562-6 Print

ISBN 978-3-593-43375-2 E-Book (PDF)

ISBN 978-3-593-43430-8 E-Book (EPUB)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2016 Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Umschlaggestaltung: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Satz: Beltz Bad Langensalza GmbH

Gesetzt aus: Garamond

Druck und Bindung: Beltz Bad Langensalza GmbH

Printed in Germany

www.campus.de

Inhalt

Einleitung: Perspektiven auf Praktiken der Kritik	7
<i>Katia Henriette Backhaus/David Roth-Isigkeit</i>	
Teil 1	
Theoretische Fundamente von Kritik: Normen, Bedingungen, Möglichkeiten	
Radikale Rechtskritik	27
<i>Andreas Fischer-Lescano</i>	
Die Macht falscher Fragen und die Möglichkeit der Revolution – Zur Insistenz auf der »genaueren kritischen Fragestellung« bei Benjamin und Foucault	49
<i>Jonas Heller</i>	
Kritik der Ungleichheitsverhältnisse? Gleichheitsideale und ihr Beitrag zur (De-)Legitimation sozialer Ungleichheit in den Alltagsdeutungen der Gesellschaftsmitglieder	81
<i>Patrick Sachweh</i>	
Zur normativen Grammatik von Rainer Forsts und Luc Boltanskis Theorien der Rechtfertigung	99
<i>Ronan Kaczynski</i>	
Rekonstruktive Gesellschaftskritik und Protest – Zur normativen Dimension der Occupy-Bewegung	129
<i>Michael Holldorf</i>	

Diesseits des Transnationalen – Die Verräumlichung widerständiger Praktiken von der Alterglobalisierungsbewegung bis Occupy	157
<i>Jannik Pfister</i>	
Teil 2	
Kritik in ihrer Aktualisierung verstehen: Übersetzungen, Deutungen und (Miss-)Verständnisse	
Warum verbrannte sich Bouazizi? Die Politik des Schicksals und verhängnisvoll-tödliche Politik	187
<i>Banu Bargu</i>	
Pluriversalität als Modernekritik: Die Praktiken der Kritik der sozialökologischen Bewegung in Cajamarca.	215
<i>Johanna Leinius</i>	
Epistemische Normen und epistemische Kritik	237
<i>Andreas Müller</i>	
Normativer Wandel im Bankenwesen? Zur kritischen Distanzierung »ethischer Banker«.	255
<i>Sarah Lenz</i>	
»Wirtschaftsethik«, »Corporate Social Responsibility« und »Selbstreflexion«: Selbstkritik im BWL-Curriculum deutscher Business Schools?	271
<i>Claudia Czingon</i>	
Französische Emigranten als Revolutionskritiker: Kontinuität und Diskontinuität von Denk- und Handlungsräumen im politischen Exil (1789–1814).	299
<i>Friedemann Pestel</i>	
Englische Abstracts der Texte.	324
Autorinnen und Autoren.	330

Die Macht falscher Fragen und die Möglichkeit der Revolution – Zur Insistenz auf der »genaueren kritischen Fragestellung« bei Benjamin und Foucault

Jonas Heller¹

1. Einleitung: Fragen gegen die Macht

Etwas kritisieren, heißt, es in Frage zu stellen. Der kritische Gehalt einer Frage hängt davon ab, wie sie gestellt wird. Die Weise des Fragens aber unterliegt dem Einfluss von Macht. In *Philosophie und kritische Theorie* schreibt Max Horkheimer: »Die Gegenstände und die Art der Wahrnehmung, die Fragestellung und der Sinn der Beantwortung zeugen von menschlicher Aktivität und dem Grad ihrer Macht.«² Dass das Stellen und Beantworten von Fragen abhängig von Macht ist, stellt für eine bestimmte Art des Fragens ein Problem dar: für diejenige Art des Fragens, die sich kritisch gegen Macht richtet. Denn im Interesse der Macht liegt es, sich kritischen Fragen zu entziehen. Um sich selbst zu erhalten, wird die Macht immer bemüht sein, kritische Fragen zu unterdrücken, noch bevor sie gestellt werden. Im Interesse der Macht liegt es, dass kritische Fragen nicht laut werden.

Doch auch wo sie laut werden, steht nicht fest, dass sie ihr Ziel – ein kritisches Infragestellen der Macht – wirklich erreichen. Denn kritische Fragen können im Akt des Stellens in eine Richtung abgelenkt werden, in der die Macht, die kritisiert werden sollte, ungetroffen bleibt. Sie sind dann zwar laut, zugleich aber unkritisch und dadurch wirkungslos geworden. Indem sie unkritisch an die Stelle kritischer Fragen treten, leisten sie nicht nur keine Kritik, sondern das Gegenteil: Affirmation des Bestehenden, eine Bestätigung der Macht, gegen die sie sich erhoben haben.

Kritisches Fragen tendiert auf diese Weise stets dazu, selbst Teil der Macht zu werden. Von der Gefahr solcher Komplizenschaft muss es ein kritisches

¹ Für eine Durchsicht des Manuskripts und wertvolle Hinweise danke ich Katharina Hoppe, Oliver Brokel, Christoph Menke und Kolja Möller.

² Horkheimer/Marcuse, *Philosophie und kritische Theorie*, S. 625. Den ersten, obiges Zitat enthaltenden Teil des Aufsatzes hat Horkheimer verfasst, Marcuse den zweiten.

Bewusstsein gewinnen. Dies ist nur dort möglich, wo sich die Tendenz bereits verwirklicht hat: in unkritisch gewordenen Fragen. Indem es unkritisch gewordene Fragen kritisiert, leistet kritisches Fragen Selbstkritik. Nur in einer solchen Selbstkritik kann es sich seines kritischen Gehalts versichern und das leisten, was es leisten wollte: der Macht nicht zu verfallen, sondern sie zu kritisieren. Das Stellen einer kritischen Frage muss deshalb den Weg über eine Kritik unkritischer Fragen nehmen. Walter Benjamin und Michel Foucault gehen in ihren Kritiken der Macht von dieser Einsicht aus. Beide suchen sie den Punkt auf, an dem eine Frage unkritisch wurde, um ihr erneut oder überhaupt erst eine kritische Wendung geben zu können. Gewendet wird die Frage dann gegen die Macht, in deren Dienst sie verfiel. In den Texten von Foucault und Benjamin, die hier im Zentrum stehen, wird eine Kritik der Macht mit der Kritik einer (un)kritischen Frage verbunden.³

Die entscheidende Gemeinsamkeit von Benjamin und Foucault liegt darin, dass bei ihnen das Stellen der kritischen Frage zugleich das Ganze der Kritik umfasst. Mit dem Ganzen der Kritik ist dabei zweierlei gemeint. Erstens die *Feststellung*, dass etwas falsch ist; zweitens die *praktische Bemühung* darum, dass es anders wird. Die Feststellung, dass etwas falsch ist, folgt nicht als Antwort auf die Frage. Vielmehr ist die Fragestellung die Form, das Falsche festzustellen. Diese Form ist eine Praxis, die Praxis des Fragens: Sie ist die kritische Praxis, denn sie kann selbst Veränderung bewirken. Bei Foucault lässt sich das Ganze der Kritik auf den Begriff der »Entunterwerfung« bringen, bei Benjamin auf den Begriff der »Revolution«. In Frage steht damit, in welcher Weise kritisches Fragen bei Foucault Entunterwerfung praktiziert; und in welcher Weise kritisches Fragen bei Benjamin revolutionäre Praxis ist. Damit ist die These verbunden, dass kritisches Fragen bei Benjamin und Foucault etwas *nicht* ist: Es ist keine Bedingung der Möglichkeit von Entunterwerfung oder Revolution, sondern die Verwirklichung ebendieser Möglichkeit.

Der Gegenstand, auf den sich das kritische Fragen bei Foucault und Benjamin richtet, ist die Macht. Was diesen Gegenstand betrifft, so sind bei Foucault und Benjamin die Unterschiede zunächst augenfälliger als die Gemeinsamkeiten. Bei Benjamin ist die in Frage stehende Macht diejenige des Rechts und der mit ihm verbundenen Staatsgewalt.⁴ Bei Foucault bezieht sich der Begriff der Macht hingegen nicht auf eine zentrale Instanz, die Trä-

³ Es handelt sich dabei um Foucaults Vortrag »Was ist Kritik?« und Benjamins Aufsatz »Zur Kritik der Gewalt«.

⁴ Vgl. Benjamin, »Zur Kritik der Gewalt«, S. 198.

ger einer vorrangig rechtlich gestützten Souveränität wäre. Macht meint hier vielmehr ein Geflecht von Techniken und Mechanismen, das nicht weniger über Anreize funktioniert als über Nötigungen und Zwänge.⁵ Gemeinsam ist den Ansätzen der beiden Autoren hingegen die Anonymität der Macht: Die Macht hat keine Mitte und kein Gesicht; sie ist, wie Foucault sagt, »nicht eine Mächtigkeit einiger Mächtiger«. ⁶ Im Zentrum der Überlegungen steht deshalb nicht das Ausüben von Macht, sondern das Regiert-Werden als Erfahrung der Macht. Gegen diese Erfahrung des Regiert-Werdens richtet sich dann auch die kritische Frage.

Richtig gestellt, enthält die Frage für Foucault eine Negation bestehender Machtverhältnisse. Damit trifft sie selbst eine Entscheidung, die Entscheidung nämlich, dass das Bestehende nicht das Gute ist. Die kritische Frage ist damit keine offene Frage. Auch bei Benjamin wird die kritische Frage nicht erst gestellt und dann entschieden, sondern sie wird entschieden, indem sie *richtig* gestellt wird. Eine kritische Frage richtig zu stellen, heißt, sie entschieden zu stellen. Die Durchführung der Kritik besteht für Benjamin entsprechend darin, die Frage entscheidbar zu machen, sie also so zu formulieren, dass die Entscheidung bereits aus ihr folgt, ja mehr noch: in ihr erfolgt.⁷ Wiederum ist kritisches Fragen damit kein offenes Fragen; es ist in hohem Maße suggestiv. Wenn es keine Alternative mehr zulässt, läuft es allerdings Gefahr, sich selbst unbefragbar zu machen und dialektisch ins Unkritische umzuschlagen. Die Revolution, auf die es zielte, ist dann keine befreiende mehr. In Auseinandersetzung mit Foucault und Benjamin möchte ich zei-

⁵ Vgl. Foucault, *Was ist Kritik?*, S. 32 f. Expliziter als in *Was ist Kritik?* weist Foucault eine »juridische Konzeption der Macht« in anderen Schriften zurück, vgl. etwa *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, S. 87 sowie S. 93 f. und S. 97. Daniel Loick macht deutlich, dass Benjamin und Foucault in der Frage der Kritik der Staatsgewalt trotz dieser Differenz »einander »entgegenkommende Ansätze« verfolgen: »Während Benjamin vom Staat ausgeht, der alle sittlichen Beziehungen durch seine polizeilichen und juristischen Institutionen zu arrangieren versucht, attackieren Foucaults genealogische Lektüren den Staat von der Seite der sozialen Praktiken her, die ihn von außen durch entsprechende diskursive Anrufungen ihrerseits stützen und zementieren.« Loick, *Kritik der Souveränität*, S. 212.

⁶ Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, S. 94.

⁷ Benjamins Verständnis von Entscheidung steht damit konträr zu demjenigen, das Luhmann in *Das Recht der Gesellschaft*, S. 308, im Anschluss an Heinz von Foerster formuliert: »Entscheidungen gibt es nur, wenn etwas prinzipiell Unentscheidbares (nicht nur: Unentschiedenes!) vorliegt. Denn anderenfalls wäre die Entscheidung schon entschieden und müsste nur noch »erkannt« werden.« Bei Benjamin hingegen bedeutet das Stellen der genaueren kritischen Frage gerade einen auf Entscheidbarkeit drängenden Erkenntnisprozess, der allerdings von sich aus politische Konsequenzen zeitigt.

gen, wie sich diese Dialektik entfaltet und welche Art kritischen Fragens darauf eine Antwort sein kann.

2. Kritik im Sinne der Aufklärung: Foucaults titelloser Vortrag

1978 hält Michel Foucault vor der *Société Française de Philosophie* einen Vortrag. Einleitend bemerkt er, dass er einen Titel zwar im Sinn gehabt, ihn aber nicht zu geben gewagt habe. Statt eines Titels nennt Foucault lediglich die Frage, um die es geht: »Was ist Kritik?«⁸ Erst im letzten Satz des Vortrags gibt Foucault den nicht gegebenen Titel an. Auch er hat die Form einer Frage: »Was ist Aufklärung?«⁹ Zwischen der eingangs gestellten Frage »Was ist Kritik?« und der abschließenden Frage »Was ist Aufklärung?« steht der Vortrag. Seine Dauer bringt zwischen der Frage am Anfang und der Frage am Ende eine Lücke hervor. Diese Lücke ist zugleich das Thema, von dem der Vortrag handelt. Einerseits geht es um die Erklärung, weshalb diese Lücke besteht, andererseits um den Versuch, sie zu schließen. Als Versuch, diese Lücke zu schließen, ist er vor allem eines: eine Kritik daran, dass die Lücke besteht. Der Vortrag ist Kritik daran, dass es sich bei den beiden Fragen um zwei verschiedene handelt.

2.1 Die kommende Philosophie als Rückkehr zu kritischer Haltung

Foucaults Vortrag hat Kritik nicht nur zum Gegenstand, sondern praktiziert sie. Die kritische Praxis, derer Foucault sich hier bedient, ist die Verweigerung. Er weigert sich, seinem Vortrag einen Titel zu geben. Zwar nennt er eingangs einen anderen Grund, weshalb er vom vorgesehenen Titel absieht: Es wäre »unanständig« gewesen, diesen Titel zu geben.¹⁰ Nicht Verweigerung, sondern Anstand figuriert als Motiv. Es wäre unanständig gewesen, den Vortrag unter den Titel »Was ist Aufklärung?« zu stellen, weil Kant eine Schrift publiziert hat, die unter dem Titel »Beantwortung der Frage: Was ist

8 Foucault, *Was ist Kritik?*, S. 7. Unter diesem Titel (»Qu'est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]«) wurde der Vortrag im *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 84ème année, numéro 2, Avril-Juin 1990 erstmals veröffentlicht.

9 Ebd., S. 41.

10 Vgl. ebd., S. 7.

Aufklärung?» erschien. Diese Deutung legen die letzten Sätze des Vortrags nahe.¹¹ Was aber hindert daran, dem Vortrag einen anderen Titel, den Titel »Was ist Kritik?« zu geben? Auf diesen Titel zu verzichten, ist keine Frage des Anstands, sondern vielmehr eine Frage der Angemessenheit. Die Frage »Was ist Kritik?« in den Titel zu stellen, erscheint unangemessen, solange diese Frage von der Frage »Was ist Aufklärung?« verschieden ist. Deshalb wird der Titel verweigert. Die Verweigerung ist kein anständiges Verhalten, sondern ein kritischer Akt. Er besteht darin, statt eines Titels eine Lücke zu setzen. Die Lücke im Titel ist zugleich ein Hinweis auf die Lücke zwischen den beiden Fragen, von denen eben deshalb keine im Titel stehen kann, weil zwischen ihnen eine Lücke besteht.

Der Vortrag beginnt mit dem Begriff der Kritik und nähert sich von hier der Frage der Aufklärung. Mit der Frage der Aufklärung hat es für Foucault vor allem eines auf sich: Es geht um die Infragestellung gesellschaftlicher Macht.¹² Diese kritische Frage nach der Macht zu stellen, ist für Foucault das Verdienst der Aufklärung. Von eben dieser Hinterfragung von Macht ist die Frage der Kritik in der Folge allerdings abgerückt. Die Frage der Aufklärung und die Frage der Kritik sind auseinander getreten. Zwischen ihnen hat sich eine Lücke geöffnet, weil die kritische Frage ihren Bezug zum Machtproblem verloren hat. Den Grund dafür sieht Foucault bei Kant.¹³ Er schreibt Kant den maßgeblichen Einfluss darauf zu, wie die Philosophie in den letzten zweihundert Jahren die Frage nach der Kritik gestellt hat.

Damit ist die These verbunden, dass die Philosophie kein bloß theoretisches Nachdenken über Kritik und kritisches Fragen bedeutet. Was die Philosophie über Kritik denkt, hat einen direkten Einfluss auf das, was Kritik ist. Dies liegt daran, dass Kritik nach Foucault immer ein Verhältnis zur Philosophie hat. Für das Bestehen von Kritik ist diese Beziehung konstitutiv. Dies geht aus der ersten Bestimmung hervor, mit der Foucault die Frage nach der Kritik eröffnet. Kritik, sagt Foucault, ist ein Projekt, »das sich unablässig formiert, sich fortsetzt und immer wieder von neuem entsteht – an den Grenzen der Philosophie, ganz bei ihr, ganz gegen sie, auf ihre Kosten, im Hinblick auf eine kommende Philosophie«. ¹⁴ In dieser Beschreibung zeigt sich zugleich, dass Kritik der Philosophie nicht einfach unterworfen ist. Kritik kann sich gegen die bestehende Philosophie wenden und auf eine kom-

11 Ebd., S. 41.

12 Ebd., S. 15–18.

13 Vgl. ebd., S. 18 und 29 f.

14 Ebd., S. 8.

mende Philosophie drängen. Eben eine solche Kritik an bestehender Philosophie liegt in Foucaults Vortrag vor. Foucaults Kritik richtet sich gegen eine Philosophie, die der kritischen Frage ihren machtkritischen Impuls geraubt hat. Sie gilt einer Philosophie, die die Frage nach der Kritik so stellt, dass es in dieser Frage nicht mehr um eine Kritik der Macht geht. Damit steht die bestehende Philosophie im Dienst der bestehenden (Macht-)Verhältnisse. Die Kritik solcher Philosophie zielt auf eine Philosophie, welche die kritische Frage machtkritisch wendet. Um diese Form der Kritik von anderen Formen abzugrenzen, nennt Foucault sie »kritische Haltung«.¹⁵ Es ist Foucaults Absicht, die Geschichte dieser kritischen Haltung zu schreiben.¹⁶ Er tut dies in kritischer Absicht, indem er den Verlust dieser Haltung beklagt.¹⁷

2.2 Gegenfragen als kritische Praxis

Die Entstehung der kritischen Haltung verortet Foucault im 15. und 16. Jahrhundert.¹⁸ Ausgehend vom religiösen Bereich wurden die europäischen Gesellschaften noch in vorreformatorischer Zeit von einem Geflecht von Re-

¹⁵ Ebd., S. 8.

¹⁶ Vgl. ebd., S. 9.

¹⁷ Nach Judith Butler (*Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend*, S. 231) liegt ein weiterer kritischer Zug dieser Geschichtsschreibung darin, dass Foucault mit dieser Geschichte eine Lesart der Aufklärung vorschlägt, die sich dem Selbstbild ihrer Vertreter entgegenstellt: »Er bietet uns eine Darstellung, die kein Denker der ›Aufklärung‹ akzeptieren würde, aber dieser Widerstand würde seine Charakterisierung der Aufklärung nicht entwerten, denn in dieser Charakterisierung der Aufklärung sucht Foucault eben das, was in deren eigenen Begriffen ›ungedacht‹ bleibt, und deshalb ist seine Geschichtsschreibung eine kritische.« Die Differenz zum aufklärerischen Selbstbild dürfte dabei gerade im Begriff der Kritik selbst liegen. Denn dieser Begriff hatte das Zentrum seiner Bedeutungen nicht im Widerstand gegen gesellschaftliche und politische Autoritäten, sondern – auch wenn die Bedeutung der Kritik über diesen Bereich hinauswies – in wissenschaftlicher Methode; vgl. dazu Koselleck, *Kritik und Krise*, S. 196. Eben diese Differenz zwischen wissenschaftlich-aufklärerischer und politisch-widerständiger Kritik scheint auch Sylvain Zac vor Augen zu haben, wenn er – anders als Butler – Foucaults Engführung von Widerstandsbewegung und aufklärerischer Bewegung kritisiert. Dass zwischen der kritischen Haltung (als politischer oder intellektueller Widerstandshaltung) und der Bewegung der Aufklärung (als Bewegung der Wissensprüfung) »ein enges historisches Band« bestanden habe, weist Zac als Konstruktion zurück; vgl. den Diskussteil in Foucault, *Was ist Kritik?*, S. 58.

¹⁸ Foucault, *Was ist Kritik?*, S. 8f.

gierungskünsten durchdrungen.¹⁹ In den verschiedensten sozialen Bereichen wurde eine Frage vordringlich: »Wie regiert man?«²⁰ In den vielfältig entstehenden pädagogischen, politischen und ökonomischen Regierungskünsten und Regierungseinrichtungen fand diese Frage ihre Antworten. An die Frage, wie man regiert, knüpften sich nicht nur Antworten, sondern auch eine weitere Frage, eine Gegenfrage. Sie richtet sich auf Möglichkeiten des Nicht-Regiertwerdens: »Wie ist es möglich, daß man nicht derartig, im Namen dieser Prinzipien da, zu solchen Zwecken und mit solchen Verfahren regiert wird – daß man nicht so und nicht dafür und nicht von denen da regiert wird?«²¹

In dieser Frage liegt das, was Foucault die »kritische Haltung« nennt. Als Frage nach anderen Möglichkeiten, wird diese Haltung praktisch, sie unternimmt etwas: Als »kritische[s] Unternehmen« betreibt sie »Entunterwerfung«.²² In der Entunterwerfung hat die Haltung der Kritik nicht nur ihren auf Zukunft gerichteten Fluchtpunkt, sondern auch ihr Verhältnis zur Philosophie und ist hier beides: »ganz bei ihr, ganz gegen sie«. Sie ist dies im Hinblick auf die Philosophie Kants. Gegen diese Philosophie ist die kritische Haltung, weil sie etwas anderes ist als Kritik im Sinne des kantischen Begriffs.²³ Ganz bei der Philosophie Kants ist die kritische Haltung, weil sie als Entunterwerfung dasjenige ist, was Kant als »Aufklärung« beschrieb: Entunterwerfung meint einen Ausgang aus Unmündigkeit.²⁴ Von diesem Begriff der Aufklärung hat sich Kants Begriff der Kritik jedoch gelöst: »Im Verhältnis zur *Aufklärung* ist die Kritik für Kant das, was er zum Wissen sagt: Weißt du auch, wie weit du wissen kannst?«²⁵ Dem kantischen Projekt der Kritik geht es um die Untersuchung der Möglichkeit von Erkenntnis und damit um die Bestimmung ihrer Grenzen. Damit war eine »Verschiebung« der Kritik gegenüber der Aufklärung eingeführt.²⁶ Dem kritischen Unternehmen der Entunterwerfung wurde die »Erkenntnis der Er-

19 Ebd., S. 10 f.

20 Ebd., S. 11.

21 Ebd., S. 11 f.

22 Ebd., S. 18.

23 Dass für Foucault auch Kants Projekt der Kritik Anteil an der kritischen Haltung hat, wird ebd. S. 8 deutlich. Foucaults Kritik geht nicht gegen einen kantischen Begriff der Kritik überhaupt, sondern gegen die Reduktion der kritischen Haltung auf diesen Begriff.

24 Vgl. dazu ebd., S. 15 f.

25 Ebd., S. 17.

26 Ebd., S. 30.

kenntnis« vorgeschoben, im Sinne einer davor zu lösenden Aufgabe.²⁷ Die aufklärerische Frage nach den Grenzen von Regierung und Regierbarkeit rückte zunehmend in den Hintergrund – so sehr, dass sie nun selbst von der Seite der Erkenntnis her aufgenommen wurde: »[W]elche falsche Idee hat sich die Erkenntnis von sich selbst gemacht, welchem exzessiven Gebrauch sah sie sich ausgesetzt und an welche Herrschaft fand sie sich folglich gebunden?«²⁸ Dies ist die Formulierung, welche die Frage der Aufklärung seit dem 18. Jahrhundert angenommen hat.

Im Stellen der Frage von der Erkenntnis her sieht Foucault die »Bewegung, welche die kritische Haltung in die Frage der Kritik hat umkippen lassen, die Bewegung, welche das Unternehmen der *Aufklärung* in das Problem der Kritik hat übergehen lassen, worin sich die Erkenntnis von sich eine richtige Idee machen wollte.«²⁹ An diesem Umkippen übt Foucault Kritik. Er tut es, wie ich argumentiert habe, indem er eine so verstandene Frage »Was ist Kritik?« – und auch eine so verstandene Frage »Was ist Aufklärung?« – nicht in den Titel stellt. Dies ist die erste Form, in der sich seine Kritik äußert. Daneben gibt es eine zweite, ebenfalls schon erwähnte Form der Kritik: Die Form der Gegenfrage. Auch Foucault stellt eine solche Gegenfrage. Sie richtet sich auf Möglichkeiten, die Frage der Aufklärung nicht von der Erkenntnis her, sondern in der Gegenrichtung zu stellen:

»Könnte man nicht versuchen, diesen Weg wieder zu durchlaufen – aber in der anderen Richtung? Und wenn man die Frage der Erkenntnis im Hinblick auf die Herrschaft aufzuwerfen hat – so doch wohl vor allem aufgrund eines entschiedenen Willens nicht regiert zu werden, jenes entschiedenen Willens – einer individuellen und zugleich kollektiven Haltung, aus seiner Unmündigkeit herauszutreten, wie Kant sagt. Eine Haltungsfrage.«³⁰

Auf diese Gegenfrage, die eine Frage aus kritischer Haltung ist, zielt Foucaults Vortrag hin. Er setzt ein mit der kritischen Praxis der Verweigerung, der Verweigerung eines Titels, und endet mit der kritischen Praxis der Gegenfrage. Beide Praktiken richten sich kritisch auf den Begriff der Kritik. Auf die kritische Praxis der Verweigerung bin ich oben eingegangen; zum Verfahren der Gegenfrage möchte ich einige Sätze anfügen.

Foucaults kritische Gegenfrage richtet sich gegen die *herrschende Weise*, die Frage nach der Aufklärung zu stellen. Sie richtet sich nicht gegen die

27 Ebd., S. 18.

28 Ebd., S. 30.

29 Ebd., S. 41.

30 Ebd.

Frage nach der Aufklärung überhaupt. Sie sagt nicht, dass eine ganz andere Frage zu stellen wäre. Sie ist nicht gegenaufklärerisch. Die Gegenfrage fragt nach den Möglichkeiten, gerade diese Frage, die Frage nach der Aufklärung, nicht *derart*, nicht aus dieser Richtung zu stellen. Die Gegenfrage betrifft den Modus des Fragens. Sie ist die Frage nach Möglichkeiten, dass etwas nicht *derart*, sondern anders ist. Als eine Frage dieser Form hat Foucault auch die Frage formuliert, die seit dem 15. Jahrhundert gestellt wurde: »Wie ist es möglich, daß man nicht *derartig*, [...] daß man nicht so und nicht dafür und nicht von denen da regiert wird.«³¹ Mit dieser Gegenfrage trat die kritische Haltung den Regierungskünsten entgegen – und zwar nicht absolut negierend, sondern in zweideutiger Weise: »Als Gegenstück zu den Regierungskünsten, gleichzeitig ihre Partnerin und ihre Widersacherin, [...] als Posten zu ihrer Hinhaltung und doch auch als Linie der Entfaltung der Regierungskünste.«³² Zwischen Regierungskünsten und kritischer Haltung, zwischen Frage und Gegenfrage, Kritik und Kritisierem besteht nicht nur Gegnerschaft, sondern auch Komplizenschaft. Dies gilt auch für Foucaults Gegenfrage. Auch sie steht mit der Frage, die sie kritisiert, im Bund, indem sie nach Möglichkeiten fragt, nicht die Frage abzuschaffen, sondern sie aus der richtigen Richtung zu stellen. Wird sie nicht aus der richtigen Richtung gestellt, so wird sie überhaupt nicht richtig, d. h. nicht kritisch gestellt. Die eigentlich kritische Frage wird dadurch nicht nur umgangen, sondern unmöglich gemacht. Sie wird, wie es bei Benjamin heißt, ausgeschaltet.³³ Die Praxis der Gegenfrage sucht diese Frage wieder einzuschalten und durch diese Einschaltung die gegenwärtige Praxis der Kritik zugunsten einer anderen, künftigen Form der Kritik zu unterbrechen.

Auch Benjamin wendet sich gegen solche Ausschaltung und versucht in seiner Kritik der Gewalt die kritische Frage anders zu stellen. Seine kritische Haltung – er nennt sie eine »kritische, scheidende und entscheidende Einstellung«³⁴ – ist dabei zugleich Partnerin und Widersacherin des Kritisierens, der Gewalt. Sie ist eine Partnerin, weil ihr Fluchtpunkt nicht die Abschaffung aller Gewalt ist. Und sie ist eine Widersacherin, weil sie *diese* Gewalt da, nämlich diejenige des Rechts, brechen will. Was Benjamin an der Gewalt des Rechts kritisiert, ist ihre Art, Macht zu erlangen und zu erhal-

31 Ebd., S. 11 f.

32 Ebd., S. 12.

33 Vgl. Benjamin, »Zur Kritik der Gewalt«, S. 180.

34 Ebd., S. 202.

ten.³⁵ Auch Benjamins kritisches Fragen drängt darauf, Macht kritisierbar zu machen. Benjamins Kritik ist radikaler, denn sie richtet sich nicht nur darauf, »nicht dermaßen regiert zu werden«,³⁶ und sie meint nicht bloß, »diese Gesetze da nicht mehr annehmen wollen«. ³⁷ Sie wendet sich nicht gegen diese Gesetze da, sondern gegen die Gesetze des Rechts überhaupt.

3. Die »Entscheidung« der kritischen Frage bei Walter Benjamin

Um Benjamins berühmten Aufsatz *Zur Kritik der Gewalt* im Licht von Foucaults Vortrag zu lesen, möchte ich auch hier den Titel an den Anfang stellen. Die Vermutung liegt nahe, dass Gewaltkritik zu ihrem Gegenstand ein anderes Verhältnis hat als etwa Kunstkritik – ein grundsätzlicheres, ablehnenderes Verhältnis. Nun geht Benjamin allerdings davon aus, dass vollständiger Verzicht auf Gewalt nicht zu einer Lösung führt. Weil »jede Vorstellung einer irgendwie denkbaren Lösung menschlicher Aufgaben, ganz zu geschweigen einer Erlösung aus dem Bannkreis aller bisherigen weltgeschichtlichen Daseinslagen, unter völliger und prinzipieller Ausschaltung jedweder Gewalt unvollziehbar bleibt, so nötigt sich die Frage nach andern Arten der Gewalt auf, als alle Rechtstheorie ins Auge faßt«. ³⁸ Diese Frage nach anderen Arten der Gewalt richtig zu stellen, darauf kommt es in Benjamins Kritik an. Weil Gewalt nicht nur Gegenstand der Kritik, sondern auch ihr Fluchtpunkt ist; weil Benjamin nicht nur die Abschaffung einer alten Gewalt, sondern zugleich die Möglichkeit einer neuen im Sinn hat, deshalb ist seine Kritik der Gewalt differenzierter, man kann auch sagen: zweideutiger als eine pauschale Absage an jede Gewalt. ³⁹

In den folgenden Abschnitten möchte ich zeigen, inwiefern sich diese Zweideutigkeit und Benjamins Projekt einer Kritik der Gewalt besser er-

35 Ebd., S. 198.

36 Vgl. Foucault, *Was ist Kritik?*, S. 12.

37 Ebd., S. 13.

38 Benjamin, »Zur Kritik der Gewalt«, S. 196.

39 Mit dem Attribut »zweideutig« belegt Benjamin ab einem gewissen Punkt seiner Kritik die Sphäre von Schicksal, Recht und Gesetz; vgl. ebd., S. 190, 197, 198, 199. Derrida (*Gesetzeskraft*, S. 60) bezieht das Attribut auf Benjamins Text insgesamt; in der Zweideutigkeit von Benjamins Unterscheidungen – in der Tatsache, dass sie nicht eindeutig unterscheidend sind – sieht Derrida den Grund dafür, dass der Text sich selber »ruiniert« (ebd., S. 92).

schließen, wenn man sich dem, was hier Kritik bedeuten könnte, aus der Richtung einiger Überlegungen Foucaults nähert. Die These ist also, dass wir Benjamins Aufsatz *Zur Kritik der Gewalt* besser verstehen, wenn wir seine Kritik als Beispiel dessen auffassen, was Foucault als Kritik im Sinne kritischer Haltung beschreibt.⁴⁰ Für diese These finden sich in Benjamins Text mehrere, teils bereits angedeutete Anhaltspunkte, die im Zentrum der folgenden Überlegungen stehen werden.

Auch bei Benjamin ist Kritik zunächst eine Frage nach anderen Möglichkeiten: nach anderen Möglichkeiten der Kritik, aber auch anderen Möglichkeiten der Gewalt. Der Frage nach einer anderen Art der Regierung, die Foucault thematisiert, entspricht bei Benjamin die Frage nach einer anderen Art der Gewalt. Es wird sich zeigen, dass die Kritik der Gewalt, wie die Kritik der Regierung, in letzter Instanz in eine Kritik der Macht mündet. Indem Benjamins Kritik nicht auf den Ausschluss jeder Gewalt, sondern auf die Möglichkeit einer anderen Gewalt zielt, liegt auch hier eine gewisse Komplizenschaft zwischen Kritik und Kritisiertem vor. Die andere Gewalt, auf die Benjamins Kritik abzielt, zeichnet sich dadurch aus, dass sie zur Macht in *keiner* Beziehung steht, ja dass sie eine Sphäre jenseits der Macht eröffnet.⁴¹ Benjamins Machtkritik ist damit radikaler und eindeutiger als diejenige Foucaults. Seine Kritik der Gewalt ist eine Kritik der Gewalt des Rechts und eine Kritik der rechtlichen Ordnung, in der sich diese Gewalt verwirklicht. Damit ist sie eine Kritik des Staates und seiner Macht. Um das Verhältnis von Gewaltkritik und Machtkritik bei Benjamin zu verstehen, gilt es zu klären, wie Macht und Gewalt mit der dritten für Benjamin entscheidenden Größe zusammenhängen: mit dem Recht.

Der von Benjamin geprägte Begriff der Gewalt ist ein sehr spezifischer. Benjamin eröffnet seinen Aufsatz, indem er mittels mehrerer Unterschei-

40 In deutlicher Distanz zum kantischen Kritikbegriff steht dabei auch Benjamin. Vgl. dazu Gasché, »Über Kritik, Hyperkritik und Dekonstruktion«, S. 199.

41 Anzunehmen, »es gebe Sphären, die frei von ihr [der Macht, J.H.] sind«, so Saar (*Genealogie als Kritik*, S. 207), ist vor dem Hintergrund eines Foucaultschen Machtbegriffs undenkbar: »In Gesellschaft leben bedeutet: Es ist stets möglich, dass die einen auf das Handeln anderer einwirken. Eine Gesellschaft ohne »Machtbeziehungen« wäre nur eine Abstraktion« (Foucault, »Subjekt und Macht«, S. 289). Die Macht ist nach Foucault allgegenwärtig und ihr Bereich kann nicht verlassen werden: »Nicht weil sie alles umfaßt, sondern weil sie von überall kommt, ist die Macht überall« (Foucault, *Der Wille zum Wissen*, S. 94). Demgegenüber hat Benjamin einen Begriff der Macht, der durch und durch juristisch funktioniert: Das Ende des Rechts bedeutet deshalb für ihn auch das Ende der Macht. Vgl. dazu auch unten Kapitel 3.2 und 3.3.

dungen präzisiert, von welcher Gewalt er handelt. Gewalt ist für Benjamin eine »wirksame Ursache«,⁴² also eine Handlung, die etwas anderes zu bewirken vermag. Für Benjamin kommt nur die Gewalt in Betracht, deren Wirkung eine gesellschaftliche Relevanz hat: »[Z]ur Gewalt im prägnanten Sinne des Wortes wird eine wie immer wirksame Ursache erst dann, wenn sie in sittliche Verhältnisse eingreift«.⁴³ Die »Sphäre« der sittlichen Verhältnisse, in die Gewalt eingreift, definiert Benjamin durch die Unterscheidung zwischen dem Begriff des Rechts und dem der Gerechtigkeit. Den Fokus legt Benjamin auf den Begriff des Rechts, den er von Beginn an im Sinne einer (staatlichen) Rechtsordnung versteht. Bestimmt ist die Rechtsordnung durch das Verhältnis von Mittel und Zweck: Was das Recht angeht, »so ist klar, daß das elementarste Grundverhältnis einer jeden Rechtsordnung dasjenige von Zweck und Mittel ist. Ferner, daß Gewalt zunächst nur im Bereich der Mittel, nicht der Zwecke aufgesucht werden kann«.⁴⁴

Für Benjamins Argumentation im Ganzen ist die Unterscheidung von Mittel und Zweck die folgenreichste. Seine Kritik der Gewalt ist eine Kritik der Mittel, derer sich die Rechtsordnung bedient.⁴⁵ Welchem Zweck die Gewalt dient, ist für die Kritik dieser Gewalt nicht ausschlaggebend. Indem Benjamin die Frage der Zwecke aus der Frage nach der Gewalt ausnimmt, sucht er diese Frage kritisch zu wenden. Denn er geht davon aus, dass eine Gewaltkritik, die an den Zwecken der Gewalt ihr Maß nimmt, unkritisch wird. Gewalt anhand ihrer Zwecke zu kritisieren, heißt zu fragen, ob diese Zwecke *gerecht* sind.⁴⁶ Wird die kritische Frage so gestellt, dann folgt daraus: Gewalt als Mittel ist immer dann berechtigt, wenn ihre Zwecke gerecht sind.

42 Benjamin, »Zur Kritik der Gewalt«, S. 179.

43 Ebd.

44 Ebd.

45 Diese Einschränkung des Gewaltbegriffs ist in der Konsequenz ihrer Ausschließungen keineswegs trivial. Denn vom kritisierten Gegenstand wird nicht nur diejenige »Gewalt« ausgeschlossen, die sich jenseits der sittlichen Sphäre vollzieht (d. h. alle Formen der Naturgewalt vom vernichtenden Erdbeben bis zum verschlingenden Raubtier). Auch innerhalb der Polis, des sittlichen Bereichs, in dem regiert wird und der durch das Recht bezeichnet ist, fällt ein Großteil sittlich relevanter Gewalt nicht unter den Gegenstand der Kritik: Verletzungen, Totschläge und Vergewaltigungen aller Art sind von dieser Kritik ausgenommen, sofern sie nicht ein Mittel sind, dessen sich das Recht selbst bedient. Als eine »critique of *legal* violence, the kind of violence that the state wields through instating and maintaining the binding status that law exercises on its subjects«, versteht auch Judith Butler Benjamins Essay; dies., »Critique, Coercion, and Sacred Life in Benjamin's »Critique of Violence«, S. 201.

46 Benjamin, »Zur Kritik der Gewalt«, S. 180.

So plausibel dies klingen mag, so falsch ist es für Benjamin. Die kritische Frage bedarf eines anderen Kriteriums als gerechte Zwecke. Der Ermittlung eines tragfähigen Kriteriums ist ein Großteil seiner Untersuchung gewidmet. Indem Benjamin Kriterien, die für eine Kritik der Gewalt bisher in Anschlag gebracht wurden, prüft und verwirft, ist sein Aufsatz zunächst vor allem eine Kritik bestimmter Kriterien von Kritik, damit aber auch Kritik an einer bestimmten Art, Gewalt zu kritisieren. Derrida hat in diesem Zusammenhang den Begriff der »Kriteriologie« verwendet.⁴⁷ Diese Kriteriologie, d. h. die Suche nach dem Kriterium, das die kritische Frage entscheidbar macht, soll im Folgenden erläutert werden

3.1 Kriteriologie zu einer Kritik der Gewalt

Um Gewalt als Mittel zu kritisieren, mag es naheliegend scheinen, die kritische Frage auf die Zwecke der Gewalt zu richten. Benjamin wendet dagegen ein, dass eine Kritik der Mittel von einer Kritik der Zwecke zu trennen sei. Denn die beiden Kritiken sind nach verschiedenen Kriterien zu vollziehen: »Ist Gerechtigkeit das Kriterium der Zwecke, so Rechtmäßigkeit das der Mittel.«⁴⁸ Stehen Zwecke in der Kritik, lautet die kritische Frage: Sind diese Zwecke gerecht? Sollen dagegen Mittel kritisiert werden, muss die Frage lauten: Sind diese Mittel rechtmäßig? Ob die Zwecke gerecht sind, trägt für eine Kritik der Mittel nichts bei. Die Frage nach den Zwecken ist hier eine falsche Frage. Sie zu stellen, wäre unkritisch. Einen Sinn hätte es nur dann, wenn zwischen dem Rechtmäßigen und dem Gerechten eine enge Beziehung bestünde, wenn also gälte: »Gerechte Zwecke können durch berechnete Mittel erreicht, berechnete Mittel an gerechte Zwecke gewendet werden.«⁴⁹ Dies anzunehmen, erscheint Benjamin als dogmatisch. Es ist das »Grunddogma«,⁵⁰ dem Naturrecht und Rechtspositivismus gleichermaßen verpflichtet sind. Benjamin hält diesem Dogma die Möglichkeit entgegen, dass »berechnete Mittel einerseits und gerechte Zwecke andererseits in unvereinbarem Widerstreit liegen.«⁵¹ Die Gerechtigkeit der Zwecke kann unter diesen Umständen über die Rechtmäßigkeit der Mittel nichts aussagen.

47 Derrida, *Gesetzeskraft*, S. 71.

48 Benjamin, »Zur Kritik der Gewalt«, S. 180.

49 Ebd.

50 Ebd.

51 Ebd., S. 181.

Denn auch wenn die Zwecke gerecht sind, ist damit die eigentlich kritische Frage nicht berührt, die Frage nämlich, »ob Gewalt überhaupt, als Prinzip, selbst als Mittel zu gerechten Zwecken sittlich sei.«⁵² Eine Berücksichtigung der Zwecke bedeutet nicht nur die Vernachlässigung, sondern vielmehr die »Ausschaltung dieser genaueren kritischen Fragestellung.«⁵³ Denn die Gewalt als solche wird durch ein kritisches Befragen der Zwecke nicht getroffen. Die kritische Frage bleibt letztlich unkritisch.⁵⁴

Zu einer kritischen Frage bedarf es als Kriterium hingegen »einer Unterscheidung in der Sphäre der Mittel selbst, ohne Ansehung der Zwecke.«⁵⁵ In seiner allgemeinsten Form heißt dieses Kriterium »Rechtmäßigkeit« oder »Berechtigung.«⁵⁶ Die kritische Frage nach der Sittlichkeit oder Legitimität der Gewalt ist eine Frage nach ihrer Legalität: Ist die Gewalt rechtmäßig oder ist sie illegal? Als rechtmäßig gilt eine Gewalt, die im Recht historisch anerkannt und dadurch »sanktioniert« ist. Unrechtmäßig ist die nicht sanktionierte Gewalt, d. h. jede Gewalt, der eine solche historische Anerkennung fehlt.⁵⁷ Die kritische Frage nach der Sittlichkeit der Gewalt überhaupt würde also lauten: Ist die Gewalt sanktioniert oder ist sie es nicht?

Benjamin stellt nun allerdings diese Frage nicht. Es geht ihm nicht darum, »daß gegebene Gewalten danach klassifiziert werden, ob sie sanktioniert sind oder nicht.«⁵⁸ Ob eine Gewalt sanktioniert ist oder nicht, ist keine kritische Frage. Denn die Unterscheidung, auf der diese Frage gründet, ist bloß das Kriterium, anhand dessen das Recht seine eigene Gewalt als sanktio-

52 Ebd., S. 179.

53 Ebd., S. 180.

54 In diese Richtung weist auch die Interpretation Derridas in *Gesetzeskraft*, S. 70 f. Ihm zufolge »wendet Benjamin ein, daß die Frage, ob die Gewalt ein Mittel zu einem (gerechten oder ungerechten) Zweck sein kann, uns bereits daran hindert, die Gewalt *selber* zu beurteilen, über sie selbst ein Urteil zu sprechen. Die Kriteriologie umfaßt in diesem Fall lediglich die Gewaltanwendung, nicht die Gewalt selber: es läßt sich nicht ausmachen, ob die Gewalt als Mittel in *sich selber* berechtigt oder unberechtigt, gerecht oder ungerecht, sittlich oder unsittlich ist«.

55 Benjamin, »Zur Kritik der Gewalt«, S. 179.

56 Ebd., S. 180 bzw. S. 181.

57 Was die Unterscheidung zwischen sanktionierter und nicht sanktionierter Gewalt betrifft, beruft sich Benjamin auf die »positive Rechtstheorie«; vgl. ebd., S. 181. Mit klassisch positivistischen Theorien (selbst wenn in diesen die Frage der »Sittlichkeit« dem rechtsfremden Bereich der Ethik zugewiesen wird) steht Benjamins Gewichtung der historischen Dimension durchaus im Einklang. So geht etwa nach Kelsen die Geltung allen positiven Rechts zurück auf »die historisch erste Verfassung, der gemäß die positive Rechtsordnung erzeugt ist« (Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 443).

58 Benjamin, »Zur Kritik der Gewalt«, S. 181.

nierte zu rechtfertigen und vor Kritik zu schützen sucht. In einer wirklichen Kritik der Gewalt hingegen kann »deren positiv-rechtlicher Maßstab nicht seine Anwendung, sondern vielmehr nur seine Beurteilung erfahren«. ⁵⁹ Bei dieser kritischen Beurteilung handelt es sich »um die Frage, was denn für das Wesen der Gewalt daraus folge, daß ein solcher Maßstab oder Unterschied an ihr überhaupt möglich sei, oder mit anderen Worten um den Sinn jener Unterscheidung«. ⁶⁰ Die kritische Frage nach der Gewalt (nach ihrem »Wesen«, nach ihr als Prinzip) wendet nicht die Unterscheidung des Rechts an, sondern bezweifelt deren »Sinn«. Von diesem Zweifel soll zugleich »ein Licht auf diejenige Sphäre fallen, in der diese Unterscheidung allein stattfinden kann«. ⁶¹ Die Sphäre, die so in ein zweifelhaftes Licht rückt, ist die Sphäre der Rechtsordnung, des Staates. Der Staat wird nicht nach seinem Sinn befragt, sondern nach seinem Wert: »[K]ann der Maßstab, den das positive Recht für die Rechtmäßigkeit der Gewalt aufstellt, nur nach seinem Sinn analysiert, so muß die Sphäre seiner Anwendung nach ihrem Wert kritisiert werden.« ⁶² Wird der Maßstab »analysiert«, so wird die Sphäre der Anwendung »kritisiert«. Die Formulierung zeigt an, dass die Frage nach dem Wert der Rechtsordnung die eigentlich kritische ist. Ist diese Sphäre – die Sphäre der »sittlichen Verhältnisse« – wertlos und damit unsittlich, so kann auch Gewalt als Prinzip, die für diese Sphäre konstitutiv ist, nicht »sittlich« sein.

3.2 Recht ohne »Sinn« und Staat ohne »Wert«

Ihren Weg nimmt die kritische Frage zunächst über die Beurteilung der Unterscheidung (des »Maßstabs«) des Rechts. Sanktioniert ist eine Gewalt, wenn sie einem historisch anerkannten Zweck, einem »Rechtzweck«, dient. ⁶³ Von den »Naturzwecken«, d. h. allen anderen Zwecken, unterscheiden sich Rechtzwecke nicht dadurch, dass sie gerecht, sondern dass sie rechtlich geregelt und somit historisch bereits im Recht verankert sind. »Natur« meint hier nicht das Natürliche, sondern der vom Recht »freigegeben-

59 Ebd.

60 Ebd.

61 Ebd.

62 Ebd.

63 Ebd., S. 182.

ne« Bereich des Nicht- oder Außerrechtlichen.⁶⁴ In diesem Bereich (Benjamin nennt als Beispiel den Bereich der Erziehung) können Einzelpersonen nach ihrem Gutdünken walten. Die Gewalt, die außerrechtlichen Zwecken dient, ist eine außerrechtliche Gewalt. Sie ist nicht legal und nicht illegal, sondern alegal. Alle Gewalt, die »nicht in den Händen des jeweiligen Rechts liegt« bedroht das Recht »durch ihr bloßes Dasein außerhalb des Rechts«. So erscheint dem Recht etwa die »Gestalt des ›großen‹ Verbrechers« allein deshalb bedrohlich, weil der Verbrecher eine Gewalt ausübt, die nicht die Gewalt des Rechts selbst ist.⁶⁵ Um diese Bedrohung auszuschalten, richtet die Rechtsordnung Rechtszwecke auf, mit denen die Naturzwecke »in Kollision« geraten müssen.⁶⁶ Die bis dahin freigegebenen Naturzwecke werden in die rechtliche Regelung eingeschlossen und dadurch von der Alegalität in die Illegalität gedrängt. Die Verdrängung des Bereichs der Natur dient der rechtlichen »Monopolisierung der Gewalt«.⁶⁷ Außerrechtliche Gewalt wird kriminalisiert: Die Tat lässt sich nun als Gesetzesverstoß ahnden, der Täter wird zum Verbrecher und seine Gewalt als nicht sanktionierte rechtlich handhabbar.⁶⁸

Was aber, wenn rechtliche Gewalt selbst Zwecken dient, die jenseits des Rechts liegen und sogar gegen das Recht sind? Wäre sanktionierte Gewalt nicht notwendig an Rechtszwecke geknüpft, so hätte die Unterscheidung zwischen sanktionierter und nicht sanktionierter Gewalt keinen Sinn. Auf eben diesen Fall zielt Benjamin. Er sieht ihn vor allem durch das Kriegsrecht gegeben. Die Möglichkeit des Kriegsrechts beruht gerade »darauf, daß Rechtssubjekte Gewalten sanktionieren, deren Zwecke für die Sanktionie-

64 Vgl. ebd. Erst in dieser Freigabe *entsteht* »Natur«. Sie wird vom Recht als dasjenige hervorgebracht, was von ihm ausgeschlossen bleibt. Zur Hervorbringung des Nichtrechtlichen durch das Recht vgl. in einem allgemeineren Zusammenhang auch Menke, *Recht und Gewalt*, S. 34–40.

65 Benjamin, »Zur Kritik der Gewalt«, S. 183.

66 Ebd., S. 182f.

67 Ebd., S. 183.

68 Auch Foucault sieht mit dem »Gedanken des Gesetzesverstoßes« die Möglichkeit gegeben, dass das Recht oder der Staat eine Gewalt als *gegen sich selbst* gerichtet auffassen und als solche verfolgen kann. Der Staat nahm in der Zeit seiner Entstehung (Foucault setzt die Entstehung des Staates sehr früh, bereits im 12. Jh. an) die Gerichtsverfahren an sich und stattete sie mit dem Instrument des Gesetzesverstoßes aus. Die Konsequenz daraus beschreibt er ähnlich wie Benjamin: »Wenn jemand einem anderen ein Unrecht angetan hatte, dann hatte er damit zugleich auch dem Souverän, dem Gesetz, der Macht ein Unrecht angetan« (Foucault, *Die Wahrheit und die juristischen Formen*, S. 73).

renden Naturzwecke bleiben.«⁶⁹ Die so vom Recht sanktionierten Gewalten bleiben Naturzwecke, weil sie eine bestimmte, dem bestehenden Recht äußerliche Funktion erfüllen, die Funktion »Rechtsverhältnisse zu begründen und zu modifizieren.«⁷⁰ Benjamin unterstreicht, es sei diese begründende »Funktion der Gewalt, deren Ermittlung diese Untersuchung als einzig sicheres Fundament ihrer Kritik sich vorsetzt.«⁷¹ Diese begründende Funktion der Gewalt tritt nicht im Krieg selber, sondern im Akt des Friedens zutage. Friede ist eine »Sanktionierung« der Kriegsgewalt, weil nun »die neuen Verhältnisse als neues ›Recht‹ anerkannt werden.«⁷² Von der kriegerischen Gewalt, der Benjamin eine ursprüngliche und urbildliche Stellung einräumt, schließt er, dass *jeder* Gewalt zu Naturzwecken ein »rechtsetzender Charakter« beiwohne.⁷³ Mit anderen Worten: Jeder nicht sanktionierten Gewalt wohnt das Potential inne, Recht zu setzen und sich dadurch selbst zu sanktionieren; jede nicht sanktionierte Gewalt ist potentiell sanktionierte Gewalt. Wenn sich nicht sanktionierte Gewalt im jederzeit möglichen »Ernstfall«⁷⁴ in sanktionierte Gewalt umsetzen kann, so ist die Unterscheidung, die das Recht zwischen sanktionierter und nicht sanktionierter Gewalt trifft, nicht mehr zu halten.⁷⁵

Welches »Licht« fällt nun auf die Sphäre, in der diese Unterscheidung angewandt wird – die Sphäre der Rechtsordnung, des Staates? Das elementarste Grundverhältnis dieser Sphäre ist dasjenige von Mittel und Zweck. Ob hier Gewalt als Mittel überhaupt (selbst zu gerechten Zwecken) sittlich

69 Benjamin, »Zur Kritik der Gewalt«, S. 185.

70 Ebd.

71 Ebd.

72 Ebd., S. 186.

73 Vgl. ebd.

74 Ebd., S. 185.

75 Zu einem ganz ähnlichen Ergebnis kommt Georg Lukács. Die »bloße Tatsache der Legalität oder Illegalität« (hier der Arbeiterbewegung) hängt ihm zufolge so sehr »von historischen ›Zufällen‹ ab, dass die Unterscheidung zwischen legal und illegal keine »prinzipielle Erkenntnis« garantiert; vgl. Lukács, »Legalität und Illegalität«, S. 401. Weil »dieses Unterscheidungsmerkmal nicht ausreicht«, gelte es in der Frage politischen Handelns vielmehr auf die »Beweggründe für legale oder illegale Taktik« zu fokussieren, vgl. ebd. Nur die »Unbefangenheit Recht und Staat gegenüber« (S. 411), die in ihnen einen bloßen »Machtfaktor«, in ihrem Gelten ein »bloß empirisches Dasein« (S. 409) sieht, ermöglicht nach Lukács die Emanzipation des Proletariats. Denn solche Unbefangenheit allein erlaubt eine »nüchtern-sachliche Taktik, die jedes legale und jedes illegale Mittel, ausschließlich von Zweckmäßigkeitsgründen geleitet, abwechselnd anwendet« (S. 414). Dies bedeutet, die Mittel nicht länger nach legal/illegal zu unterscheiden, sondern sie unabhängig von dieser Unterscheidung in Betracht zu ziehen.

sein könne, ist die kritische Frage Benjamins. Alle Gewalt als Mittel ist nach Benjamin entweder rechtsetzend (begründend) oder rechtserhaltend. Weil es Gewalt als Mittel damit *nur* im Kontext des Rechts gibt, folgt, dass jede Gewalt als Mittel »an der Problematik des Rechts überhaupt teilhat.«⁷⁶ Es folgt daraus zugleich, dass die Kritik der Gewalt erledigt ist, wenn die Kritik der Rechtsgewalt durchgeführt, wenn also die »Problematik des Rechts überhaupt« aufgewiesen ist. Diese Problematik liegt in der Funktion der Gewalt, die Benjamin begründend oder rechtsetzend nennt und deren Ermittlung ihm als »einzig sicheres Fundament« seiner Untersuchung dient. Vollständig ermittelt wird diese Funktion erst dort, wo es daran geht, die Kritik der Rechtsgewalt »in großen Zügen zu Ende zu führen.«⁷⁷ Das Fundament der Kritik tritt erst gegen Ende der Kritik zutage. Die Problematik der rechtsetzenden Gewalt besteht darin, dass sie keinen außer ihr selber liegenden Zweck verfolgt und damit nicht mehr Mittel *zu etwas*, d. h. überhaupt kein Mittel mehr ist. Ich zitiere die entscheidende Stelle im Wortlaut:

»Die Funktion der Gewalt in der Rechtsetzung ist nämlich zwiefach in dem Sinne, daß die Rechtsetzung zwar dasjenige, *was* als Recht eingesetzt wird, als ihren Zweck mit der Gewalt als Mittel erstrebt, im Augenblick der Einsetzung des Bezweckten als Recht aber die Gewalt nicht abdankt, sondern sie nun erst im strengen Sinne und zwar unmittelbar zur rechtsetzenden macht, indem sie nicht einen von Gewalt freien und unabhängigen, sondern notwendig und innig an sie gebundenen Zweck als Recht unter dem Namen der Macht einsetzt. Rechtsetzung ist Machtsetzung und insofern ein Akt von unmittelbarer Manifestation der Gewalt.«⁷⁸

Zwiefach ist die Funktion der Gewalt in der Rechtsetzung insofern, als sie auf zwei Weisen rechtsetzend ist: Sie ist *mittelbar* rechtsetzend, weil sie als Mittel dient, um das Recht zu etablieren. Ist mit der Einsetzung des Rechts der Zweck erreicht, so hat das Mittel seinen Dienst getan. Statt nun abzutreten, weist die Rechtsetzung ihrer Gewalt eine neue, zweite Funktion zu. In dieser Funktion ist die Gewalt nicht länger mittelbar (denn der Zweck ist erreicht), sondern wird »unmittelbar« rechtsetzend. Erst in dieser unmittelbaren Funktion ist die Gewalt rechtsetzend »im strengen Sinne«. Denn sie will nicht das gesetzte Recht, sondern *sich selbst* als setzende. Dieses Sichselbst-Wollen ist ein Wille zur Macht: Rechtsetzung ist Machtsetzung und

⁷⁶ Benjamin, »Zur Kritik der Gewalt«, S. 190.

⁷⁷ Ebd., S. 197.

⁷⁸ Ebd., S. 197f.

als Machtsetzung ein Akt *unmittelbarer* Manifestation der Gewalt.⁷⁹ Die Abkoppelung der Gewalt von ihrem Zweck beschreibt auch Hannah Arendt. Sie sieht darin ein grundlegendes Merkmal von Gewalt überhaupt:

»Es liegt im Wesen der Gewalthandlung, daß sie wie alle Herstellungsprozesse im Sinne der Zweck-Mittel-Kategorie verläuft. Wird diese Herstellungskategorie auf den Bereich der menschlichen Angelegenheiten angewandt, so hat sich noch immer herausgestellt, daß die Vorrangstellung des Zwecks im Verlauf der Handlung verloren geht; der Zweck, der die Mittel bestimmt, die zu seiner Erreichung notwendig sind und sie daher rechtfertigt, wird von den Mitteln überwältigt.«⁸⁰

Emanzipieren sich die Mittel vom Zweck, so verlieren sie ihren Mittelcharakter: Die Gewalt wird unmittelbar, indem sie sich selbst zu erhalten sucht. Streng rechtsetzend ist die Gewalt gerade dort, wo sie erhaltend funktioniert: Streng rechtsetzende Gewalt ist rechtsetzungs-erhaltende Gewalt. Die Problematik der Rechtsgewalt überhaupt ist dieses Unterscheidungsproblem.⁸¹ Denn alle Gewalt als Mittel ist »*entweder* rechtsetzend *oder* rechtserhaltend. Wenn sie auf keines dieser beiden Prädikate Anspruch erhebt, so verzichtet

79 Eine solche Deutung der Macht als unmittelbar scheint zunächst einem auf Aristoteles' Begriff der *dynamis* zurückgehenden Verständnis von Macht als Möglichkeit, Chance oder Vermögen zu widersprechen. Als Vermögen zu *etwas* erscheint Macht immer als Chance *auf etwas*. So schreibt Hinrich Fink-Eitel mit Blick auf Hobbes, dass Macht »ihm zufolge dasjenige gegenwärtige Mittel [ist], das es einer Person gestattet, ihre künftigen Zwecke oder Ziele zu erreichen«; ders., »Dialektik der Macht«, S. 45. Doch selbst wenn so zunächst eine »Identifikation von Macht und Mittel« (ebd.) besteht, liegt es (gerade, aber nicht nur bei Hobbes) in der Dialektik von Macht, dass sie sich vom Mittel zum Selbstzweck verkehrt. In der Gestalt eines »absoluten Mittels« (S. 46) ist sie – durch Lösung vom Zweck – unmittelbar geworden. Auch bei Hobbes geschieht dieses dialektische Unmittelbarwerden zunächst »aus Furcht vor der Bedrohung« und »aus Angst um die Erhaltung seiner selbst« (S. 45). Das Prinzip der Macht ist (ihre eigene) Selbsterhaltung.

80 Arendt, *Macht und Gewalt*, S. 8.

81 Zu diesem Unterscheidungsproblem gehört auch, dass sich eine unmittelbar werdende Gewalt nicht länger anhand einer Unterscheidung aus dem Bereich der Mittel beurteilen lässt. Es hat keinen »Sinn«, hier zwischen sanktionierter und nicht sanktionierter Gewalt zu unterscheiden. Mit dieser Unterscheidung verliert das Recht sein eigenes Kriterium, seinen eigenen Maßstab. Luhmann weist darauf hin, dass diese rechtliche Unterscheidung nicht nur für das Recht strukturierend ist, sondern auch der Handhabung von Macht dient: »Macht ist von Natur aus diffus und fluktuierend verstreut. Nur mit Hilfe der Unterscheidung von rechtmäßiger und rechtswidriger Macht läßt sie sich unter ein klares Entweder/Oder bringen.« (Luhmann, *Macht*, S. 43) Entfällt das klare Entweder/Oder zwischen sanktioniert/nicht sanktioniert, so geht demnach nicht nur das Recht in Macht auf, sondern auch die Macht selbst entzieht sich jeder sie beurteilenden Unterscheidung.

sie damit selbst auf jede Geltung«. ⁸² Indem die Gewalt in der Rechtsetzung *sowohl* setzend *als auch* erhaltend ist, verliert sie ihre Geltung. Darin, dass die Rechtsetzung »unmittelbar« ihre Gewalt erhält und sich so von ihrem Zweck löst, liegt der angekündigte unversöhnliche Widerstreit zwischen berechtigten Mitteln und gerechtem Zweck. Die Sphäre der Rechtsordnung, die bezweckt werden sollte, erweist sich als Sphäre bloßer Macht. Damit aber hat sie keinen »Wert«.

Das ist die Konsequenz aus Benjamins Kritik. Er hat die kritische Frage so gestellt, dass sie einen »logischen Widerspruch im Recht« freilegte: ⁸³ Das Unmittelbarwerden von Gewalt als Mittel. Dass Gewalt als Mittel nicht sittlich sein kann, folgt aus der Fragestellung selbst. Denn aus dieser Fragestellung ergibt sich, dass Gewalt als Mittel die Kategorie von Zweck und Mittel sprengt. Gesprengt ist damit aber auch der Geltungsanspruch jeder Rechtsordnung: denn »das elementarste Grundverhältnis einer jeden Rechtsordnung [ist] dasjenige von Zweck und Mittel«. ⁸⁴ Kritisch ist Benjamins Frage deshalb, weil sie in der Art, wie sie gestellt ist, die Kritik vollzieht und eine kritische Entscheidung trifft. In der Frage selbst zeigt sich die Kritik als »scheidende und *entscheidende* Einstellung«. ⁸⁵

3.3 Kritik als Geschichtsphilosophie und Revolution

Benjamins kritische Frage ist nicht nur eine Entscheidung gegen die Gewalt, sondern auch eine Entscheidung für die Gewalt. In diesem Sinne ist seine Frage eine Foucaultsche Frage, denn sie fragt nach einer anderen Möglichkeit – nicht der Macht (denn die Macht ist nur das, worin die Problematik des Rechts kulminiert), sondern der Gewalt (nämlich einer Gewalt jenseits von Macht). ⁸⁶ Die Möglichkeit einer anderen Gewalt zeigt sich nach Benjamin von einem geschichtsphilosophischen Standpunkt. Eine Foucaultsche Frage ist Benjamins Frage auch deshalb, weil sie sich kritisch auf die Geschichte richtet und im Bezug auf die Geschichte ihr Verhältnis zur Philosophie hat: »Die Kritik der Gewalt ist die Philosophie ihrer Geschichte. Die

⁸² Benjamin, »Zur Kritik der Gewalt«, S. 190, Hervorh. J.H.

⁸³ Ebd., S. 185.

⁸⁴ Ebd., S. 179.

⁸⁵ Ebd., S. 202, Hervorh. J.H.

⁸⁶ Zur Differenz von Benjamins und Foucaults Begriff der Macht vgl. oben S. 50 f. sowie S. 59, Fußnote 41.

›Philosophie‹ dieser Geschichte deswegen, weil die Idee ihres Ausgangs allein eine kritische, scheidende und entscheidende Einstellung auf ihre zeitlichen Data ermöglicht. Ein nur aufs Nächste gerichteter Blick vermag höchstens ein dialektisches Auf und Ab in den Gestaltungen der Gewalt als rechtsetzender und rechtserhaltender zu gewahren.«⁸⁷

Um die Geschichte kritisieren zu können, braucht es eine philosophische Vorstellung davon, wie diese Geschichte ausgeht. Die Möglichkeit einer Idee des Ausgangs der Geschichte hat eine bestimmte Auffassung von Geschichte zur Voraussetzung. An anderer Stelle, in seinem Aufsatz *Das Leben der Studenten*, erläutert Benjamin diese Geschichtsauffassung. Sie geht davon aus, dass die Elemente des Endzustandes »als gefährdetste, verrufenste und verlachte Schöpfungen und Gedanken tief in jeder Gegenwart eingebettet« sind. Die »geschichtliche Aufgabe« besteht darin, den immanenten Zustand der Vollkommenheit »sichtbar und herrschend in der Gegenwart zu machen«.⁸⁸ Es gilt, »das Künftige aus seiner verbildeten Form im Gegenwärtigen erkennend zu befreien. Dem allein dient die Kritik«.⁸⁹ Diese Geschichtsauffassung folgt, wie Benjamin sagt, einem utopischen Bild.⁹⁰ Dieses Bild, in dem sich die Idee vom Ende der Geschichte der Rechtsgewalt darstellt, ist die Emanzipation von dieser Gewalt durch ihre gewaltsame Zerschlagung: Angesichts der »Gewißheit von der Verderblichkeit ihrer geschichtlichen Funktion« wird »deren Vernichtung damit zur Aufgabe«.⁹¹ Was aber ist, um mit Adorno zu formulieren, »die versprengte Spur im negativen Ganzen«,⁹² die das Künftige im Gegenwärtigen zeigt? Da alle Gewalt als Mittel »selbst im günstigsten Falle« an der Problematik des Rechts Anteil hat,⁹³ muss dieses Positive jenseits jeder Verbindung von Gewalt und Mittel und damit jenseits des Rechts liegen.⁹⁴ Im Aufsatz *Zur Kritik der Gewalt*

87 Benjamin, »Zur Kritik der Gewalt«, S. 202.

88 Benjamin, »Das Leben der Studenten«, S. 75.

89 Ebd. und in ähnlicher Formulierung ebd., S. 85.

90 Sie ist damit derjenigen Adornos verwandt, der in großer Nähe zu Benjamin (und mit Verweis auf ihn) formuliert: »Bewußtsein könnte gar nicht über das Grau verzweifeln, hegte es nicht den Begriff von einer verschiedenen Farbe, deren versprengte Spur im negativen Ganzen nicht fehlt«; Adorno, *Negative Dialektik*, S. 370.

91 Benjamin, »Zur Kritik der Gewalt«, S. 199.

92 Vgl. Fußnote 90.

93 Vgl. Benjamin, »Zur Kritik der Gewalt«, S. 190.

94 Eine Lektüre Benjamins, die dessen »Entsetzung« des Rechts unter Rückgriff auf die Wortgeschichte nicht als Vernichtung, sondern als Befreiung des Rechts versteht, schlägt Christoph Menke vor; vgl. *Recht und Gewalt*, S. 64f. Nicht die »Norm des Rechts« solle nach Benjamin vernichtet werden, »sondern seine ›geschichtliche Funktion«, die in

lassen sich zunächst zwei Kandidaten ausmachen, die frei von dieser Verbindung sind: zum einen gewaltlose Mittel, zum anderen unmittelbare Gewalt jenseits des Rechts.

Weil die Lösung menschlicher Aufgaben unter völliger »Ausschaltung« aller Gewalt »unvollziehbar« bleibt, scheiden die gewaltlosen Mittel aus und es »nötigt sich die Frage nach andern Arten der Gewalt auf, als alle Rechtstheorie ins Auge faßt.«⁹⁵ Von diesen »andern Arten«, die anders sind, weil sie nicht Mittel sind, gibt es zwei: Die eine ist unrein, die andere rein. Ersterer nennt Benjamin »mythisch«, letztere »göttlich«. Die mythische Gewalt ist unmittelbar, weil sie sich nicht »auf einen vorgesetzten Zweck bezieht«; sie ist »[n]icht Mittel ihrer Zwecke, kaum Manifestation ihres Willens, am ersten Manifestation ihres Daseins.«⁹⁶ Diese mythische Gewalt will nur sich selbst als seiende, nicht als bezweckende. Benjamin betont daher, dass die mythische Gewalt, die paradigmatisch in der Niobesage Apollon und Artemis ausüben, nicht dem Zweck der Strafe dient: »[I]hre Gewalt richtet viel mehr ein Recht auf, als für Übertretung eines bestehenden zu strafen.«⁹⁷ Mythische Gewalt setzt Recht, ohne dass sie es willentlich bezweckte. Dass aus ihrer Manifestation ein Recht folgt, ist weder in ihrem Willen noch gegen ihn, es ist ihr gleichgültig. Diese Gewalt ist selbstbezogen, nicht selbstreflexiv, ihre Rechtsetzung ist reine Machtsetzung. Sie erweist sich so als »nächstverwandt, ja identisch« mit derjenigen Gewalt, die in *jeder* Rechtsetzung als

der Machtsetzung besteht; ebd., S. 65. Menke sieht die Möglichkeit eines Rechts jenseits der Machtsetzung in einer anderen Vollzugsweise des rechtlichen Urteilens: einer »reflexiven« Vollzugsweise des Rechts, in der sich das Recht in seinem Unterschied vom Nichtrechtlichen reflektiert, ohne dieses Nichtrechtliche beherrschen zu wollen. Die Befreiung von dieser Herrschaft ist die Befreiung des Rechts von seiner geschichtlichen Funktion (vgl. S. 65–69, insbes. S. 68).

95 Benjamin, »Zur Kritik der Gewalt«, S. 196.

96 Ebd., S. 196 bzw. 197.

97 Ebd., S. 197. Die Nähe zur Todesstrafe liegt auf der Hand. Auch sie trägt »mythische« Züge, denn auch ihr geht es nicht um die Bestrafung des Rechtsbruchs, sondern nur um Machtsetzung: »[I]n der Ausübung der Gewalt über Leben und Tod bekräftigt mehr als in irgendeinem andern Rechtsvollzug das Recht sich selbst.« Auch diese Form der Machtsetzung geschieht als Rechtsetzung, denn der Sinn der Todesstrafe ist nicht, »den Rechtsbruch zu strafen, sondern das neue Recht zu statuieren« (ebd., S. 188). Dass es in der Todesstrafe weniger um die Bestrafung des Täters als um die Behauptung souveräner Macht geht, betont auch Foucault; vgl. Foucault, *Der Wille zum Wissen*, S. 133. Allerdings findet nach Foucault die höchste Gewalt seit dem 17. Jh. ihren Ausdruck immer mehr in der Macht über das Leben (und immer weniger in der Macht über den Tod) (ebd., S. 134f.). Anders dagegen Derrida, der in der Todesstrafe weiterhin den Grundpfeiler der Souveränität sieht; vgl. Derrida, *The Death Penalty*, S. 148.

die »im strengen Sinne« rechtsetzende Gewalt hervortritt.⁹⁸ Dann aber ist die mythische Gewalt keine Alternative zur Problematik der unmittelbar werdenden Rechtsgewalt, sondern in diese verstrickt.⁹⁹ Und aufgrund eben dieser Verstrickung ist die mythische Gewalt unrein.¹⁰⁰

»Weit entfernt, eine reinere Sphäre zu eröffnen, zeigt die mythische Manifestation der unmittelbaren Gewalt sich im tiefsten mit aller Rechtsgewalt identisch und macht die Ahnung von deren Problematik zur Gewißheit von der Verderblichkeit ihrer geschichtlichen Funktion, deren Vernichtung damit zur Aufgabe wird. Gerade diese Aufgabe legt in letzter Instanz noch einmal die Frage nach einer reinen unmittelbaren Gewalt vor, welche der mythischen Einhalt zu gebieten vermöchte.«¹⁰¹

Benjamin nennt diese reine unmittelbare Gewalt die göttliche. Wo ist ihre Spur, die das Künftige im Gegenwärtigen zeigt und eine Kritik als Philosophie der Geschichte erst möglich macht? Sie bezeugt sich zunächst paradigmatisch durch religiöse Überlieferung, in »Gottes Gericht an der Rotte Korah«.¹⁰² Doch »findet sie mindestens in einer geheiligten Manifestation sich auch im gegenwärtigen Leben vor. Was als erzieherische Gewalt in ihrer vollendeten Form außerhalb des Rechtes steht, ist eine ihrer Erscheinungsformen.«¹⁰³ Die erzieherische Gewalt lässt sich zum »hie und

98 Benjamin, »Zur Kritik der Gewalt«, S. 197.

99 Diese Interpretation steht in Kontrast zu Deutungen, welche den Kern der Problematik darin sehen, dass das Recht nicht zu unmittelbar, sondern zu sehr Mittel sei. Rodolphe Gasché sieht das gemeinsame Problem von mythischer und rechtsetzender Gewalt darin, dass sie »von mittelbarer Gewalt kontaminiert und also furchtbar zweideutig« sind; Gasché, »Über Kritik, Hyperkritik und Dekonstruktion«, S. 206. Axel Honneth sieht den Kern der Problembegründung hingegen darin, dass das Recht als solches ein Mittel zu Zwecken ist, »derartige Zwecksetzungen aber auf Interessen zurückgehen, die wiederum Ausdruck der egoistischen Natur des Menschen sind.« (Honneth, »Zur Kritik der Gewalt«, S. 199)

100 Das Kriterium der »Reinheit« der Gewalt liegt nicht darin, dass die Gewalt jenseits des Zweck-Mittel-Schemas steht (so aber Honneth, »Zur Kritik der Gewalt«, S. 196 und 207 f. sowie Gasché, »Über Kritik, Hyperkritik und Dekonstruktion«, S. 206), sondern dass sie jenseits der Rechtsetzung steht: »Unrein« ist die mythische Gewalt nicht etwa deshalb, weil sie vom Zweck-Mittel-Schema affiziert wäre (sie verfolgt ja keinen Zweck als Mittel, ist vielmehr unmittelbare Manifestation), sondern deshalb, weil sie mit dem Recht in (wenn auch unmittelbarer) Beziehung steht: weil sie ein Recht »aufrichtet« (vgl. Benjamin, »Zur Kritik der Gewalt«, S. 197). »Rein« ist dagegen die (ebenfalls unmittelbare) göttliche Gewalt, weil sie mit dem Recht nichts zu tun hat, weil sie nicht rechtsetzend, sondern »rechtsvernichtend« (S. 199) ist.

101 Benjamin, »Zur Kritik der Gewalt«, S. 199.

102 Ebd., S. 199.

103 Ebd., S. 200.

da« zählen, in dem die Herrschaft des Mythos »im Gegenwärtigen schon gebrochen« ist.¹⁰⁴ Kann Gewalt jenseits des Rechts als eine reine unmittelbare bestehen, so ist für Benjamin zugleich »erwiesen, daß und wie auch die revolutionäre Gewalt möglich ist«. In eben dieser revolutionären Gewalt sieht Benjamin »die höchste Manifestation reiner Gewalt« im Bereich der Menschen.¹⁰⁵

Die revolutionäre Gewalt gebietet der mythischen Gewalt Einhalt. Sie tut dies, indem sie den dialektischen Zyklus von Rechtsetzung und Rechterhaltung unterbricht. So kommt es zur Vernichtung der Rechtsgewalt, wie es angesichts der kritischen Einsicht in ihre Verderblichkeit zur »Aufgabe« wird.¹⁰⁶

Ist an dieser Stelle von »Vernichtung« die Rede, so am Ende des Textes von »Durchbrechung« und »Entsetzung«.¹⁰⁷ Durchbrochen wird der Umlauf »im Banne der mythischen Rechtsformen«, entsetzt werden dadurch das Recht und die Staatsgewalt, die in diesem Umlauf ihre geschichtliche Ausprägung haben.¹⁰⁸ Mit der Geschichte des Rechts hat es damit ein Ende. Wenn sich auf der Entsetzung des Rechts »ein neues geschichtliches Zeitalter«¹⁰⁹ gründet, so ist dies ein Zeitalter ohne Recht und Staat. Denn es beginnt in eben dem revolutionären Moment, in dem die Geschichte des Rechts »ausgegangen« ist. Ist die Idee des »Ausgangs« der Geschichte Wirklichkeit geworden, so ist auch die Kritik, die durch diese Idee möglich wurde, zu ihrem praktischen Abschluss gekommen. Mit der geschichtlichen Aufgabe der Vernichtung oder Durchbrechung der Rechtsgewalt ist die geschichtsphilosophische Kritik gedanklich verknüpft. Denn die Idee des Endes der Rechtsgewalt ist die Idee einer anderen Gewalt, welche die Rechtsgewalt vernichtet. Diese andere Gewalt aber ist die Revolution. In der Revolution als dem Ende des Rechts hat die Kritik der Gewalt die Bedingung ihrer Möglichkeit. Die kriti-

104 Ebd., S. 202.

105 Vgl. ebd.

106 Ebd., S. 199. Auch in *Das Leben der Studenten* steht die »geschichtliche Aufgabe« in äußerster Nähe zur »Revolutionsidee«, wobei exemplarisch die Idee der französischen Revolution genannt ist; vgl. Benjamin, »Das Leben der Studenten«, S. 75.

107 Benjamin, »Zur Kritik der Gewalt«, S. 202.

108 Andreas Fischer-Lescano schlägt eine Deutung vor, die in der Entsetzung des Rechts und der Staatsgewalt eine Entkopplung der Rechtsgewalt von der Staatsgewalt sieht. Fluchtpunkt dieser Deutung ist nicht die Möglichkeit einer neuen (reinen) Gewalt, sondern eines neuen, die Gewalt transzendierenden Rechts; vgl. Fischer-Lescano, *Rechtskraft*, S. 32 sowie seinen Beitrag in diesem Band, S. 42–45.

109 Benjamin, »Zur Kritik der Gewalt«, S. 202.

sche Frage Benjamins ist eine geschichtsphilosophische Frage: Sie fragt nach der Möglichkeit einer anderen Gewalt jenseits des Rechts und damit nach der Möglichkeit einer Revolution, die die Gewalt des Rechts gewaltsam beendet. Benjamins kritische Frage ist damit eine revolutionäre Frage. Sie ist zugleich eine gewaltsame Frage.

4. Schluss: Die Frage der Revolution und die Möglichkeit der Kritik

Benjamin beschreibt die unmittelbare, reine, göttliche Gewalt als unblutig.¹¹⁰ Samuel Weber weist jedoch zu Recht darauf hin, dass die von Benjamin als Exempel genannte Gewalt Gottes an der Rotte Korah alles andere als unblutig ist. Als Beleg für den unblutigen Charakter reiner Gewalt scheint ihm das biblische Ereignis unpassend.¹¹¹ Denn was sich hier ereignet, ist die grausame Vernichtung der um Korah versammelten 250 Menschen durch Erdbeben und Feuer. Die Gemeinde um Korah hatte sich mit einer kritischen Frage gegen den Regierungsanspruch von Moses und Aaron gewandt. Die Frage ist kritisch im Sinne Foucaults. Sie lautet: »Warum also erhebt ihr euch über die Versammlung des Herrn?«¹¹² Warum sollen gerade diese zwei und warum sollen sie gerade in dieser Art herrschen? Die göttliche Gewalt vernichtet das aufklärerische Fragen nach anderen Möglichkeiten der Regierung in blutiger Weise. In ihrem tödlichen Effekt ist sie nicht nur gegenaufklärerisch, sondern auch gegenrevolutionär. Denn sie erstickt die Möglichkeit des Aufstands. Von hier aber fällt eine Problematik zurück auf die revolutionäre Gewalt, jene nach Benjamin höchste Manifestation reiner Gewalt unter Menschen.

Ist auch sie blutig und im Grunde gegenrevolutionär? Über diese Gewalt lässt sich wenig feststellen, weil, wie Benjamin sagt, die Menschen keine sichere »Entscheidung« treffen können, »wann reine Gewalt [...] wirklich war« – göttliche Gewalt lässt sich nicht mit Gewissheit »als solche« erkennen.¹¹³ Weshalb? Womöglich weil auch sie, die unblutige, als blutige auftritt

110 Vgl. ebd., S. 199 f.

111 Vgl. Weber, »Deonstruktion vor dem Namen«, S. 191.

112 Numeri 16, 3. Zitiert nach der *Zürcher Bibel*, Zürich: Theologischer Verlag 2007.

113 Benjamin, »Zur Kritik der Gewalt«, S. 203.

und keineswegs »rein« ist? Benjamins Schrift hinterlässt ein Unbehagen. Wie Axel Honneth treffend formuliert hat, wirkt ihr Begriff von Recht »terroristisch«, ihr Ideal von Gewalt »theokratisch« und ihre Vorstellung von Revolution »eschatologisch«. ¹¹⁴ Ist der Begriff einer reinen, revolutionären Gewalt bei Benjamin schwer zu greifen, so ist klar, welche Wirkung sie zeitigt: Revolutionäre Gewalt setzt das Recht ab. Diese Absetzung ist nicht ihr Zweck, sondern bloßer Effekt ihrer Manifestation. Denn in der Revolution erfolgt die gewaltsame Absetzung des Rechts *unmittelbar*. Die rechtsabsetzende revolutionäre Gewalt, die nichts bezweckt, ist der politische Fluchtpunkt von Benjamins Text. ¹¹⁵

Gibt es Möglichkeiten, die Revolution unblutiger zu denken, als sie bei Benjamin – trotz gegenteiliger Versicherungen – erscheint? Ein Zusammenhang von Revolution und kritischer Befragung des Rechts (der Kategorie der »Legalität«) findet sich auch bei Georg Lukács. Auch er skizziert eine Revolution, die nicht »mit Gewalt an die Stelle der alten, als »ungerecht« empfundenen Rechtsordnung das neue »richtige«, »gerechte« Recht« setzt, sondern sich vielmehr auf die Veränderung der gesamten Lebensumstände richtet. ¹¹⁶ Solche Veränderung »geht so tief gegen die Instinkte des Durchschnittsmenschen, daß er darin eine katastrophale Bedrohung *des Lebens überhaupt* erblickt, eine blinde Naturmacht, wie eine Überschwemmung oder ein Erdbeben«. ¹¹⁷ Was als blinde Naturmacht erscheint, ist in Wahrheit Aufklärung darüber, dass die Gesellschaft (Staat, Recht und Wirtschaft) keine »natürlichen« Phänomene sind.

Die Annahme solcher Natürlichkeit ist die »Weltanschauungsgrundlage der Legalität«, die sich als »natürliche und instinktive Orientierung nach dem Staate« ausdrückt. ¹¹⁸ In der sozialen Revolution wird diese instinktive Orientierung am Staat und seinem Recht erschüttert; wie ein Erdbeben geht

¹¹⁴ Honneth, »Zur Kritik der Gewalt«, S. 209.

¹¹⁵ Auch Honneth sieht in der Revolution die politische Absicht von Benjamins Kritik-Projekt; vgl. Honneth, »Zur Kritik der Gewalt«, S. 209. Agamben rückt gerade die andere Seite der Nicht-Beziehung von Gewalt und Mittel ins Zentrum einer kommenden Politik. Anders als Benjamin (aber in offenkundiger Anknüpfung an ihn) fokussiert er nicht auf unmittelbare Gewalt, sondern auf gewaltlose, d. h. reine Mittel, wobei er deren Reinheit allerdings nicht nur an ihrer Gewaltlosigkeit, sondern ebenso an ihrer Lösung von Zwecken (d. h. an Unmittelbarkeit) festmacht; vgl. Agamben, *Profanierungen*, S. 85–91 sowie ders., *Mittel ohne Zweck*, S. 9.

¹¹⁶ Diese Revolution ist für ihn nicht die politische, sondern die soziale; vgl. Lukács, »Legalität und Illegalität«, S. 404.

¹¹⁷ Ebd.

¹¹⁸ Ebd., S. 410.

die Revolution »tief gegen die Instinkte«. Die »Frage von Legalität und Illegalität« bleibt dadurch nicht länger die Frage nach einem wesentlichen Unterschied, sondern wird »zu einer *bloß taktischen Frage*«. ¹¹⁹ Der Umgang mit der Unterscheidung ist ein bloß taktischer, weil die Unterscheidung selbst als bloß faktische durchschaut ist, womit ihr innerer Anspruch auf Geltung entfällt. ¹²⁰ Wie Benjamin stellt auch Lukács fest, dass die Unterscheidung zwischen Legalität (sanktionierter Gewalt) und Illegalität (nicht sanktionierter Gewalt) vom Standpunkt von Recht und Staat aus sinnvoll ist, ¹²¹ jenseits dieses Standpunkts aber als unbegründet und damit bloß faktisch erscheinen muss. Wie bei Benjamin zielt das kritische Unternehmen auf die Delegitimierung und Destabilisierung der für das Recht konstitutiven Unterscheidung. Die Destabilisierung findet als kritische Befragung im Bewusstsein statt. Hier hat die eigentliche Revolution ihren Ort: »Diese Reform des Bewusstseins ist der revolutionäre Prozeß selbst.« ¹²² Die Reform des Bewusstseins ist die eigentliche Revolution, weil die wirkliche Macht eine geistige ist:

»Denn so robust und brutal materiell die Zwangsmaßnahmen der Gesellschaft in Einzelfällen zu werden pflegen, *so sehr ist die Macht einer jeden Gesellschaft im Wesen doch eine geistige Macht*, von der uns nur die Erkenntnis befreien kann. Und zwar nicht bloß abstrakte, nur im Kopfe bleibende Erkenntnis [...], sondern eine zum Fleisch und Blut gewordene Erkenntnis, eine nach Marx' Worten »praktisch-kritische Tätigkeit«. ¹²³

Eine Revolution, die bei einer Veränderung des Bewusstseins ansetzte, statt unvermittelt zu einem »göttergleichen« Schlag auszuholen, stünde zu Terrorismus in deutlicher Distanz. Eine solche Revolution knüpfte sich an einen Prozess der Kritik, der Uneinigkeiten jenseits von Gewalt ebenso wenig ausschloße wie die Möglichkeit gewaltloser Einigung. Bei Benjamin fällt der Prozess der Kritik zwar ebenfalls mit der Revolution zusammen, doch löst sich im entscheidenden, kritisch-revolutionären Moment die revolutionäre Gewalt von jedem Bewusstsein und damit von jeder Kritik: »wann reine Gewalt in einem bestimmten Falle wirklich war«, ¹²⁴ lässt sich nur hinterher und auch dann nicht sicher sagen. Die revolutionäre Gewalt erscheint bewusstlos und damit ohne kritische Kraft. Ist die prinzipielle Möglichkeit reiner

119 Ebd., S. 412.

120 Ebd., S. 409.

121 Vgl. Benjamin, »Zur Kritik der Gewalt«, S. 181.

122 Lukács, »Legalität und Illegalität«, S. 405.

123 Ebd., S. 409 f.

124 Benjamin, »Zur Kritik der Gewalt«, S. 203.

Gewalt unter Menschen einmal erwiesen, so ist die »Entscheidung«, ob sie »in einem bestimmten Falle wirklich« stattfand, nach Benjamin nicht gleich möglich, aber auch nicht »gleich dringend«. ¹²⁵ Dass diese »Entscheidung« nicht drängt, lässt sich freilich bezweifeln. Denn kritisch-revolutionäres Fragen darf nicht allgemein bleiben, sondern muss an der Aktualität bestimmter Fälle ansetzen (was Benjamin selbst auch tut, wenn er in diesem Text aus dem Winter 1920/21 von Klassenkampf, revolutionärem Generalstreik und von Frieden als Sanktionierung jedes Sieges spricht). ¹²⁶

Der bestimmte Fall, auf den es für Lukács ankommt, ist der Moment der Krise. Die »praktisch-kritische Tätigkeit« setzt in der Krise an, weil hier die »gewohnte gesellschaftliche Umwelt sichtbar und erlebbar als problematisch« erscheint. ¹²⁷ Die gesellschaftliche Problematik ist nach Lukács in erster Linie eine ökonomische. Damit fällt der Blick auf eine Frage, die bei Benjamin ungenannt bleibt oder die zu stellen er vielleicht gerade dadurch verhindert hat, dass er von der Gewalt in der Rechtsetzung als einer »unmittelbaren« spricht. Von einer solchen unmittelbaren Gewalt auszugehen, entfernt die kritische Frage von der ökonomischen Problematik der Gewalt, die aber gerade dann zentral ist, wenn die Gewalt im Sittlichen oder Gesellschaftlichen verortet ist. ¹²⁸

Zu zeigen, dass es in diesem Bereich eine solche unmittelbare Gewalt nicht gibt, ist das Anliegen des Kapitels zur »Gewaltstheorie« in Engels' Schrift gegen Eugen Dühring. Engels bemüht sich um den Nachweis, dass »die ›unmittelbare politische Gewalt‹, die nach Herrn Dühring die ›entscheidende Ursache der Wirtschaftslage‹ ist, im Gegenteil vollständig von der Wirtschaftslage unterjocht ist«. ¹²⁹ Für Engels »beruht alle politische Gewalt ursprünglich auf einer ökonomischen, gesellschaftlichen Funktion«. ¹³⁰ Unter den Funktionen der Gewalt, die Benjamin unterscheidet, findet sich die ökonomische nicht. Doch es gibt einen begrifflichen Hinweis; dort nämlich, wo Benjamin das dialektische »Auf und Ab in den Gestaltungen der Gewalt« auf ein »Schwankungsgesetz« zurückführt. ¹³¹ Würden diese Schwankungen und ihr Gesetz mitunter als ökonomisch relevante verstanden, wäre eine an-

¹²⁵ Vgl. ebd.

¹²⁶ Vgl. ebd., S. 183–186 und dazu auch Loick, *Kritik der Souveränität*, S. 147 f. und 152 f.

¹²⁷ Vgl. Lukács, »Legalität und Illegalität«, S. 410.

¹²⁸ Auf diese ökonomische Seite der Problematik der Rechtsgewalt verweist auch Fischer-Lescano in seinem Beitrag in diesem Band.

¹²⁹ Engels, »Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft«, S. 160 f.

¹³⁰ Ebd., S. 169 f.

¹³¹ Vgl. Benjamin, »Zur Kritik der Gewalt«, S. 202.

dere kritische Einstellung auf die »zeitlichen Data« der Geschichte der Gewalt möglich. In dieser kritischen Einstellung würden Form und Herrschaft des Rechts auch danach kritisiert, welchen ökonomischen Zwecken sie dienen. Die Frage könnte Raum gewinnen, zu welchen Zwecken ein »Unmittelbarwerden« des Rechts das Mittel ist. Eine genauere kritische Fragestellung, wie sie Benjamin einfordert, müsste – will sie nicht Gefahr laufen, unkritisch zu werden – auch von dieser Seite aufgenommen werden. Wäre diese Seite bei Benjamin nicht durch die Vorstellung einer unmittelbaren Rechtsgewalt verdeckt, so würde auch der Blick frei auf eine andere Revolution. Sie wäre eine kritischere, weil sie sich von einem kritischen Bewusstseinsprozess nicht abschnitte und dadurch auch Kritik an sich selber möglich ließe. Als selbstkritische Frage wäre diese Frage auch aufklärerischer.

In diesem Sinne beschreibt Foucault die kritische Frage der Aufklärung, wie Kant sie formuliert hat, als »Frage nach der Gegenwart und nach uns selbst«. ¹³² Er unterstreicht die fortdauernde Aktualität dieser Frage, der es jederzeit darum geht, »was wir in diesem Augenblick sind«. ¹³³ Weil sich uns die Frage der Aufklärung beständig aufdrängt, gilt es die »Haltung« der Aufklärung zu reaktivieren. Dabei besteht das Hauptziel heute »nicht darin, herauszufinden, sondern abzulehnen, was wir sind. Wir müssen uns vorstellen und konstruieren, was wir sein könnten [...]«. ¹³⁴ Kritisches Fragen richtet sich demnach nicht allein auf Alternativen zum gegenwärtigen Regiertwerden, sondern (und damit verbunden) auch auf Alternativen zu unserem gegenwärtigen Selbst. Solche Selbstbefragung schließt auch das dauernde Befragen der eigenen Fragen mit ein. Die kritische Arbeit ist eine Praxis, deren Geschichte nicht zu einem Ende kommen darf, sie ist eine »Arbeit entlang unseren Grenzen, das heißt eine geduldige Arbeit, die der Ungeduld der Freiheit Gestalt gibt«. ¹³⁵ Der Gefahr, sich selbst voreilig ein Ende zu machen, setzt sich dieses Fragen allerdings dann aus, wenn die Revolution, auf die es zielt, eine endgültige sein will.

¹³² Foucault, »Was ist Aufklärung?«, S. 706.

¹³³ Foucault, »Subjekt und Macht«, S. 280.

¹³⁴ Ebd.

¹³⁵ Foucault, »Was ist Aufklärung?«, S. 707.

Literatur

- Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*, Gesammelte Schriften, Bd. 6, hg. von Rolf Tiedemann u. a., Frankfurt/M. 2003.
- Agamben, Giorgio, *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*, Zürich/Berlin 2006.
- , *Profanierungen*, Frankfurt/M. 2005.
- Arendt, Hannah, *Macht und Gewalt*, München/Zürich 2009.
- Benjamin, Walter, »Zur Kritik der Gewalt«, in: ders., *Gesammelte Schriften II.1*, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/M. 1977, S. 179–203.
- , »Das Leben der Studenten«, in: ders., *Gesammelte Schriften II.1*, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/M. 1977, S. 75–87.
- Butler, Judith, »Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend«, in: Rahel Jaeggi/Tilo Wesche (Hg.), *Was ist Kritik?*, Frankfurt/M. 2009, S. 221–246.
- , »Critique, Coercion, and Sacred Life in Benjamin's ›Critique of Violence‹«, in: Hent de Vries, Lawrence E. Sullivan (Hg.), *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*, New York 2006, S. 201–219.
- Derrida, Jacques, *The Death Penalty. Volume 1*, hg. von Geoffrey Bennington u. a., Chicago 2014.
- , *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, Frankfurt/M. 1991.
- Engels, Friedrich, »Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft«, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 20, Berlin 1975, S. 1–303.
- Fink-Eitel, Hinrich, »Dialektik der Macht«, in: Emil Angehrn u. a. Hg., *Dialektischer Negativismus. Michael Theunissen zum 60. Geburtstag*, Frankfurt/M. 1992, S. 35–56.
- Fischer-Lescano, Andreas, *Rechtskraft*, Berlin 2013.
- Foucault, Michel, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, Frankfurt/M. 2012.
- , »Subjekt und Macht«, in: ders., *Dits et Ecrits*, Bd. 4, hg. von Daniel Defert u. a., Frankfurt/M. 2005, S. 269–294.
- , »Was ist Aufklärung?«, in: ders., *Dits et Ecrits*, Bd. 4, hg. von Daniel Defert u. a., Frankfurt/M. 2005, S. 687–707.
- , *Die Wahrheit und die juristischen Formen*, Frankfurt/M. 2003.
- , *Was ist Kritik?*, Berlin 1992.
- Gasché, Rodolphe, »Über Kritik, Hyperkritik und Dekonstruktion: Der Fall Benjamin«, in: Anselm Haverkamp (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*, Frankfurt/M. 1994, S. 196–216.
- Honneth, Axel, »Zur Kritik der Gewalt«, in: Burkhardt Lindner (Hg.), *Benjamin-Handbuch*, Stuttgart 2006, S. 193–210.
- Horkheimer, Max/Herbert Marcuse, »Philosophie und kritische Theorie«, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jg. 6 (1937), S. 625–647.
- Kelsen, Hans, *Reine Rechtslehre*, 2. Aufl., Wien 1960.

- Koselleck, Reinhart, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt/M. 1973.
- Loick, Daniel, *Kritik der Souveränität*, Frankfurt/M./New York 2012.
- Luhmann, Niklas, *Macht*, Stuttgart 2003.
- , *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1995.
- Lukács, Georg, »Legalität und Illegalität«, in: ders., *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Darmstadt/Neuwied 1983, S. 401–421.
- Menke, Christoph, *Recht und Gewalt*, Berlin 2011.
- Saar, Martin, *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt/M./New York 2007.
- Weber, Samuel, »Dekonstruktion vor dem Namen: Einige vorläufige Bemerkungen zu Dekonstruktion und Gewalt«, in: Anselm Haverkamp (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*, Frankfurt/M. 1994, S. 185–195.

alienation from the self-formulated claim to contribute to the critical renewal of economic education. The article thus centers on practices of avoiding critique rather than practices of critique.

Fischer-Lescano, Andreas: Radical Legal Critique

Radical societal critique and the law have a complex relationship. On the one hand, the rationality of the legal process that finds its expression in most modern constitutions seemingly justifies the exercise of legal authority through its promise of justice. On the other hand, this form of justification must be fundamentally questioned when the law appears merely as the most sophisticated expression of capitalist rule that only pseudo-rationalizes the hegemonic power relations within societal structures. It is thereby part of a form of authority that has violence as its central element. This contribution drawing on authors of the first generation of the Frankfurt School synthesizes and transcends both lines of thought through the exploration of the dimension of »force« as legal tertium beyond violence and rationality.

Heller, Jonas: Revolution and Interrogative Power.

The Insistence on the Accurate Critical Question in Benjamin and Foucault

According to Benjamin and Foucault, calling something into question is not just a precondition of critical practice but its very realisation. The effect of critique depends on how a question is asked. An inaccurately posed question supports what it aspired to criticise. Critical practice thus involves a critique of allegedly critical questions. In their critique of power and violence, Foucault and Benjamin expose the moment in which a critical question becomes uncritical and subsequently seek its critical transformation. In Foucault, this movement is identical with »desubjugation«, and in Benjamin, with »revolution«. A revolutionary resoluteness in raising critical questions, however, can turn out to be decisionistic and uncritical itself. In this paper I reconstruct

the struggle for an accurate critical question in Benjamin and Foucault and address how the dialectical turn into uncritical action might be avoided.

Holldorf, Michael: Reconstructive social criticism and protest – the normative dimension of the Occupy movement

This text offers an outline of the reconstructive approaches of the social criticisms of Jürgen Habermas and Axel Honneth. The normative dimension of the Occupy movement as a concrete practice of critique is analysed against this background. It becomes apparent that the protest's normative demands correspond to the reconstructed pretences of Habermas' and Honneth's social philosophies in multiple ways. This compliance can be located on the one hand in the expectations of the protesters regarding a just economic order and in their ideas with respect to a legitimate way of political decision – making on the other hand.

Kaczynski, Ronan: The normative grammar of Rainer Forst's and Luc Boltanski's theories of justification

This contribution examines the implicit normative grammar of the sociology of critique advanced by Luc Boltanski and compares it with Rainer Forst's critical theory of justice. The sociology of critique refuses an explicit normative standpoint. Nonetheless, recent work from within this paradigm on critique, institutions and domination features a normative difference of its own. This normative difference yet requires more elaboration, but in its contours it points towards a radical democratic direction. At the same time these developments in the sociology of critique exhibit commonalities with Forst's approach, despite a seeming irreconcilability at first sight. The aim here is to show that Forst's right to justification can provide the normative foundation for the sociology of critique, in order to strengthen its critical theoretical ambitions. This has consequences for the status of the sociology of critique as such and leads to conceptual adjustments within its theoretical architecture. From a democratic-theoretical perspective this enables a radical-dem-