



MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Die Räumliche Gewalt

verfasst von | submitted by

Christian Pflügl BA

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2025

Studienkennzahl lt. Studienblatt |
Degree programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Masterstudium Philosophie

Betreut von | Supervisor:

Mag. Dr. Michael Staudigl Privatdoz.

Danksagung

Ich möchte mich vor allem bei meiner Freundin Stefanie Wieser für die andauernde Unterstützung und das Durchhalten in den oft durch den theoretischen Hintergrund der Gewaltphilosophie geprägten Gesprächen bedanken – ohne sie würde ich heute nicht dort stehen, wo ich bin. Des Weiteren möchte ich auch meinen Eltern und meinem Bruder für die fortlaufende finanzielle Unterstützung und die uneingeschränkte Bestärkung in der Wahl meiner eigenen Entscheidungen danken – auch ihr habt mich fortlaufend und nachhaltig geprägt. Als Letztes möchte ich meinem Betreuer Michael Staudigl danken, der mich durch seine Begeisterung und beeindruckende Expertise im Feld der Gewaltforschung zu diesem Thema inspiriert hat.

Vorwort

In dieser Arbeit möchte ich mich dem Phänomen der Gewalt widmen. Ich werde versuchen, Gewalterfahrungen auf der phänomenalen Ebene durch die Erfahrung des Raumes erklärbar zu machen. Der Raum als möglicher Zugang zur Gewalt eröffnet sich mir, um der Unmittelbarkeit von Gewalt adäquat zu begegnen. Nach meiner ersten Lektüre von *Sein und Zeit* war ich begeistert von der Gravitas, die alltägliche und zunächst triviale Dinge im Sein des Daseins aufweisen. Besonders der Raum hat mich fasziniert und mich sehr stark an Sarah Ahmeds *Whiteness* erinnert. Diese veranlasste mich dazu, den Raum als Medium von Gewalt in Betracht zu ziehen. Deshalb werde ich in dieser Arbeit versuchen, die Erfahrung von Gewalt in der alltäglichen Räumlichkeit zu verorten. Ursprünglich geplant war es, noch zusätzlich zu zeigen, dass der Raum und dessen Erfahrung grundsätzlich gewaltförmig ist und ihn als primäre Bedingung der Gewalt offenzulegen. Dieses Ziel werde ich jedoch, den Umfang einer Masterarbeit im Kopf habend, erst in weiteren Texten verfolgen. Die Zielsetzung hierin besteht darin aufzuzeigen, dass eine Gewaltdefinition grundsätzlich phänomenal sein muss und dass der Raum und dessen Erfahrung eine mögliche definitonische Grundlage spielen könnten.

Auch war es mir wichtig zu zeigen, dass Gewalt zwar als Erfahrung immer nur phänomenal zu fassen sein kann, jedoch ihre soziale Geltung und Wirksamkeit ebenfalls von Bedeutung ist. Ich werde zum Schluss kommen, dass emanzipative Gewalt, also solche, die dem Prinzip der Gleichheit folgt, zu ihrer Herstellung unabdingbar ist. Wichtig hier anzumerken ist, dass ich weder zu Gewalt aufrufe noch sie verharmlose; ich möchte lediglich aufzeigen, dass das Phänomen der Gewalt nicht inherent normativ ist. Die Beurteilung von Gewalt obliegt der Gesellschaft und deren Diskursen, in denen die Gewalttheorie eine wichtige Rolle zu spielen hat.

Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung	1
I. THEORETISCHE VORARBEIT ZUR ENTWICKLUNG EINES MECHANISMUS DER RÄUMLICHEN GEWALT.....	4
2 Die Räumlichkeit und die räumliche Erfahrung der Gewalt als Modus des »Daseins«	4
2.1 Räumlichkeit und »In-der-Welt-sein«	5
2.2 Die Zuhandenheit und das Zeugganze	7
2.3 Die Räumlichkeit und der Raum	8
2.4 Gewalt und Gegend	11
2.5 Das räumliche Privileg	14
2.6 Strukturelle Gewalt	19
<u>2.6.1</u> Die Klarsfeld-Ohrfeige	19
<u>2.6.2</u> Ohrfeige in der Erziehung	21
2.7 Anwendung der räumlichen Gewalttheorie auf die Fälle George Floyd und Luigi Mangione	25
<u>2.7.1</u> George Floyd	25
<u>2.7.2</u> Luigi Mangione	27
II. EINBINDUNG DER THEORIE DER RÄUMLICHEN GEWALT IN DEN GEGENWÄRTIGEN GEWALTDISKURS	29
3 Das Verhältnis von physischer und struktureller Gewalt.....	30
Reziprozität von physischer und struktureller Gewalt	35

EINSCHUB: VERSTÜMMELUNG DER WEIBLICHEN RÄUMLICHKEIT UND TRENNUNG VON BEGRIFF UND PHÄNOMEN DER GEWALT	42
4 Vom normativen zum emanzipativen Gewaltverständnis	49
4.1 Das Problem der normativen Gewalterfahrung	51
Zwischen sozialer und subjektiver Normativität	53
4.2 Das Politische an der Gewalt	56
4.3 Das emanzipative Potenzial der Gewalt	59
Gewalt als Hervorbringer der Vielheiten der Unterdrückten.....	63
4.4 Der offene emanzipative Gewaltdiskurs.....	66
4.4.1 Verschleierung der phänomenalen Gewalt im Begriff	67
4.4.2 Rechtliche Handlungen im Kontext des Gewaltbegriffs	69
4.5 Die Analyse der Trennung von Begriff und Phänomen	72
5 Konklusion	76
6 Literaturverzeichnis	77

1 Einleitung

Gewalt ist ein alltäglicher Teil der menschlichen Erfahrungswelt. Der Gegenwärtigkeit der Gewalt zum Trotz gibt es keine einheitlich anerkannte Definition von Gewalt, weder in den Sozialwissenschaften noch der Philosophie (vgl. Schuck 2024, 31–32). Weder gibt es Klarheit bezüglich der Methode einer Gewaltdefinition, noch ob diese Definition ›enger‹ als nur auf physische Gewalt bezogen oder ›weiter‹, also auch strukturelle Gewalt enthaltend, sein soll (vgl. Schuck 2024, 39). Gerade weil es keine zufriedenstellende, allgemein akzeptierte Definition von Gewalt gibt, bleibt ihre Analyse sowohl in den Sozialwissenschaften als auch in der Philosophie fragmentarisch. Dies erschwert nicht nur den interdisziplinären Dialog, sondern führt auch dazu, dass bestimmte Formen der Gewalt unsichtbar bleiben.

Im Rahmen dieser Arbeit möchte ich versuchen, eine phänomenologische Fassung der Gewalt aufzustellen, da nur eine phänomenologische Theorie der Unmittelbarkeit der Erfahrung von Gewalt gerecht werden kann, die die präreflexive Grundlage von Gewalt bildet. Ich werde jedoch zu einem Hybridmodell übergehen, wobei die Phänomenologie die Grundlage bildet, die die Theorie in der Welt verankert. Die sozialen Aspekte der Gewalt werde ich im Begriff der Gewalt erfassen, die über den Raum oder vielmehr die Räumliche Ordnung mit der phänomenalen Erfahrung der Gewalt verbunden sind. Diese Räumliche Ordnung wird, in Anschluss an Michael Staudigl, das zentrale Element meiner Theorie der räumlichen Gewalt darstellen.

[...] dass Gewalt als soziales Phänomen notwendigerweise im Horizont einer Ordnung zu denken ist, innerhalb derer darüber verhandelt wird und definiert werden kann, was *als Gewalt wahrgenommen* wird bzw. als solche *gilt* und *anerkannt wird*, und was nicht. Jede Analyse von Gewalt erfordert folglich eine Analyse jener *Ordnungen der Gewalt*, in denen sich die Definitionshoheit über „Gewalt“ und „Nicht-Gewalt“ verkörpert. (Staudigl 2014, 12)

Diese Ordnung der Gewalt werde ich aus Heideggers Untersuchung der räumlichen Modalität des Daseins entwickeln; die Ordnung der Gewalt wird zu einer räumlichen Ordnung der Gewalt. Diese Ordnung, die den Raum vorstrukturiert, ist Teil der präreflexiven Erfahrung des Raumes durch das Dasein. Hiermit wird der unmittelbaren Gegenwärtigkeit von Gewalterfahrungen Rechnung getragen. Zwar wird in den gültigen Ordnungen der Gewalt darüber verhandelt, ob etwas als Gewalt zu gelten hat, wann und wo dies gilt, oft sogar, wer diese Geltung in Anspruch nehmen kann. Die fundamentale Erfahrung von Gewalt selbst

muss jedoch auf phänomenaler Ebene präreflexiv bleiben; nur so wird der Unmittelbarkeit von Gewalt, die auf uns herabprasseln, irritieren und herausreißen kann, adäquat Rechnung getragen.

Im ersten Teil werde ich eine Definition der Gewalt als Störung des alltäglichen räumlichen Besorgens des Daseins entwickeln. Ich werde zwischen dem Modus der physischen und der strukturellen Gewalt unterscheiden, die zwar Teil desselben räumlichen Erlebens des Daseins sind, jedoch in ihrem Bezug zur räumlichen Ordnung unterschiedlich ausgestaltet sind. Hierzu werde ich anfänglich stark exegetisch an *Sein und Zeit* von Heidegger mein Verständnis von Räumlichkeit ableiten. Aus dieser Exegese werde ich ein eigenständiges phänomenales Konzept der Gewalt als Teil des räumlichen Erlebens und Besorgens des Daseins aufbauen. Hier werde ich auch zwei Beispiele – nämlich die Ermordung von George Floyd und die mutmaßliche Ermordung von Brian Thompson durch Luigi Mangione – einführen, um auf sie im Laufe der Arbeit immer wieder zurückzukommen und die Theorie der räumlichen Gewalt exemplarisch weiterzuentwickeln.

Im zweiten Teil der Arbeit widme ich mich den von Staudigl angesprochenen drei offenen Fragen der Gewaltforschung. Die erste ist die Bevorzugung der physischen Gewalt gegenüber anderen Formen der Gewalt – hier im Speziellen der strukturellen Gewalt. Diese Forderung nach einem Fokus auf physische Gewalt und die Angst vor der »Beliebigkeit« der Gewalt, die mit einem weiten Gewaltbegriff einhergeht (vgl. Neidhardt 1986; Nunner-Winkler 2004), versuche ich – aufbauend auf Endreß – zu entkräften. Des Weiteren zeige ich auf, dass viele Akte der Gewalt, die oberflächlich als physische Gewalt klassifizierbar sind, nur dann vollumfänglich verstanden werden können, wenn sie als Synthese von physischer und struktureller Gewalt aufgefasst werden. Ich werde weiterhin aufzeigen, dass physische und strukturelle Gewalt in *einem reziproken Produktionsverhältnis* zueinander stehen; das heißt, dass Akte der physischen Gewalt erst durch die Strukturierung des Raumes durch vorhergehende strukturelle Gewalt möglich werden und dass strukturelle Gewalt an den Einschreibungen in den Raum durch physische Gewalt ansetzt. Die beiden letzten Fragen, die »die moralisch kodierte Ansetzung sogenannter ›sinnloser Gewalt‹« (Staudigl 2014, 17) als »eines unausweichlichen dialektischen Widerspiels von Gewalt und ›Gegengewalt‹« (Staudigl 2014, 17) betreffen, werde ich im letzten Kapitel ausverhandeln. Hier stelle ich mich einerseits gegen eine normative Interpretation von Gewalt auf phänomenaler Ebene, die – so gedenke ich zu zeigen – zu einem Verlust der präreflexiven Natur von Gewalt führt.

Stattdessen schlage ich die Trennung von Begriff und Phänomen der Gewalt vor. Hier zeigt sich der hybride Ansatz der Theorie. Unter dem Phänomen der Gewalt verstehe ich die räumlich wahrgenommene Störung des Daseins in seiner alltäglichen räumlichen Besorgung. Unter den Begriff fallen die sozialen Geltungs- und Wirkungsmechanismen der Gewalt. Begriff und Phänomen machen die Räumliche Ordnung aus und stehen durch sie in einem kommunikativen Verhältnis. Mit dieser Trennung gedenke ich einerseits dem Phänomen der Gewalt, wie es sich dem Individuum in seiner Weltlichkeit begegnet, als auch dem sozialen Handlungs- und Urteilsrepertoire gerecht zu werden.

Dieser hybride Ansatz, der Phänomenologie mit dem Poststrukturalismus vereint, läuft – so denke ich – nicht Gefahr, die Komplexität von Gewalt zu verengen. Ohne Normativität bedarf ein weiter Gewaltbegriff, um nicht in relativistischer Beliebigkeit zu enden, eines neuen Ordnungsschemas. Ich stelle der Normativität der Gewalt die emanzipative Gewalt entgegen. Emanzipative Gewalt ist eine politische Fassung der Gewalt, wobei der Begriff der Emanzipation dem Denken Rancières entlehnt ist. Hierunter verstehe ich Gewalt, die die Herstellung von Gleichheit zum Ziel hat – entgegengesetzt der Gewalt, die der polizeilichen Logik folgend versucht, die Ordnung aufrechtzuerhalten und zu stabilisieren. Gewalt wird somit nicht auch auf Normativität hin geprüft, sondern daraufhin, ob sie emanzipativ oder nicht-emanzipativ ist. Das Konzept der emanzipativen Gewalt umgeht auch das Problem »einer universalen Verrechtlichung des Phänomens« (Staudigl 2014, 18) der Gewalt.

Emanzipative, gleichmachende Gewalt kann per Definition niemals der Logik der Ordnung selbst entsprechen, da sie auf der Existenz der in der Logik nicht Eingerechneten aufbaut. Sie stellt keine reine Gegengewalt dar, da sie nicht gegen die Gewalt, sondern zur Errichtung eines Anteils in der gültigen räumlichen Ordnung – einer Einschreibung der Übersehenen in den Raum – fordert.

I. THEORETISCHE VORARBEIT ZUR ENTWICKLUNG EINES MECHANISMUS DER RÄUMLICHEN GEWALT

2 Die Räumlichkeit und die räumliche Erfahrung der Gewalt als Modus des »Daseins«

Wollen wir Gewalt als ein weltliches oder räumliches Phänomen im Sinne einer heideggerschen Phänomenologie verstehen, müssen wir damit beginnen, den Modus des Daseins als In-der-Welt-sein zu betrachten. Beginnen wir nun damit, das In-der-Welt-sein als Seinsverfassung des Daseins zu beschreiben, des Daseins, das wir später für den Diskurs über die Räumlichkeit der Gewalt fruchtbar machen werden. Über das Dasein schreibt Heidegger Folgendes:

Dasein ist Seiendes, das sich in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält. Damit ist der formale Begriff von Existenz angezeigt. Dasein existiert. Dasein ist ferner Seiendes, das je ich selbst bin. Zum existierenden Dasein gehört die Jemeinigkeit als Bedingung der Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit. (Heidegger 2006, 52-53)

Dem Dasein inne wohnt ein Seiendes, das, was wir meinen, wenn wir nach dem Wer fragen – etwas, das gemeinhin als Subjekt verstanden werden kann, auch wenn dieser Begriff für das heideggersche Seiende nicht infrage kommt. In diesem kurzen, exegetisch gestalteten Abschnitt werden wir uns genauer an die heideggersche Terminologie halten und vom Subjekt als solchem nicht sprechen. Dem identitätsstiftenden Potenzial des Raumes und der Gewalt begegnen wir erst später. Wichtig für uns ist die Verfasstheit des Daseins als In-der-Welt-seienden – etwas, das es uns erlauben wird, die Raumbezogenheit des Daseins zu analysieren. Eine Eigenschaft, die dem Dasein durch seine Weltlichkeit zukommt. Im folgenden ersten Teil dieser Arbeit werde ich nun versuchen, das Dasein in seinen Seinsmodalitäten des In-der-Welt-seins, des In-Seins und in seiner Entdeckung und Besorgung des Raumes und des Zuhandenen im Sinne einer gewaltdiskursiven Neuerschließung aufzuarbeiten. Hierzu werden wir beginnend sehr nah am Text Heideggers arbeiten, um ein Verständnis seiner Begriffe zu erlangen. Im Verlauf des ersten Teils werden wir dazu übergehen, die Begriffe im Kontext einer gewaltphilosophischen Betrachtung neu zu

situieren – ohne sie damit, so hoffe ich, ihrer fundamentalen Gültigkeit für die Erschließung des Daseins zu berauben.

2.1 Räumlichkeit und »In-der-Welt-sein«

Das Dasein begegnet sich selbst immer schon als ein In-der-Welt-seiendes, wichtig hier zu unterscheiden ist jedoch, dass das In-Sein hier kein analytisch-mathematisches In-etwas-Sein, also kein räumlich aufgelöstes Sein eines Dinges in einem euklidischen Raum ist – etwas, das in Heideggers Descartes-Kritik offensichtlich wird. »In-Sein dagegen meint eine Seinsverfassung des Daseins und ist ein *Existenzial*. Dann kann damit aber nicht gedacht werden an das Vorhandensein eines Körperdinges (Menschenleib) ›in‹ einem vorhandenen Seienden« (Heidegger 2006, 54). Der Welt kommt nicht derselbe Grad an Existenz zu wie dem Dasein. Deshalb wäre es verfehlt, das In-der-Welt-sein des Daseins als das Eine-Ding-in-einem-Ding zu begreifen. »*In-Sein ist demnach der formale existenziale Ausdruck des Seins des Daseins, das die wesenhafte Verfassung des In-der-Welt-seins hat*« (Heidegger 2006, 54). Aus der In-der-Welt-seienden Verfasstheit des Daseins lässt sich von einer Weltlichkeit des Daseins sprechen. Nach Jean Grondin kommt dieser Weltlichkeit des Daseins eine ambivalente Stellung zu.

Einerseits gehört sie[die Weltlichkeit] unabdingbar zum faktischen Dasein, andererseits verleitet sie es dazu, sich dinghaft und damit inadäquat zu konzipieren. So wird es eine der vordringlichsten Bemühungen der Ontologie des Daseins sein, eine rein auf das Dasein zugeschnittene Begrifflichkeit zu entfalten, die die Kategorien des dinghaften Seienden tunlichst vermeidet und sie sogar aus dem Daseinsvollzug heraus ableitet, wenn sich die These bewahrheiten lassen soll, wonach alles Seinsverständnis im Dasein gründet. (Grondin 2015, 15)

Einerseits ist das Dasein durch das Existenzial des In-Seins schon immer in der Welt vorhanden, es kann sich selbst nur in einer Welt. Einer Welt, die jedoch nur aus dem Dasein selbst heraus abgeleitet werden kann. Das Dasein hat somit die widersprüchliche Aufgabe, sich selbst als weltlich zu begreifen, gleichwohl diese Welt nur bestimmt werden kann vom und durch das Dasein selbst, nicht jedoch als ein analytisch-mathematisches Ding wie der euklidische Raum, der unabhängig vom Dasein über eigene Existenz oder zumindest ebenbürtige Existenz verfügt. Die Weltlichkeit verführt das Dasein sogar dahingehend, sich selbst und die Welt als ein Ding zu begreifen. »Das Dasein, das von sich ›fällt‹, ›fällt‹ nämlich in die Welt und versteht sich aus dieser. Dieses Fallen (von sich und in die Welt) ist freilich in Heideggers Augen ein ›Verfallen‹, so natürlich es auch sein mag« (Grondin 2015,

15). Stellt dieses Verfallen für Heidegger ein zentrales Problem dar, das sich durch die gesamte abendländische Philosophie, ausgehend von der griechischen Antike, zieht, das ihn dazu veranlasst, für seine Ontologie des Seins eine so umfangreiche eigene Terminologie zu entwickeln. So lässt es sich doch kaum von der Hand weisen, dass eben jenes Verfallen in die Weltlichkeit des Seins Teil des sich begegnenden Daseins ist. Wie bereits aus dem Titel der Arbeit hervorgeht, wollen wir uns dem Phänomen der Räumlichkeit der Gewalt widmen. Jedoch würde dem Leser bis jetzt eine Definition des Begriffs der Räumlichkeit vorenthalten. Der Raumbegriff, der dieser Arbeit zugrunde liegen soll, ist eben nicht der des analytisch-mathematischen Raumes, der den Menschen als ein Ding im Ding beschreibt und begreift. Wir wollen den Raum verstehen als eben jenes Verfallen des Daseins in seine Weltlichkeit. Die Räumlichkeit des Daseins ist der Modus des Seins, sich als Ding im Raum zu begreifen – sich in Anlehnung an Heidegger zu ver-greifen. Der Raum ist somit ein Konstrukt der verfehlten Begegnung des Daseins mit sich selbst, er verfügt jedoch – warum auch immer, dies zu klären liegt nicht im Aufgabenbereich dieser Arbeit und wird als Vorannahme vorausgesetzt – über Wege, das Dasein in eben jene Räumlichkeit zu zwingen. Diese zwanghafte Unmittelbarkeit des Raumes und der Räumlichkeit strukturieren alle Formen der Gewalt vor. Die Daseins-Raum-Beziehung ist die erste Gewalterfahrung des Daseins und Syntax und Vokabular der Grammatik der Gewalt.

Zur Präzisierung und Ausarbeitung unseres Begriffs des Raumes und der Räumlichkeit werden wir uns nun bestimmten Seinsmodi widmen, die Heidegger im dritten Kapitel des ersten Teils von *Sein und Zeit* anspricht, wenn er über die Räumlichkeit des Daseins schreibt. »*Sein und Zeit* kennt also nicht nur eine transzendental konstituierte Welt, sondern auch eine faktische, ontische Welt, die zum Sein des entwerfenden Daseins gehört« (Pocai 2015, 49). Diese ontische Welt begegnet dem Dasein über bestimmte Modi des Seins selbst. Es ist genau jene ontische Welt, in die das Dasein verfällt. Diese ontische Welt begegnet dem Dasein zumindest durch das Zuhandensein des Zeugganzen, als auch durch die Entfernung. Wir wollen uns nun ansehen, wie dieses Verfallen in die Welt den Raum und die Räumlichkeit begründet und wieso die Begegnung des Zuhandenseins und der Entfernung ursprünglich gewaltvoll sind. Hier anzumerken sei noch, dass wir von nun an in den Teil der eigenständigen Theoriebildung übergehen. Ich werde nun damit beginnen, gewaltphilosophische Texte, die sich mit dem von Heidegger, zu einem neuen Ganzen synkretisch zu verweben. Dies dient dem Zweck der Produktivierung Heideggers für die

Ausarbeitung einer Gewalt-Theorie. Gerade weil ich Heidegger nicht als Gewaltphilosophen auslegen möchte, muss ich ihn, um sein Denken in eben jenen Diskurs einzugliedern, mit Texten aus der Philosophie der Gewalt gegenüberstellen.

2.2 Die Zuhandenheit und das Zeugganze

Das Dasein begegnet dem Zeug in seiner alltäglichen Form des In-der-Welt-Seins, also im Besorgen. In diesem alltäglichen Modus des Besorgens begegnet dem Dasein das Seiende als Zeug. Dieses Zeug zu begreifen vermag das Dasein nur, indem es diesem Zeug in seinem Sein als Zuhandenheit begegnet (vgl. Pocai, 52–53).

Inwiefern bieten nun Heideggers Überlegungen zur Vorhandenheit des Zuhandenen einen Ansatz dafür, den Weltbezug des Zuhandenen zu explizieren und damit dem Weltphänomen selbst näherzukommen? Der leitende Gedanke hierbei lautet, daß durch die Modi „Auffälligkeit“, „Aufdringlichkeit“ und „Aufsässigkeit“ das Sein des Zuhandenen und damit auch sein Weltbezug allererst ausdrücklich erfahren werden. (Pocai 2015, 55)

Die Modi der Auffälligkeit, Aufdringlichkeit und Aufsässigkeit sind Ausdruck der präreflexiven Natur der Zuhandenheit. Gleichzeitig begegnet uns im Zuhandenen der Andere, der dem Verweisenetz des Zeugganzen immer eingeschrieben ist. »In der Seinsart dieses Zuhandenen, das heißt in seiner Bewandnis, liegt eine wesenhafte Verweisung auf mögliche Träger, denen es auf ›Leib zugeschnitten‹ sein soll« (Heidegger 2006, 117). Dem Dasein offenbart sich in der Begegnung des Zeugs durch das Zeugganze immer auch der Andere, der Teil dieses referenziellen Verweisnetzes ist. Wichtig ist hier jedoch, dass die Entdeckung des Anderen oder des Verweisnetzes des Zeugganzen nicht reflexiv der Entdeckung des Zeugs nachgeordnet ist. Es verhält sich genau umgekehrt: Das Dasein entdeckt das Zeug durch die Entdeckung des Zeugganzen, dem es angehört. »Zeug ist seiner Zeughaftigkeit entsprechend immer aus der Zugehörigkeit zu anderem Zeug: Schreibzeug, Feder, Tinte, Papier, Unterlage, Tisch, Lampe, Möbel, Fenster, Türen, Zimmer« (Heidegger 2006, 68). Das Wohnzimmer als Zeugganze zeigt sich als Wohnzeug, indem anderes Zeug als Einrichtung entdeckbar wird (vgl. Heidegger 2006, 67–68). Das Verweisenetz des Wohnzimmers, das den Dingen den ihnen angestammten Platz einräumt, ist Voraussetzung der Entdeckung des Zeugs selbst. Hierin begründet sich die dieser Arbeit zugrundeliegende Auffassung des Raumes. Dem Zeug und seiner Zuhandenheit wohnt durch die räumliche Auflösung des Zeugs im bedachten Verweisenetz seiner Zeugganze bereits der Charakter des Räumlichen inne. *Es ist diese Räumlichkeit, die zugänglich für Einschreibungen ist, die selbst eine Form der Ordnung*

darstellt – eben weil wir das Zeug nur im Rückschritt über die Erfahrung der Ordnung selbst begreifen können.

2.3 Die Räumlichkeit und der Raum

Um den Raum und die Räumlichkeit verstehen und ihn scheiden zu können vom rein ontischen Raum oder dem analytisch-mathematischen Raum der Abstände, müssen wir uns der Räumlichkeit des Zuhanden nähern. Dass die Räumlichkeit im alltäglich besorgten Zuhanden bereits mit angelegt ist lässt, sich dem Begriff selbst ansehen.

Genau besehen ist die Nähe des Zeugs in dem Terminus, der sein Sein ausdrückt, in der »Zuhandenheit«, schon angedeutet. Das »zur Hand« Seiende hat je eine verschiedene Nähe, die nicht durch Ausmessen von Abständen festgelegt ist. Diese Nähe regelt sich aus dem umsichtig »berechnenden« Hantieren und Gebrauchen. (Heidegger 2006, 102)

Die Nähe als erste Begegnung mit der Räumlichkeit liegt im instrumentellen Verständnis des Zuhandenen. Genau wie dem Sein des Zeugs ein Wozu zukommt, kommt ihm auch ein Platz. Dieser Platz ist Teil der Zuhandenheit, und darf nicht mit dem Ort oder einer Koordinate, die dem Vorhandenen in einem analytisch-mathematischen Raumverständnis zukäme, verwechselt werden. »Der Platz ist je das bestimmte ›Dort‹ und ›Da‹ des *Hingehörens* eines Zeugs« (Heidegger 2006, 102). Das Zuhandene ist genau an dem Platz, an dem es hingehört – selbst wenn ihm kein »genauer« Platz vom umsichtig besorgten Dasein zugewiesen wird, ist diese Unbestimmtheit des Platzes Teil seines Zeugcharakters. So ist das Zahnrad im Uhrwerk an einem bestimmten Platz im Verweisganzen einer Uhr und verfügt über einen relativ »genau« bestimmten Platz. Jedoch sind auch die Wechselgeldmünzen, die in der ganzen Wohnung verstreut liegen, ebenso an dem Platz, an dem sie hingehören. Wer die Zuhandenheit des herumliegenden Wechselgelds verstehen will, kann dies nur darüber, dass sie im Verweisnetz des Zeugganzen keinen »streng« definierten Platz im Verhältnis zu anderem Zuhandenen haben müssen. Dies wird erst ermöglicht durch die Räumlichkeit des Zuhandenen.

Der platzierbaren Hingehörigkeit eines Zeugganzen liegt aber als Bedingung ihrer Möglichkeit zugrunde das Wohin überhaupt, in das hinein einem Zeugzusammenhang die Platzganzheit angewiesen wird. Dieses im besorgenden Umgang umsichtig vorweg im Blick gehaltene Wohin des möglichen zeughaften Hingehörens nennen wir die *Gegend*. (Heidegger 2006, 103)

Die Gegend, und das dazugehörige Wohin, vorbedingen die Erfahrung der Räumlichkeit. Die Erfahrung der Räumlichkeit ist bestimmt durch Richtung und Entfernthet, wobei Nähe als Modus der Entfernthet verstanden werden muss. Das alltäglich besorgende Dasein entdeckt

die Räumlichkeit durch seine Begegnung mit dem Zuhandenen, das an seinem Platz die Gegend aufspannt, das eben nicht in einem analytisch-mathematischen Raum im euklidischen Sinne verteilt ist. »Diese Dimensionalität des Raumes ist in der Räumlichkeit des Zuhandenen noch verhüllt« (Heidegger 2006, 103). Die Gegend ist immer die Gegend eines Platzes und ist dieser Platz zuhanden. »Die vorgängige Zuhandenheit der jeweiligen Gegend hat in einem noch ursprünglicheren Sinne als das Sein des Zuhandenen den *Charakter der unauffälligen Vertrautheit*« (Heidegger 2006, 104). Dies zeigt sich laut Heidegger am besten darin, dass uns eine Gegend vorrangig dadurch zugänglich wird, dass etwas nicht an dem ihm zukommenden Platz ist. Die Gegend lässt sich als Vorstufe des Raumes verstehen, ein Raum, der auf und um ein Zuhandenes, oder genauer: des Platzes, hin orientiert ist. Genau hieraus lässt sich die Bedeutung der Ausrichtung und der Entfernung bestimmen. Hierin verborgen liegt ein zentraler Aspekt für die praktischen Untersuchungen dieser Arbeit: der Raum begegnet dem Dasein, immer schon als ein Mosaik aus Gegenden. Diese Gegenden verfügen, mit dem Platz und dem Zuhandenen, schon immer über eine Orientierung, die ihnen eingeschrieben ist. Gleichzeitig verfügen sie auch über eine »unauffällige Vertrautheit«, die sie der direkten reflexiven Erfahrung verschleiert, etwas, das sie mit vielen Erfahrungen der Gewalt teilen. Wir werden uns nicht damit aufhalten, wie das Dasein von diesem alltäglichen gegenwärtigen Raum, der ihm in den Gegenden und seiner eigenen Entferntheit begegnet, hin zum analytisch-mathematischen Raum der Strecke und Masse kommt. Wir wollen uns ganz auf die alltägliche Räumlichkeit des Daseins im Umgang mit dem Zuhandenen konzentrieren. Hierzu brauchen wir keine Terminologie der Punkte und der Körper.

Wenn das Dasein im Besorgen sich etwas in seine Nähe bringt dann bedeutet das nicht ein Fixieren von etwas an einer Raumstelle, die den geringsten Abstand von irgendeinem Punkt des Körpers hat. In der Nähe besagt: in der Umkreis des umsichtig zunächst Zuhandenen. Die Näherung ist nicht orientiert auf das körperhafte Ich-ding, sondern auf das besorgende In-der-Welt-sein, das heißt das, was in diesem je zunächst begegnet. (Heidegger 2006, 107)

Heidegger erläutert uns diese Relation am Beispiel der Straße. So ist dem Fußgänger die Straße, auf der er geht, eigentlich das Nächste des Zuhandenen, da sie direkt in Kontakt mit seinem Körper ist, jedoch ist sie dem Fußgänger wohl kaum so nahe wie der Bekannte, der zwanzig Schritte von ihm entfernt auf ihn zugeht (vgl. Heidegger 2006, 107). An diesem Beispiel wird gut zum Ausdruck gebracht, dass das besorgende Dasein selbst bestimmt, was ihm nahe und was ihm fern ist. Wenn wir Heidegger lesen, scheint selbstevident, dass das Dasein in seinem alltäglichen Besorgen bestimmt, was ihm nah und was ihm fern ist. Nähe und Ferne sind somit Funktionen des auf ein In-der-Welt belegendes Zuhandenes

gerichteten Besorgens des Daseins. Jedoch drängt sich etwas auf, das für *Sein und Zeit* systematisch ist und vor allem durch sein Nichtbehandeltwerden auffällt: die Abwesenheit der Anderen. Das alltäglich besorgte Dasein schreitet in cruesoesker Manier durch die Welt; nur im Zuhandenen begegnet uns die Andeutung des Anderen. Dessen ist sich auch Heidegger bewusst, wenn er etwa schreibt: »Dasein versteht sich zunächst und zumeist aus seiner Welt, und das Mitdasein der Anderen begegnet vielfach aus dem innerweltlichen Zuhandenen her« (Heidegger 2006, 120). Dies wird über die Verweisstruktur der Zuhandenheit möglich, bei der das Zuhandene immer schon für jemanden oder etwas gedacht ist – etwas, das Teil seiner Zuhandenheit ist. Durch das Zuhandene »mitbegegnet« uns der Andere, auf den das Zuhandene referenziert (vgl. Heidegger 2006, 117). In ihnen steckt etwa der intendierte Gebrauchende oder der Hersteller und der Lieferant. Der Begriff des Mitseins ist von einer Passivität gezeichnet, die mehr an ein Aneinander-Vorbeileben erinnert als an eine geteilte Welt. Diese lässt sich auch daran festmachen, dass das Alleinsein ein Modus des Mitseins in der Welt ist. Zwar sind andere Menschen mit uns in der Welt – dies ist jedoch nicht Voraussetzung für die »existenzial-ontologische« Bestimmtheit des Mitseins als Modus des In-der-Welt-Seins des Daseins (vgl. Heidegger 2006, 117). Diese Konstitution des Anderen als entfernten Mitseienden genügt den Anforderungen des Gewaltdiskurses jedoch nicht und scheint auch den gängigen Gewalterfahrungen zu widersprechen. So setzt die Existenz von Gewalt wohl die Existenz von Anderen voraus. Weshalb wir, aufbauend auf dieser Annahme, auch von Heidegger abweichen müssen, um sein Denken für den Gewaltdiskurs fruchtbar zu machen. Weshalb Heidegger die Existenz Anderer als nicht betrachtenswerte Nebensächlichkeit behandelte und ob er damit irrte, wird jedoch nicht Teil unserer Überlegungen sein. So mag es durchaus richtig sein, dass für die Zielsetzung Heideggers die Existenz des Anderen nicht von Bedeutung ist – für die unserigen ist sie es jedoch. Dies soll nun am Beispiel der Nähe und der Ferne klargemacht werden. Für Heidegger verhält es sich so, dass das besorgende Dasein selbst bestimmt, was ihm nah und was ihm fern ist – siehe das Beispiel mit der Straße. Dies trifft auch zu für den Passanten, den Anderen, der mit-ist in der Welt, aber nicht in Interaktion mit mir tritt. Stellen wir uns nun aber vor, der Andere würde mich schubsen: Sogleich wird mir die Straße, die mir vorher noch ferner war als mein Freund, der zehn Schritte entfernt war, durch den Akt des Schubsens und den Aufprall auf die Straße, ob ich will oder nicht, näher – sie wird aus der Ferne gerissen und kommt mir näher. Die Nähe der Straße wird mir durch den Akt der Gewalt aufgedrängt; sie verhindert das Dasein in

der Selbstbestimmung von Nähe und Ferne. Gleichwohl drängt sich mir auch der Schubsende auf, der, ein rein passiver Mitseiender, zu jemandem wird, der das Dasein in seinem In-der-Welt-Sein stört. Die Entdeckung der Welt durch das Dasein wird verkehrt in eine sich aufdrängende Welt. Durch den Akt des Schubsens wird das Dasein in seinem normalen Modus des Ent-fernt-Seins gestört.

Das Dasein kann im jeweiligen Umkreis seiner Ent-fernungen nicht umherwandern, es kann sie immer nur verändern. Das Dasein ist räumlich in der Weise der umsichtigen Raumentdeckung, so daß es sich zu dem so räumlich begegnenden Seienden ständig entfernend verhält. (Heidegger 2006, 108)

Der gewaltsame Akt des Schubsens stört das Dasein in seiner umsichtigen Raumentdeckung und somit in seiner Räumlichkeit. Somit lässt sich vorerst einmal festhalten, dass ein Akt der Gewalt sich durch ein Stören der Räumlichkeit des Daseins von der normalen Räumlichkeit unterscheidet. Im Moment wurde dies nur am Beispiel des Schubsens, also der physischen Gewalt, gezeigt. Wir werden im zweiten Teil der Arbeit jedoch die im ersten Teil erarbeiteten Charakteristika räumlicher Gewalt und der Räumlichkeit von Gewaltakten auf andere Formen der Gewalt, wie etwa symbolische und epistemische Gewalt, anwenden. Mit dem vorläufigen ersten Charakteristikum räumlicher Gewalt lässt sich das Schubsen jedoch noch nicht vom Stolpern unterscheiden, da wohl auch das Stolpern das Dasein in seiner Räumlichkeit stört. Um dies zu tun, müssen wir den Schubsenden mit in die Überlegung einbeziehen.

2.4 Gewalt und Gegend

Während dem Gehenden die Straße als Zeug, auf dem er geht, zuhanden ist, wird sie im Moment des Schubsens dem Schubsenden nicht nur als Ort des Gehens, sondern auch als Ort des Schubsens zuhanden. Dem Geschubsten hingegen wird die Zuhandenheit der Straße als Zeug, auf dem man geht, regelrecht unter den Füßen weggezogen. Während der Schubsende der Straße eine neue Zuhandenheit einschreibt, wird sie dem Geschubsten unzuhanden und tritt durch ihre Abwesenheit in die Aufmerksamkeit des Daseins. Der Schubsende schreibt in die Zeugganzheit der Straße die Zuhandenheit des Schubsens ein. Unter Zeugganzheit versteht Heidegger: »Die verschiedenen Weisen des ›Um-zu‹ wie Dienlichkeit, Beiträglichkeit, Verwendbarkeit, Handlichkeit konstituieren eine Zeugganzheit« (Heidegger 2006, 68). Das Verweisnetz der Zuhandenheiten eines Zeugs bildet dessen Zeugganzheit. Die Stelle des Schubsens wird zu einem Platz, dem eine neue Zuhandenheit zugewiesen wird. Da

uns in der Zuhandenheit immer auch der Andere begegnet, referenziert der Platz des Schubsens nun auf das schubsende Dasein und – in der Gesamtheit seines Verweisungsnetzes – auch auf das geschubste. Durch die Zuweisung eines Platzes für die Zuhandenheit der Straße als Ort des Schubsens wird eine Gegend begründet. Im normalen alltäglichen Besorgen werden Gegenden vom Zeug, das an seinem Platz ist, offengehalten (vgl. Heidegger 2006, 108). Im Fall des Schubsens wird die Gegend nicht durch ein Zeug an seinem Platz offengehalten – die Straße wäre zwar dieses Zeug, jedoch ist ihre Zuhandenheit als Ort des Schubsens für andere verschleiert. Genauso wie dem Hammer des Handwerkers seine spezifische Zuhandenheit eingeschrieben ist, die sich über den Umgang mit ihm entdecken lässt, so ist der Gegend der Gewalt der Akt des Schubsens eingeschrieben, der – wie der Hammer – auf den Geschubsten und den Schubser verweist. Die Straße lässt sich vom Moment des Schubsens an in ihrer Zeugganzheit nur noch dann begreifen, wenn der Ort der Gewalt, der durch die Narbe des Gewaltakts in sie eingeschrieben wurde, mitgedacht wird. Eine Gegend der Gewalt lässt sich somit nur durch ein umsichtig besorgendes Dasein begründen, das den Akt der Gewalt in diese Gegend einschreibt. Anzumerken ist hierbei jedoch, dass dieser Akt des umsichtig besorgenden Daseins nicht die Intention eines Gewaltaktes voraussetzt. Ein Akt der Gewalt geschieht genau dann, wenn ein umsichtig besorgendes Dasein – wie oben festgehalten – in seiner Räumlichkeit gestört wird, indem sich das Zuhandene dem Dasein aufdrängt, und dies Teil des Handelns eines anderen umsichtig besorgenden Daseins ist. Nur so ergibt sich eine neue Zuhandenheit der Straße, und das Verweisnetz der Zeugganzheit wird umgeschrieben. Aus welcher Motivation das umsichtig besorgende Dasein jedoch diesen Akt setzt, ist für die Einschreibung in die Zeugganzheit und die Begründung einer Gegend irrelevant. Das Wozu der Zuhandenheit der Straße als Ort des Schubsens bezieht sich nur auf die Instrumentalität des Schubsens, nicht auf die dahinterliegende Motivation.

Mit dieser neuen Erkenntnis sind wir nun auch in der Lage, das Geschubstwerden vom Stolpern zu unterscheiden. So verhält es sich in beiden Fällen so, dass das Dasein in seiner Räumlichkeit gestört wird – jedoch konstituiert nur der Akt des Geschubstwerdens des Daseins durch ein anderes Dasein eine Gegend der Gewalt, die durch die Narbe der Einschreibung ins Zeugganze der Straße offengehalten wird. Diese neue Gewaltgegend überlagert die bereits bestehende Gegend der Straße als Ort des Gehens. In dieser ist es die Straße in ihrer Zuhandenheit, die als Zeug eben jene Gegend offenhält. Die neu geschaffene

Gewaltgegend ist paradoxerweise subtiler, da die ihr eingeschriebene Zuhandenheit der Straße als Ort des Schubsens über Wissen des Aktes bedarf – jedoch ist der Akt, auf den sie verweist, aufdringlich, eben weil er die übliche Zuhandenheit der Straße als Ort des Gehens verdrängt. Durch das Fehlen dieser Zuhandenheit – die Tatsache, dass sie unzuhanden wird – drängt sich die neue Zuhandenheit dem Dasein auf. Es ist gerade jene Überlagerung der Gegenden und damit das Überschreiben der gewöhnlichen Zuhandenheit einer Gegend, die den Akt des Schubsens so aufdringlich macht und ihn dadurch als einen Akt der Gewalt konstituiert.

Das Zuhandene kommt im Bemerken von Unzuhandenem in den Modus der *Aufdringlichkeit*. Je dringlicher das Fehlende gebraucht wird, je eigentlicher es in seiner Unzuhandenheit begegnet, um so aufdringlicher wir das Zuhandene, so zwar, daß es dem Charakter der Zuhandenheit zu verlieren scheint. (Heidegger 2006, 73)

Die Straße wird zum Vorhandenen, der Akt, die Gewaltgegend überlagert die eigentliche Gegend der Straße und bricht mit ihrer Aufdringlichkeit die gewohnte Entdeckung des Raums durch das Dasein. Dieser neue Raum, der sich dem Dasein aufdrängt, ist es, der die Erfahrung der Gewalt konstituiert. Der ›natürliche‹ Raum, der durch das Dasein entdeckt wird, wird in seiner unaufdringlichen Hintergründigkeit zerstückelt, übrig bleibt ein Mosaik aus Gegenden, die vom Dasein entdeckt werden und sich aufdrängen.

Bis dato haben wir unsere Reflexionen auf Fälle der physischen Gewalt begrenzt. Wir müssen jedoch, um die Räumliche Gewalt als analytischen Mechanismus für Gewalterscheinungen in ihrer Breite zu etablieren, zeigen, wie sich die Räumlichkeit in anderen Aspekten der Gewalt – wie etwa der symbolischen Gewalt – bemerkbar macht. Dazu werden wir uns dem Beispiel der Ohrfeige und deren Aufarbeitung bei Winfried Speitkamp widmen. Die Ohrfeige stellt bei Speitkamp den Übergang zwischen physischer und symbolischer Gewalt dar. So ist die Ohrfeige unzweifelhaft physischer Natur, jedoch ist sie auch »Teil eines Kommunikationssystems der Ehre, ohne das Gesellschaften offenbar nicht auskommen, weil sie Chiffren für Rang und Status der Person brauchen« (Speitkamp 2010, 66). Um zu verstehen, wie die Ohrfeige in ihrer Funktion als Gestus des Entehrens räumlich ist, bedürfen wir des von mir geschaffenen Begriffs des ›Privilegs des Raumes‹.

2.5 Das räumliche Privileg

Eine zentrale Rolle im analytischen Mechanismus der Theorie der räumlichen Gewalt spielt der Begriff des räumlichen Privilegs. Dieser Begriff bezeichnet das Vorrecht des Daseins, den Raum umsichtig besorgend zu entdecken. Ein Privileg eines Daseins über das andere, sich den Raum zu eigen machen zu können oder ihn möglichst unangeeignet vorzufinden. Der Begriff des räumlichen Privilegs ist eine erweiternde Neusetzung des Begriffs der *whiteness* von Sara Ahmed. Ich werde nun im folgenden Teil kurz die *whiteness* von Ahmed ausgehend von ihrem Aufsatz »A Phenomenology of Whiteness« erläutern. Dann werde ich dazu übergehen, die Ähnlichkeiten und Abweichungen zwischen dem räumlichen Privileg und *whiteness* aufzuzeigen und abzuarbeiten. Schlussendlich werde ich versuchen, den Begriff des räumlichen Privilegs in die dieser Arbeit zugrundeliegende Gesamtheorie einzuarbeiten und eine Attribuierung des räumlichen Privilegs vorzunehmen, die den späteren Gebrauch erleichtern und klarer machen soll, wo und warum es sich um ein räumliches Privileg handelt.

Whiteness und deren Weltlichkeit wird von Ahmed nun folgendermaßen charakterisiert: »To put this simply, what I offer here is a vocabulary for redescribing how whiteness becomes ›worldly‹« (Ahmed 2007, 150). Die Grundlage von Ahmeds *whiteness*-Begriff als weltlich verfasster beginnt mit der Analyse der Orientierung bei Husserl. Bei Husserl ist der Leib der ›Nullpunkt aller Orientierung‹, wie Ahmed schreibt. Erst diese Setzung des Leibes als Nullpunkt gebiert das ›Hier‹ und das ›Dort‹, ›diese Seite‹ und die ›andere Seite‹. Die Welt Husserls entfaltet sich an seinem Arbeitstisch im Studierzimmer. Dieser Raum bildet die vertraute Umwelt, die ihm bekannt ist, die er kennt. Von hier aus orientieren sich die restlichen Dinge in seinem Haus (vgl. Ahmed 2007, 151–152). All dies führt zu folgender Konzeptualisierung:

What you come into contact with is shaped by what you do: bodies are orientated when they are occupied in time and space. Bodies are shaped by this contact with objects. What gets near is both shaped by what bodies do, and in turn affects what bodies can do. [...] What comes into view, or what is within our horizon, is not a matter of what we find here or there, or even where we find ourselves, as we move here, or there. What is reachable is determined precisely by orientations we have already taken. Or we could say that orientations are about the directions we take that put some things and not others in our reach. (Ahmed 2007, 152)

Bei Husserl oder Ahmeds Husserl – Husserl-Exegese betreibe ich an dieser Stelle nicht – ist die Orientierung bezogen auf den Leib. Die Objekte, mit denen wir gewöhnlich interagieren, schreiben sich dem Körper ein und konstituieren dessen Orientierung, jedoch ist es der Körper, der orientiert ist im Raum. Dies weicht von dem Begriff der Orientierung bei

Heidegger ab, der zwar als Husserl-Schüler beeinflusst von dessen Denken ist, aber die Orientierung als eine Orientierung in Gegenden begreift. »Diese gegenadhafte Orientierung der Platzmannigfaltigkeit des Zuhandenen macht das Umhafte, das Um-uns-herum des umweltlich nächstbegegnenden Seienden aus« (Heidegger 2006, 103). Beide Begriffe gleichen sich dahingehend, dass sie Orientierung nicht als ein Vermessen, ein ›Objektivieren‹ verstehen. Arbeiten sie doch beide mit ›subjektiven‹ – dieser Begriff ist problematisch im Kontext mit Heidegger, da er nicht den Eindruck erwecken soll, dass Vermessen subjektiv, somit bedürftig eines Subjekts ist, vielmehr ist die Rolle des Daseins als Weltentdecker gemeint – Kategorien wie Nähe und Hier und Dort. Sie unterscheiden sich jedoch fundamental dadurch, dass bei Ahmed der Körper im Raum orientiert ist, bei Heidegger und somit auch in dieser Arbeit, Orientierung in der Gegend stattfindet. Das Zuhandene ist orientiert, zwar durch die Entdeckung oder Belegung durch ein umsichtig besorgendes Dasein, jedoch steht das »Subjekt« und die Orientierung und das Zuhandene in einem anderen Bezug als bei Ahmed. Diese Unterscheidung wird später noch wichtig werden, wenn wir die *whiteness* erweiternd neu setzen zum Privileg der Räumlichkeit. Ein zentraler Unterschied liegt im Fokus auf dem Leib, dem phänomenologischen Körper. Ahmeds *whiteness* ist eingeschrieben im Körper, nicht im Raum selbst. Dies lässt sich gut an folgender Passage zeigen:

If we said that phenomenology is about whiteness, in the sense that it has been written from this point of ›view‹, as a point that is ›forgotten‹, then what phenomenology describes is not so much white bodies, but the ways in which bodies come to feel at home in spaces by being orientated in this way and that [...]. (Ahmed 2007, 160)

Auf den ersten Blick scheint dies die Kompatibilität der beiden Untersuchungen – der von Ahmed und mir – in ein fragliches Licht zu rücken. So könnte man mir eine Leiblichkeitsvergessenheit oder Ahmed eine leibliche Überdeterminierung vorwerfen. Ich denke jedoch, dass diese Unterschiede keine große Rolle spielen. Einerseits spielt der Körper als materielle Verankerung des Daseins und somit in seiner Leiblichkeit eine zurecht zentrale Rolle für die Phänomenologie. Eine Beziehung, die ich nicht leugne oder infrage stelle und schon gar nicht Heidegger. So spielt der Körper auch bei Heidegger als Instrument der Raumentdeckung des Daseins eine zentrale Rolle, was schon aus seiner Definition des Zuhandenen – dessen, was sich mit meiner Hand entdecken lässt – heraus erkennbar ist. Der Leib ist bei Heidegger immer implizit mitzudenken, er steht immer mit im Raum der Debatte, ohne wirklich adressiert zu werden. Jedoch steht die Untersuchung des Daseins in seiner

Seinsverfasstheit als In-der-Welt im Fokus. Die Verflechtung von Körper, Leib und Dasein ist nicht klar ausgearbeitet, dies entspricht aber durchaus auch der Intention der Arbeit, die sich mit dem Dasein in fundamentalster Weise beschäftigt. Ob nun der Leib über eine Orientierung im Raum oder der Raum eine Orientierung auf den Körper des Daseins besitzt, stellt sicherlich einen Unterschied, wohl auch einen gravierenden dar, abhängig vom Untersuchungsgesicht. In der hier erörterten Gewaltphilosophie erachte ich diesen Unterschied jedoch als gering, wie durch die Zeugwerdung und Zuhandenheit des Raumes später zeigen werde. Gehen wir davon aus, dass dieser Unterschied es uns dennoch erlaubt, uns die Phänomene von einem System ins andere zu übertragen, so stellen wir fest, dass die Orientierung des Raumes auf bestimmte Körper, ein bestimmtes Dasein ein Gefühl des Zuhause-seins, wie Ahmed schreibt, vermittelt. Dieses Gefühl des Zuhause-seins stelle ich der alltäglich besorgten Entdeckung des Raumes durch das Dasein gegenüber. Dies stellt das erste räumliche Privileg dar. Das räumlich privilegierte Dasein fühlt sich in den Räumen, die auf es orientiert sind, zuhause. Ahmed geht nun über, um *whiteness* weiter auszuarbeiten und beschreibt es weiter als »to be [...] extended by the spaces you inhabit« (Ahmed 2007, 163). Nicht weiß zu sein, bedeutet für Ahmed, nicht zuhause zu sein im Raum, den Raum nicht als eine Erweiterung des eigenen Körpers zu erfahren. Diese Erfahrung beschreibt sie in der folgenden Passage besonders einfühlsam und wortstark:

This is an uncomfortable feeling. Comfort is a feeling that tends not to be consciously felt, as I have suggested. You sink. When you don't sink, when you fidget and move around, then what is in the background becomes in front of you, as a world that is gathered in a specific way. Discomfort, in other words, allows things to move by bringing what is in the background, what gets over-looked as furniture, back to life. In a way, the experience of not being white in a white world not only gives us a different viewing point, but it disorients how things are arranged. This 'not' does not always feel negative. Every experience I have had of pleasure and excitement about a world opening up has begun with such ordinary feelings of discomfort, of not quite fitting in a chair, of becoming unseated, of being left holding onto the ground. (Ahmed 2007, 163)

Auffallend ist hier die Aufdringlichkeit, mit der der Raum dem nicht weißen Körper begegnet. Es ist nicht die Erfahrung einer sich auföffnenden Welt, die der nicht weiße Körper bei der Entdeckung der Welt verspürt – es ist ›discomfort‹. Der Raum, der nicht als Erweiterung des Körpers dient, verunmöglicht es, in ihm aufzugehen, in den Hintergrund treten zu können. Der nicht weiße Körper bleibt im Raum immer im Vordergrund - quasi als Fremdkörper - verhaftet, da er nicht Teil des Raumes werden kann. Wenden wir wieder die von mir oben eingeführte Umkehrung an, lassen wir also nicht den Raum zu einer Erweiterung des Körpers, sondern den Körper zu einer Erweiterung des Raumes werden. So

bleibt die Erfahrung des Aufdringlichen, nicht in den Raum gehörigen Körpers weiter bestehen, der Raum, der auf das weiße Dasein, das räumlich privilegierte Dasein orientiert ist, drängt sich dem Dasein auf, das nicht räumlich privilegiert ist. Das räumlich privilegierte Dasein wird vom Raum umfasst, es besteht eine In-Sein-Beziehung zwischen Raum und Dasein. Diese Form der Aufdringlichkeit von Zeug findet sich bei Heidegger genau dann, wenn er darüber schreibt, dass das Zuhandene, wenn es nicht funktioniert, zum nicht Zuhandenen wird, das sich dem Dasein aufdrängt. Diese immanente Aufdringlichkeit des Raumes, die von nicht weißen Menschen, und wie ich behaupte von nicht räumlich privilegierten Menschen erfahren wird, ist die Erfahrung der Unzuhandenheit des Raumes.

Hieraus wird nun deutlich, worin die angesprochene Neusetzung des Begriffs der *whiteness* besteht. Die *whiteness* referenziert auf Identität, das räumliche Privileg ist insofern generischer und weiter anwendbar, da es nicht auf Identität referenziert, es ist die Erfahrung des Daseins, nicht heimisch zu sein im Raum, sich nicht ungestört seiner alltäglich besorgten Entdeckung des Raumes widmen zu können. Gleichzeitig legt die Orientierung des Raumes auf bestimmte Privilegienträger die offen die nicht zu diesen gehören, indem es ihnen verunmöglicht, im Raum selbst aufzugehen, in ihm verschwinden zu können. Den Raum als nicht Privilegierten zu durchschreiten ist ein Gewaltakt, insofern es die Alltäglichkeit des Daseins stört. Ein weiterer Punkt, der mit dem Privileg des Raumes verbunden ist, liegt in der Aufdringlichkeit des Raumes für die einen und der unaufdringlichen Hintergründigkeit für die anderen. Der räumlich Privilegierte kann den Raum nicht nur ungestört entdecken, er kann, da er von ihm umfasst wird, in den Vordergrund treten oder in den Hintergrund wechseln, wie es ihm beliebt – er *macht sich den Raum selbst zuhanden*. Aus eben jener aufdringlichen Unzuhandenheit des Raumes für die nicht räumlich Privilegierten folgt im Umkehrschluss, dass sich die räumlich Privilegierten den Raum zuhanden machen können. Der Raum wird somit zum Zeug, das manchen zuhanden ist, anderen nicht. Mit der Einschreibung von Privilegien in den Raum und der Zeugwerdung des Raumes stehen in reziproker Beziehung – das Einschreiben von Privilegien ermöglicht die Zeugwerdung, wie auch die Zeugwerdung die Einschreibung erst ermöglicht. Der Träger räumlicher Privilegien ist dem Raumzeug genauso eingeschrieben wie dem Hammer der Handwerker oder der Kunde dem Stück (vgl. Heidegger 2006, 117). Auch die Erfahrung des Raumes als ›extension‹, also Erweiterung des Leibes, lässt sich über die spezifischen Seinsart des Zuhanden erklären. »In der Seinsart dieses Zuhandenen, das heißt in seiner Bewandtnis liegt eine wesenhafte Verweisung auf

mögliche Träger, denen es auf den ›Leib zugeschnitten‹ sein soll« (Heidegger 2006, 117). Dies ermöglicht auch eine Versöhnung der oben angesprochenen Differenzen der beiden Systeme. So gehe ich nicht von einer Orientierung der Körper im Raum noch einer Erweiterung des Körpers durch den Raum selbst aus. In seiner Zeugwerdung und der möglichen Einschreibung von Trägern räumlicher Privilegien wird der Raum zu einer Erweiterung des Leibes derer, die diese Privilegien tragen. Gleichzeitig ist die Erfahrung der Unzuhandenheit des Raumes als Zeug die Erfahrung der Aufdringlichkeit des Nicht-in-ihm-Aufgehen-Könnens, die als Störung der alltäglich besorgten Raumentdeckung auftritt. Die Erfahrung des Raumes als Teil der In-der-Welt-sein-Beziehung wird von einer In-Sein-Beziehung in eine Im-Sein-Beziehung verkehrt. Diese Störung und Verkehrung führt dazu, dass dem Dasein, das über diese räumlichen Privilegien nicht verfügt, der Raum bis zu einem gewissen Grad unzuhanden wird. Abschließend gilt nun Folgendes für räumliche Privilegien festzuhalten: Ein räumliches Privileg besteht dann, wenn Räumen ein bestimmtes Dasein eingeschrieben wird und andere nicht. Diese Einschreibung lässt den Raum zum Zeug werden, der für ein bestimmtes Dasein zuhanden, für andere unzuhanden ist. Jene Unzuhandenheit resultiert in einer Störung des alltäglichen besorgten Entdeckens des Raumes durch ein von den Privilegien des Raumes ausgeschlossenes Dasein. Für das Dasein, das über solche Privilegien verfügt, verhält sich der Raum als eine Erweiterung ihres Leibes. Dies ermöglicht ihnen einen priorisierten Zugang und Handbarmachen des Raumes, unter anderem können sie sich sichtbar und unsichtbar machen und im Raum aufgehen oder eben nicht, ganz nach ihrem eigenen Verlangen. Die räumlichen Privilegien, die dem Raum eingeschrieben sind, sind Teil der räumlichen Modalität des Daseins und selbst Teil des Raumes, da das Dasein den Raum immer nur über seine Gegebenheit in Gegenden erfahren kann. Die Summe der räumlichen Privilegien und der durch ihre Einschreibungen entstandenen Gegenden bildet das, was wir als Raum erfahren. Dieses Stückwerk von Gegenden ist die Räumliche Ordnung, die die Hierarchie der räumlich Privilegierten regelt und als Teil der räumlichen Erfahrung des Daseins den Raum auch auf phänomenaler Ebene vorstrukturiert. Raum als Zuhandenes zu begreifen bedeutet immer auch, dem Anderen in der Form der räumlich Privilegierten zu begegnen, die der räumlichen Ordnung und somit dem Raum selbst eingeschrieben sind.

Hieraus wird ersichtlich, dass räumliche Privilegien die Wahrnehmung und Zuhandenheit des Raumes für ein bestimmtes Dasein vorstrukturieren, ihm Zugang ermöglichen oder den Zugang erschweren. Bisher ließen sich alle Akte der Gewalt auf physische Gewalt reduzieren.

Um jedoch ein vollständiges Bild der Gewalt zu liefern, bedarf es einer Erweiterung um den Begriff der symbolischen und strukturellen Gewalt, wobei zwischen den beiden Formen nicht strikt unterschieden wird. Ich möchte jedoch der strukturellen Gewalt – als Gewalt, die räumliche und soziale Strukturen benötigt, um ausgeübt und erfahren zu werden – den Vorrang gegenüber der symbolischen Gewalt einräumen. Als strukturelle Gewalt bezeichne ich – in Anlehnung an Galtung – jene, die sich aufgrund ihrer Bezogenheit auf die Räumliche Ordnung nicht direkt einem Verursacher zuordnen lässt, auch wenn sie Teil physischer Gewaltakte sein kann, die über einen solchen verfügen (vgl. Galtung 1975). Konkret werde ich damit beginnen, die Ohrfeige als klassischen Vertreter der symbolischen Gewalt zu betrachten und zeigen, warum die Räumliche Ordnung als strukturelle Komponente notwendig ist und wie symbolische bzw. strukturelle Gewalt räumliche Privilegien stören, sichtbar machen oder erzeugen kann. Der in dieser Arbeit verfolgte Ansatz, Gewalt als einen Akt der Störung der räumlichen Modalität des Daseins zu beschreiben, wird in ähnlicher Form auch von Schotte vertreten, der versucht, Gewalt als einen Akt der Störung oder Zerstörung des Weltlichkeitsbezuges des Subjekts zu beschreiben (vgl. Schotte 2020).

2.6 Strukturelle Gewalt

2.6.1 Die Klarsfeld-Ohrfeige

Wenden wir nun den Begriff der räumlichen Privilegien auf die Ohrfeige an. Dazu wollen wir zwei explizite Beispiele aus der Arbeit von Speitkamp aufgreifen und sie entsprechend der Rolle der räumlichen Privilegien in ihnen untersuchen. Das erste Beispiel ist das der Klarsfeld-Ohrfeige, die Beate Klarsfeld 1968 dem damaligen Bundeskanzler der Bundesrepublik Deutschland Kurt Georg Kiesinger am Parteitag der CDU verpasste. Beate Klarsfeld, die mit einem französischen Juden verheiratet war, wollte dadurch Aufmerksamkeit auf den Status Kiesingers als NSDAP-Mitglied lenken. Kiesinger war der NSDAP 1933 beigetreten und war im Außenministerium für Auslandspropaganda zuständig. Später wurde er während der Entnazifizierung als Mitläufer, danach als Entlasteter eingestuft. Beate Klarsfeld, die dieser Einstufung widersprach, verschaffte sich Zugang zum Parteitag der CDU und gelang vorbei am Ordnungspersonal zu Kiesinger, dem sie eine Ohrfeige verpasste (vgl. Speitkamp 2010, 64–65). Speitkamp liefert uns in seiner Arbeit die symbolische Interpretation dieser Art der Ohrfeige, die er folgendermaßen beschreibt: »In den drei

genannten Fällen ging es um den Versuch, mediale und politische Macht umzukehren und mit dem Angriff auf den *öffentlichen* Körper der attackierten Personen diese wieder auf ihren *privaten* Körper zu reduzieren« (Speitkamp 2010, 65). Hiermit liefert er zwar eine durchaus plausible Interpretation der symbolischen Prozesse, die die Klarsfeld-Ohrfeige ausmachen, jedoch ist er nicht in der Lage, uns zu demonstrieren, warum es sich um einen Akt der Gewalt handelt. Mit dem oben entwickelten Apparat der räumlichen Gewalt sind wir jedoch dazu in der Lage, einerseits die Verbindung zwischen physischer und symbolischer Gewalt, die der Klarsfeld-Ohrfeige zugrunde liegt, genau aufzuzeigen, andererseits können wir auch genau erklären, warum es sich hierbei um einen Akt der Gewalt handelt. Dazu werden wir nun die Vorkommnisse für die Analyse im Apparat der räumlichen Gewalt neu strukturieren. Der Ort der Klarsfeld-Ohrfeige ist der des CDU-Parteitages, ein Vorgang, der Teil einer parteilich geregelten Demokratie ist. Dennoch ist ein Parteitag ein Ort, der von der Außenwelt abgeschlossen stattfindet, und nur gewählte und entsendete Mitglieder einer Partei, die die Parteilite darstellen, sind zugelassen. Jeder der hier anwesenden Mitglieder verfügt über räumliche Privilegien, das heißt, ist ungestört dazu in der Lage, diesen Ort und dessen Zuhandenheit ungestört zu entdecken. Dies gilt auch und vor allem für Kiesinger, der als Bundeskanzler durch Ordner und anderes Personal von der Masse der »gemeinen« Parteimitglieder abgeschirmt ist. Diese Ordner erfüllen die zweifache Funktion: Einerseits sichern sie die räumlichen Privilegien Kiesingers, der sich ungestört der Entdeckung der Gegend und des Zuhandenen widmen kann, gleichzeitig stören sie die Entdeckung der Gegend und des Zuhandenen der anderen Parteimitglieder und erzeugen so einen Abstand zwischen Kiesinger und dem Rest, indem sie mit ihrer Anwesenheit sein räumliches Privileg verfestigen und gleichzeitig zur Schau stellen. Klarsfeld versündigt sich nun zweimal am räumlichen Privileg: Einerseits verschafft sie sich Zugang zum Parteitag und verkündet mit der Ohrfeige genau diesen Fakt, womit sie die räumlichen Privilegien der Anwesenden angreift, da sie als Nichtzugehörige denselben Raum wie sie teilt, der ihr eigentlich nicht zugänglich sein sollte. Mit der Ohrfeige stört Beate Klarsfeld Kiesingers ungestörtes, bedachtes Entdecken des Raumes und des Zuhandenen, ähnlich wie es auch beim Schubsen der Fall ist – sie begeht damit einen Gewaltakt, der zunächst rein physischer Natur ist. Indem Klarsfeld als räumlich Unprivilegierte einen räumlich Privilegierten in der Ausübung seiner räumlichen Privilegien unterbricht – ja, nicht nur stört, sondern die Entdeckung des Raumes und des Zuhandenen tatsächlich verunmöglicht –, wird durch den Handstreich die

Aufdringlichkeit des Zuhandenen als bloß Vorhandenes in Kiesingers Dasein auf ihn zurückgeworfen. Damit vollzieht sich ein klarer Akt der Gewalt.

Der Akt der Gewalt auf der symbolischen Ebene ist eben jene Störung der Privilegien des Raumes. Sie macht Kissinger ebenbürtig, indem sie vorbei an den Ordnern, etwas das ein normales Mitglied nicht so ohne Weiteres vermag, vorbeidrängt und damit dieselben räumlichen Privilegien, die Kissinger zukommen, zur Schau stellt. Sie macht sich ihm sogar momentan überlegen, indem sie ihn mit der Zurschaustellung der Gleichheit seiner räumlichen Privilegien beraubt. Zugleich führt sie auch den anderen Anwesenden des Parteitages ihre eigenen geminderten räumlichen Privilegien im Vergleich zu Kissinger vor Augen. Die sonst so unauffällige, weil zuhandene Barriere der Ordner, die Kissinger abschirmt von den anderen Anwesenden, wird durch ihr Versagen unzuhanden und somit aus der Unaufdringlichkeit in die Aufdringlichkeit überführt. Das Beispiel der Klarsfeld-Ohrfeige zeigt uns also, dass die Räumlichkeit von symbolischer Gewalt also darin bestehen kann, die räumlichen Privilegien von Privilegenträgern zu stören oder sie für andere sichtbar zu machen. Diese Art von Gewaltakten zeichnet sich dadurch aus, dass sie entgegen der räumlichen Ordnung zu wirken scheinen. Sie erhalten ihre Gewaltförmigkeit, die über die der physischen Gewalt hinausgeht, dadurch, dass der räumlichen Ordnung zuwidergehandelt wird. Die Klarsfeld-Ohrfeige bildet den Hintergrund, auf dem es möglich ist, die Vorstrukturierung des Raumes durch die Räumliche Ordnung zu erkennen. Sie machen die Ordnung angreifbar und adressierbar und zwingt sie in die Sichtbarkeit. Kissingers räumliches Privileg wird sowohl sichtbar als auch bedroht. Ein einfacher Akt der Gewalt, der den vom Raum umschlungenen Kissinger zu einem unter vielen werden lässt.

2.6.2 Die Ohrfeige in der Erziehung

Eine weitere Art der Ohrfeige stellt bei Speitkamp neben der politischen Ohrfeige, zu der auch die Klarsfeld-Ohrfeige zählt, die Ohrfeige in der Erziehung dar. Er beschreibt den Prozess der Entwicklung der Ohrfeige in der Erziehung, die, beginnend als Hausrecht des Vaters, mit der Aufklärung in legitimatorische Schwierigkeiten gerät und von da an aus der elterlichen Liebe und Fürsorge abgeleitet werden muss (vgl. Speitkamp 2010, 43).

Jedoch verbleibt die Ohrfeige als Beispiel der »kleinen« Gewalt weiterhin im Bereich des

juristisch Legitimierbaren, dem Kleinen, über das von Eltern zum Schutz und Wohl des Kindes angewandt, nicht die Ehre des Kindes verletzt und somit keine Demütigung darstellt (vgl. Speitkamp 2010, 52). Die Ohrfeige in der Erziehung hat nach Speitkamp einen Prozess der graduellen Entlegitimierung durchlaufen, der sich entlang der Linie der Würdigung der Ehrenverletzung und Demütigung am Kinde vollzogen hat. Jedoch, so resümiert Speitkamp, wird immer noch übersehen, dass: »auch die ›kleine‹ Gewalt per se eine Demütigung des Opfers darstellt, Macht demonstriert, Hilflosigkeit vermittelt, seelische Verletzung bedeutet. Die symbolische Dimension von Gewalt und der Zusammenhang mit der Würde und Ehre auch des Heranwachsenden gerieten aus dem Blick« (Speitkamp 2010, 52). Auch in der Erziehung stellt die Ohrfeige bei Speitkamp stets eine Verletzung der Ehre des Geohrfeigten dar. Der Akt der Gewalt der Ohrfeige liegt bei Speitkamp generell darin begründet, dass, obwohl sie im Ausmaß zu wenig ist, um als physische Gewalt zu gelten, nicht den physischen Körper, sondern den Leib und dessen Erhabenheit trifft. Dies fasst er in der folgenden abschließenden Bemerkung folgendermaßen zusammen:

Gewalt zerreißt den Mantel der Zivilisierten, des Normgerechten und Berechenbaren. Sie steht auch dem zur Verfügung, der unten ist, der keine Macht hat, und sie macht den Mächtigen machtlos, denn dieser ist der Gewalt – als Individuum, als bloßer Körper – hilflos ausgeliefert. Und in dieser Präsentation von Hilflosigkeit liegt zugleich eine Demütigung. Die Ohrfeige [...] symbolisiert Gewalt [...] sie ist gerade dadurch an Ehre gekoppelt. (Speitkamp 2010, 67)

Auch hier wird wieder, wie auch im obigen Zitat, die Hilflosigkeit angeführt und als zentrales Element der Erfahrung der Ohrfeige ausgemacht. Jedoch kommt Speitkamp zu dem Schluss, dass es sich bei der Ohrfeige um Gewalt – symbolische Gewalt – handelt, weil die Ohrfeige die Ehre des Geohrfeigten attackiert. In dem Zwischenraum der Begriffe von Hilflosigkeit und Ehre verborgen liegt eine Problematik, die sich als Schwäche dieser durchaus werthaltigen Reflexion anführen lässt. Das Gefühl der Hilflosigkeit und das der Verletzung der Ehre sind in ihrer aufdringlichen Gegenwärtigkeit zu unterscheiden. Die Hilflosigkeit, die ich mit dem Verlust des räumlichen Privilegs oder der Störung des alltäglich besorgenden Entdeckens der Umwelt des Daseins identifizieren werde, ist qua ihrer Form als Modalität des Daseins aufdringlich und gegenwärtig. Ob es sich nun bei der Ehre und der Verletzung der Ehre ebenso verhält, ist fraglich. Eher scheint es der Fall zu sein, dass die Verletzung der Ehre nachgelagert oder extern interpretativ erzeugt wird. Dies lässt sich insofern am Beispiel der Ohrfeige in der Erziehung belegen, als es diskutabel ist, ob Kinder im ersten Schritt überhaupt über ein Verständnis von Ehre und Ehrverletzung verfügen, und im zweiten Schritt, ob Kinder überhaupt Träger von Ehre sind – wie auch die Frau oft als Individuum, dem keine Ehre

zuteilwird, gedeutet wird. Die Ohrfeige in der Erziehung lässt sich gemäß der räumlichen Theorie der Gewalt als ein Gewaltakt verstehen, der die hierarchische Differenz zwischen Geohrfeigtem und Ohrfeigendem innerhalb der räumlichen Ordnung offenlegt. Der Lehrer, der dem Schüler eine Ohrfeige verpasst, stört diesen in seinem unbesorgten raumbezüglichen Dasein, macht ihn damit momentan hilflos. Die Hilflosigkeit, die jene Störung des Raumbezuges auslöst, lässt sich dadurch erklären, dass dem Dasein kurzfristig die Zuhandenheit des Zeugs entrissen wird. Da Zeug immer auch über Räumlichkeit verfügt durch sein In-Raum-Sein, braucht es, um die Zuhandenheit des Zeugs als Zuhandenheit zu erkennen, das In-Raum-Sein des Daseins. Dieses wird aber von der Ohrfeige gestört. Das Dasein des Schülers wird mit der Störung des alltäglich besorgten Entdeckens des Raumes auch der Möglichkeit beraubt, das Zeug in seiner Zuhandenheit zu erkennen – das Zeug wird zum reinen Zuhandenen, dem das Dasein des Schülers hilflos ausgeliefert ist. Die Hilflosigkeit ist somit Resultat der Vorhandenheit des Zeugs, dessen aufdringliche momentane Unzuhandenheit handlungsunfähig und hilflos macht. Der Lehrer begründet mit dem Akt der Ohrfeige seine eigenen räumlichen Privilegien, die denen des Schülers übergeordnet sind. Der Klassenraum ist auf den Lehrer hin orientiert, ihm ist der Raum quasi auf den Leib geschneidert. Dies macht der Lehrer aber nicht nur um seiner selbst willen – er erlernt durch Wiederholung und Festigung die Hierarchie der räumlichen Privilegien, die dem Schüler nach der Schule die Einordnung in die räumlich hierarchisch geregelte Gesellschaft erleichtern. Die Ohrfeige in der Erziehung dient, im Gegensatz zur Klarsfeld-Ohrfeige, nicht der Infragestellung oder Sichtbarmachung von räumlichen Privilegien, sondern ihrer Einschreibung, Festigung und Verinnerlichung. Die Gewalt eröffnet dem Schüler die Erfahrung seiner Stellung in der hierarchischen Ordnung räumlicher Privilegien. *In der strukturellen Verfestigung physischer Akte werden zugleich die phänomenalen Dimensionen der räumlichen Ordnung erzeugt und ermöglicht.* Dieses Verhältnis zwischen struktureller und physischer Gewalt ist zentral und wird später genauer ausgearbeitet. Dieser Akt der Gewalt macht den Schüler empfänglich für die Orientierung des Raumes auf die Träger räumlicher Privilegien und bereitet ihn darauf vor, sich innerhalb der hierarchischen Struktur der Räumlichen Ordnung zurechtzufinden und unterzuordnen. Diese einschreibenden Effekte symbolischer Gewalt lassen sich auch bei Bourdieu finden, der etwa in *Die männliche Herrschaft* Folgendes schreibt:

Wenn es völlig illusorisch ist, zu glauben, die symbolische Gewalt könne mit den Waffen des Bewußtseins und des Willens allein besiegt werden, so deshalb, weil die Resultate und die Bedingungen ihrer Wirksamkeit in Form von Dispositionen dauerhaft in das Innerste des Körpers eingeprägt sind. (Bourdieu 2012,72-73)

Diese Einprägung in den Körper ist jedoch nicht reine Erinnerung an Situationen oder gar das Verständnis symbolischer Gewaltsysteme. Es ist vielmehr das richtige Sich-Unterordnen unter räumliche Privilegien und das richtige Lesen von räumlichen Orientierungen, die auf die räumlich Privilegierten orientiert sind, wie Ahmed schreibt. Im Falle des Schülers ist die mit der – im Kontext einer Lehrer-Schüler-Hierarchie – verbunden und der Einübung der Unterwerfung unter das System räumlicher Privilegien verbunden. Bei der Frau ist das, wie Bourdieu schreibt, die Entwicklung einer Agoraphobie, die sie von der alltäglich besorgten Entdeckung ihrer Umwelt abhält. »Beinahe ebenso effektiv kann er [der Ausschluss von öffentlichen Plätzen] andernorts durch diese Art *gesellschaftlich aufgezwungener Agoraphobie* sein, die die Aufhebung der sichtbaren Verbote lange Zeit überdauern kann und die die Frauen dazu bringt, sich von der agora selbst auszuschließen.« (Bourdieu 2012, 73)

Die Ohrfeige im Fall der Erziehung zielt nicht – wie die von Bourdieu beschriebene patriarchale Gewalt – auf die Frau oder die Meidung von bestimmten Plätzen ab, vielmehr hat sie zum Ziel, eine Sensibilität für in den Raum eingeschriebene Hierarchien einzuüben. Gleichwohl dient sie auch dem praktischen Nutzen der Erzeugung einer dem Lehrer zugeschnittenen räumlichen Hierarchie. Dem Schüler wird die Selbstverständlichkeit, mit der das Dasein des Lehrers – der Autoritätsperson, auf die der Raum hin orientiert ist – den Raum entdeckt, sich zuhanden macht, verweigert. Dieser wiederholte Akt des Verweigerns und des Einübens der Akzeptanz der Unterwerfung unter räumliche Privilegien erleichtert die Einschreibung und Begründung von Privilegien im Raum durch die Räumliche Ordnung. Die Eingliederung in die Räumliche Ordnung lässt sich aber auch durch ihre ausnahmslose Alternativlosigkeit erklären. So schreibt Zygmund Bauman sehr treffend: »Das Andere der Ordnung ist nicht eine andere Ordnung: Die einzige Alternative ist das Chaos. Das Andere der Ordnung ist das Miasma des Unbestimmten und Unvorhersagbaren« (Bauman 1992, 20). Es ist die Verlorenheit der eigenen Räumlichkeit, die mit der Überwerfung der räumlichen Ordnung droht; sie ist es, die unaufdringlich unsere räumliche Erfahrung vorstrukturiert. Mit ihr zu brechen bedeutet für das Dasein, mit der eigenen räumlichen Besorgung zu brechen und sie ins Unbestimmte zu stürzen.

2.7 Anwendung der räumlichen Gewalttheorie auf die Fälle George Floyd und Luigi Mangione

Die bisher entwickelten Überlegungen lassen sich nicht nur auf schulische Erziehung oder patriarchale Gewalt anwenden, sondern auch auf politisch aufgeladene Gewalthandlungen wie die Ermordung George Floyds durch Polizeigewalt oder die Tötung Brian Robert Thompsons durch Luigi Mangione. Diese Fälle verdeutlichen, dass Gewalt nicht nur *in* einem Raum geschieht, sondern *Räume herstellt, hierarchisiert und sichtbar macht*.

Wie oben gezeigt, konstituieren Akte der Gewalt räumliche Privilegien, indem sie sie in den Raum einschreiben. Des Weiteren stehen Akte der Gewalt auch immer in einem verweisenden Zusammenhang mit der bestehenden Hierarchie der räumlichen Privilegiertheit – der räumlichen Ordnung, die Teil der räumlichen Erfahrung des Daseins ist. In dieser verweisenden Beziehung kann ein Akt der Gewalt räumliche Privilegien begründen und einüben sowie sichtbar machen und infrage stellen. Dieses Verhältnis des Sichtbarmachens und Infragestellens möchte ich am Beispiel der Ermordung George Floyds durch die Polizei und der mutmaßlichen Ermordung von Brian Robert Thompson durch Luigi Mangione analysieren. In beiden Fällen handelt es sich, wenn man den reinen Akt der Gewalt als rein physischen betrachtet, um nicht sonderlich herausragende Fälle. So kommt es ständig zu Tötungen durch die staatlichen Autoritäten, sei es durch die Polizei oder in den Gefängnissen der USA, ebenso wie es oft Morde gibt. Warum also haben diese Fälle dieses politische und gesellschaftliche Gewicht? Ich werde im folgenden Abschnitt argumentieren, dass sich dies einerseits durch die Sichtbarmachung von räumlichen Privilegien und andererseits durch die Infragestellung der gültigen Hierarchie der räumlichen Privilegien erklären lässt.

2.7.1 George Floyd

Am 25. Mai 2020 wurde der 46-jährige Afroamerikaner George Floyd bei einer Polizeikontrolle seines Fahrzeuges festgenommen. Der Polizeibeamte Derek Chauvin kniete dabei über neun Minuten auf dem am Boden liegenden Floyd. Dieser wies Chauvin, wie aus dem Transkript der Bodycams hervorgeht, mehrmals darauf hin, dass er an Klaustrophobie leide sowie über dreißig Mal, dass er nicht atmen könne, »I can't breathe. I can't breathe. Ah! I'll probably just die this way« (Transcript 2020). Das Ignorieren des immer intensiveren Flehens von Floyd durch Chauvin führte zum Tod von Floyd (vgl. State v. Chauvin). Die

Tötung von George Floyd löste zahlreiche Proteste unter dem Namen *Black Lives Matter* aus. Vorweg möchte ich anmerken, dass die Tötung von George Floyd eine eindeutige Komponente von rassistischer und struktureller Gewalt aufweist. Die wechselseitige Beziehung von physischer und struktureller Gewalt sowie die Bildung von Identität und Gruppen durch Akte der Gewalt wird später in die Untersuchung der Beispiele einfließen. Das Ungleichgewicht im räumlichen Privileg von Floyd und Chauvin lässt sich wohl kaum ohne die strukturelle rassistische Verfasstheit der räumlichen Ordnung erklären. An dieser Stelle der Analyse ist jedoch nur das Vorhandensein dieser Asymmetrie und nicht das Warum relevant. Die Frage, warum die Tötung George Floyds eine solche Bedeutung erlangt hat, ist multikomplex und sicher nicht nur in der Sichtbarmachung von räumlichen Privilegien zu finden. Sie lässt sich aber nicht durch die Tötung Floyds durch einen Polizeibeamten erklären, so es doch eine Vielzahl solcher Fälle jedes Jahr alleine in den USA gibt. Einer der herausstechendsten Gründe liegt wohl in der Dokumentierung des Vorfalls durch die Handyvideos einiger Passanten. Der andere Grund, und der, dem ich hier folgen möchte, findet sich schon in dem mehrfach von Floyd geäußerten Satz »I can't breathe«, der traurige Bekanntheit erlangt hat. Ein Satz, der wie kein zweiter mit der Tötung von George Floyd verbunden ist. Dieser Satz ist es auch, der die Ausübung räumlicher Privilegien durch Derek Chauvin so eindeutig zur Schau stellt. Es ist Chauvin, der in Ausübung seiner Funktion als Polizist solch uneingeschränktes räumliches Privileg verfügt, dass er Floyd selbst das Atmen verweigert. Durch das auf ihm Knien wird Floyds Körper zu einfachem Raum, den sich Chauvin qua seiner räumlichen Privilegiertheit aneignet. Der Körper von Floyd wird zu Raum, der Chauvin zuhanden ist, denn er entscheidet, ob Floyd atmen kann oder nicht. Diese Verweigerung eines, wenn nicht sogar des grundsätzlichen räumlichen Zueignemachens über das ein Dasein verfügt – nämlich des Atmens – ist es, die die Differenz in den räumlichen Privilegien zwischen Chauvin und Floyd offenbart. Weder Chauvin noch seine Kollegen kommen, wie man den Transkripten entnehmen kann, ins Zögern, ob Chauvins Aneignung des Raumes und Aberkennung des räumlichen Rechts auf Atem von Floyd eine Überschreitung seines Privilegs darstellt. Das Flehen von Floyd wird als Beweis gedeutet, er könne atmen, denn »it takes a heck of a lot of oxygen to talk« (Transkript 2020). Es ist die Zurschaustellung von Chauvins räumlichem Privileg und die damit einhergehende Verweigerung jeglichen räumlichen Privilegs von Floyd, die dessen räumliche Privilegien und damit stellvertretend die Räumliche Ordnung selbst sichtbar macht. Die Bedeutung dieses

Falles für die *Black Lives Matter*-Bewegung lässt sich unter anderem durch diesen Umstand erklären. Nachdem dieses Privileg so sichtbar wurde, wird es von der Bewegung infrage gestellt. Die teilweise gewaltvollen Ausschreitungen der *Black Lives Matter*-Proteste lassen sich in diesem Licht erklären als Versuch, sich räumliches Privileg zu nehmen, das sich durch teilweise gewaltvolles Aneignen des Raumes äußerte.

2.7.2 Luigi Mangione

Auch der Fall Luigi Mangione spielt sich im Verweisungszusammenhang aus Infragestellen und Sichtbarmachen von räumlichen Privilegien ab. Er ist anders gelagert als der Fall George Floyd und ermöglicht dadurch eine weitere Erschließung dieses Verweisungszusammenhangs. Am 4. Dezember 2024 wurde der CEO von UnitedHealthcare – dem größten Healthcare-Konzern der Welt – Brian Thompson vom 26-jährigen Luigi Mangione mutmaßlich erschossen. Anmerkung: Im Zeitraum des Verfassens der Arbeit ist Mangione noch nicht rechtskräftig verurteilt. Thompson, der für eine Konferenz im New York Hilton nächtigte, wurde nach dem Verlassen seines Hotels in der Nähe des Eingangs mit einer aus dem 3D-Drucker stammenden Pistole erschossen (vgl. *United States v. Mangione*). Wie auch im Fall der Ermordung George Floyds zeigen sich auch in diesem Fall strukturelle Komponenten, die erst im zweiten Teil der Arbeit, nach der Erweiterung der Theorie der räumlichen Gewalt, sinnvoll analysiert werden können. Eine weitere Parallele ist auch die Bedeutung, die dieser Fall im politischen und gesellschaftlichen Diskurs erlangt hat. Eine Bedeutung, die sich erneut nicht mit der Einordnung des Falles als ein Akt der physischen Gewalt erklären lässt, da es doch jedes Jahr eine große Anzahl an Morden mit Schusswaffen in den USA gibt. Wie auch im Falle Floyd scheint die symbolische Komponente der Tat den physischen Akt der Gewalt zu subvenieren. Thompson ist als Individuum und CEO des größten Healthcare-Konzerns mit substanziellen räumlichen Privilegien ausgestattet, die ihn mit einer Zuhandenheit des Raumes ausstatten, zu der auch das Privileg der Sicherheit und der körperlichen Unversehrtheit gehört. Die mutmaßliche Ermordung durch Mangione offenbart *die Brüchigkeit dieser räumlichen Privilegien*. Die räumlichen Privilegien, die Thompson in seiner alltäglichen Raumbesorgung ausübt, werden ihm in dem Moment genommen, als er gezielt zur Zielscheibe wurde. Die gewohnte Zuhandenheit des Raumes verschwindet mit der Unfähigkeit Thompsons, willentlich im Raum aufzugehen und unterzugehen. Mit diesem Akt der Gewalt verkehrt sich der Raum von einer Erweiterung

seines Körpers hin zu einem Ort, der ihm die Verletzlichkeit eröffnet. Das räumliche Privileg, das Thompson und andere Träger von räumlichen Privilegien ausüben, funktioniert, weil die wenig räumlich Privilegierten sich in die Räumliche Ordnung einfügen, sie nicht hinterfragen und gar nicht erst wahrnehmen. Der öffentliche Raum stattet den räumlich Privilegierten mit Macht aus, die in dem Moment verschwindet und zur Quelle von Verletzlichkeit wird, sobald die gültige Räumliche Ordnung durch Akte der Gewalt infragegestellt wird. Genau dies wurde durch die mutmaßliche Tat von Mangione sichtbar gemacht. Die Tat machte mit ihrem Brechen einerseits einen Teil der bestehenden Hierarchie der räumlichen Privilegiiertheit sichtbar, widersprach ihr, indem sie den öffentlichen Raum von einer machtvollen Erweiterung des Körpers von Thompson hin zu einem Ort seiner Hinrichtung wandelte. Diese spontane, unvorhergesehene Wandlung der räumlichen Beschaffenheit, die sich aus dem Bruch mit der Räumlichen Ordnung speist, offenbarte die Brüchigkeit eben jener Ordnung. Der Akt des Infragestellens dieses so unhinterfragten räumlichen Privilegs der Sicherheit – der, die in ihm zuhause sind, denen er zuhanden ist – ist es, der sichtbar macht. Ein Sichtbarmachen, das Angst schürt bei denen, die über räumliche Privilegien verfügen, gerade weil die Tat so einfach war, so unerwartbar, so unabwendbar. Würden diese Tat zur Nachahmung führen, würde dies die bestehende Hierarchie der räumlichen Privilegiiertheit ins Wanken bringen. Der Akt selbst öffnet den Raum für neue Einschreibungen – würden Nachahmer dem Täter folgen, würde sich dies im Verweisganzen des zuhandenen Raumes einschreiben. Der Akt des Infragestellens lässt sich somit auch als ein Akt des Öffnens des Raumes für ein Um- und Umschreiben von räumlichen Privilegien deuten.

II. EINBINDUNG DER THEORIE DER RÄUMLICHEN GEWALT IN DEN GEGENWÄRTIGEN GEWALTDISKURS

Die oben entwickelte phänomenale Theorie der räumlichen Gewalt soll im zweiten Teil der Arbeit auf ihre Anschlussfähigkeit an den gegenwärtigen Gewaltdiskurs hin untersucht werden. Um dies zu bewerkstelligen, soll sie auf die von Michael Staudigl in *Gesichter der Gewalt* aufgeworfenen offenen Fragen an eine Gewaltdefinition hin entwickelt und überprüft werden. Ist die Theorie der räumlichen Gewalt in der Lage, die offenen Fragen sinnvoll zu beantworten, stellt sie einen möglichen Schritt hin zu einer möglichen definitorischen Fassung der Gewalt dar. Erstens diskutiere ich die Bevorzugung physischer Gewalt gegenüber anderen Gewaltformen, insbesondere der strukturellen Gewalt. Die Sorge vor einer *Beliebigkeit* des Gewaltbegriffs bei zu weiter Fassung (vgl. Neidhardt 1986; Nunner-Winkler 2004) versuche ich, aufbauend auf Endreß, zu entkräften. Zugleich zeige ich, dass viele scheinbar eindeutig physische Gewalthandlungen nur als Synthese von physischer und struktureller Gewalt hinreichend verständlich sind. Ich argumentiere zudem, dass beide Formen in einem reziproken Verhältnis stehen: Physische Gewalt setzt strukturelle Voraussetzungen in der räumlichen Ordnung voraus, während strukturelle Gewalt durch Einschreibungen in eben diese erst ihre phänomenale Grundlage erhält. Die beiden weiteren Fragen betreffen zum einen die moralische Kodierung sogenannter »sinnloser Gewalt«, zum anderen die Idee eines unausweichlichen dialektischen Widerspiels von Gewalt und »Gegengewalt« (Staudigl 2014, 17). In diesem Zusammenhang spreche ich mich gegen normative Deutungen auf phänomenaler Ebene aus, da sie der präreflexiven Erfahrungsdimension von Gewalt in ihrer phänomenalen Fassung entgegenstehen. Stattdessen schlage ich eine Trennung von *Phänomen* und *Begriff* der Gewalt vor. Unter das Phänomen fällt die Störung der alltäglichen räumlichen Besorgung, in der die Räumliche Ordnung als Teil des Raumes präreflexiv erfahren wird – insofern sie den gelebten Raum vorstrukturiert. Der Begriff der Gewalt beinhaltet dagegen die sozialen und historischen Bedingungen von Gewalt sowie ihre Geltungs- und Wirkungsmechanismen. Beide Ebenen sind aufeinander bezogen und bilden gemeinsam die Räumliche Ordnung der Gewalt.

Dieser hybride Ansatz, der phänomenologische mit poststrukturalistischen Momenten verbindet, erlaubt es, Gewalt jenseits normativer Verkürzungen zu analysieren, ohne in Beliebigkeit abzugleiten. Als alternatives Ordnungsschema schlage ich das Konzept der emanzipativen Gewalt vor. Aus Rancières Verständnis von Emanzipation und Politik entwickelt, bezeichnet es Gewaltformen, die auf die Herstellung von Gleichheit zielen – im Gegensatz zu jener Gewalt, die bestehende Ordnungen stabilisiert. Dieses Konzept bietet die Möglichkeit, Gewalt nicht ausschließlich normativ, sondern im Hinblick auf ihre ordnungsstiftende oder gleichmachende Wirkung zu bewerten.

3 Das Verhältnis von physischer und struktureller Gewalt

Die oben von mir vorgenommene Struktur beginnt mit der Ableitung von physischer, räumlicher und struktureller – symbolischer – Gewalt. Von nun an werde ich nicht mehr auf symbolische Gewalt referenzieren und mich ausschließlich auf die strukturellen Aspekte konzentrieren. Räumliche Gewalt folgt dabei der klassischen Teilung der beiden Gewaltformen. Dies geht sogar so weit, dass, wie Srubar schreibt, der moderne soziologische Diskurs dazu übergegangen ist (diese Argumentation findet sich auch bei Endreß 2014 wieder), sich auf physische Gewalt zu fokussieren und strukturelle sowie symbolische Gewalt außer Acht zu lassen (vgl. Neidhardt 1986; Nunner-Winkler 2004). Srubar stellt diese Trennung jedoch in Frage und nimmt folgende Argumentation für das soziologische Vorgehen an:

Für das Verständnis der eingangs dargestellten Paradoxie, durch die das Verhältnis von Gesellschaft und Gewalt gekennzeichnet ist, scheint es also wenig sinnvoll zu sein, lediglich physische Gewalt zu betrachten, und ihre strukturellen Formen zu ignorieren, mit dem Argument, dann wären ja Gesellschaften und Gewalt identisch und daher entweder die Begriffe nicht trennscharf oder die Gewalt aus der Gesellschaft nicht zu entfernen. (Srubar 2014, 84)

Dieser systematische Ausschluss struktureller Gewalt aus der soziologischen Gewaltforschung lässt sich auf die Angst vor einem unbändigbaren, für analytische Zwecke ungeeigneten Gewaltbegriff bei zu weiter Fassung zurückführen. Andererseits lässt sich das seit Hobbes in der Soziologie und Politikwissenschaften vorhandene primäre Ziel – die Reduktion von Gewalt durch die ordnende Kraft der Vergesellschaftung – nicht mehr erreichen, wenn plötzlich – so die Sorge – alles als Gewalt betrachtet wird (vgl. Srubar 2014, 84). Diese Angst wird jedoch von einigen hinterfragenswerten Grundannahmen gestützt. Die bedeutendste dieser Grundannahmen ist die der grundsätzlichen Negativität der Gewalt. Aus

einem solchen Gewaltverständnis ist jedes schöpferische, kommunikative und positiv-destruktive Potenzial der Gewalt fremd. Begreift man Gewaltphänomene ausschließlich als negativ, kann natürlich nur ihr Ausschluss aus der Gesellschaft und ihren Prozessen gefordert werden. Als Folge dessen muss eine künstliche Trennung vorgenommen werden, die physische von struktureller Gewalt trennt, um erstere zur ›echten‹ Gewalt erklären zu können. Diese künstliche Trennung führt jedoch zu einem unterkomplexen Verständnis des Phänomens Gewalt, das weder die konstitutive Rolle der Gewalt in der »Sinnstruktur von Gesellschaften« (Srubar 2014, 84) noch die – von mir oben beschriebene – Hierarchie der räumlichen Ordnung berücksichtigt. Endreß problematisiert den systematischen Ausschluss der strukturellen Gewalt aus dem soziologischen Gewaltdiskurs folgendermaßen:

So könnten es gerade die hohe normative Akzeptanz des Wertes der Gewaltlosigkeit sein bzw. die umfassende Delegitimierung von Gewalttätigkeiten bzw. Gewaltausübungen im Kontext sich selbst als modern beschreibender Gesellschaften, die einem über die engere Bedeutung körperlicher Gewalt hinausgreifenden Gewaltbegriff Resonanz und analytisches Potenzial zu verleihen geeignet erscheinen. Das heißt, je höher der Institutionalisierungs- wie Legitimationsgrad der über einen Gewaltbegriff stigmatisierten Verletzungshandlung ist, um so [sic!] eher kann man von einer gesellschaftlichen Sensibilisierung sprechen, das heißt nicht von »Verschleiß«, sondern vielmehr umgekehrt von Relevanzkonturierung. (Endreß 2014, 94-95)

Im Folgenden a) soll gezeigt werden, wie sich im Rahmen der Theorie der räumlichen Gewalt eine Relevanzkonturierung und Sensibilisierung des Gewaltbegriffs eröffnet, wie sie von Endreß gefordert wird. Die Beispiele Luigi Mangione und George Floyd verdeutlichen, dass in ihnen mehr steckt als bloße Akte physischer Gewalt. Würden diese beiden Fälle ausschließlich als Akte physischer Gewalt gelesen, ließe sich nicht verstehen, weshalb sie die gesellschaftliche Bedeutung erlangt haben, die sie im öffentlichen Diskurs einnehmen. Darüber hinaus soll b) auf die phänomenologische Verbundenheit von physischer und struktureller Gewalt eingegangen werden, die sich durch die Reduktion auf die alltägliche Raumbesorgung und die Rolle der räumlichen Ordnung für die Gewalt erschließt.

a) Der Begriff der Sensibilisierung und des Sich-nicht-Verschließens spielen eine zentrale Rolle in der Fragestellung der Neubewertung oder Vereinheitlichung des Bruchs zwischen physischer und struktureller Gewalt. Erst eine Sensibilität für die Historizität und Dynamik einer Gesellschaft, in der sich ein konkreter Akt der Gewalt realisiert hat, ermöglicht es, über die Grenzen der physischen Gewalt hinauszugehen. Zwar scheint eine Theorie der Gewalt, die sich als eine reine Theorie der physischen Gewalt versteht, greifbar, jedoch auf Kosten der Ambivalenz von Gewaltakten, die – eine Sensibilität für Historizität und gesellschaftliche

Prozesse vorausgesetzt – eine gesellschaftliche Verhandelbarkeit von Gewaltakten erst möglich macht. In meiner Analyse der Ermordung von George Floyd habe ich argumentiert, dass sich die gesellschaftliche Dynamik und die Entstehung der *Black-Lives-Matter*-Bewegung nicht durch ein reines Verständnis der Gewalttat als Akt der physischen Gewalt verstehen lässt. Vielmehr ist es die Sichtbarmachung der Räumlichen Ordnung – eines strukturellen Macht- und Gewaltprinzips –, welche es dem Polizeibeamten Derek Chauvin erst ermöglichte, seinen Akt der physischen Gewalt zu realisieren. „Die Zurschaustellung der Asymmetrie der räumlichen Privilegien des weißen Polizeibeamten und der POC-Person Floyd gewährt der Gesellschaft einen kurzen Einblick in die gültige Räumliche Ordnung. Die POC-Bevölkerung erkennt sich wie in einer Metapher selbst in George Floyd wieder und wird sich ihrer eigenen systematisch unterprivilegierten Stellung in der gültigen Ordnung des Raumes bewusst. Hier scheint es auch nicht zufällig, dass die Worte »I can't breathe« zum Sinnbild der Tat und der *Black-Lives-Matter*-Bewegung wurden. Ist es doch dieser überschreitende Übergriff in die alltägliche räumliche Besorgung, der sogar in den Raum des Körpers eingreift, ihm das Atmen verunmöglicht, wodurch diese Asymmetrie auf die Spitze getrieben, unerträglich gemacht und die Räumliche Ordnung aus der Unsichtbarkeit in die Sichtbarkeit überführt wird. Zwar ist der Akt selbst nicht nur strukturell, sondern physisch in der Ausführung, jedoch ist er erst möglich und verständlich durch seine Referentialität zur gültigen Ordnung der räumlichen Privilegien. Müssten wir die Ermordung George Floyds als rein physischen Akt der Gewalt analysieren, würden wir den Blick auf die Einbettung in die Historizität und Dynamik der Gesellschaft verlieren. Wir könnten nur unzureichend feststellen, dass die Bedeutung, die der Fall für die *Black-Lives-Matter*-Bewegung und im gesellschaftlichen Diskurs erlangt hat, eine bloße Zufälligkeit sei, die nur an der Grausamkeit der zur Schau gestellten physischen Gewalt hängt.

Auch die mutmaßliche Ermordung des UnitedHealthcare-CEOs Brian Thompson durch Luigi Mangione lässt sich im Kontext fehlender Sensibilität für Historizität und gesellschaftliche Prozesse nicht erklären. Gab es doch laut dem Johns Hopkins Bloomberg School of Public Health *Gun Violence in the United States 2022 Report* im Jahr 2022 46.728 Tote durch Schusswaffen, wobei es sich bei 27.300 davon um Selbstmorde handelte (vgl. Kim, Wagner, Nestadt, Somayaji, Horwitz & Crifasi, 2025). Die Bedeutung, die einem Toten durch Waffengewalt im Jahr 2024 zugefallen ist, lässt sich wohl nicht aus der einzigartigen Brutalität des Vorfalls erklären, so es doch tausende andere im selben Jahr gegeben haben

muss – es ist anzunehmen, dass sich die Zahl der Schusswaffentoten in den USA vom Jahr 2023 bis ins Jahr 2024 nicht signifikant verändert hat. Die mutmaßliche Ermordung von Thompson steht jedoch in einem ähnlichen relationalen Verhältnis zur räumlichen Ordnung wie dies auch in der Causa George Floyd der Fall ist. Auch hier wird, wie oben gezeigt, die Räumliche Ordnung durch einen Fall physischer Gewalt sichtbar. Jedoch wird im Fall Mangione die Ordnung nicht vorrangig sichtbar, vor allem sichtbar wird ihre Brüchigkeit und die Bedingung ihrer Stabilität – ihr unhinterfragtes Befolgen als Konsequenz ihrer Unsichtbarkeit. Mangione widerspricht der Machtausübung von UnitedHealthcare in Ablehnung von Zahlungen für Medizin und Behandlungskosten. Da er nicht in die Machtausübung von UnitedHealthcare eingreifen kann, erscheint er mutmaßlich Thompson vor dem Eingang seines Hotels. Gleichzeitig macht er damit die Brüchigkeit der räumlichen Privilegien der Mächtigen sichtbar. Die Tat ist nicht auf Thompson gerichtet, sie richtet sich an die Räumliche Ordnung selbst, die dazu übergehen muss, die Tat als die eines Terroristen, eines Verrückten zu brandmarken. Sie müssen ihn aus der normativen Ordnung der Gesellschaft ausschließen, um die destabilisierende Handlung für die Ordnung des Raumes auszuschließen. Gelingt dieser Ausschluss nicht, droht durch das Handlungsrepertoire der weniger privilegierten Teile der Gesellschaft ein Verlust der Macht und der räumlichen Privilegien der bereits privilegierten Akteure. Diese Formulierung der räumlichen Ordnung und ihrer zuvor genannten Prinzipien der Erhaltung und Fortschreibung lässt sich auch bei Foucault wiederfinden. Bernhard Waldenfels beschreibt das ordnungsbezügliche Denken Foucaults in einem seiner Aufsätze folgendermaßen: »Es geht ihm [Foucault] darum zu zeigen, wie Differenzen, Vielheit und Grenzen entstehen, und so spricht er von Differenzierung, Vervielfachung, Aufteilung, Abgrenzung und Ausschließung, von Prozessen also, die eine Ordnung erzeugen, indem sie deren Grenzen miterzeugen« (Waldenfels 1986, 41). Die Anerkennung der mutmaßlichen Tat Mangione stellt eine Sichtbarmachung der räumlichen Ordnung dar – vor allem ihrer Grenzen und deren Brüchigkeit oder anders formuliert deren potenziellen Verschiebbarkeit. Die unterschiedlich ausfallende Reaktion auf die Tat, die vonseiten der Medien und Mächtigen erfolgte, welche Ausschluss und Ächtung forderten, und von einem Teil der breiten Gesellschaft, die Mangione als Helden feierten, lässt sich durch genau jenes Prinzip der Grenzziehungsprozesse im Rahmen einer räumlichen Ordnung verstehbar machen. Durch das Sichtbarmachen der Grenzen und die damit einhergehende potenzielle Verschiebbarkeit der Grenzen wird die Ordnung in ihrer

Gesamtheit bedroht, die Prozesse, die eben jene Grenzen ständig durch Differenzierung, Vervielfachung, Aufteilung, Abgrenzung und Ausschließung miterzeugen, reagieren mit einem Überschuss an Abgrenzung und Ausschließung. Hierbei wird, mit Bezugnahme auf Foucault, auch ersichtlich, dass die Räumliche Ordnung eingebettet ist in die Prozesse einer diskursiven Wahrheit. Zur Diskursivität der Wahrheit bei Foucault schreibt Waldenfels wie folgt:

Diesen Einwand würde Foucault zu nächst auf der Gegenstandsebene mit dem Argument auffangen, daß das »Es gibt« der Ordnungen weder wahr noch falsch ist, weil erst auf seinem Boden wahre und falsche Aussagen, richtige und unrichtige Handlungsmöglich sind. Foucault verteidigt nirgends eine Vielzahl von Wahrheiten, wohl aber eine Vielfalt von Wahrheitsbedingungen. Eine Aussage ist nicht unter diesen Bedingungen wahr, unter jenen falsch, wohl aber kann eine Behauptung nur unter bestimmten Voraussetzungen gemacht werden, und die Funktion einer Aussage ändert sich von Diskurs zu Diskurs. So macht es einen entscheidenden Unterschied aus, ob »derselbe« Satz in einem medizinischen Handbuch, in einem Beichtspiegel, in einem Gerichtsprotokoll oder in einem Alltagsgespräch auftritt. (Waldenfels 1986, 41)

Waldenfels weist hier einerseits richtig darauf hin, wir Foucault nicht als einen Wahrheits-Relativisten verstehen dürfen – er beschäftigt sich vielmehr mit der Frage, was wir wie und warum als wahr gelten lassen, und welche Bedingungen die Wahrheit möglich machen (vgl. Buekens 2021). Andererseits wird ersichtlich, dass erst das »Es gibt« der räumlichen Privilegien in der räumlichen Ordnung eine Tat wie die Mangione möglich macht. Die falsche Handlung im Kontext der gültigen räumlichen Ordnungsnormativität macht gerade deshalb sichtbar, weil sie aufzeigt, was ist, und eine alternative Ordnung – durch die Ausführung einer Handlung, die nicht Teil des ordnungsgemäßen Handlungsrepertoires ist – am Horizont heraufbeschwört, sichtbar für alle, gerade weil die Grenzssetzungen erst durch die Sichtbarkeit falscher und richtiger Handlungen realisiert werden. Es ist jene von Endreß geforderte Sensibilität, die es einer Theorie der Gewalt ermöglicht, sich diskursiven Prozessen zu öffnen – also jenen Prozessen, die Gewaltakte überhaupt erst sichtbar, sagbar und verstehbar machen. Wer Gewalt ausschließlich als physische Handlung begreift, verschließt sich gegenüber jenen Mechanismen der Hervorbringung, Anerkennung und Rationalisierung, die Gewalt nicht nur begleiten, sondern oft erst ermöglichen. Eine solche Perspektive erlaubt es, sowohl die Motivation des Täters als auch die gesellschaftliche Anerkennung eines Akts als „Gewalt“ sowie die innere Verarbeitung durch das Opfer als Teil eines umfassenden Gewaltgeschehens zu be-greifen. Gerade an diesem Punkt wird die Einbindung Foucaults zentral: Seine Analysen diskursiver Formationen eröffnen einen Zugang zu den symbolischen und sprachlichen Strukturen, durch die Gewalt in ihrer sozialen Realität konstituiert wird. Der

Diskurs lässt sich jedoch nur dann vollständig verstehen, wenn er in Rekurs auf die jeweils gültige Räumliche Ordnung gedacht wird. Es ist die Grenzüberschreitung durch Mangione, die seinen Fall von tausenden anderen Fällen von Schusswaffengewalt unterscheidet – doch diese Unterscheidung ist nur dann sinnvoll und überhaupt verstehbar, wenn sie im Rahmen der herrschenden räumlichen Ordnung gelesen wird. Nicht der Mord selbst stellt die eigentliche Grenzverletzung dar, sondern die Verneinung der räumlichen Privilegien, die dem räumlich Privilegierten zugesprochen sind. Es ist nicht der Tod Thompsons, der schockiert, sondern der Verlust der unhinterfragten Zuhandenheit eines Raumes, der bislang nur bestimmten Körpern sichere Beweglichkeit gewährte. Wird diese Räumliche Ordnung durch einen Gewaltakt wie jenen Mangiones umgeschrieben, verschieben sich die Grenzen dessen, was gedacht, erlaubt und getan werden kann. Ein neues Handlungsrepertoire wird möglich – nicht mehr falsch, sondern denkbar und möglicherweise sogar richtig. In dieser Verschiebung liegt die eigentliche Bedrohung: Sie betrifft die räumliche Zuhandenheit aller, die bislang an der Spitze der Hierarchie räumlicher Privilegierung standen. Ihre Körper werden angreifbar – nicht nur faktisch, sondern in der Ordnung des Denk- und Sagbaren.

Reziprozität von physischer und struktureller Gewalt

b) Wie ich oben angedeutet habe, steht 1.) physische Gewalt und strukturelle Gewalt in einem reduzierbaren Verhältnis zur alltäglichen räumlichen Besorgung, die beide Phänomene als Teil der menschlichen Daseinsmodalität konstituiert. 2.) Andererseits stehen die beiden Phänomene auch in einem reziproken Produktionsverhältnis zueinander – da sie sich wechselseitig ermöglichen oder verunmöglichen.

1.) Eine Theorie der Gewalt, die einen umfassenden Gewaltbegriff zugrunde legt, darf sich nicht der nötigen Sensibilität für »komplexe Verursachungskonstellationen« (Endreß 2014, 103) verschließen – dies wurde am Beispiel von Floyd und Mangione gezeigt, die sich nicht oder nur unzureichend erklären ließen, würden wir eine rein physische Gewalttheorie anstreben. Zu vermeiden gilt es auch, »vorschnell auf den Typus direkter, intendierter körperlicher Verletzung zu reduzieren« (Endreß 2014, 103). Hieraus abzuleiten, ein Gewaltbegriff dürfe sich somit nicht auf ein bestimmtes Phänomen reduzieren lassen, geht jedoch falsch. Die für die Gewalterfahrung infrage kommende Klasse an Phänomenen muss in der Lage sein, sowohl physische als auch strukturelle Gewalt zu erklären. Ist sie dazu nicht in der Lage – so argumentieren

zumindest Endreiß und ich – ist ein Verlust von Komplexität und Erklärbarkeit realer Akte unvermeidbar. Die von mir vorgebrachte Theorie der räumlichen Gewalt bietet als phänomenales Fundament von Gewalterfahrungen die alltägliche räumliche Besorgung des Daseins sowie die Zuhandenheit des Raumes selbst, welche durch die Ordnung der räumlichen Privilegien begreifbar werden und Realität erlangen. So sind physische Akte der Gewalt solche, die die alltägliche Räumbesorgung stören, strukturelle solche, die in eine Rationalität zur Ordnung des Raumes stehen. So formuliert scheint jedoch wieder eine Trennung zwischen physischer und struktureller Gewalt zu bestehen: Ein Akt physischer Gewalt ist auf ein Dasein eines Menschen gerichtet, ein Akt struktureller Gewalt ist auf die Ordnung der räumlichen Privilegien gerichtet.

Hier gilt es aufzuklären, dass ein Akt physischer Gewalt eine temporär eingeschränkte Störung des räumlichen Besorgens darstellt – ist der Akt der Gewalt beendet, endet auch die Störung. Strukturelle Akte der Gewalt stellen hingegen eine andauernde Störung des räumlichen Besorgens dar, da sie die Ordnung der räumlichen Privilegien und somit den Raum selbst betreffen; sie sind in jedem Moment der Raumentdeckung eines Daseins vorhanden. Die Grade der Zuhandenheit des Raumes oder, anders ausgedrückt, der Grad an räumlicher Privilegiertheit stört oder erhebt das Dasein in seinem alltäglichen räumlichen Besorgen. Die Erfahrung der Gewalt selbst liegt somit bei beiden Formen der Gewalt im selben Phänomen begründet: der akuten Störung der alltäglichen Räumbesorgung. Die Tendenz der strukturellen Gewalt zur Unsichtbarkeit liegt jedoch in ihrer andauernden Wirksamkeit, und die mit ihr einhergehende Hintergründigkeit der räumlichen Ordnung.

Da der Raum nie gänzlich – auch nicht für die räumlich unterprivilegierten – an Zuhandenheit verliert, begegnet er uns nicht im Modus der Aufdringlichkeit, den, wie Heidegger schreibt: »Das Zuhandene kommt im Bemerkens von Unzuhandenem in den Modus der Aufdringlichkeit. Je dringlicher das Fehlende gebraucht wird, je eigentlicher es in seiner Unzuhandenheit begegnet, umso aufdringlicher wird das Zuhandene« (Heidegger 2006, 73). Im Modus der Aufdringlichkeit begegnet uns der Raum nur in außergewöhnlichen Momenten, wenn sich die Ordnung der räumlichen Gewalt verändert, brüchig wird oder aus dem gewohnten Rahmen austritt. Hieraus begründet sich auch die Bedeutung der Forderung nach Sensibilität für Gewalt und der

ihr zugrunde liegenden – räumlichen – Ordnung. Die Sensibilität für Gewalt erlaubt es, die Ordnung erlebbar zu machen: Sie wird aus der präreflexiven räumlichen Erfahrung heraus ins Licht eines reflexiven, erfahrenden Subjekts gebracht, das sich ihrer bewusst werden kann.

2.) Neben der phänomenologischen Verbundenheit von physischer und struktureller Gewalt gibt es noch eine weitere Beziehung, die die Trennung von physischer und struktureller Gewalt – oder gar die einseitige Betrachtung der physischen Gewalt als einzige Grundlage eines Gewaltbegriffs – höchstgradig zweifelhaft erscheinen lässt. Stehen diese beiden Ausprägungen der Gewalt doch in einem reziproken Produktionsverhältnis. Damit ist gemeint, dass Akte physischer Gewalt oft erst Akte struktureller Gewalt möglich machen und vice versa. Dies werde ich nun am Gewaltkomplex der Vergewaltigung zeigen, die in ihrer größeren Dynamik sowohl aus physischen als auch strukturellen Akten der Gewalt besteht – welche wiederum in *einem reziproken Produktionsverhältnis zueinanderstehen*.

Der Abschnitt verfolgt dabei zwei Ziele: Einerseits und vorrangig soll gezeigt werden, dass – wie oben argumentiert – die Trennung von physischer und struktureller Gewalt inkonsistent ist, da die beiden Phänomene eine reziproke produktive Wirksamkeit aufweisen. Andererseits möchte ich die Vergewaltigung im theoretischen Modus der räumlichen Gewalt neu formulieren, um sie für eine produktive Erschließung einer räumlichen Gewaltanalyse zugänglich zu machen.

Ich werde mich bei der Vergewaltigung einerseits auf den Aufsatz »Vergewaltigung« von Miriam Engelhardt und bei der gebrochenen weiblichen Räumlichkeit auf »Throwing Like a Girl« von Iris Marion Young beziehen. Hier sei noch kritisch angemerkt, dass Young und Engelhardt ihre Theorien in einer leiblich-phänomenologischen Verortung ausgehend von Merleau-Pontys »Körperschema« verfasst haben. Wie oben bereits angesprochen, werde ich in dieser Arbeit die Begriffe Raum und Körper und das Verhältnis, in dem sie zueinanderstehen, nicht näher erläutern. Im derzeitigen Verständnis der räumlichen Theorie wird davon ausgegangen, dass Räumlichkeit und Leiblichkeit verwandte, aber unterschiedliche Konzepte sind. Diese konzeptuelle Verwandtschaft erlaubt es aber ohne größere Probleme – dies ist auch einer der Modi dieser Arbeit, der für Kritik offen ist –

Begriffe der Leiblichkeitsphänomenologie in die der Räumlichkeitsphänomenologie zu übersetzen. Intuitiv lässt sich wohl, so vermute ich, zeigen, dass beide Konzepte ineinander überführbar sind und der Körper als eine Art spezieller Raum angesehen werden kann, oder eben der Raum als graduelle Erweiterung des Körpers mit sich verändernden Qualitäten. Diese Ausarbeitung bleibt die Arbeit an dieser Stelle jedoch schuldig und ist Ziel zukünftiger Arbeiten im Themenkreis der räumlichen Gewalt.

In ihrer Arbeit *Vergewaltigung* schreibt Engelhardt über die ordnungsstiftende Funktion der geschlechtlich codierten Verletzungsoffenheit und Verletzungsmacht. Ihre zentrale These lautet, dass die Verteilung von Verletzungsmacht und Verletzungsoffenheit geschlechtlich codiert ist und damit als Mechanismus eines patriarchalen Systems wirkt. Den Ursprung dieser Codierung verortet sie in der Vergewaltigung, in der der Mann zum Vergewaltiger und die Frau zur Vergewaltigten wird. Die weibliche Körperlichkeit wird entlang dieser Relation konstruiert – ebenso wie die männliche.

Die Konstruktion des Geschlechterunterschieds, die Einschätzung der Situation, die Interaktionsvorlage und der Handlungsablauf lassen sich nicht mehr voneinander unterscheiden, sie entsprechen in alltagsweltlichen Vorstellungen dem einzigen, identischen Bild der überwältigten und auf ihre Verletzungsoffenheit reduzierte Frau. Das abstrakte, ausweglose Bild ist aus der geschlechtlich strukturierten Logik der Gewalt abgeleitet; dass es permanent zitiert wird, trägt zur Plausibilität dieser Logik ebenso bei wie zur Durchführbarkeit der Gewalthandlung. (Engelhardt 2004: 190)

Der strukturelle Anteil der Vergewaltigung tritt in der geschlechtlichen Codierung der männlichen Verletzungsmacht und weiblichen Verletzungsoffenheit zutage. Die doppelte Natur der Vergewaltigung als sowohl strukturell als auch physisch lässt sich in der speziellen Rolle der Drohung oder Warnung vor der Vergewaltigung an Frauen wiederfinden. So wird jede Frau in ihrem Leben oft gewarnt vor der Gefahr der Vergewaltigung – im öffentlichen Raum, obgleich der private Raum wesentlich häufiger Schauplatz von Vergewaltigungen ist. Diese Warnung vor der physischen Gewalt der Vergewaltigung und die ständige Drohkulisse, die der Frau ihre räumliche Souveränität raubt, ist jedoch Teil der strukturellen Gewalt, die von der Vergewaltigung ausgeht. Das Zusammenspiel aus Drohkulisse und Beschneidung der weiblichen Räumlichkeit stellt das reziproke Produktionsverhältnis von physischer und struktureller Gewalt dar. Die Aktualisierung der Drohung der Vergewaltigung, die

mit der physischen Form einhergeht, legitimiert die Warnungen und ständige Drohung der Vergewaltigung. Droht sie doch vor der »echten« Gefahr der Vergewaltigung, die der Frau zukommt als verletzungsoffenem Wesen. »Das Phänomen der Drohung relativiert also die Situationsgebundenheit von Verletzungsmacht« (Engelhardt 2004: 180). Diese Entkoppelung aus der Situationsgebundenheit der Verletzungsmacht schreibt dem öffentlichen Raum die ständige Drohung der Vergewaltigung ein. Die ständig vergewaltigbare, verletzungsoffene Frau verliert dadurch bis zu einem gewissen Grad die Zuhandenheit des Raumes – dem Mann hingegen als verletzungsmächtigem Counterpart wird der Raum zuhänden. Gleichzeitig erschafft die strukturelle Gewalt der Drohung und der Erzeugung der Verletzungsoffenheit ein Potenzial für Vergewaltigung. Nur die verletzungsoffene Frau, die bei ihrer alltäglichen Raumbesorgung gestört ist, kann Opfer der Vergewaltigung sein. Ist die Vergewaltigung doch bereits entlang der Linien der Geschlechter codiert.

Man könnte nun einwenden, dass der Akt der Vergewaltigung keiner geschlechtlichen Codierung bedarf, er ein rein physischer Akt ist und nicht schon immer die Frau als verletzungsoffen und den Mann als verletzungsmächtig als strukturelle Asymmetrie voraussetzt. Die Tatsache, dass Vergewaltigungen dominant von Männern an Frauen verübt werden, ließe sich auch mit einer biologistischen Anrufung des physisch stärkeren Mannes erklären. Diese Argumentation jedoch vermag nicht zu überzeugen, da die Tatsache, dass Frauen im Schnitt über weniger Muskelkraft verfügen als Männer, nicht als Erklärung dient und bereits die weibliche Verletzungsoffenheit mit zitiert. So ließe sich doch eine Gesellschaft vorstellen, die matriarchal geführt ist, in der Frauen gemeinsam abends nach der Bar in Gruppen in Parks gehen und sich systematisch verunsicherte Männer – in diesem Szenario liegt die Verletzungsoffenheit bei den Männern, nicht den Frauen, da sie auch diejenigen sind, die vergewaltigt werden – herauspicken, wenn sie gemeinsam vergewaltigen. Gehen wir von diesem Szenario der Gruppenvergewaltigung aus, spielt die relative physische Überlegenheit eines einzelnen Mannes gegenüber einer einzelnen Frau keine Rolle. Um diese Argumentation jedoch nicht nur mit einem fiktionalen Beispiel zu belegen, macht es Sinn, sich die Vergewaltigungspraxen von Männern an Männern in patriarchalen Gesellschaften anzusehen. Lässt sich auch hier eine geschlechtliche Codierung feststellen, muss sie dem Akt und nicht den Akteuren innewohnen. Sehen

wir uns dazu die Arbeit Debra Bergoffens zur Praxis der Vergewaltigung von Männern durch andere Männer in Uganda an. Auch Bergoffen geht in ihrer Konzeptualisierung der Fälle von Vergewaltigung von Männern an anderen Männern von der geschlechtlichen Codierung der ›vulnerability‹, also der Verletzungsoffenheit, aus. Sie bezieht sich für ihre Arbeit auf den 2012 erschienenen *Observer*-Artikel »The Rape of Men« von Will Storr, in dem Storr von seinen Interviews mit männlichen ugandischen Opfern von Vergewaltigung durch Männer und deren Betreuern berichtet. Eine Stelle, die die Aussagen der Männer und ihres sozialen Umfelds zur geschlechtlichen Codierung der Vergewaltigung betrifft, ist diese hier:

The Ugandan men who have been raped describe the price they are paying for these unhealthy expectations [The idea that men cannot be victims]. One tells an RPL counselor: »I am in pain.« He shows her the pus-covered pad he wears. Then he adds: »There are certain things you just do not believe can happen to a man.« Another rape victim tells Storr that if his brother finds out he was raped he will no longer see him as a man. Wives leave their raped husbands asking: »If he can be raped, who is protecting me?« In an RLP officer's words: »In Africa no man is allowed to be vulnerable.« I do not think this attitude is limited to Africa. (Bergoffen 2014, 174)

Hier ist unter anderem von der Udenkbarkeit der Vergewaltigung von Männern die Rede sowie vom Verlust von Männlichkeit, der die Betroffenen zum Verschweigen bringt – etwa im Beispiel, dass ein Mann seine Erfahrungen selbst vor dem eigenen Bruder nicht offenbart, aus Angst, seine Männlichkeit abgesprochen zu bekommen. Sehr deutlich wird hier, dass der Akt der Vergewaltigung eben doch strukturell geschlechtlich codiert ist. Es scheint für den Akt der Vergewaltigung konstitutiv zu sein, dass er geschlechtlich codiert ist – in weibliches Opfer und männlichen Täter. Bergoffen bringt dies auf den Punkt, wenn sie schreibt:

A raped man is robbed of his symbolic value as well as of his existential integrity. He is no longer a man. Were he a man, he would not have been raped. This is what the men tell Storr. Legally, a man can be raped. Existentially and symbolically, he cannot. (Bergoffen 2014, 171-172)

Mit der Erfahrung der Vergewaltigung geht der Verlust der Verletzungsmacht und die Zuschreibung der Verletzungsoffenheit einher: Ein verletzungsoffener Mann kann seine Frau nicht mehr verteidigen – er ist ›kein Mann‹ mehr. Wie aus den obigen Beispielen ersichtlich, bedarf es für die Vergewaltigung jedoch bereits der verletzungsoffenen Frau. So ist die Vergewaltigung – ihrer inneren Handlungslogik gemäß – erst durch die strukturelle Gewalt der Drohung der Vergewaltigung sowie durch die geschlechtliche Codierung von Verletzungsoffenheit und Verletzungsmacht

möglich. Der physische Akt der Vergewaltigung kann somit erst wirksamer Teil des männlichen Handlungsrepertoires werden, wenn es die strukturelle Komponente gibt. Gleichzeitig benötigt die Drohung, um über Legitimität zu verfügen, die tatsächlichen Fälle physischer Gewalt. Damit ist gezeigt, dass sich zumindest im Fall *der Vergewaltigung die Trennung und einseitige Betrachtung von physischer und struktureller Gewalt nicht vornehmen lässt, da beide in einem reziproken Produktionsverhältnis zueinanderstehen.*

EINSCHUB: VERSTÜMMELUNG DER WEIBLICHEN RÄUMLICHKEIT UND TRENNUNG VON BEGRIFF UND PHÄNOMEN DER GEWALT

Die fundamentale strukturelle, geschlechtliche Codierung des Akts der Vergewaltigung ermöglicht eine analytische Nuancierung, die ich als Trennung von Begriff der Gewalt und Phänomen der Gewalt bezeichne. Im letzten Kapitel dieser Arbeit werde ich noch genauer auf diese Trennung eingehen, hier soll sie jedoch bereits in diesem Einschub eingeführt werden. Unter dem Begriff der Gewalt verstehe ich all die sozialen und symbolischen Komponenten eines Gewaltakts – also *wann und wo wir von Gewalt sprechen, wen davon betroffen sein kann, welche Gewichtung wir ihr zuordnen, ob und wie wir darüber sprechen und ob wir sie als legitim oder illegitim betrachten*. Dieses Konvolut sozialer Praktiken, das rund um einen Gewaltakt stattfindet, möchte ich als Begriff der Gewalt fassen.

Unter dem Phänomen der Gewalt verstehe ich hingegen die spezifische Gewalterfahrung desjenigen, der die Gewalt erleidet – die Perspektive des Täters oder des Ausübenden eines Akts der Gewalt klammere ich aus. Da ich im Rahmen dieser Arbeit eine räumliche Theorie der Gewalt aufstelle, gehe ich davon aus, dass sich alle oder zumindest die meisten phänomenalen Gewalterfahrungen als solche verstehen lassen, die wir entweder als Störungen des alltäglichen räumlichen Besorgens oder in einer Relationsbeziehung zur Hierarchie der räumlichen Ordnung begreifen können. Die Vergewaltigung ist deshalb so gut geeignet, um die Unterscheidung von Begriff und Phänomen der Gewalt aufzuzeigen, da das Phänomen der Vergewaltigung bei Frauen und Männern ähnlich zu sein scheint – bei beiden mündet sie in strukturelle Beeinträchtigung ihrer räumlichen Besorgung. Jedoch klafft der Begriff im Fall eines vergewaltigten Mannes und einer Frau auseinander. Hier möchte ich nun zeigen, dass das Phänomen der Vergewaltigung eine wichtige Rolle in der Konstitution der gestörten räumlichen Besorgung – die Verstümmelung der Weiblichkeit – darstellt, indem ich Parallelen in der veränderten männlichen Räumlichkeit durch das Phänomen der Vergewaltigung aufzeige. Eine illustrative Rolle wird die erstmalige Exemplifizierung der Trennung von Begriff und Phänomen der Gewalt spielen, die an der Unterschiedlichkeit des Begriffs der Vergewaltigung für Männer und Frauen bei gleicher Phänomenalität aufgezeigt wird. Ich werde auch eine raum- und ordnungstheoretische Interpretation dafür angeben,

warum dies der Fall ist. Beginnen möchte ich nun mit dem, was ich als die verstümmelte Räumlichkeit der Frau bezeichne. Hierzu werde ich mich vor allem auf den Aufsatz »Throwing Like a Girl« von Iris Marion Young beziehen. Young führt darin die drei »modalities of feminine spatiality« an, die ich im folgenden Teil erläutern werde: Young zitiert eine Studie von Erik Erikson, der 1964 bei seinem Experiment Folgendes feststellte: Wenn Buben und Mädchen darum gebeten werden, eine Filmszene mit ihrem Spielzeug nachzustellen, neigen Buben dazu, eine Szene in Reihen und Mädchen dazu, eine Szene in geschlossen abgegrenzten Bereichen darzustellen. Young kommt dabei zu dem Schluss, dass dieses Verhalten auf die unterschiedliche räumliche Einnahme des Leibes von Buben und Mädchen zurückzuführen ist.

The space, that is, which is physically available to the feminine body is frequently of greater radius than the space which she uses and inhabits. Feminine existence appears to posit an existential enclosure between herself and the space surrounding her, in such a way that the space which belongs to her and is available to her grasp and manipulation is constricted, and the space beyond is not available to her movement.
(Young 1980: 149-150).

Diese Beobachtung der eingeschränkten Einnahme von physischen Räumen lässt sich an unzähligen Beispielen weiblicher Verhaltensmuster beobachten, wie etwa beim Starren, Werfen von Mädchen oder der Art, wie Frauen versuchen, so wenig Platz wie möglich einzunehmen beim Sitzen, Stehen und sogar beim Gehen. All dies vermindert das raumbezogene »Ich kann«, welches fundamental für die menschliche Intentionalität in der Merleau-Pontyschen Phänomenologie der Leiblichkeit ist. In der räumlichen Diktion der Theorie der räumlichen Gewalt würde man wohl von einer Störung im alltäglichen räumlichen Besorgen oder einer verringerten Zuhandenheit des Raumes für Frauen sprechen. Frau zu sein bedeutet sogleich eine Unterordnung unter den Mann in der Hierarchie der räumlichen Ordnung. In der Phänomenologie ist der transzendente Leib eine Verbindung des Körpers mit der Welt. Der Körper kann die Welt manipulieren und verändern und wird dadurch zum transzendentalen Leib. Diese Transzendentalität ist im weiblichen Leib gebrochen. Young beschreibt dies folgendermaßen:

In feminine existence, however, the projection of an enclosed space severs the continuity between a »here« and a »yonder.« In feminine existence there is a double spatiality as the space of the »here« which is distinct from the space of the »yonder.« (Young 1980: 150)

Der transzendente Leib der Frau befindet sich durch diese Trennung von Hier und Drüben in einer dem Mann unterlegenen Position, da dieser die gesamte Welt als mit seinem Körper

verbunden empfindet. Dieser Unterschied mündet in einer radikalen Körperlichkeit der Frau, die nicht in ihrer transzendentalen Leiblichkeit aufgeht, sondern in ihrer Körperlichkeit zurückgeworfen wird und einer verhärtenden Position der Welt ausgeliefert ist. »The space of the yonder is a space in which feminine existence projects possibilities in the sense of understanding that ›someone‹ could move within it, but not I.« (Young 1980: 150). Young schreibt hier explizit, dass »someone«, also jemand, sich von ›Dort‹ nach ›Drüben‹ bewegen könnte – nicht jedoch die Frau, die – begrenzt in ihrer alltäglichen Besorgung des Raumes – nicht dazu in der Lage ist. Dieser Andere, für den der Raum geschaffen ist, lässt sich wohl mit dem Mann identifizieren, weshalb es gerechtfertigt ist, von einer männlichen räumlichen Modalität und einer weiblichen räumlichen Modalität zu sprechen. Die eine ist ungestört und mit höheren räumlichen Privilegien ausgestattet, die andere gestört oder verstümmelt und einem Mangel an Privilegien unterworfen.

Die letzte *modality of feminine spatiality* bei Young ist die dichotomische Objekt- und Subjekthaftigkeit der Frau. Die Frau ist durch ihr Verhältnis zum Raum in ihrem Prozess des Subjektwerdens gestört. Bei Merleau-Ponty ist der gelebte Körper nicht einfach im Raum, da er in einer ständigen Beziehung mit dem Raum steht. Beim weiblichen Körper ist dies jedoch nicht der Fall: »But to the extent that feminine motility is laden with immanence and inhibited, the body's space is lived as constituted. To the extent, that is, that feminine bodily existence is self-referred and thus lives itself as an object, the feminine body does exist in space« (Young 1980: 151). Der weibliche Körper wird somit zum Objekt sowohl für sie selbst als auch für die Begierden des fremden Mannes. Gleichsam wird er aber auch zum Objekt, das Schutz benötigt – wie im Falle der vergewaltigten Männer in Uganda, die von ihren Frauen verlassen wurden. Die Drohung der Vergewaltigung, die dem Raum eingeschrieben ist, verstümmelt die räumliche Leiblichkeit, sodass neben ihr immer eine Leerstelle existiert, die von einem Mann aufgefüllt werden muss. Diese Funktion des Ausgefülltwerdens deuten wir sozial als Funktion des Schutzes, gleichwohl dient sie der räumlichen Vervollständigung der Frau, die in ihrer unterdrückten räumlichen Identität gefangen ist.

Die tiefgreifende geschlechtliche Codierung der Vergewaltigung und der der Verletzungsmacht und Verletzungsoffenheit ist nicht zufällig Teil der Hervorbringungsstrukturen der männlichen und weiblichen Modalität. *Die Frau ohne ihre verstümmelte Räumlichkeit zu denken ist nicht möglich, und die Vergewaltigung in ihrer*

Historizität als physischer Akt und als strukturelle Drohung der Vergewaltigung bringt die ›Frau‹ als Identität und räumliches Wesen erst hervor. Der räumlichen Verstümmelung der Frau auf phänomenaler Ebene lässt sich die räumliche Entrechtung von Frauen in patriarchalen Systemen gegenüberstellen. So lässt sich in Teilen Afrikas mit dem Einzug patriarchaler Strukturen das sukzessive Aussterben matrilinear er Landvererbungspraktiken aufzeigen (vgl. Ruth 2016).

Ließe sich zeigen, dass männliche Opfer von Vergewaltigung nach dem Erleiden des Phänomens der Gewalt ähnliche oder dieselben Züge räumlicher Verstümmelung aufweisen, könnte man diesen Hervorbringungsmechanismus der räumlichen Verstümmelung der Frau plausibel darlegen. Anzeichen dafür lassen sich in »Sexual and gender based violence against men in the Democratic Republic of Congo: Effects on survivors, their families and the community« finden. Diese Untersuchung beschäftigt sich mit den Auswirkungen der Vergewaltigung von Männern auf die Opfer und deren soziales Umfeld anhand einer breiten Palette von Metriken wie etwa ihrem physischen und psychischen Ergehen, Verhalten und finanziellen Entwicklungen nach der Vergewaltigung. Die als Überlebende von Vergewaltigung bezeichneten Studienteilnehmer wurden alle vergewaltigt, entweder zu Hause oder in den Camps der Rebellen, die sie gefangen genommen hatten. Sie alle berichteten davon, von mehreren Männern nacheinander vergewaltigt worden zu sein, vielfach vor den Augen ihrer Familie und Freunde oder gleichzeitig mit ihren Frauen und Töchtern (vgl. Christian, Safari, Ramazani, Burnham & Glass 2011, 234). Wie auch im Fall des Berichts aus Uganda taucht auch bei den Betroffenen der Demokratischen Republik Kongo der Topos der Entmaskulinisierung und der ›Frauwerdung‹ der vergewaltigten Männer auf: »Male survivors and service providers also stated that rape was a strategy to humiliate men by emasculating them, as raping a man changes that man to a woman in the eyes of their family and community« (Christian et al. 2011, 235). Zusätzlich zur Vergewaltigung wurden viele der Männer zur Verrichtung von ›frauentypischen‹ Arbeiten in den Camps der Rebellen gezwungen.

The work allocated to them by the rebels or soldiers was mainly household work that would be considered ›women's work‹ in their family or community, such as taking care of children, washing clothes, fetching water and cooking. The survivors reported that this was another way in which the armed groups exerted their power and control and communicated to the survivors that they were as ›weak‹ as women. (Christian et al. 2011, 235)

Dies lässt sich als ein weiterer Angriff auf die männliche Verletzungsmacht mit der Absicht, diese in weibliche Verletzungsoffenheit zu verkehren, verstehen. Gleichzeitig wird der

Hausarbeit die männliche Räumlichkeit gebrochen und in Frage gestellt, indem der Mann ans Haus und an die Räumlichkeit gebunden wird. Die vergewaltigten Männer beginnen die gleiche Dichotomie von Heim als beschränkend-unterdrückendem Ort sowie als Ort der Sicherheit und Heimkehr zu erleben, wie dies auch Frauen tun (vgl. Young 2005). Die Aussetzung der Gewalt äußert sich bei den vergewaltigten Männern in einer Vielzahl an Folgeerscheinungen, unter anderem der Furcht, das Haus zu verlassen.

Since the sexual assault, survivors report that they have not been able to work and contribute to household income because of physical and mental health issues, including not wanting to leave the home because of shame and fear when working in the fields or traveling to sell goods because of risk of revictimization. (Christian et al. 2011, 238)

Die Drohkulisse der Vergewaltigung, die Angst, wieder Opfer von Vergewaltigung zu werden, die integral für die weibliche räumliche Modalität ist, lässt sich auch bei männlichen Opfern von Vergewaltigung wiederfinden. Auch die freiwillige Übernahme von Hausarbeit – etwas, das in der Gesellschaft der männlichen Opfer als sehr ungewöhnlich und traditionell weiblich codierte Arbeit gesehen wird – ist zu beobachten.

The survivors report that they either keep themselves in hiding and away from friends, neighbors and the community and/or begin to take on different roles in the home such as cooking, taking care of the children and sometimes helping their wives with agriculture, all not considered traditional roles of a man and husband (Christian et al. 2011, 238-239)

Diese Veränderungen im Verhalten und der räumlichen Besorgung zeigen starke Übereinstimmungen mit klassisch weiblichem Verhalten und weiblicher räumlicher Modalität. Die neu gewonnene Verletzungsoffenheit der Männer wirkt sich ähnlich aus, und sie zeigen Anzeichen einer verstümmelten Räumlichkeit. Mögliche Unstimmigkeiten ergeben sich jedoch aus der Tatsache, dass einerseits die Daten- und Faktenlage zu männlichen Vergewaltigungen sehr spärlich ist – einerseits durch die Stigmatisierung der Thematik und das relativ neue wissenschaftliche Interesse an der Thematik von Vergewaltigung an Männern. Gleichzeitig sind die erhobenen Daten und Interviews oft im medizinischen oder juristischen Kontext erhoben worden, wie auch die von mir angeführten Studien. Der Fokus liegt daher nicht auf den phänomenal relevanten Zugängen und Fragestellungen, weshalb die oben vorgenommene Interpretation des Verhaltens der vergewaltigten Männer nicht mit absoluter Sicherheit dem unterstellten Wirkmechanismus zuzuschreiben ist. Eine weitere mögliche Interpretation wäre wohl die ›freiwillige‹ performative Übernahme von klassisch weiblichem Verhalten, da die Betroffenen sich selbst als Frauen sehen. Dies wäre auch möglich, wenn es zu keiner Verstümmelung des Räumlichkeitsbezugs der Betroffenen

gekommen wäre, sie zwar anders handeln könnten, aber davon absehen, da sie sich selbst nicht mehr als Männer sehen. In Anbetracht des immensen Leidensdrucks, den sowohl die betroffenen vergewaltigten Männer als auch deren Familien erfahren, betrachte ich diese Analyse jedoch als weniger plausibel und gehe von der mir favorisierten Argumentation aus, dass die phänomenale Erfahrung der Vergewaltigung und die dadurch entstandene Drohkulisse der Vergewaltigung zu einer konstanten Beeinträchtigung der räumlichen Besorgung dieser Männer geführt hat, sie nicht anders können, als in der verstümmelten weiblichen Räumlichkeitsmodalität zu leben und zu agieren. Ein etwaiger Untersuchungsaufbau, der von den aufgebrachten phänomenalen Fragestellungen geleitet ist, würde zur Klärung dieser Sachlage beitragen.

Die oben behandelten Fälle zeigen sehr deutlich – die vorgebrachten Bedenken berücksichtigend – ein Auseinanderklaffen von Begriff und Phänomen der Gewalt im Fall der Vergewaltigung. So sind die Folgen der phänomenalen Erfahrung der Vergewaltigung nicht geschlechtlich codiert, und sowohl Männer als auch Frauen zeigen eine Verkehrung der Verletzungsmacht hin zu Verletzungsoffenheit, eine gestörte räumliche Besorgung, die eine verstümmelte räumliche Modalität begründet, als auch die Wirksamkeit der Vergewaltigung als strukturelle Bedrohungskulisse, die die gestörte Räumlichkeit und Verletzungsoffenheit ständig fortschreibt. Im Begriff der Gewalt sehen wir jedoch ein Auseinanderklaffen: So ist es für Frauen natürlich, vergewaltigt zu werden, für Männer nicht – mehr noch, die männliche Vergewaltigung ist denkunmöglich. Dies lässt sich auch unter anderem an der Aussage eines NGO-Mitarbeiters festmachen, wenn er sagt: »Women are raped and it's acceptable as they are meant to have sex with men, but men are not meant to have sex with men« (Christian et al. 2011, 238). Wie oben angedeutet, möchte ich nun eine mögliche Erklärung für dieses Auseinanderklaffen der Begriffe für den Akt der Vergewaltigung von Männern und Frauen anbieten. Sowohl beim oben beschriebenen Fall von Luigi Mangione als auch bei der Vergewaltigung von Männern durch Männer handelt es sich um Gewaltakte, die außerhalb des normalen Handlungsrationales der räumlichen Ordnung stehen – beide bedrohen die Räumliche Ordnung. Die absolute Ausschließung der Möglichkeit männlicher Vergewaltigung, indem die Betroffenen zu Frauen erklärt werden, lässt sich als Abwehr- und Schutzreaktion der räumlichen Ordnung verstehen, die durch die Existenz vergewaltigender Männer bedroht wird. Auch die Verstoßung der Betroffenen und deren Familien muss auf diese Weise verstanden werden: »Participants reported that not only do other adults mock

survivors and their wives, children in the village will say to the children of male survivors, ›your father is a woman‹, stigmatizing the children of survivors» (Christian et al. 2011, 239). Wie bedroht jedoch die Existenz vergewaltigter Männer die Räumliche Ordnung? Die Möglichmachung der Hinterfragung der geschlechtlichen Codierung von Verletzungsoffenheit und Verletzungsmacht bedroht die Hervorbringungsmechanismen der räumlichen Ordnung. In patriarchalen Gesellschaften verfügen – wie ich mit Hilfe Youngs gezeigt habe – Männer über ein größeres räumliches Privileg als Frauen. Dies lässt sich an der verstümmelten weiblichen Räumlichkeit festmachen. Dies erlaubt es dem Mann, in seiner alltäglichen räumlichen Besorgung ungezwungener mit dem Raum zu interagieren, da er ihm zuhanden ist als der Frau. Voraussetzung dafür ist die ständige Drohung der Vergewaltigung, die dem Raum patriarchaler Gesellschaften eingeschrieben ist. Diese Drohung der Vergewaltigung bedarf einer geschlechtlichen Codierung, um nur die Frau zu beeinträchtigen; hieraus resultiert unter anderem die geschlechtliche Codierung der verletzungsoffenen Frau und des verletzungsmächtigen Mannes. Die Existenz von vergewaltigten Männern jedoch widerspricht der internen Handlungslogik der Vergewaltigung, die im Begriff der Vergewaltigung angelegt ist – gibt es vergewaltigte Männer, ist die geschlechtliche Codierung der Vergewaltigung und ihres Drohpotenzials für Frauen nicht mehr aufrechtzuerhalten. Hieraus resultiert einerseits die beobachtete Verneinung der Existenz männlicher Vergewaltigter, die zu Frauen erklärt werden müssen. Andererseits lässt sich damit auch erklären, warum es zu Verspottung und sozialer Ausgrenzung der betroffenen Männer und ihrer Familien kommt. Durch den Prozess des Verspottens und ständigen Aussprechens der neuen ›Wahrheit‹, dass der vergewaltigte Mann kein Mann mehr ist, sondern eine Frau, wird die Situation klarer und stellt weniger Widersprüche dar, da man so handelt und ständig wiederholt, was eben ist. Obgleich Männer phänomenal also in ihrer räumlichen Daseinsmodalität gleichsam von der Vergewaltigung betroffen und beeinträchtigt werden können wie Frauen, bedarf es zur Unterordnung unter den Begriff der Vergewaltigung der Frau-Werdung der betroffenen Männer. Um die Räumliche Ordnung der patriarchalen Gesellschaft zu schützen, müssen Männer aus dem Begriff der Vergewaltigung ausgeschlossen werden; sie sind keine zulässigen Opfer.

Treten Männer jedoch als Opfer auf, müssen sie der begriffsinternen Logik nach interpretiert und verstanden werden, sei dies als Mahnmal für Frauen und deren ›inherente‹ Schwäche – eben nicht für die Geschlechtsgenossen wie im Falle der weiblichen Vergewaltigung. Das

eindeutige Hervortreten der Trennung von Begriff und Phänomen der Gewalt im Falle der Vergewaltigung lässt sich wohl durch den fundamentalen Charakter erklären, den die Vergewaltigung in der patriarchalen Raumordnung spielt. Im letzten Kapitel des zweiten Teils werde ich diese Trennung genauer analysieren und ihre Bedeutung für die Rolle einer Gewalttheorie im gesellschaftlichen Kontext herausarbeiten. Die zentrale Rolle der Vergewaltigung für die Entstehung der Frau als Identität in der patriarchalen Raumordnung, die ich hier angedeutet habe, werde ich im Rahmen dieser Arbeit nicht weiter verfolgen. Jedoch scheint mir der Kontext der Theorie der räumlichen Gewalt äußerst geeignet zur Analyse eben jener Bedeutung und ihrer Hervorbringungsmechanismen. Wie oben angesprochen, wären auch phänomenologische Untersuchungen zur veränderten räumlichen Modalität von vergewaltigten Männern von Bedeutung, um die räumliche Verstümmelung der Weiblichkeit und die Rolle der Vergewaltigung für diese hervorzubringen. Gerade weil dieser Akt der Gewalt so unumstößlich gegendert gedacht werden muss, liegt nahe, dass er wohl auch eine zentrale Rolle in der Hervorbringung der *weiblichen Identität* spielt – eine Identität, die *ohne ihren Bezug zur Räumlichkeit* und ihrer *systematischen Schlechterstellung gegenüber der männlichen räumlichen Modalität nicht gedacht werden kann*.

4 Vom normativen zum emanzipativen Gewaltverständnis

Im letzten Kapitel dieser Arbeit möchte ich mich mit der Normativität der Gewalt – speziell der negativen Normativität der Gewalt – und der Trennung von Begriff der Gewalt und Phänomen der Gewalt beschäftigen. Die von mir entwickelte Theorie der räumlichen Gewalt ist eine rein phänomenale Theorie der Gewalt. Ich werde im Folgenden versuchen zu zeigen, dass phänomenale Theorien der Gewalt grundsätzlich nicht normativ gefasst werden können; Normativität hält erst im Begriff der Gewalt Einzug. Diese non-normative Fassung der Gewalt scheint grundsätzlich problembehaftet zu sein, verhält es sich doch einerseits – wie Endreß schreibt – so:

Offenkundig scheint zu sein, dass die Anwendung des Begriffs der Gewalt notwendig (und zwar auch noch in dessen reduktionistischer Fassung) normative Bezugspunkte der Reflexion impliziert – oder vielleicht präziser: seine Anwendung lebt offenkundig von den negativen Konnotationen, die er transportiert. (Endreß 2014, 96)

Dem Begriff der Gewalt – hier ist der Begriff so gebraucht, wie dies auch Endreß tut, nicht bezugnehmend auf Begriff und Phänomen der Gewalt – liegt eindeutig eine negative normative Konnotation bei, die ihn mit der Handlungsanweisung des Verzichts oder der Ächtung von Gewalt versieht. Damit verbunden ist jedoch eine soziale Akzeptanz, dass es sich bei einer Handlung um einen Akt der Gewalt handelt. Ist die Gewaltsamkeit eines Aktes der Gewalt nicht anerkannt, lässt sich dieser normative Charakter nicht finden. Ein Beispiel dafür ist die Erziehungsschelle, die lange wegen des fehlenden physischen Verletzungspotenzials als ein legitimer Akt der Erziehung, mit teilweise sogar positivem erzieherischem Potenzial, verstanden wurde. Die phänomenologisch gefasste Räumliche Gewalt beschreibt die Erziehungsschelle als eine Störung der räumlichen Besorgung des Geschlagenen, eine Störung, die Teil des phänomenalen Raumerlebens ist. Ob die Ohrfeige angemessen, pädagogisch begründet, strafbar oder anklagbar ist, ist Teil des sozialen Gefüges, in dem der Akt der Ohrfeige stattfindet. Die Gesamtheit dieser sozialen und historischen Bedingungen, in denen ein Akt der Gewalt stattfindet, fällt unter den Begriff der Gewalt. Die Trennung von Begriff und Phänomen der Gewalt ist fundamental, um die Non-Normativität von phänomenalen Gewaltkonzeptionen zu verteidigen. Auf der Ebene des Erfahrens tritt Gewalt immer in Form einer Störung auf und ist wohl inhärent negativ zu fassen. Ob diese Negativität auf phänomenaler Ebene jedoch einen normativen Grund zur Ablehnung von Gewalt begründet, scheint fragwürdig. Andererseits ist die normative Fassung der Gewalt untrennbar mit dem modernen Diskurs der Gewalt verbunden. Endreß bringt dies sehr deutlich zum Ausdruck, wenn er schreibt:

Eine analytisch neutrale Verwendung des Gewaltbegriffs ist meines Wissens nicht bekannt – seine Anwendung verweist durchgängig auf Schädigungen. Auf Schädigungen, deren Analyse (als Zugriff zweiter Ordnung) dann natürlich soziologisch ‚neutral‘, also deskriptiv-analytisch durchgeführt werden kann. Doch für einen Zugriff erster Ordnung scheint klar: Ein Rekurs auf einen wie auch immer bestimmten Gewaltbegriff transportiert aufgrund der sprachgeschichtlichen Entwicklung (verwiesen sei auf die Leitideen der europäischen Moderne) schon rein begrifflich immer eine Negativität. Wir können also in der Gegenwart nicht mehr normativ neutral über „Gewalt“ reden. (Endreß 2014, 96)

Endreß bringt hier einen wichtigen Punkt: Wenn wir über Gewalt sprechen, hat dies stets eine negative Konnotation. Ein Nichteinlösen dieser diskursiven und begrifflichen Wirkzusammenhänge der Gewalt zugunsten einer non-normativen phänomenalen Gewalttheorie ist von vornherein zum Scheitern verurteilt. Eine solche Theorie mag zwar

verhindern, dass ›alles Gewalt wird‹, jedoch opfert sie die gesellschaftliche Wirkmächtigkeit des Gewaltbegriffs und dessen Historizität. Die von mir vorgebrachte Theorie der Gewalt versucht dies mit der Trennung von Begriff der Gewalt und Phänomen der Gewalt zu vermeiden. So gibt es eine phänomenale Gewalterfahrung, die keines Begriffs bedarf und die Unmittelbarkeit der Gewalt als Teil der menschlichen Welterfahrung und Besorgung in der Lebenswelt verankert. Der Begriff der Gewalt nimmt die sozial-historischen Komponenten der Gewalt auf und ermöglicht sie. Gleichzeitig bildet aber die phänomenale Verortung der Gewalterfahrung in der menschlichen Lebenswelt das Bindeglied, an dem ein Gewaltbegriff andocken kann. Gewaltbegriffe sind zwar sozial und historisch hervorgebracht und geformt, jedoch immer in einem Referentialitätsverhältnis mit der phänomenalen Gewalterfahrung und somit an die Lebensweltlichkeit des menschlichen Daseins angebunden.

4.1 Das Problem der normativen Gewalterfahrung

Die Bedeutung der Trennung von Phänomen der Gewalt und Begriff der Gewalt sowie der Non-Normativität einer phänomenalen Gewalttheorie möchte ich nun am Kontrast zu Pascal Delhoms »Phänomenologie der erlittenen Gewalt« vornehmen, die eine normativ gefasste phänomenologische Theorie der Gewalt darstellt. Delhom stellt das Erleiden von Gewalt ins Zentrum, ein Erleiden, das normativ strukturiert ist. Er beschreibt die Normativität des Erleidens wie folgt:

Die Perspektive des Erleidens ermöglicht drittens einen Zugang zur negativen Normativität der Gewalt, zu der Tatsache also, dass die Gewalt als etwas erfahren wird, was nicht sein soll. Diese Normativität unterscheidet sich grundsätzlich von derjenigen, die unsere Handlungen und Taten betrifft. So kann zwar die tätige Gewalt verboten oder im Gegenteil begründet und nachträglich gerechtfertigt werden. Auch die strukturelle Gewalt kann verurteilt oder als unvermeidbar entschuldigt werden. Aber das Erleiden von Gewalt kann weder verboten noch gerechtfertigt oder begründet werden. Gewalt wird erlitten. Und dennoch erfahren wir dieses Erleiden als etwas, was nicht sein soll. Die Bestimmung dieser besonderen Normativität des Erleidens gehört zu den Aufgaben einer Phänomenologie der Gewalt. (Delhom 2014, 160)

Delhom unterscheidet hier zwischen der Normativität von Handlungen und Taten und der des Erleidens von Gewalt. Nach Delhom wird Gewalt immer als etwas erlebt, das ›nicht sein soll‹. Die Erfahrung des Erleidens ist demnach bereits normativ vorstrukturiert als unrechtmäßig. Zwar teile ich die Auffassung, dass das Erleiden oder die Erfahrung von Gewalt weder verboten noch gerechtfertigt werden kann, jedoch nicht die der Normativität des Erleidens. Die Frage nach dem Wem, der verletzt werden kann, beantwortet Delhom folgendermaßen:

Nur ein Lebewesen, das von sich aus einen Bezug zur Welt hat, kann verletzt werden. Nun ist das, was von einem Gewaltgeschehen getroffen wird, genau dieses »von sich aus«, das den Bezug eines Lebewesens zur Welt definiert und auch als Freiheit oder Spontaneität bezeichnet werden kann. Es ist einerseits das Einzige, wogegen sich Gewalt als intentionale Handlung richten kann. Denn es unterscheidet sich dadurch von allen anderen Gegenständen, dass es sich weitgehend der Intentionalität des Handelnden entzieht und dadurch dessen privilegierte Stellung am Ursprung und im Zentrum seiner Welt stört. (Delhom 2014, 157)

Diese Auffassung lässt sich ohne weitere Arbeit mit der Theorie der räumlichen Gewalt in Einklang bringen. Die Verletzung des Bezugs zur Welt wird in der Theorie der räumlichen Gewalt der räumlichen Modalität des Seins und der durch Gewalt verursachten Störung in der alltäglichen räumlichen Besorgung gegenübergestellt. Nur ein Dasein mit Welt- und Raumbezug kann Gewalt erfahren. Diese Störung am »Ursprung und im Zentrum der Welt« ist es, die der Gewalt ihre Macht verleiht. Da uns aber der Andere immer durch den Modus der Räumlichkeit oder der Zuhandenheit begegnet, kann sich Gewalt nur hierhin zeigen und erfahrbar werden. Die Aufgabe einer phänomenalen Theorie der Gewalt liegt in der Bestimmung und Beschreibung eben jener unmittelbaren Gegenwärtigkeit der Erfahrung der Gewalt als Störung der Weltbezüglichkeit des Daseins – im Falle der räumlichen Gewalt durch die Daseinsmodalität der Räumlichkeit –, wohingegen die Normativität der Gewalt im Begriff der Gewalt zu verorten ist. Diese Trennung von Phänomen und Begriff der Gewalt scheint bei Delhom in der Ordnung von Verletzung und Gewalt implizit enthalten zu sein, insofern als die Verletzung die präreflexive Grundlage der Gewalterfahrung darzustellen scheint. »Die erlittene Gewalt ist eine als Verletzung einer normativen Bestimmung und entsprechend als Unrecht erlittene Verletzung. Das der verletzenden Instanz zugeschriebene Normbewusstsein ist also die Bedingung der Erfahrung einer Verletzung als Gewalt« (Delhom 2014, 166). Der Verletzung selbst kommt keine Normativität zu; erst die Verbindung aus normativem Urteil – als Folge des bewussten Normbrechens durch den Verursacher der Verletzung – und Verletzung konstituiert eine Gewalterfahrung bei Delhom. Eine solche Auffassung, die die Verletzung an den Ursprung des Empfindens von Gewalt stellt, scheint mir im Kontext einer phänomenalen Gewalttheorie problematisch zu sein. Diese Nachordnung der Gewalt hinter die Verletzung scheint einer rationalen Fakultät zu bedürfen, die über die Normenkonformität der erfahrenen Verletzung urteilt. Dies lässt die unmittelbare Störung des Daseins im Ursprung und Zentrum seiner Welt durch Akte der Gewalt schwer denkbar erscheinen. Ist es nicht die Unmittelbarkeit, die Roheit und Nacktheit der Gewalterfahrung, die ihr ihre Wirkung auf das Selbst verleiht? Bedarf sie jedoch eines rationalen Urteils, um erfahren zu werden, bringt dies Zweifel auf, ob dies dem Phänomen der

Gewalt zu entsprechen vermag. Selbst wenn wir nicht davon ausgehen, dass die Feststellung der Unrechtmäßigkeit eines rationalen Urteils bedarf, so kann die Erfahrung der Normverletzung der Verletzung selbst nur nachgeordnet sein und ist somit selbst nicht mehr präreflexiv. Empfinden wir aber Verstöße gegen gültige Normen wirklich? Dies würde bedeuten, dass wir eine Empfindung oder einen eigenen Sinn für moralische Objekte haben. John Mackie bringt mit seinem ›Queerness-Argument‹ gegen den moralischen Realismus ein Argument, das eben jenen Sinn für moralische Korrektheit infrage stellt. Im Queerness-Argument legt Mackie dar, dass ein solcher Sinn, weil er so ›queer‹ bzw. komisch wäre, abzulehnen ist. Er würde sich von allen anderen Sinnen, die wir haben, grundlegend unterscheiden, und auch epistemisch wäre es die einzige Form von Wissen, die uns über einen Sinn zukäme. Diese Andersartigkeit lässt die Plausibilität eines solchen Sinnes infrage stellen und veranlasst Mackie dazu, ihn abzulehnen – ich folge Mackie in dieser Ablehnung (vgl. Mackie 1977, 38-39).

Genauso seltsam wäre es nun, verfügten wir über eine Wahrnehmung, die uns die Normenkonformität der Verletzung direkt erfahren lässt, wenn wir Verletzungen erleben. Hieraus ergibt sich jedoch, dass der Versuch, die Normativität von Gewalt auf der phänomenologischen Ebene zu verankern, wie Delhom ihn vornimmt, daran scheitert, dass wir nur Verletzungen wahrnehmen und diese erst zu Gewalt werden können, wenn wir die Unrechtmäßigkeit der Verletzung feststellen – wie auch immer dies geschehen mag. Dieses Urteil ist der Wahrnehmung nachgeordnet und kann somit nicht auf der phänomenalen Ebene geschehen. Verlieren wir aber die phänomenale Verankerung der Gewalt, die nur ein Subset der Verletzung darstellt, verlieren wir eine Definition der Gewalt, die Unmittelbarkeit und Kraft, die der Gewalterfahrung innewohnen.

Zwischen sozialer und subjektiver Normativität

Ein weiteres Problem, das aus dieser Fassung von Gewalt erwächst, ist die Spannung zwischen »sozialer Normativität und subjektiver Normativität« (Delhom 2014, 168). Um erklären zu können, wie sich die Wahrnehmung der Gewalt – also die Akte, die wir als gewaltförmig wahrnehmen und welche nicht – ändern kann, bedarf es Gewalterfahrungen, die nicht durch ein Urteil mit der sozialen Normativität bedingt sind. Sonst wäre die Entwicklung eines Problembewusstseins für rassistische oder patriarchale Gewalt durch Frauen- und Bürgerrechtsbewegungen nicht möglich gewesen. Es bedarf also dem, was Delhom als

subjektive Normativität beschreibt, um eine Verletzung, die im Rahmen der geltenden Ordnung normenkonform ist, als Gewalt zu erfahren. Er beschreibt dies folgendermaßen:

Die soziale Billigung bestimmter Formen erlittener Verletzungen ist allerdings keine Rechtfertigung von Gewalt. Denn eine Rechtfertigung bezieht sich immer auf die Tat und nicht auf das Erleiden. Sie führt vielmehr dazu, dass diese Verletzungen nicht als Gewalt aufgefasst werden, obwohl sie von den Einzelnen als etwas erlitten werden, was nicht sein soll. Sie ist also eine Begrenzung dessen, was als Gewalt aufgefasst wird, gegenüber dem, was als Verletzung erfahren wird und wohl als Gewalt aufgefasst werden müsste, wenn wir uns ausschließlich an der Normativität der erlittenen Verletzung orientieren würden. (Delhom 2014, 168)

Die soziale Billigung einer Verletzung in der gültigen Ordnung stellt keine Rechtfertigung von Gewalt dar und begrenzt auch nicht die Gewalterfahrung selbst, da derjenige, der die Verletzung erfahren hat, über eine zweite Form der Normativität verfügt: die subjektive Normativität, die Gewalterfahrungen außerhalb des Rahmens der sozialen normativen Ordnung erlaubt. Delhom schreibt aber auch, dass es Verletzungen gibt, die als Gewalt – hier ist als sozial normativ anerkannte Gewalt gemeint – gelten müssten. Hierin liegt ein Problem. Wenn wir Gewalt als eine Verletzung verstehen, die den Regeln der gültigen sozialen Normativität widerspricht, müsste man jede Verletzung, die gemäß der subjektiven Normativitätsverletzung des Verletzten erfolgt, zur sozialen Gewalt erheben – oder eben keine. Welche Rolle spielt der soziale Gewaltbegriff, wenn es doch subjektive Gewalt gibt, die als soziale Gewalt gelten müsste? Wie qualifiziert sich subjektive Gewalt, um zur sozialen Gewalt aufzusteigen, und warum steht dies manchen subjektiven Gewalterfahrungen zu und anderen nicht? Warum bedarf es der Trennung von subjektiver und sozialer Gewalterfahrung auf der phänomenalen Ebene, wenn jede subjektive Gewalterfahrung echte Gewalterfahrungen sind? Was unterscheidet sie von sozialen Gewalterfahrungen, und sind sie nicht auch subjektiv auf der Ebene der Erfahrung? Der Unterschied zwischen sozialer und subjektiver Gewalt liegt einzig und allein in ihrer Wirkung und Gültigkeit im gesellschaftlichen Handeln, jedoch nicht auf der Ebene der Erfahrung und des Erleidens. Delhom schreibt weiter:

Andererseits steht die subjektive Normativität des Erleidens zwar nicht selten in einem gewissen Spannungsverhältnis zu dieser sozialen Bestimmung dessen, was als Gewalt gilt und was nicht. Diese Spannung vermag es jedoch nicht, die soziale Normativität zu verändern, denn sie gilt als subjektiv. Eine Veränderung kann allerdings dadurch erfolgen, dass die Normativität erlittener Verletzungen eigens thematisiert wird. (Delhom 2014, 168)

Auch hier wird klar, dass die Vermischung von Phänomen und Begriff zu Problemen führt, wenn es um die soziale Geltung von Gewalt geht. Muss der soziale Diskurs um Normativität nicht das Spannungsfeld aus sozialer und subjektiver Normativität aufgreifen, um subjektive

Gewalt in den normativen Rahmen der sozialen Gewalt einzugliedern? Das Adressieren von Verletzungen, die von niemandem als Verstoß gegen die subjektive Normativität empfunden werden, lässt den Gewaltdiskurs völlig leer laufen, da er kein Gewaltphänomen betreffen würde. Es würde sogar umgekehrt gelten, dass erst der Gewaltdiskurs durch die Erklärung von Verletzungen, die von niemandem als Bruch der subjektiven Normativität empfunden werden, als sozial normativer Regelbruch eine Verletzung zu einer Gewalterfahrung macht.

All dies lässt sich, so hoffe ich zu zeigen, vermeiden, wenn man eine Trennung von Phänomen und Begriff der Gewalt einführt. Das phänomenale Gewaltphänomen ist non-normativ, unmittelbar und betrifft den Raum- und Weltenbezug des Daseins, wohingegen der Begriff der Gewalt die Macht, Geltung und Besprechbarkeit von Gewalt betrifft. Der Normativitätsdiskurs setzt ein, wenn wir über Gewalt sprechen, urteilen oder sie in unsere Handlungsrationalität einfügen. Ich werde hier nun meine Theorie des Begriffs und die Aufgabe einer Gewalttheorie weiter ausführen, mit starkem Bezug auf Rancières Konzepte der Polizei und der Politik.

4.2 Das Politische an der Gewalt

Wie bereits angemerkt, bedarf eine vollständige Theorie der Gewalt, die zwischen dem Phänomen der Gewalt und dem Begriff der Gewalt unterscheidet, neben einer phänomenalen Theorie – die die Wahrnehmung von Gewalterfahrungen beschreibt – auch einer Begriffstheorie, die die Formierung unserer sozialen Handlungs- und Urteilsnormen in Bezug auf Gewalt erfasst. Eine solche Theorie muss der Historizität und Komplexität unseres sozialen Handelns gerecht werden und lässt sich womöglich nur diskursanalytisch und in Bezug auf explizite Gewaltbegriffe – wie etwa Vergewaltigung oder rassistische Gewalt im Fall George Floyds – erfassen. Ein Unterfangen, dem ich in dieser Arbeit nicht gerecht werden kann. Die Rolle jedoch, die Gewalttheorien in diesen Diskursen spielen, lässt sich andeutungsweise zeigen. Dies zeigt sich, wenn wir das politische Moment von Gewalthandlungen betrachten, das im Auseinanderklaffen von Begriff und Phänomen sichtbar wird – dort, wo die Wahrnehmung von Gewalt zugleich die Räumliche Ordnung mit sichtbar macht, wie im Fall George Floyds oder Luigi Mangiones. Die Räumliche Ordnung selbst stellt das Bindeglied zwischen Begriff und Phänomen dar, insofern sie einerseits die räumlichen Handlungsnormen vorgibt und andererseits aus ihnen hervorgeht. So ist dem räumlich Privilegierten der Raum gleichsam auf den Leib zugeschnitten: Sie können sich leicht und mit weniger Aufwand in ihm bewegen, weshalb er ihnen zuhänden oder verfügbar ist – mehr als jenen, die räumlich nicht privilegiert sind. So fällt es Frauen, unter der Drohkulisse der Vergewaltigung, schwer, sich unbesorgt im öffentlichen Raum aufzuhalten, Raum einzunehmen, der von Männern beansprucht wird – kann dieser doch qua seines Mannseins zum Vergewaltiger werden. Betroffenen rassistischer Gewalt – wie etwa bei Sara Ahmed, die beschreibt, wie sie sich trotz gleicher Qualifikation und gleichem Recht auf Anwesenheit im Raum mit weißen Professoren unwohl und beobachtet fühlt (vgl. Ahmed 2007, 157) – fällt es schwer, den Raum zu durchschreiten, da ihre eigene Räumlichkeit durch die Blicke der weißen Mehrheitsgesellschaft konstant gestört wird. Diese Ordnung schreibt dem Raum jene ein, denen er zuhänden ist – der Raum wird immer mit der Ordnung erlebt, die ihn gestaltet. So erlaubt es die Räumliche Ordnung Derek Chauvin, ungestört in der Öffentlichkeit zu morden: Der Raum ist ihm als Polizeibeamtem zuhänden – Floyd und seinen Freunden jedoch nicht. Sie können nur starr verweilen und geschehen lassen, was mit ihnen oder ihrem Freund geschieht; für sie wird der Raum zum Gefängnis, dem sie nicht entkommen können. Weder Floyd noch seine Freunde hätten wohl so reagiert, wäre der

Angriff von jemandem ausgegangen, dem der Raum nicht in diesem Maß zuhänden war. Auf der einen Seite stehen jene, für die der Raum selbst zum Gefängnis, ja sogar zum Schlachthaus wird; auf der anderen Seite jene, denen der Raum als Werkzeug zur Ermöglichung ihrer Gewalttat dient. Es ist diese Zurschaustellung der Ungleichheit, die der Ermordung von George Floyd ihre politische Bedeutung verleiht. Bei Jacques Rancière begegnet uns diese Ungleichheit – oder vielmehr die *Methode der Ungleichheit* – als zentraler Mechanismus der Unterdrückung. Die Ungleichheit wird möglich gemacht durch die »Aufteilung des Sinnlichen«, die er wie folgt definiert:

Ich bezeichne dies als Aufteilung des Sinnlichen: als einen Zusammenhang zwischen Beschäftigungen und Fähigkeiten, zwischen der Tatsache, sich in einer spezifischen Zeit und einem spezifischen Raum zu befinden, dort spezifische Tätigkeiten auszuüben und über Sicht-, Sprech- und Handlungsweisen zu verfügen, die an diese Tätigkeiten »angepasst« sind. Die Aufteilung des Sinnlichen beruht auf der Gesamtheit der Beziehungen zwischen Sinn und Sinn: zwischen einer Form von sinnlicher Erfahrung und einer Interpretation, die deren Sinn zum Ausdruck bringt. Sie ist eine Matrix, die das Sichtbare, Sagbare und Denkbare insgesamt organisiert. (Rancière 2021, 119)

Es ist die Aufteilung des Sinnlichen, welche zwischen unseren Wahrnehmungen und unserem sozialen Handeln, dem Beachten, dem Sagen und dem Denkbaren steht. Diese selbe Rolle wird in der räumlichen Theorie der Gewalt von der räumlichen Ordnung eingenommen, die zwischen Phänomen und Begriff steht und beide miteinander verbindet. Die Räumliche Ordnung regelt, wie wir den Raum erfahren und nutzbar machen können – gleichsam der Aufteilung des Sinnlichen. Zwar geht Rancières Aufteilung des Sinnlichen über den in dieser Arbeit betrachteten Horizont der Gewalt hinaus, dennoch lässt sich eine gewisse Sinnverwandtheit nicht leugnen. Die Arbeit Rancières erlaubt es, den Begriff der Gewalt für das Politische zu eröffnen. Weshalb ich die von mir gewählten Beispiele von Gewalt nun auf ihre Ungleichheit und das sich daraus ergebende politische Moment hin untersuchen möchte.

Im Falle George Floyds ist es die Zurschaustellung der Ungleichheit zwischen Floyd und Chauvin, die diesem Fall seine politische Bedeutung und seine konstitutive Rolle für die *Black Lives Matter*-Bewegung verleiht. Betrachten wir diesen Fall jedoch als reines Überborden von Polizeigewalt, übersehen wir jedoch die Nuancen, die ihm innewohnen. So handelt es sich bei dem von Floyd erfahrenen Phänomen nicht um das, was unter den Begriff der Polizeigewalt fällt; es handelt sich vielmehr um rassistische Polizeigewalt. Es ist die rassistisch geprägte Ordnung des Raumes, die jenen Fall möglich machte. Dem weißen Polizisten ist der Raum ganz anders zuhänden als dem Schwarzen – ich habe mich hier entschieden, den Begriff »Schwarzer« einer anderen Alternative vorzuziehen, um eben jene

rassistische Unterscheidung auch sprachlich sichtbar zu machen – Floyd. Zusätzlich zur Ungleichheit, die durch ihre Stellung als Exekutivbeamter und Angehaltener besteht, ist es die Differenz in Räumlichkeit, die zwischen dem weißen Mann Chauvin und dem schwarzen Mann Floyd Einzug nimmt. Etwas, das auch aus dem Namen *Black Lives Matter* ersichtlich wird: Es geht explizit um das Leben der schwarzen Bevölkerung, das von der weißen bedroht ist.

Paradoxerweise folgt die Forderung *Black Lives Matter* mehr dem Prinzip der Gleichheit als die Gegenbewegung *All Lives Matter*. Weil der Begriff der Polizeigewalt blind ist für die rassistischen Bedingungen der Ermordung von Floyd, wird dem Phänomen der rassistischen Polizeigewalt durch die Unterordnung unter den Begriff der Polizeigewalt die Existenz abgesprochen und es unsichtbar gemacht wird. Die Forderung *Black Lives Matter* ist die Forderung nach Anerkennung und Akzeptanz der Bedrohung der schwarzen Bevölkerung durch rassistische Polizeigewalt, die durch die gültige Ordnung des Raumes ermöglicht wird und im Begriff der Gewalt unsichtbar oder unter dem Begriff der Polizeigewalt subsumiert wird. Mit den Worten von Rancière handelt es sich um einen emanzipativen Bruch mit der Ungleichheit:

Es gibt keinen Weg von der Ungleichheit zur Gleichheit. Es gibt einen Weg von der Gleichheit zur Gleichheit oder einen Weg von der Ungleichheit zur Ungleichheit. Eine Methode ist immer die Verifikation einer Voraussetzung, und es gibt nur zwei Voraussetzungen: die Voraussetzung von Gleichheit und die Voraussetzung von Ungleichheit. Die Voraussetzung von Gleichheit unterstellt einen Bruch mit dem ungleichen Glauben - oder Wissen. Dieser Bruch nennt sich Emanzipation. (Rancière 2021, 122)

Hier könnte man nun einwenden, dass doch eben die Forderung nach Sichtbarmachung von rassistischer Polizeigewalt die Forderung nach Ungleichheit darstellt und die Unterordnung unter den Begriff der Polizeigewalt Gleichheit. Ist der Begriff der Polizeigewalt nicht dem Prinzip der Gleichheit entsprechend, da er *all lives* unabhängig von ihrer ethnischen Zugehörigkeit gleich betrifft? Dies entspricht auch den Einwänden von *All Lives Matter*, die die Schutzbedürftigkeit allen Lebens proklamieren. Verstehen wir jedoch das Phänomen der Polizeigewalt frei von jeglichen räumlichen Beeinträchtigungen durch Rassismus, wie dies der Begriff der Polizeigewalt tut, so kann es Polizeigewalt nur zwischen Individuen geben, die nicht von Rassismus betroffen sind – daher nur zwischen Weißen. Die Forderung *Black Lives Matter* besteht in der Sichtbarmachung des Phänomens rassistischer Polizeigewalt, indem sie begrifflich abgebildet wird – etwas, das der Begriff Polizeigewalt für von Rassismus nicht betroffene Individuen bereits tut. Die Forderung nach Gleichheit erwächst

somit aus der Anerkennung der spezifischen phänomenalen Gewalterfahrungen einer Gruppe im Begriff der Gewalt.

4.3 Das emanzipative Potenzial der Gewalt

Im Falle von Luigi Mangione und der Klarsfeld-Ohrfeige sind es die Gewalthandlungen selbst, die dem Prinzip der Gleichheit folgen. Bei beiden handelt es sich um Einsprüche gegen die gültige Räumliche Ordnung. In beiden Fällen wird das räumliche Privileg der Mächtigen, sich frei und ungestört im Raum zu bewegen, infrage gestellt, indem den betroffenen Personen dieses Recht verweigert wird – im Falle Mangiones sehr drastisch durch die mutmaßliche Erschießung. Beide Gewalttaten verletzen die gültige Räumliche Ordnung, indem sie den Raum auf eine Art nutzen, die ihnen gemeinhin nicht zusteht. Diesem Bruch mit der räumlichen Ordnung ist eine Emanzipation aus der räumlichen Ordnung eingeschrieben, und er präsentiert eine mögliche andere Ordnung, die nicht ist, aber sein könnte. Sie handeln, als wären sie ihren räumlich privilegierten Opfern in der räumlichen Ordnung ebenbürtig, und stellen Gleichheit zur Schau. Es sind genau jene emanzipatorischen Momente von Akten der Gewalt, die den Begriffsdiskurs der Gewalt für das Politische öffnen. Fälle wie die Klarsfeld-Ohrfeige oder Luigi Mangiones zeigen, dass Gewalt auch dazu dienen kann, aus der Methode der Ungleichheit auszubrechen, indem sie mit der gültigen räumlichen Ordnung bricht. Der Gewaltakt ist eine Zurschaustellung der Gleichheit, die der Methode der Ungleichheit entgegengestellt wird. Sowohl Klarsfeld als auch Mangione operieren über die ihnen zustehenden räumlichen Privilegien hinaus, und der von ihnen verübte Gewaltakt stellt eine performative Zurschaustellung von Gleichheit in einer Ordnung des Raumes dar, die noch nicht ist. Sie können aber als gleichwertige Partner den Verhandlungstisch nur dann betreten, wenn sie die Gleichheit, die noch nicht ist, aber sein soll, in eben jenem performativen Akt der Gleichheit – der immer auch ein Bruch mit gültiger Ordnung darstellt – bereits ausstellen. Jedoch bleibt die performative Gleichheit prekär und unabgeschlossen, wie auch bei Derrida im Verständnis von Gerechtigkeit, die nicht in der Ordnung aufgeht, sondern immer im Kommen bleibt. »Die Gerechtigkeit bleibt im Kommen, sie muß noch kommen, sie hat, sie ist Zu-kunft, sie ist die Dimension ausstehender Ereignisse, deren Kommen irreduktibel ist« (Derrida 1991, 56). Im Gleichschritt mit Derrida lässt sich hier festhalten, dass spezifische Gleichheit durch die Methode der Gleichheit ausgestellt und errungen werden kann, die Gleichheit selbst jedoch – analog zur Gerechtigkeit bei Derrida – nie in die

Ordnung eingeht.

Ein weiteres Beispiel, das die nicht gelungene performative Ausstellung von Gleichheit aufzeigt, findet sich in Rancières *Das Unvernehmen*. Das Beispiel der Sklavenrevolte der Skythen ist eingebettet in seine gesellschaftliche Theorie und den Gegensatz von Polizei und Politik. Politik ist bei Rancière ein aus der Methode der Gleichheit erwachsender emanzipativer Prozess, der eine Störung der polizeilichen Ordnung darstellt. Er definiert Politik unter anderem auf folgende Weise:

Die Politik existiert, wenn die natürliche Ordnung der Herrschaft unterbrochen ist durch die Einrichtung eines Anteils der Anteillosen. Diese Einrichtung ist das Ganze der Politik als spezifische Bindungsform. Sie definiert das Gemeinsame der Gemeinschaft als politische Gemeinschaft, das heißt als geteilte, auf einem Unrecht gegründet, das der Arithmetik des Tausches und der Verteilungen entwischt. Außerhalb dieser Einrichtung gibt es keine Politik, nur Ordnung der Herrschaft und Unordnung der Revolte. (Rancière 1995, 24)

Politische Momente sind Momente der Störung von Ordnung – bei Rancière der ›Ordnung des Sinnlichen‹ – die sich durch das Einrichten eines Anteils der Anteillosen auszeichnen. Bei diesem Anteil der Anteillosen handelt es sich um diejenigen Individuen, die nicht selbst Teil der ›Ordnung des Sinnlichen‹ sind. Die gewöhnliche Ordnung übersieht sie, da sie nicht Teil von ihr sind, weshalb sie auch nie durch die Arithmetik des Tauschens und Verteilens berücksichtigt werden können. Fundamental für das Verständnis der Politik ist die Gleichheit:

Die Politik – wir werden noch darauf zurückkommen – ist die Aktivität, die als Prinzip die Gleichheit hat, und das Prinzip der Gleichheit transformiert sich in die Verteilung der Teile der Gemeinschaft im Modus einer Verlegenheit: von welchen Dingen gibt es Gleichheit und von welchen nicht, zwischen wem und wem? Was sind diese »welche« und wer sind diese »wer«? (Rancière 1995, 24)

Für Rancière ist Gleichheit keine Eigenschaft, die sich analytisch ergründen lässt. Vielmehr ist sie ein Prinzip, das Teil einer sinnlichen Ordnung ist oder einer performativen Methode der Gleichheit, die Gleichheit ausstellt. Die Ausverhandlung der Gleichheit ist zentraler Bestandteil des Politischen; die erstrittene Ordnung, die dem Politischen folgen kann, kann jedoch die Gleichheit nicht neu verhandeln. Da aus der Methode der Gleichheit nur Gleichheit und aus der Methode der Ungleichheit nur Ungleichheit folgen kann, kann die polizeiliche Ordnung, die aus dem Politischen erwächst, nur in der Arithmetik des Tauschens und Verteilens operieren. Ungleichheit zu adressieren ist ihr jedoch unmöglich. Die emanzipatorischen Prozesse, die Teil des Politischen Erstreitens sind und die Gleichheit ermöglichen, können nur im Rahmen von Brüchen der gültigen Ordnung stattfinden. Anders ausgedrückt: Politisches Handeln ist es, so zu handeln, als hätte eine Ordnung Gültigkeit,

welche erst Gültigkeit erlangt durch den erfolgreichen Prozess der Politik. Dieser Prozess bringt zwei Welten zum Kollidieren: die, welche noch nicht ist, mit der, die bald nicht mehr sein wird. Als Beispiel für einen gescheiterten politischen Moment wählt Rancière den Aufstand der skythischen Sklaven gegen die Skythen bei Herodot. So sollen die Skythen ihren Sklaven – um sie leichter beherrschen zu können – bei der Geburt das Augenlicht geraubt haben. Als die skythischen Krieger durch lange Expansionskriege der Belohnung der Kinder ihrer Sklaven nicht nachkommen konnten, und die skythischen Frauen den Sklaven ihre Gleichheit bejahten, begannen diese, an ihre Gleichheit zu glauben. Um sich ihrer Gleichheit zu erkämpfen, befestigten sie ihre alten Stätten der Unterdrückung gegen die heimkehrenden skythischen Krieger. Die Krieger versuchten vergeblich, ihre Stätten mit Waffengewalt einzunehmen. Da soll einer der Krieger auf die Idee gekommen sein, die Waffen gegen die Peitsche – das Symbol der Unterdrückung der skythischen Sklaven – zu tauschen. Mit der Peitsche bewaffnet gelang es den Skythen, die nun fliehenden Sklaven unter ihrer Kontrolle zu bringen (vgl. Rancière 1995, 24-25). Bei Rancière steht diese Erzählung sinnbildlich für den Unterschied zwischen Revolte und Politik. So war der Aufstand der skythischen Sklaven nichts als eine Revolte; es gelingt ihnen nicht, »die kriegerische Übermacht in politische Freiheit umzuwandeln« (Rancière 1995, 24-25). Mit dem Symbol ihrer Unterdrückung konfrontiert, reicht die kriegerische Übermacht zur Erringung von Gleichheit nicht aus. Im Denken der Sklaven waren sie immer noch Sklaven und ihren Herren ungleich.

Lässt sich nun hieraus ableiten, dass Gewalt prinzipiell über kein emanzipatives Potenzial verfügt? Oder anders gefragt: Hätten die skythischen Sklaven die Revolte in einen politischen Moment verwandeln können? Zwar möchte Rancière mit dem später gewählten Beispiel der Patricia die politische Zurschaustellung der Gleichheit durch den Logos aufzeigen, jedoch ist der Begriff der Revolte auf eine bestimmte Art gebraucht, die den Schluss zulässt, dass nicht Gewalt in ihrer Gänze damit gemeint ist. Die Revolte zeichnet sich durch eine der Logik der sinnlichen Ordnung folgende Gewaltsamkeit aus. Die der Revolte inhärenten Gewaltakte sprechen nicht das Prinzip der Gleichheit an, sie folgen der Methode der Ungleichheit in der gültigen Ordnung. Dies wird ersichtlich, wenn wir uns Rancières Schilderungen zum Klassenkampf ansehen:

Denn das Unrecht ist nicht einfach der Klassenkampf, der interne Zwiespalt, der behoben werden müsste, indem man der Polis ihr Einheitsprinzip gibt, indem man sie auf der *Arche* [ἀρχή] der Gemeinschaft begründet. Es ist sogar die Unmöglichkeit der *Arche*. Die Sache wäre zu einfach, wenn es nur das Unglück des Kampfes gäbe, der die Reichen und die Armen einander entgegensetzt. (Rancière 1995, 24)

Da die Ungleichheit zwischen Reichen und Armen nicht durch ihre Kampfkraft begründet werden kann – im Gegenteil, die Armen verfügen womöglich sogar über mehr Kampfkraft als die Reichen –, lässt sich durch den Kampf zwischen Arm und Reich keine Gemeinschaft begründen. Ein Akt der Gewalt, der keine Veränderung dieser Ungleichheit bewirkt, ist Revolte, aber nicht Politik. Gewaltakte mit politischem, emanzipativem Potenzial sind solche, die mit der Methode der Ungleichheit brechen und Gleichheit ausstellen. Die skythischen Sklaven hätten, als sie die Skythen mit der Peitsche sahen, womöglich selbst die Peitschen hervorholen und damit auf die Krieger losgehen sollen. Damit hätten sie der gültigen Ordnung und der ihr zugrunde liegenden Ungleichheit fundamental widersprochen und sich den Kriegern im ersten Schritt gleichgestellt. Auch die mutmaßliche Ermordung von Brian Thompson durch Luigi Mangione kann im Lichte des emanzipativen Potenzials von Gewalt verstanden werden. Mangione wird in den USA sehr unterschiedlich wahrgenommen: Für die einen ist er ein terroristischer Mörder, für die anderen eine bewunderte Figur. Dies wird verständlicher, wenn man den Fall als eine Form politischer Emanzipation interpretiert, die sich in der Herstellung von Gleichheit durch den Bruch der räumlichen Ordnung zeigt. Thompson steht als CEO von UnitedHealth für eine Klasse äußerst privilegierter Menschen, deren Privilegien auch in die Räumliche Ordnung eingeschrieben sind. UnitedHealth wird vorgeworfen, aus Profitinteressen Zahlungen für kranke Menschen abzulehnen, die dort versichert sind. So verfügen sie über eine Macht über Leben und Tod, die sie im Rahmen kapitalistischer Verwaltungslogik ausüben. Den daraus entstehenden Todesfällen wird ein bürokratischer Charakter zugeschrieben: Sie erscheinen innerhalb der geltenden Ordnung weder als Morde noch als eigentliche Tötungen, sondern als Zahlen, die im System bereits mitgedacht sind. Die Entscheidungsträger bleiben von den Konsequenzen ihres Handelns weitgehend enthoben. Die Kritik an den Zuständen im US-amerikanischen Gesundheitssystem stellt diese Logik infrage, während die Verantwortlichen zugleich unantastbar bleiben. Die Ermordung Thompsons – der symbolisch für diese Klasse steht – macht es möglich, sie symbolisch zur Rechenschaft zu ziehen. Das Privileg, über Leben und Tod zu entscheiden und selbst vor Konsequenzen geschützt zu sein, wird durch den Mord auf offener Straße erschüttert. Der Raum eröffnet plötzlich eine Möglichkeit, die zuvor

ausgeschlossen war: Die Masse, die bislang keine Mittel hatte, die als „Mörder“ wahrgenommenen Verantwortlichen zur Rechenschaft zu ziehen, erkennt, dass der Raum dies nun erlaubt. Die Ordnung, die diese Nutzung ursprünglich nicht vorsah, wird bedroht und muss sich schützen. Gleichzeitig kann diese performative Zurschaustellung von Gleichheit der Beginn eines politischen Prozesses sein. Die Mächtigen im Gesundheitssystem begegnen nicht mehr bloßen Bittstellern, die sie um verantwortungsvolleren Umgang mit ihrer Macht ersuchen, sondern Menschen, die sich das Recht angeeignet haben, über ihr eigenes Leben zu entscheiden. Ein daraus entstehender Verhandlungsprozess würde nicht mehr zwischen Ungleichen stattfinden, sondern zwischen Akteuren, die sich in der Kontrolle über das Leben der jeweils anderen als Gleiche gegenüberstehen.

Gewalt als Hervorbringer der Vielheiten der Unterdrückten

Auf phänomenal erfahrener Ebene handelt es sich bei jedem Gewaltakt um eine Störung des Räumlichkeitsbezugs. Somit ist jede Gewalterfahrung aus der Position des Erleidenden negativ. Schließen wir jedoch von der Negativität der phänomenalen Erfahrung von Gewalt auf eine normative Negativität von Gewalt, verschließen wir uns dem emanzipativen Potenzial von Gewaltakten. Der Gewaltdiskurs wird blind für die Überwindung von Ungleichheit durch Gewalt und bleibt Teil des modernen Projekts zur Überwindung der Gewalt. Die Räumliche Ordnung steht als vermittelte Entität zwischen dem Begriff der Gewalt und dem Phänomen der Gewalt. Sie ist gleichsam das Medium der Unterdrückung, indem sie Ungleichheit auf phänomenaler Ebene ermöglicht und sie zugleich durch Ausschluss aus dem Begriff unbesprechbar und uneinklagbar macht, als auch der Ort, an dem emanzipative Prozesse ermöglicht werden.

Der Raum selbst offenbart sich dem Individuum auf phänomenaler Ebene immer mit und durch die Räumliche Ordnung, die den Raum gestaltet und ausfüllt. Im Raum begegnen wir dem Anderen, der der räumlichen Ordnung eingeschrieben und somit Teil unserer räumlichen Erfahrung ist. Die Räumliche Ordnung regelt den Grad der Zuhandenheit, mit dem wir den Raum erleben. Diese unterschiedliche Zuhandenheit des Raumes ist die erste und unmittelbarste Ebene der Unterdrückung und der strukturellen Gewalt. Opfer rassistischer Gewalt erfahren – wie das Beispiel Floyd zeigt – den Raum als einen Ort der Drohung durch rassistische Polizeigewalt. Die reine Anwesenheit eines Polizisten verändert die räumliche Wahrnehmung: Der Raum orientiert sich hin zum Polizisten, dem er dadurch zuhanden wird.

Das Handlungspotenzial des Polizisten erweitert sich im Raum, dem er eingeschrieben ist. Das von strukturellem Rassismus geprägte Dasein hingegen verliert an Handlungspotenzial; der Raum wird zu einem Gefängnis, das die Bewegung und Handlungsfreiheit einschränkt und verletzlich macht. Auf gleiche Weise erlebt das Dasein der Frau den Raum als ständig lauern den Ort der Vergewaltigung – ihre Verletzungsoffenheit wird Teil ihrer räumlichen Erfahrung. Die reine Anwesenheit von Männern verkehrt die räumliche Zuhandenheit zugunsten des Mannes, der den Raum ungestört durchschreiten kann, ungestört von der Anwesenheit der Frau, die ihm – unwillentlich – die Souveränität über den Raum überlassen muss. Die Vergewaltigung ist gerade deshalb so zentral und sinnbildlich für patriarchale Gewalt gegen Frauen, da sie den Mann räumlich ermächtigt und erst die räumliche Souveränität erzeugt, die wir mit Männlichkeit verbinden. Das männliche Privileg ist – wie auch das weiße Privileg – Teil unserer räumlichen Ordnung. Dieser Mechanismus der Unterdrückung auf räumlicher Ebene wird phänomenal erlebbar durch die Erfahrung des Raumes und der räumlichen Ordnung, die ihn vorstrukturiert.

Die zweite Ebene der unterdrückenden Kraft der Gewalt geschieht auf der Ebene des Begriffs. Das Dasein selbst erfährt Gewalt immer auf der phänomenalen Ebene; die Strukturierung der Erfahrung und ihrer Figuration im Sozialen wird vom Begriff geregelt – der selbst unmittelbar auf die Räumliche Ordnung einwirkt und dadurch mittelbar den Raum gestaltet. Teil der strukturellen Gewalterfahrung ist jedoch immer der Andere, der mit mir betroffen ist. Diese geteilte Erfahrung konstituiert mich als Subjekt eben jener Unterdrückung und macht mich zum Teil einer Gruppe, die Gleiches erleidet – in Anlehnung an Rancière werde ich auch von Vielheiten sprechen. Die Rolle, die der Begriff als Summe kollektiven sozialen Handelns in der Hervorbringung dieser Vielheiten spielt, ist komplex und Teil der Historizität und Dynamik gesellschaftlicher Handlungs rationalitäten. Es lässt sich jedoch feststellen, dass der Prozess der Subjektivierung nicht von rein zuschreibender Natur ist. Die mittelbare Wirkung des Begriffs auf die räumliche Wahrnehmung begründet die phänomenale Erfahrungswelt, an der sich die Vielheiten der Gewalt subjektivieren. Rancière beschreibt diesen Prozess der politischen Subjektivierung wie folgt:

Die Politik ist Sache der Subjekte oder vielmehr der Subjektivierungsweisen. Unter *Subjektivierung* wird man eine Reihe von Handlungen verstehen, die eine Instanz und eine Fähigkeit zur Aussage erzeugen, die nicht in einem gegebenen Erfahrungsfeld identifizierbar waren, deren Identifizierung also mit der Neuordnung des Erfahrungsfeldes einhergeht. Formell ist das cartesianische *ego sum, ego existo* das Modell dieser Subjekte, die untrennbar von einer Reihe von Verrichtungen sind, die die Erzeugung eines neuen Erfahrungsfeldes mit sich führen. Jede politische Subjektivierung hängt von dieser Formel

ab. Sie ist ein *nos sumus, nos existimus*. Was heißen soll, dass das Subjekt, das sie da sein lässt, nicht mehr und nicht weniger Beständigkeit als diese Menge von Verrichtungen und dieses Erfahrungsfeldes hat. Die politische Subjektivierung erzeugt eine Vielheit, die nicht in der polizeilichen Verfassung der Gemeinschaft gegeben war, eine Vielheit, deren Zählung der polizeilichen Logik widerspricht. (Rancière 1995, 47)

Das vom Struktureller Gewalt betroffene Dasein begegnet über dem Raum dem Anderen, jedoch nicht nur den von der Ordnung privilegierten – die es als seine Unterdrücker wahrnimmt – sondern auch denen, denen in der räumlichen Ordnung derselbe Platz eingeräumt wird. Die geteilte phänomenale Wahrnehmung, die nicht mit dem gültigen ›Erfahrungsfeld identifizierbar‹ ist, erzeugt das Subjekt von Struktureller Gewalt. Erst die Einschreibung von struktureller, rassistischer oder patriarchaler Gewalt in die gültige Räumliche Ordnung erzeugt die Vielheit, die wir in Rassen oder Frau und Mann bezeichnen.

Wenn Rancière schreibt: ›dass das Subjekt, das sie da sein lässt, nicht mehr und nicht weniger Beständigkeit als diese Menge von Verrichtungen und dieses Erfahrungsfeldes hat‹, bedeutet das für die Anwendung auf die räumliche Theorie der Gewalt, dass es die Frau oder den ›Schwarzen‹ nur durch die ihnen zu eigene strukturelle Gewalterfahrung gibt. Gewalt, die dieser räumlichen Ordnung und der ihr inhärenten polizeilichen Logik widerspricht, ist nicht bloße Gegengewalt, motiviert durch ein Motiv von Rache oder Gerechtigkeit. Die emanzipative Gewalt ist eben kein Versuch der Legitimierung von Gegengewalt, wie Isensee dies den Vertretern der strukturellen Gewalt unterstellt: »Soziale Ungerechtigkeit gilt als (strukturelle) Gewalt, gegen die (physische) Gegengewalt gerechtfertigt wird« (Isensee 1982, 19). Sie ist auch keine abwehrende, schützende Gewalt, die die Unterdrückten vor der Erfahrung struktureller Gewalt bewahren soll. Weder legitimiert sie noch illegitimiert sie, da sie sich außerhalb der Ordnung befindet und kein Moment der Legitimation kennt. Dies ist gerade deshalb wichtig, um nicht in den »Fallstricken der Legitimierung« verfangen zu werden, die die Gewalt im Recht aufzuheben versuchen. So darf Gewalt nicht im Rahmen der Begründung von Ordnung dazu übergehen, ihrer eigenen Gewalt gegenüber blind zu werden und sie selbst zu legitimieren (vgl. Staudigl 2015, 24). Als außerhalb der Ordnung stehende Gewalt ist emanzipative Gewalt nicht auf die Erstellung von Ordnung angewiesen. Vielmehr ist sie ein Mittel, das der Methode der Gleichheit folgt. Das Besondere an Rancières Konzept der Gleichheit ist eben der Fakt, dass eine genaue Definition fehlt; sie ist nicht Teil einer Ordnung, die – wie bei Bauman – dem Chaos gegenübersteht (vgl. Bauman 1992, 20). Vielmehr ist sie Ausdruck gelebter Erfahrung einer Vielfalt, die nicht Teil der Ordnung ist. Was und wie ein Kriterium für diese Gleichheit darstellt, hängt von der Vielfalt und der

gültigen Ordnung selbst ab. Eben jenes Motiv des außerhalb der Ordnung Stehenden, jedoch performativ Offenen, findet sich in Derridas Begriff der Gerechtigkeit, den er in *Gesetzeskraft* entwickelt.

Paradox genug liegt es an diesem Übergreifen des Performativen (an diesem Übergriff über das streng unterschiedene Performativum hinaus), an diesem stets übermäßigen Vorstoß und Vorsprung der Deutung, an dieser Dringlichkeit und an dieser Überstürzung, die der der Gerechtigkeit strukturell eigenen, daß sie keinen (regulativen oder messianischen) Erwartungshorizont kennt. (Derrida 1991, 56)

Es ist jener fehlende regulative und messianische Erwartungshorizont, der die Gerechtigkeit ausmacht, eben auch die emanzipative Gewalt, die außerhalb jeglicher Ordnung und Struktur auf die Herstellung von Gleichheit abzielt. Die Bedingungen dieser Gleichheit sind nicht Teil der Gleichheit selbst, sondern des Spezifikums des politischen Moments, das sich aus der Ordnung und der nicht enthaltenen Vielzahl bildet. Gerade deshalb erlaubt sie den Ausbruch aus den Kategorien der Legitimität und Illegitimität. Die durch ihre geteilten räumlichen Erfahrungen begründeten Subjekte können sich ihren Platz in der räumlichen Ordnung nur dann erstreiten, wenn sie ihren Unterdrückern im ›selben‹ Raum gegenübertreten. Das heißt, aktiv der räumlichen Ordnung widersprechen und den Raum ihrer Existenz ihre Rechte einschreiben, indem sie den Raum in derselben Zuhandenheit leben, wie dies auch ihre Unterdrücker tun. Ihr Ziel ist nicht die Aufhebung von Gewalt, sondern die Herstellung eines Anteils und die Erzeugung von Gleichheit.

4.4 Der offene emanzipative Gewaltdiskurs

Die gewaltdiskursive Anerkennung der emanzipativen Gewalt muss einerseits von der Normativität der Gewalt, als auch von der modernen Faszination der Beendigung der Gewalt Abstand nehmen. Aus dem Faktum, dass die Räumliche Ordnung ein fundamentaler Bestandteil der räumlichen Besorgung des Daseins ist, lässt sich ableiten, dass Gewalt ein unausweichlicher Bestandteil menschlichen Lebens qua Weltlichkeit ist. Die Beendigung der Gewalt ist eine unerreichbare Utopie, die der Verschleierung des Phänomens der Gewalt im Begriff dient. Bedarf es doch zur Errichtung einer gewaltlosen Zukunft des Übersehens von struktureller Gewalt und des Überbetonens von physischer Gewalt. Die Furcht, dass eine zu offene Gewalttheorie alles zur Gewalt erklärt, ist Ausdruck eben jenes Bedürfnisses, Gewalt hinter uns zu lassen. Lassen wir dabei die strukturelle Gewalt und andere phänomenal real erfahrene Formen der Gewalt aus den Augen, zeigt dies die polizeilich motivierte Funktion jenes Strebens. Real empfundene Gewalt wird im Begriff unsichtbar und unbesprechbar

gemacht. Will der Gewaltdiskurs nicht bloß aus der polizeilichen Logik der gültigen räumlichen Ordnung heraus agieren, bedarf es einer Offenheit für die erlebte phänomenale Gewalt, die genau wie die Räumliche Ordnung selbst ständig im Wandel ist. Was als Gewalt erfahren wird, wie es erfahren wird, wer sie erfährt und wer sie ausüben kann, steht in einem reziproken Verhältnis zur gültigen räumlichen Ordnung. Offenheit für Gewalterfahrungen darf eben nicht missverstanden werden als banaler Relativismus, der »alles zur Gewalt« erklärt. Es ist die Beziehung zur gültigen räumlichen Ordnung, die Gewaltakten Wirklichkeit und somit Realität verleiht – wenn auch eine wandelbare Realität, in der manches manchmal Gewalt ist und manchmal nicht. Ein Gewaltdiskurs, der sich darüber bewusst ist, dass es nie eine abschließende, vollständige Definition dessen geben wird, was als Gewalt gilt, der über eine Sensibilität für Gewalterfahrungen auf der phänomenalen Ebene verfügt, ist ein offener Gewaltdiskurs.

Ich möchte hier aber nicht stoppen, mit dem offenen Gewaltdiskurs. Vielmehr möchte ich den offenen emanzipativen Gewaltdiskurs als einen sich der eigenen Stellung in der Gesellschaft bewussten Diskurs vorschlagen. Emanzipativ wird der Gewaltdiskurs dann, wenn er nicht haltmacht in der rein deskriptiven – zuhörenden – Stellung, die ihm als offener Diskurs zufällt. Emanzipativ wird er dann, wenn er sich seiner eigenen Stellung in der polizeilichen Ordnung bewusst wird und versucht, diese nicht zu stärken, indem er der der räumlichen Ordnung inhärenten Logik verfällt, sondern versucht, die polizeiliche Ordnung für emanzipative und politische Momente aufzuöffnen. Dem Prinzip der Offenheit folgend gibt es wohl eine Vielzahl an Möglichkeiten, wie dies geschehen kann. Ich möchte hier unvollständig zwei Methoden des emanzipativen Gewaltdiskurses auflisten. Einerseits ist es möglich, auf begrifflicher Ebene die Verschleierungen von Gewalt ausfindig zu machen und diese Verschleierung sichtbar zu machen. Eine weitere Möglichkeit liegt in der analytischen Untersuchung der Trennung von Begriff und Phänomen der Gewalt. Das Beispiel der männlichen Vergewaltigung zeigt, dass eben in solchen Fällen, in denen das Phänomen dem Begriff oder der Begriff dem Phänomen nicht entspricht, ein besonders großes Potenzial zur Ergründung der räumlichen Ordnung und ihrer begrifflichen Handlungsrationaltäten besteht.

4.4.1 Verschleierung der phänomenalen Gewalt im Begriff

Ein besonders gutes Beispiel für die Methode der Sichtbarmachung und Entschlüsselung der begrifflichen Verschleierung von Gewalt auf sprachlicher Ebene liefert Roland Barthes in

Mythen des Alltags mit dem Mythos der afrikanischen Grammatik. Hierin liefert er eine kurze Sammlung des Vokabulars der Afrikapolitik, die die französische Presse und Regierung in der Kommunikation benutzten und die er als axiomatische Sprache bezeichnet:

Allgemein handelt es sich um eine Sprache, die im wesentlichen als Code funktioniert; das heißt, daß die Wörter in keiner Beziehung zueinander oder sogar in einem Gegensatz zu ihrem Inhalt stehen. Man könnte von einer kosmetischen Schreibweise sprechen, weil sie darauf abzielt, die Tatsachen unter sprachlichem Geräusch zu verdecken oder, wenn man lieber will, unter dem selbstgenügsamen Zeichen der Sprache. (Barthes 2012, 178)

Dies von Barthes als axiomatisch bezeichnete Sprache ist es, wie wir an seinen Beispielen sehen werden, die zur Verschleierung von Gewalt im Begriff dient. Diese Verschleierung kann auf vielen Ebenen greifen. Sie dient entweder dazu, Gewalt gemäß der polizeilichen Logik als keine Gewalt oder als legitime Gewalt zur Reduktion weiterer Gewalt darzustellen, als auch dazu, emanzipativer Gewalt ihre Gleichheitsbestrebung abzusprechen. Als Beispiel für den ersten Fall lässt sich bei Barthes der euphemistisch gebrauchte Begriff der ›Politik‹ finden. Er beschreibt hier einen Gebrauch des Wortes im Sinne praktischer Vernunft, der es erlaubt, Gewalttaten in den Kolonien als politische Notwendigkeit zu beschreiben, oder eben »einem Christen erlaubt, in aller Seelenruhe nach Afrika aufzubrechen, um es zu ›befrieden‹« (Barthes 2012, 181). Mit dem Verweis, dass etwas bloße Politik sei, eine Notwendigkeit des demokratischen Lebens, wird den Taten, die in Afrika verübt werden, ihre Gewaltförmigkeit genommen. So wird die strukturelle Unterdrückung zu ›Mission‹ Frankreichs oder eben seinem ›Schicksal‹, dem es nicht entrinnen kann. Ein Beispiel für die Verschleierung von Gewalt durch die Zurückweisung der Herstellung von Gleichheit und der mit ihr verbundenen Subjekte finden wir bei Barthes im Wort ›Bande‹.

Das Musterbeispiel einer axiomatischen Sprache. Die Entwertung des Vokabulars dient hier auf bestimmte Art dazu, den Kriegszustand [in den französischen Kolonien] zu leugnen, was es ermöglicht, die Idee eines Gesprächspartners zu verneinen. ›Man diskutiert nicht mit Gesetzlosen.‹ [...] Ist die ›Bande‹ eine französische, zeichnet man sie mit dem Namen *Gemeinschaft* aus. (Barthes 2012, 178)

Indem man der ›Bande‹ ihren Status als ›Gemeinschaft‹ sprachlich aberkennt, wird ihnen sogar das Recht auf Diskussion aberkannt, verwährt man ihnen ihre Gleichheit. Egal, ob ihr Ziel die Herstellung von Gleichheit ist oder auch nicht, aus der Sicht der räumlichen Ordnung sind sie alle gleich – gesetzlos. Emanzipative Gewalt kann aus Sicht der gültigen Ordnung nur gesetzlose, chaotische Gewalt sein; die Subjekte, die versuchen, mit ihr ihre Gleichheit herzustellen, können keine Gemeinschaft im Sinn der Ordnung sein, da sie doch von vornherein die Anteilslosen sind, die sich ihren Platz erstreiten müssen. Dem Wort ›Bande‹

liegt die Perspektive der polizeilichen Logik inne, die selbst nicht imstande ist, die durch die Subjektivierung entstandene Vielheit anzuerkennen.

Ein weiteres Beispiel für eine solche Verschleierung der Gleichheitsansprüche auf sprachlicher Ebene lässt sich in der *All Lives Matter* (ALM)-Bewegung finden. Sie ist die Antithese der *Black Lives Matter* (BLM). Mit dem Verweis darauf, dass alle Leben zählen, unterstellt sie der BLM-Bewegung eine überschüssige Selbstbezüglichkeit, ein Abweichen von der humanistischen Forderung, dass alle Menschen gleich sind und alles Leben schützenswert ist. Dies ist eine Formulierung, die jedoch nur aus der gültigen räumlichen Ordnung Sinn macht; in ihr steht – zumindest nominal – jedem Teil der Gesellschaft dasselbe schützende Moment der Polizei zu. Die BLM-Bewegung, die eine emanzipative Bewegung ist, fordert jedoch nicht nur, dass ›Schwarze‹ leben zählen, vielmehr ordnet sie die Errichtung eines Teils für die ›Schwarze‹ Bevölkerung in der gültigen polizeilichen Ordnung. Dem räumlichen Zuhandensein soll das Leben der ›Schwarzen‹ Bevölkerung genauso eingeschrieben werden wie dies auch für die weiße Bevölkerung der Fall ist. Erst dann ist die Räumliche Ordnung, die polizeiliche räumliche Privilegien ordnet, gleich. Diese Forderung nach Gleichheit wird jedoch mit der leeren Phrase, dass alles Leben zählt, negiert und bewusst sprachlich als überschreitende Forderung gerahmt. Die Logik dahinter ist folgende: Wenn BLM doch nur die Gleichheit fordert, wieso kann sie sich nicht ALM anschließen, die doch dasselbe fordern? Die wirkliche Intention von BLM muss also eine andere sein. Dass BLM jedoch die Akzeptanz der Realität von rassistisch motivierter Polizeigewalt und deren Beendigung fordert, damit gleiche Rechte für alle hergestellt werden, läuft in der polizeilichen Logik ins Leere, da sie doch nur die bereits in ihr eingerichteten Teile sehen kann. So fordert BLM eine Gleichheit zwischen allen bestehenden Teilen plus die Errichtung eines Anteils für die neue Vielheit, die sie darstellen, während ALM nur für die bestehenden in der polizeilichen Ordnung eingeschriebenen Teile gilt.

4.4.2 Rechtliche Handlungen im Kontext des Gewaltbegriffs

Zum Begriff der Gewalt gehört nicht allein die Sprache, also wie wir über Gewalt sprechen, sondern auch unser Handeln, unsere Wahrnehmung und unsere Beurteilungen. Dazu zählt insbesondere, was wir als Gewalt begreifen, wie wir dieses Begreifen vollziehen und ob sowie auf welche Weise wir sie sanktionieren. Exemplarisch lassen sich zwei strafrechtliche Entwicklungen heranziehen: zum einen die Anerkennung der Vergewaltigung in der Ehe als

Straftatbestand, zum anderen die Schaffung eines eigenen Straftatbestandes für das Versenden sogenannter Dick-Picks.

In Österreich gilt seit 1989 die Vergewaltigung in der Ehe als strafbares Delikt. Zuvor wurde sie rechtlich nicht als Vergewaltigung anerkannt, sondern im Rahmen ehelicher Pflichten der Frau und des Rechts des Ehemannes auf Sexualität gelesen (vgl. Hinter der Fassade 2009, 13–14). Im Fall der geplanten Strafbarmachung der Versendung von Dick-Pics in Österreich soll das Versenden solcher Bilder mit Freiheitsstrafen von bis zu einem Jahr geahndet werden (vgl. Republik Österreich, Parlament, 2025). Die Anerkennung dieser Praktiken als Gewalt ist Ergebnis eines bereits zuvor geführten offenen Gewaltdiskurses, der bestimmte Erfahrungen sichtbar gemacht und ihre rechtliche Sanktionierung eingefordert hat.

Fordern wir jedoch einen Gewaltdiskurs, der nicht nur offen, sondern *offen und emanzipativ* ist, so kann es nicht genügen, allein die Kriminalisierung oder rechtliche Behandlung dieser Akte von Gewalt einzufordern. Denn rechtliche Maßnahmen sind von ihrem Charakter her Schutzmaßnahmen: Sie sollen Opfer vor Tätern bewahren, insbesondere Frauen vor männlicher Gewalt. Dies wird auch im Gesetzesentwurf deutlich, der ausdrücklich in den Kampf gegen Gewalt an Frauen eingebettet ist:

»Verhältnis zu Rechtsvorschriften der Europäischen Union: Der Entwurf dient der Umsetzung von Unionsrecht, nämlich folgender Rechtsakte: – Art. 7 lit. c der RL Bekämpfung von Gewalt gegen Frauen« (Republik Österreich, Parlament, o. J.). Ein solcher Schutz ist zwar begrüßenswert, bleibt aber im Hinblick auf einen emanzipativen Gewaltbegriff problematisch. Erstens schreibt er die Betroffenheit von Frauen durch männliche sexualisierte Gewalt fort und stabilisiert damit den Mythos männlicher Verletzungsmacht und weiblicher Verletzungsoffenheit. Zweitens bindet er Betroffene in eine rechtliche Logik ein, die der Methode der Ungleichheit folgt: Frauen werden als schutzbedürftige Subjekte markiert, die durch Männer und von Männern geschützt werden müssen. Damit wird männliche Verletzungsmacht nicht nur reproduziert, sondern als rechtliche Realität festgeschrieben.

Dies zeigt sich auch am Beispiel der Strafbarkeit des Versendens von Dick-Picks. Zwar gibt das Gesetz den Betroffenen ein juristisches Mittel in die Hand, um gegen Täter vorzugehen. An der zugrunde liegenden Ungleichheit im Kontext sexualisierter Bilder ändert dies jedoch nichts. Ein emanzipativer Ansatz müsste vielmehr darauf abzielen, Frauen Handlungsmacht zurückzugeben und sie in die Lage zu versetzen, aktiv Gegenmacht auszuüben. Eine –

bewusst provokant formulierte – Möglichkeit wäre etwa, Frauen das Recht einzuräumen, erhaltene Dick-Picks öffentlich zu machen und die Identität der Absender sichtbar zu machen. Damit würde der bislang passiven Rolle des staatlich geschützten Opfers die Figur einer handlungsmächtigen Frau gegenübergestellt, die dem Täter seine Souveränität streitig macht. Im Unterschied zur rechtlichen Schutzlogik, die in der Methode der Ungleichheit verbleibt, würde ein solcher emanzipativer Umgang Frauen performative Handlungsmacht verleihen. Sie wären nicht mehr auf die Vermittlung durch eine staatliche Ordnung angewiesen, die sie als schutzbedürftig definiert, sondern könnten selbst aktiv Gleichheit herstellen, indem sie den symbolischen Raum, der bislang männlicher Verfügungsmacht unterstellt ist, neu ordnen.

Der offene emanzipative Gewaltdiskurs sollte sich eben jeder Diskrepanz zwischen der Methode der Gleichheit und der Methode der Ungleichheit bewusst sein. Die polizeiliche Ordnung, die ihre legislativen Mittel der Methode der Ungleichheit gemäß gefasst hat, spricht nur mit der Stimme der Methode der Gleichheit. Die polizeiliche Ordnung selbst kann gar nicht emanzipativ handeln und die Bedingungen der Ungleichheit beseitigen, die den Männern mit dem Dick-Pick die Verletzungsmacht gegenüber Frauen einräumt. Ein emanzipativer Ansatz muss in der Erringung von Gleichheit und der Ermächtigung von Frauen bestehen, die sich gegen Dick-Picks immunisieren oder angemessen wehren können. Die Forderung der Strafbarmachung des Versendens von Dick-Picks mag oberflächlich die phänomenalen Gewalterfahrungen von Frauen adressieren, verschiebt jedoch Formen der Gewalt entlang der Achse der weiblichen Verletzungsoffenheit. Ein Gewaltdiskurs, der sich als emanzipativ versteht, ist sich seiner Rolle im gesellschaftlichen Umgang mit Gewalt bewusst. Er macht nicht halt bei der Analyse von Gewalt, die in der Form der Sensibilität und Offenheit für phänomenale Gewalterfahrungen zwar notwendig, doch nicht hinreichend für ihn ist. So bedarf es neben dem Verständnis für Gewalterfahrungen auf Ebene des Phänomens eines Begreifens von Gewalt als emanzipativ oder nicht-emanzipativ. Es ist die außerhalb des Horizonts befindliche Gerechtigkeit Derridas, die er fordert. Um den durch Gewalt entstandenen Subjekten ihren Teil in der räumlichen Ordnung einzurichten, genügt es nicht, sie vor Gewalt zu schützen. Ein reines Schützen ändert die gültige Räumliche Ordnung nicht, die jene Subjekte erst hervorgebracht hat – deren interner Logik sie aber fremd sind. Der Theoretiker, der sich dem offenen emanzipativen Gewaltdiskurs verschrieben hat, muss eine Position außerhalb der gültigen Ordnung einnehmen, um die Subjekte anzuerkennen. Akzeptieren wir, dass Gewalt ein fundamentaler Bestandteil des menschlichen In-der-Welt-

Seins ist, der durch den Raum als Ort der Begegnung mit dem Anderen erfahrbar wird, so können wir uns nicht die scheinbare Reduktion von Gewalt zum Ziel setzen. Eine solche scheinbare Reduktion von Gewalt geschieht genau dann, wenn die Voraussetzungen von Gewaltakten, die Teil der räumlichen Ordnung sind, zugunsten der legistischen Beantwortung ausgeblendet werden. Die gesetzliche Behandlung ist eine Bedingung des Diskurses, der mit der Verankerung seines scheinbaren Problems eine ultimative Antwort erhalten hat. Der Dialog ist damit beendet, die eigentliche Strittigmachung der Ordnung befriedet und nicht besprechbar geworden. Was kann man denn mehr fordern als die Strafbarmachung des Dick-Pick oder die Anerkennung der Vergewaltigung in der Ehe. Diese Blindheit der Ordnung, für eine Gewalt sichtbar und besprechbar zu machen, ist Aufgabe des emanzipativen Gewaltdiskurses. Emanzipative Gewalt ist weder gut noch schlecht, so wie Gewalt als Ganzes sich nicht normativ fassen lässt. Verstehen wir jedoch Gewalt als Teil menschlichen Lebens und seines gesellschaftlichen Handelns, bedarf es der Ausfindigmachung von Gewalt, die ordnungsaffirmierend ist, und solcher, die außerhalb der Ordnung steht und die Errichtung von Gleichheit abzielt. Emanzipative Gewalt dulden heißt nicht, Gewalt dulden als Mittel zum Zweck, vielmehr ist die emanzipative Gewalt die Performance von Gleichheit selbst. Die Aufgabe des offenen emanzipativen Gewaltdiskurses besteht darin, die der räumlichen Ordnung inhärente Methode der Ungleichheit zu identifizieren und sie gesellschaftlich besprechbar, anklagbar und einklagbar zu machen.

4.5 Die Analyse der Trennung von Begriff und Phänomen

Analytisches Potenzial zur Ausfindigmachung von im Entstehen befindlicher politischer Momente findet sich in der Betrachtung von Gewaltakten, bei denen Begriff und Phänomen auseinanderklaffen. Dieses Auseinanderklaffen kann entweder darin bestehen, dass ein Akt im Begriff der Gewalt figuriert, jedoch auf phänomenaler Ebene nicht als Gewalt erfahren wird, oder er auf phänomenaler Ebene als Gewalt erfahren, im Begriff jedoch nicht figuriert. Ein Beispiel für den ersten Fall stellt ›reverse racism‹ dar. Hierbei handelt es sich um die Annahme, dass die Bürgerrechtsbewegung in den USA nicht nur erfolgreich die Diskriminierung von Rassismus betroffenen Subjekten beendet hätte, sondern diese nun hin zu einem Rassismus gegen Weiße verkehrt hätte. Heutzutage sind es die Weißen, die von Rassismus betroffen sind, nicht die BIPoC-Bevölkerung der USA. Der breite wissenschaftliche Konsens sieht jedoch weder die Beendigung der Diskriminierung noch die

Existenz von reverse racism als gegeben an (vgl. Roussell et al. 2017, 3–4). Und stets ist das Konzept des reverse racism verbunden mit der Verneinung der strukturellen Komponente und des Machtgefälles zwischen den betroffenen Gruppen, BIPOC und Weißen (Pincus 2003, 4–5). Es ist wohl relativ eindeutig, dass es sich beim reverse racism nicht um rassistische Unterdrückung handelt und diese auf der phänomenalen Ebene auch nicht so erfahren wird. Empirische phänomenologische Feldforschung, die die Erfahrungen derjenigen, die behaupten, Opfer von reverse racism geworden zu sein, untersucht, wäre jedoch sicherlich wünschenswert, um diesen Schluss mit Erfahrungsberichten anzureichern. Gehen wir jedoch von einer räumlichen Gewaltkonstitution aus, kann schon deshalb nicht von rassistischer Gewalt die Rede sein, weil sich diese grundsätzlich durch die Unzuhandenheitserfahrung des Raumes auszeichnet, dem eine andere Vielheit eingeschrieben ist, zu der man selbst explizit nicht gehört. Diese Verneinung des eigenen Räumerbesorgens und das Gefühl der Fremde im Raum des Anderen, der eingeschrieben ist, ist konstitutionell für rassistische Gewalterfahrungen. Analytisch aufschlussreich wird der Fall jedoch dann, wenn wir den Opfern von reverse racism ihre Gewalterfahrung zugestehen. Sie erfahren, so denke ich, emanzipative Gewalt. Das Fortschreiten der Bürgerrechtsbewegung geht mit dem Erkämpfen und Sichtbarmachen der eigenen Vielheit einher – einer Vielheit, die in der Logik der räumlichen Ordnung nicht vorgesehen war. Dies geht auch mit teilweisen Einschreibungen in den Raum einher. Diese führen zu Verlusten an räumlicher Zuhandenheit für die weiße Bevölkerung; die Erkämpfung der Gleichheit hat die Reduktion ihrer räumlichen Privilegien zur Folge. Wenn sich Gewalt, wie ich schreibe, nur als Störung des alltäglichen räumlichen Besorgens des Daseins bemerkbar macht, ist jede Verlusterfahrung eine Störung eben dieser Zuhandenheit – somit eine Gewalterfahrung. Reverse racism ist die Reaktion der polizeilichen Ordnung auf emanzipative Gewalt und gibt Einblick in die Wirkmechanismen rassistischer Gewalt. Der polizeilichen Logik nach kann sie den Rassismus, auch den reverse racism, nicht als strukturell anerkennen, so sie doch mit der Anerkennung der strukturellen Unterdrückung der Weißen durch die von Rassismus betroffene Vielheit die Existenz dieser Vielheit einräumen würde. Dies kann sie aber nicht, da sie gemäß ihrer Verfasstheit eben jene Vielheit nicht anerkennen kann, da sie eben nicht Teil von ihr sind. Der reverse racism invalidiert somit die Existenz der von Rassismus betroffenen Vielheiten. Gleichzeitig wird die der Methode der Gleichheit folgende emanzipative Gewalt als übergriffig erklärt und ihr politisches Moment abgesprochen – setzt die Methode der Gleichheit doch die Existenz der

anteilshabenden Vielheit voraus. Die Gruppe der Weißen, die in der polizeilichen Logik verankert ist, muss Rassismus als einen individuellen Akt ohne strukturelle Komponente sehen, da sich ihre Stellung nicht durch Unterdrückung und Diskriminierung bedingen lässt, sondern durch die Tatsache, dass sie die einzige in der Ordnung verankerte Vielheit darstellen – im Kontext von Rassenidentitäten. Sie verkörpern der polizeilichen Logik gemäß das Ganze; die Norm.

Für den Fall einer phänomenalen Gewalterfahrung, die auf begrifflicher Ebene nicht figuriert, lässt sich die im Einschub behandelte Vergewaltigung von Männern angeben. Studien und Untersuchungen in Kriegsgebieten Afrikas zeigen eindeutig, dass die Vergewaltigung von den männlichen Betroffenen als Gewalterfahrung auf phänomenaler Ebene wahrgenommen wird, sie begrifflich jedoch nicht unter Gewalt fällt oder genauer nicht als Gewaltform gegen Männer betrachtet wird. Der vergewaltigte Mann muss zur Frau werden, um die dem Raum eingeschriebene Drohung gegen Frauen – die konstitutiv für die weibliche räumliche Identität ist – nicht zu gefährden. Diese Einschränkung auf eine bestimmte Gruppe von Subjekten, nämlich die der Frauen, eröffnet einen analytischen Einblick in Vergewaltigungslogik und ihre Rollenfunktion für Weiblichkeit und Männlichkeit in patriarchalen Gesellschaften. Die Zuschreibung der weiblichen Verletzungsoffenheit und männlichen Verletzungsmacht ist so fundamental, dass den individuellen männlichen Opfern ihre Identität als Mann aberkannt werden muss – wohl zur Rettung der Identität aller Männer. Erst durch die von der Vergewaltigung bedingte Verschließung des Raumes für die Frau öffnet sich der Raum für den Mann gemäß der patriarchalen Verfasstheit unserer Gesellschaft. Die männliche Herrschaft über den Raum bedarf der weiblichen Ohnmacht, die mit dem Mythos der nur Frauen betreffenden Vergewaltigung begründet wird. Als rational aufgeklärte, emanzipierte Gesellschaften versuchen wir, Vergewaltigung an Frauen sichtbar zu machen, weil sie die patriarchale Räumliche Ordnung affirmieren und den Mythos der weiblichen Verletzungsoffenheit weiterschreiben. Wir eröffnen spezielle Schutzräume, um den weiblichen Opfern Rückzug zu gewähren, vergessen aber, dass diese kurzfristig den Opfern dienlichen Maßnahmen nichts an der fundamentalen räumlichen Verstümmelung der Frau ändern. Auch hier gilt: Die Vergewaltigung ist ein strukturelles Problem, das auf der räumlichen Macht von Männern gegenüber Frauen basiert und davon erst ermöglicht wird. Hiermit ist nicht gemeint, dass der physische Akt von ungewolltem Sex erst durch das Patriarchat ermöglicht wird, vielmehr ist die spezielle Erfahrung von physischer Gewalt, wie

oben gezeigt, immer auch davon abhängig, wie der Raum gestaltet ist. Eine Vergewaltigung in einem dem Mann eingeschriebenen Raum ist anders, als wäre der Raum nicht eine Verlängerung des männlichen Daseins.

In beiden Fällen zeigt sich das besondere analytische Potenzial, das durch das Auseinanderklaffen von Begriff und Phänomen entsteht. Gerade die Dinge, die verschwiegen werden, weil sie eben der gültigen polizeilichen Ordnung widersprechen und von ihr gar nicht hervorgebracht werden können, da dies sonst eine Anerkennung der räumlich diskriminierten Vielheiten darstellen würde. Dieses Verschwiegene und Nichtbeachtete ermöglicht einen Ausweg aus der polizeilichen Logik, gerade weil die Integration dessen, was verschwiegen und nicht beachtet wird, einen Bruch mit ihr darstellt. Wollen wir Gewaltakte daraufhin untersuchen, ob sie emanzipativ sind oder nicht, ist es unabdinglich, außerhalb der polizeilichen Logik der einzelnen Gewaltakte analytisch tätig zu werden. Nur so lassen sich Wirkmechanismen und Absichten von strukturellen Gewaltakten ausfindig machen.

5 Konklusion

Im Rahmen dieser Arbeit habe ich eine hybride Theorie der Gewalt formuliert, die Gewalt als unmittelbar wahrnehmbares Phänomen fasst, welches durch den Modus der alltäglichen Räumlichkeit gegeben ist. Gewalterfahrung zeigt sich als Störung dieser Modalität, wobei der Raum zugleich als vorstrukturierte Ordnung erscheint, die Privilegien und Hierarchien reguliert. Räumlich wahrnehmen heißt daher immer auch, Ordnung und Ungleichheit wahrzunehmen. Die Zuhandenheit des Raumes ist Ausdruck räumlichen Privilegs. Damit konnte gezeigt werden, dass der verbreitete Gegensatz zwischen struktureller und physischer Gewalt ein Scheinproblem ist: Beide stehen in einem reziproken Produktionsverhältnis, das erst im phänomenalen Zugriff begriffen werden kann. Zwar bleibt die Verbindung zu leiborientierten Gewaltkonzepten weiterhin offen, doch liegt es nahe, dass Raum und Leib in einem fundamentalen Verhältnis zueinander stehen. Auf dieser Basis habe ich zudem gegen eine inhärente Normativität der Gewalt auf der Ebene des Phänomens argumentiert. Gewalt mag negativ erfahren werden, doch rechtfertigt dies keine normative Ableitung. Stattdessen habe ich, im Anschluss an Rancière, ein politisches Verständnis der Gewalt vorgeschlagen, welches ihr emanzipatives Potenzial in den Blick nimmt. Der Fokus des offenen emanzipativen Gewaltdiskurses liegt nicht auf der Beurteilung, ob und inwieweit Gewalt gut oder schlecht ist – so er dies für eine inhärent nicht normative Gewalt überhaupt nicht leisten kann – vielmehr auf der Untersuchung von Gewalt auf ihr emanzipatives Potenzial. Ob sie also der Ordnung und der Methode der Ungleichheit folgt oder außerhalb der Ordnung steht und der Methode der Gleichheit folgt, ist entscheidend. Dieser Begriff der emanzipativen Gewalt, die außerhalb der Ordnung steht und Parallelen mit Derridas Gerechtigkeit aufweist, erlaubt es, die Rechtfertigungsspirale von Gewalt und Gegengewalt aufzubrechen – dem mitunter größten Vorwurf an die strukturelle Gewalt.

Zugleich bleibt eine Vielzahl offener Fragen: die Integration leiblicher Ansätze, die Auseinandersetzung mit Theorien, die Verletzung ins Zentrum stellen, oder die Beziehung von räumlicher und epistemischer Gewalt. Diese offenen Perspektiven zeigen, dass die hier entwickelte Theorie der räumlichen Gewalt nicht als abgeschlossene Definition verstanden werden soll, sondern als ein neuer analytischer Mechanismus, der unser Verständnis des Phänomens erweitert und weiterführende Forschung herausfordert.

6 Literaturverzeichnis

- Ahmed, Sara (2007): »A phenomenology of whiteness«. In: *Feminist Theory* 8 (2), S. 149–168. <https://doi.org/10.1177/1464700107078139>
- Barthes, Roland (2012): *Mythen des Alltags*. Übers. von Horst Brühmann. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bauman, Zygmunt (1992): *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*. Übers. von U. Ahrens. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt. [Englische Originalausgabe: *Modernity and the Holocaust*. Cambridge/Maldon: Polity Press 1989].
- Bergoffen, Debra (2014): »(Un)Gendering Vulnerability. Re-scripting the Meaning of Male-Male Rape«. In: *Symposium. Canadian Journal of Continental Philosophy/Revue canadienne de philosophie continentale* 18 (1), S. 164–175.
- Bourdieu, Pierre (2012): *Die männliche Herrschaft*. 6. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Buekens, Filip (2021): »A Truth-minimalist Reading of Foucault«. In: *Le foucauldien* 7. <https://doi.org/10.16995/lefou.7989>
- Christian, Mervyn/Safari, Octave/Ramazani, Paul/Burnham, Gilbert/Glass, Nancy (2011): »Sexual and gender based violence against men in the Democratic Republic of Congo. Effects on survivors, their families and the community«. In: *Medicine, Conflict, and Survival* 27, S. 227–246. <https://doi.org/10.1080/13623699.2011.645144>
- Delhom, Pascal (2014): »Phänomenologie der erlittenen Gewalt«. In: Staudigl, Michael (Hg.): *Gesichter der Gewalt*. Leiden: Brill.
- Derrida, Jacques (1991): *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Endreß, Martin (2014): »Grundlagenprobleme einer Soziologie der Gewalt. Zur vermeintlichen Alternative zwischen körperlicher und struktureller Gewalt«. In: Staudigl, Michael (Hg.): *Gesichter der Gewalt*. Leiden: Brill.

- Engelhardt, M. (2004): »Vergewaltigung. Zur ordnungsstiftenden Funktion der geschlechtlichen Codierung von Verletzungsoffenheit und Verletzungsmacht«. In: Liell, C./Pettenkofer, A. (Hg.): *Kultivierung von Gewalt. Beiträge zur Soziologie von Gewalt und Ordnung*. Würzburg: Ergon-Verlag, S. 175–207.
- Evans, Ruth (2016): »Gendered struggles over land. Shifting inheritance practices among the Serer in rural Senegal«. In: *Gender, Place & Culture* 23 (9), S. 1360–1375.
<https://doi.org/10.1080/0966369X.2016.1160872>
- Galtung, Johan (1975): *Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung*. Reinbek: Rowohlt.
- Grondin, Jean (2015): »Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion (§§ 1–8)«. In: Rentsch, Thomas (Hg.): *Martin Heidegger: Sein und Zeit*. Berlin/München/Boston: De Gruyter, S. 1–26.
<https://doi.org/10.1515/9783110379396.1>
- Isensee, Josef (1982): *Das Grundrecht auf Sicherheit*. Zu den Schutzpflichten des freiheitlichen Verfassungsstaates. Vortrag gehalten vor der Berliner Juristischen Gesellschaft am 24. November 1982 – erweiterte Fassung. Berlin/New York: De Gruyter.
- Kim, R., Wagner, E. D., Nestadt, P. S., Somayaji, N., Horwitz, J., & Crifasi, C. K. (2025). *Gun Violence in the United States 2023: Examining the Gun Suicide Epidemic*. Johns Hopkins Center for Gun Violence Solutions, Johns Hopkins Center for Suicide Prevention. Johns Hopkins Bloomberg School of Public Health.
- Mackie, J. L. (1977): *Ethics. Inventing Right and Wrong*. New York: Penguin Books.
- Pincus, Fred L. (2003): *Reverse Discrimination. Dismantling the Myth*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers.
- Pocai, Romano (2015): »Die Weltlichkeit der Welt und ihre abgedrängte Faktizität (§§ 14–18)«. In: Rentsch, Thomas (Hg.): *Martin Heidegger: Sein und Zeit*. Berlin/München/Boston: De Gruyter, S. 49–64.
<https://doi.org/10.1515/9783110379396.49>

- Rancière, Jacques (2002): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Übers. von Richard Steurer. Frankfurt am Main: Suhrkamp [frz. Original: *La Mésentente. Politique et Philosophie*. Paris: Édition Galilée 1995].
- Rancière, Jacques (2021): *Die Methode der Gleichheit. Poetik und Politik*. Berlin: Suhrkamp.
- Roussell, Aaron/Henne, Kathryn/Glover, Karen/Willits, Dale (2017): »Impossibility of a „Reverse Racism“ Effect«. In: *Criminology & Public Policy*.
<https://doi.org/10.1111/1745-9133.12289>
- Schotte, Dietrich (2020): *Was ist Gewalt? Philosophische Untersuchung zu einem umstrittenen Begriff*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Schuck, Hartwig (2024): »Probleme der Definition von Gewalt«. In: *Kieler sozialwissenschaftliche Revue. Internationales Tönnies-Forum*, 2, S. 31–42.
<https://doi.org/10.3224/ksr.v2i1.04>
- Speitkamp, Winfried (2010): *Ohrfeige, Duell und Ehrenmord. Eine Geschichte der Ehre*. Stuttgart: Reclam.
- Staudigl, Michael (2014): »Leitideen, Probleme und Potenziale einer phänomenologischen Gewaltanalyse«. In: *Gesichter der Gewalt*. Leiden: Brill.
- Staudigl, Michael (2015): *Phänomenologie der Gewalt*. Heidelberg/New York/Dordrecht/London: Springer (Phaenomenologica, Bd. 215).
- Waldenfels, Bernhard (1986): »Verstreute Vernunft. Zur Philosophie von Michel Foucault«. In: *Phänomenologische Forschungen* 18, S. 30–50.
<http://www.jstor.org/stable/24360200>
- Young, Iris Marion (1980): »Throwing like a Girl. A Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility and Spatiality«. In: *Human Studies* 3 (2), S. 137–156.
<http://www.jstor.org/stable/20008753>
- Young, Iris Marion (2005): »House and Home. Feminist Variations on a Theme«. In: Hardy, S./Wiedmer, C. (Hg.): *Motherhood and Space*. New York: Palgrave Macmillan.
https://doi.org/10.1007/978-1-137-12103-5_8

Nicht-akademische Quellen

George Floyd (2020): Yes. *Axon_Body_3_Video_2020-05-25_2008*. Transcript by Rev.com.

Case No. 27-CR-20-12951. Filed in District Court.

Online verfügbar unter: <https://int.nyt.com/data/documenthelper/7070-exhibit-final07072020/4b81216735f2203a08cb/optimized/full.pdf>

Hinter der Fassade (2009): Broschüre zur Ausstellung »Gewalt in der Familie«. 3. Auflage. Wien.

Republik Österreich, Parlament. (2025). *11/ME XXVIII. GP – Ministerialentwurf – Vorblatt und wirkungsorientierte Folgenabschätzung*. Wien: Parlament Österreich.

Republik Österreich, Parlament. (o. J.). *Entwurf eines Bundesgesetzes, mit dem das Strafgesetzbuch geändert wird (Cyberflashing) – Erläuterungen* (Drucksache ME 11, XXVIII. GP).

State v. Chauvin: Opinion, A21-1228 (Minnesota Court of Appeals, 17. April 2023). St. Paul: Minnesota Judicial Branch.

Online verfügbar unter: https://mncourts.gov/_media/migration/high-profile-cases/27-cr-20-12646/opinion-published.pdf

United States v. Mangione: Sealed Complaint, No. 24-MJ-XXXX (S.D.N.Y., 4. Dezember 2024). Washington, D.C.: U.S. Department of Justice.

Online verfügbar unter: https://www.justice.gov/d9/2024-12/signed_complaint_mangione.pdf

Abstract

In dieser Arbeit wird eine hybride Theorie der Gewalt vorgeschlagen, die phänomenologische und poststrukturalistische Ansätze miteinander in Verbindung setzt. Ausgangspunkt ist die Annahme, dass Gewalt als unmittelbar erfahrbares Phänomen zu begreifen ist, das sich in der Störung der alltäglichen räumlichen Modalität des Daseins zeigt. Die Räumliche Gewalt und die Räumliche Ordnung, die Schlüsselbegriffe für den phänomenalen Teil der Arbeit, sind von Heidegger und Sara Ahmed abgeleitet und informiert. Gewalt wird als Teil von Ordnung, der Räumlichen Ordnung, verstanden. Die Debatte um eine weite oder enge Definition von Gewalt wird als Scheindebatte entlarvt. Es wird gezeigt, dass beide Formen der Gewalt in einem reziproken Produktionsverhältnis zueinander stehen. Des Weiteren wird eine inhärente Normativität der Gewalt verneint. Um dies zu adressieren, wird in Anlehnung an Rancière das Konzept der emanzipativen Gewalt eingeführt, das nicht auf Gegengewalt oder normative Bewertung abzielt, sondern auf das Potenzial, Gleichheit herzustellen und bestehende Ordnungen zu durchbrechen.

This paper proposes a hybrid theory of violence that connects phenomenological and poststructuralist approaches. The starting point is the assumption that violence should be understood as an immediately experienced phenomenon, manifesting itself in the disruption of the everyday spatial modality of being. Spatial violence and spatial order, the key concepts for the phenomenological part of the paper, are derived from and informed by Heidegger and Sara Ahmed. Violence is understood as part of order—the spatial order. The debate over a broad or narrow definition of violence is revealed as a pseudo-debate. It is shown that both forms of violence exist in a reciprocal relationship with one another. Furthermore, the notion of inherent normativity in violence is rejected. To address this, the concept of emancipatory violence is introduced, following Rancière, which does not aim at counter-violence or normative evaluation, but at the potential to establish equality and disrupt existing orders.