

»TERROR« ODER DIE NORMALITÄT DES SCHRECKENS

Ein Essay von Anil K. Jain

»Ich zeichne mit meinen Worten einen Käfig um den Schrecken, bis der nächste Schrecken auf mich zukommt und mich zerfleischen will. Bevor er zum tödlichen Biß in meiner Gurgel ansetzen kann, werfe ich das Netz meiner Sprache aus. Ist aber einmal der Schrecken schneller als die Sprache, so bin ich eine Zeitlang vollkommen gelähmt, bis ich entschlüpfe und, mich versteckend vor der Welt, an einem neuen Sprachnetz knüpfe, das ich bei der nächsten Gelegenheit dem Schrecken über den Kopf werfe.« (Josef Winkler)

Der Terror hat viele Gesichter. Er offenbart sich in der Brutalität des Krieges, in der Gewalt der Diktatur und in den Akten des »Terrorismus«. Kann er sich auch von einer »guten« Seite zeigen? Oder manifestiert sich im Terror per se das »Böse«, die dunkle Seite der (Ohn-)Macht? Terror irritiert jedenfalls mit seinem zerstörerischen Potential die Erfahrungen alltäglicher Normalität und bringt auch die symbolischen Ordnungen zuweilen zum Einsturz (vgl. auch Hitzler/Reichertz 2003). Und doch: Terror ist nicht die Ausnahme, er ist: *die Regel*. Schrecken und Gewalt liegen – als (antipodisches) Movens, aber auch als Instrumente der Normierung und der zwanghaften Anpassung – im Grund unserer Kultur. Diese Gewalt tritt freilich selten offen zutage, sie wirkt im Unter-Grund, bleibt im Verborgenen. Wo sie den Namen »Terror« trägt, wird sie nur manifest, greifbar und erfahrbar. Der Terror ist darum auch ein offenbarendes Zeichen. Er erzählt keine Heilsgeschichte (viel eher die Geschichte eines Scheiterns); keine Reinigung, keine Katharsis wird in den Blutopfern des Terrors bewirkt, aber er bringt eine Wirklichkeit an den Tag, von der wir uns sonst nur allzu leicht abwenden: die Wirklichkeit der Gewalt, der Unterdrückung und des Ausschluß. So soll der Terror hier als ein Zeichen gelesen werden, in dem die andere Seite der Bewegung der Moderne sich – imaginär gespiegelt durch ihr »Anderes« – offenlegt. Der Terror und die Gewalt sind allerdings eine Sprache, die viel schwerer zu entschlüsseln ist, als ihre brachialen Akte es erscheinen lassen. Bei der interpretativen Annäherung an das Phänomen des Terror ist es deshalb hilfreich (und überaus aufschlußreich), zunächst dem Ursprung des Begriffs nachzugehen, der die Sache bezeichnet.

1. ZUR (ETYMOLOGISCHEN) HERMENEUTIK DES BEGRIFFS: DIE DOPPELDEUTIGKEIT DES (ER-)SCHRECKENS

Der Begriff des »Terror« bzw. des »Terrorismus« besitzt Konjunktur. Er begegnet uns auf Schritt und Tritt, begleitet uns in geradezu impertinenter Aufdringlichkeit durch unseren (Medien-)Alltag, und kaum scheint es vorstellbar, daß es einmal eine Sprache ohne dieses Wort, diesen »Signifikanten des Unsagbaren« (siehe unten) gegeben hat. Historisch taucht der Terror allerdings

in der Sprache – die nicht mit der Welt verwechselt oder gar gleichgesetzt werden darf – relativ unvermittelt, wie ein Gespenst, mit der »Großen Revolution« in Frankreich auf, die für viele den eigentlichen Beginn der Epoche der Moderne markiert. Diese Koinzidenz ist keinesfalls zufällig, sie wird unten zum Thema werden, aber sie interessiert hier zunächst nur, weil es so verwunderlich erscheint, daß dieser allgegenwärtige Begriff so plötzlich über das Feld der Sprache und des Sprechens hereingebrochen sein soll. Er besitzt jedoch eine »vertraute« Wurzel (und kulturelle Verortung). Etymologisch leiten sich »Terror« und »Terrorismus« her vom lateinischen Verb »terrere«, und dieses bedeutet: zum Zittern bringen, erschrecken.

Der Logik dieser sprachlichen Wurzel folgend muß Terror einerseits als das verstanden werden, was uns erzittern läßt und in Schrecken versetzt. Terror ist also die Ursache des (Er-)Schreckens. Andererseits ist der Terror, wenn man die allgemeine Verwendung und zugeschriebene Bedeutung des Begriffs zugrunde legt, ebenso dieser Schrecken selbst: Schrecken und Terror sind synonyme Begriffe. Ursache und Wirkung fallen also im Begriff des Terror zusammen, zwischen beiden kann nicht klar unterschieden werden. Diese Indifferenz, diese Doppeldeutigkeit des Begriffs ist bezeichnend. Beim Phänomen des Terror/Terrorismus ist eines vom anderen nur schwer zu trennen, es besteht per se eine Verwobenheit der Erscheinungen des Terror(ismus) mit ihrem (sozialen und historischen) Kontext.

Zudem werden wir, von dieser sprachlichen Wurzel aus, auf zumindest zwei Dimensionen des Schreckens verwiesen, die beide bedeutungsvoll für die Analyse der Phänomene des Terror sind: Das Zittern, als biologischer Ausdruck und Manifestation des Schreckens, verweist auf die materiell-körperliche Dimension des Terror – als (physische) Gewalt. Zum anderen ist der Schrecken immer an bestimmte Vorstellungen: Schreckensbilder gekoppelt; er weist also eine symbolische Dimension auf. Aufschlußreich ist dabei, daß der Begriff des Schrecken selbst seine etymologische Wurzel im Springen/Aufspringen hat. Der Schrecken des Terror ist also einerseits »explosiv«, bewirkt hastige Fluchtreaktionen. Und zugleich lähmt er aber auch, macht bewegungs- und vor allem: sprachlos. Mit Terror wird ein Schrecken bezeichnet, der nur impulsiv hinausgeschrien, aber eigentlich nicht (begrifflich) ausgedrückt werden kann. Der (bewegende) Aufschrei des (Er-)Schreckens – der ja auch der Terror selbst ist, und nicht nur von ihm bewirkt wird – ist der Versuch einer Loslösung von Grund der Angst, der bedrückenden *Enge* (des Herzens), die angesichts des Abgrundes der (Ehr-)Furcht (vor dem Terror) entsteht.¹

2. ZUR GENEALOGIE DES TERROR: DIE BEWEGUNG DER MODERNE UND DIE »DEFLEXIVE« DYNAMIK DER ANGST²

Der (Schrecken des) Terror ist jedenfalls ein zutiefst ambivalentes Phänomen. In ihm scheint die Bedrohung durch die entfesselte »Natur« (des Menschen) auf, er ist ein Angriff auf die Normen der Zivilisation, er berührt und ist selbst ein Tabu – und als solches steht er in einer merkwürdigen Nähe zum Heiligen (vgl. Zulaika/Douglas 1996: 149ff.). Obwohl er aber scheinbar – egal, ob als Ausdruck des Göttlichen oder des Diabolischen – die von ihr etablierte Ordnung untergräbt,

ist er ein ständiger Begleiter der Bewegung der Moderne (vgl. auch Sagan 2001: 1 ff.). Angst und Schrecken stehen gewissermaßen sogar am Beginn der Epoche der Moderne. In der hier unternommenen genealogischen (Unter-)Suchung wird folglich die Angst und das Denken der Angst in einer Zeit des Umbruchs betrachtet, um dem Phänomen des Terror auf die Spur zu kommen. Aber erzeugte der Umbruch die Angst? Oder die Angst den Umbruch? Wie immer es sich verhalten mag: Beide – Umbruch und Angst – werden hier jedenfalls als zusammengehörig betrachtet. Und die Angst und der Schrecken sollen auch keinesfalls als Randerscheinungen begriffen, sondern sie müssen vielmehr als zentral für das Verständnis der Ordnung der Moderne und ihrer (aufklärerischen) Bewegung verstanden werden (vgl. auch Begemann 1987).

Die Moderne kann nie still stehen, sie muß vorwärts schreiten, hat sich dem immerwährenden »Fortschritt« mit Haut und Haaren verschrieben. Und doch es ist paradoxerweise gerade ihr »Bewegungsdrang«, der die Moderne paralyisiert: Sie kann in ihrem stetigen Werden nicht sein und deshalb auch nicht Sein-lassen, Nachsicht (gegen sich selbst und ihre – imaginären – Gegner) üben. Denn der treibende Antrieb der Bewegung der Moderne ist genau die Angst, und diese Angst läßt kein Ausruhen, kein Stillstehen zu. Der Schrecken vor dem Chaos treibt die Moderne voran, sie will der beständig drohenden Gefahr der Auflösung entkommen, und die existentielle Angst der Moderne kann deshalb keine Abweichungen dulden. Alles muß sich ihrem Ordnungs- und Vorwärtsdrang bedingungslos unterordnen. Die bewegende Angst fixiert so tatsächlich die Moderne, hält sie im »stahlharten Gehäuse« (Weber) eines rigorosen Rationalismus gefangen.

Dieses regressive Element in der »*Dialektik der Aufklärung*« haben insbesondere Horkheimer und Adorno (1994 [1944]: 42) herausgearbeitet: »Der Fluch des Fortschritts ist die unaufhaltsame Regression«, so bemerken sie unter dem Eindruck der Schrecken des Zweiten Weltkriegs und des Holocaust. Aufklärung, die ehemals angetreten war, zur Befreiung des Menschen »die Mythen auf[zulösen und Einbildung durch Wissen [zu] stürzen« (ebd.: 9), entwickelte sich zu einem gewaltvollen und »totalitären« System, in welchem Herrschaft und Kontrolle über die Äußere wie die innere Natur erreicht werden soll. Die latente Quelle dieses Herrschaftstrebens ist die Angst – daß alles aus dem Ruder laufen könnte. Die Situation des Umbruchs, die Hinterfragung der gegebenen Weltbilder, die Kriege und politischen Revolutionen flößten eine fundamentale Daseins-Furcht ein. Und so kommen Horkheimer und Adorno zu dem Schluß: »Aufklärung ist die radikal gewordene, mythische Angst.« (Ebd.; S. 22) In der parallelen Radikalisierung von Angst und Aufklärung geht die ursprüngliche Dialektik schließlich in Eindimensionalität über (vgl. ebd.: 128ff. sowie Marcuse 1994 [1964]). Die »entfesselte« (subjektive) Vernunft entäußert sich aller (objektiven) Grundlagen, so daß in ihrem Namen nunmehr selbst die schrecklichste »Barbarei« möglich wird (vgl. op. cit.: 177ff.).³

Alles Uneindeutige, alles was sich der mühevoll hergestellten Ordnung widersetzt, muß vernichtet werden, denn sonst stürzt das moderne Individuum, das sich (geradezu »kopflös«) in die Objektivität der Vernunft flüchtete, zurück in die Bodenlosigkeit der Angst. Ambivalenz, das von der Empfindung von Kontrollverlusten begleitete Uneindeutige, ist laut Zygmunt Bauman (1992 [1991]: 13ff.) paradoxerweise aber gerade ein Produkt der Klassifizierungsbemühungen des modernen Rationalismus, der Ordnung in seinen Begriffssystemen herzustellen bestrebt

ist: Scheint Ambivalenz auf, so wird der ordnende Versuch gemacht, neue, differenziertere Klassen zu bilden, was aber zwangsläufig immer auch neue Möglichkeiten für Ambivalenz hervorbringt. Die Bewegung der Moderne erschafft also in ihren klassifizierenden Ein- und Ausschließungen Ambivalenzen, die gleichzeitig im Bemühen um die Herstellung von Ordnung immer vehementer bekämpft werden. Die Moderne ist demgemäß eine ordnende Sisyphusarbeit, ein nie endender Krieg gegen die Ambivalenz und das Chaos. Und im Ordnen und Trennen ist die Moderne so (ohn)mächtig wie gewaltvoll. Was zweideutig und vermischt ist, untergräbt ihre trennende Macht und muß deshalb getilgt werden (vgl. ebd.: 25ff.).

Die nach Eindeutigkeit strebende moderne »*Ordnung der Dinge*« (Foucault 1974 [1966]) drückt sich folglich nicht nur im wissenschaftlichen Klassifizierungsstreben aus, sondern findet ihren Niederschlag auch in der sozialen Praxis. Ein System der Disziplinen entwickelte sich, dem sich die Menschen unterwerfen müssen (vgl. ders. 1994 [1975]). Die disziplinierende Gewalt erfaßt und durchdringt dabei auch die Körper, denen sich die Ordnung in den Routinen der modernen Institutionen (Schule, Militär, Beruf etc.) formierend einschreibt (vgl. ergänzend Berger/Luckmann 1993 [1966]: 56ff.). Die Gewalt der Moderne ist allerdings eine »verfeinerte« Gewalt, sie tritt als »Zivilisierung« auf, wobei sich »Fremdzwang« in »Selbstzwang« umwandelt (vgl. Elias (1975 [1939])). Diese nach innen gewendete Gewalt ist nur schwer zu identifizieren, sie wirkt im Verborgenen, bleibt (zumeist) unsichtbar. Und um die Unsichtbarkeit der Gewalt zu gewährleisten, wird alles Abweichende aus dem öffentlichen Raum verbannt – um es in geschlossenen Anstalten einer normierenden Anpassung und Umerziehung im Namen der Humanität zu unterwerfen. »In dieser Humanität«, so Foucault, »ist das Donnerrollen der Schlacht nicht zu überhören.« (Op. cit: 397)

Die (latente) Gewalt der Moderne und die Stimme der Angst sind selbst in den Schriften der großen »Aufklärer« vernehmbar: Thomans Hobbes (1588–1679) ist für mich eine der interessantesten Figuren der neuzeitlichen Philosophie, da sich in seiner Biographie wie in seinem Werk die widersprüchlichen Tendenzen der Angst-getriebenen Bewegung der Moderne so deutlich wie bei kaum einem anderen Denker der Zeit spiegeln. Er ist ein »konservativer Revolutionär«, ein Bewahrer und Erneuerer, einer, der von der scholastischen Denk-Ordnung Abschied nimmt, um mit der ordnenden Kraft der »geometrischen Methode« die gefährdete Ordnung wieder herzustellen. Schon seine Geburt stand unter dem bedrohlichen Eindruck des Eindringens der spanischen Armada in britische Gewässer, was ihn in seiner Autobiographie zu der Bemerkung veranlaßte, seine Mutter habe Zwillinge geboren: ihn und die Furcht. Und diese Furcht begleitete ihn durch sein Leben und spiegelt sich in seinem Denken.

Nachdem er in politisch angespannter Lage in einer Schrift für die Krone Partei ergriffen hatte, mußte er sich ins Exil nach Frankreich begeben. Die Wirren des englischen Bürgerkriegs (1642–48) erlebte er also nicht aus der Nähe mit. Aber auch auf dem Festland war die Lage alles andere als ruhig, denn dort tobten noch immer »Ausläufer« des Dreißigjährigen Krieges. Hobbes wurde Lehrer des ebenfalls geflüchteten britischen Thronfolgers. Auch im Exil machte er sich jedoch schließlich unbeliebt, als er in seiner politischen Hauptschrift, dem »*Leviathan*«, nunmehr indirekt Oliver Cromwells Regime rechtfertigte, der ihm gerade wegen seiner autokratischen Herrschaft wohl im nachhinein als ein zuverlässiger Garant der Ordnung erschien.⁴

Denn Ordnung ist das, was Hobbes (1992 [1651]) mit allen Mittel herzustellen und aufrecht zu erhalten bestrebt war. Er forderte so auch eine exakte Wissenschaft, denn: »Eine deutliche, durch richtige Erklärungen gehörig bestimmte und von allen Zweideutigkeiten gesäuberte Art des Vortrags ist gleichsam das Licht des menschlichen Geistes [...] Metaphern aber und nichtssagende oder zweideutige Worte sind *Irrlichter*, bei deren Schimmer man von einem Unsinn zum anderen übergeht und endlich, zu Streitsucht und Aufruhr verleitet, in Verachtung gerät.« (45f. [Kap. 5]) Aufruhr und Streitsucht liegen laut Hobbes jedoch wiederum in der »Natur« des Menschen. Nur die Vernunft kann ihnen Einhalt gebieten. Getrieben von seinen Leidenschaften strebt der Mensch nämlich nach immer mehr Macht. Die Maßlosigkeit dieses Verlangens speist sich aus der Angst, das Erworbene zu verlieren (vgl. ebd.: 90f. [Kap. 11]) Und diese Angst ist es auch, die sie mißtrauisch gegen andere macht: »Die Furcht, von einem andern Schaden zu erleiden, spornt uns an, dem zuvorzukommen oder sich Anhang zu verschaffen, denn ein anderes Mittel, sich Leben und Freiheit zu sichern, gibt es nicht« (ebd.: 93) – zumindest nicht im Naturzustand. Hier ist jeder des anderen Feind, so daß es zum Krieg aller gegen alle kommt (vgl. ebd.: 114f. [Kap. 13]).

Der Antrieb der Furcht ist andererseits aber zugleich der Ansatzpunkt für die vernunftgemäße Überwindung dieses beklagenswerten Zustands. Aus der Todesfurcht heraus und dem ersten Gesetz der Natur folgend, das besagt: »Suche den Frieden und jage ihm nach« (ebd.: 119 [Kap. 14]), übertragen die Menschen ihr natürliches Recht auf alles (insbesondere das Recht zur Selbstverteidigung) in einem wechselseitig geschlossenen Vertrag einem Dritten – unter der Maßgabe, daß dieser für Ruhe und Ordnung zu sorgen habe, damit die von den Menschen erarbeiteten und erworbenen Güter in Zukunft ohne Angst von ihnen genossen werden können (vgl. ebd.: 155 [Kap. 17]). Damit ist der staatliche Leviathan, der »sterbliche Gott« und »künstliche Mensch« geboren, dem sich alle unterordnen müssen. Der radikale Individualismus des Naturzustands ist so im Gesellschaftszustand einem ebenso radikalen wie autoritären Anti-Individualismus gewichen, und die natürliche Gleichheit hat sich zu einem politischen Ungleichheitsverhältnis verkehrt. Ein absolutistisches Gewaltssystem ist etabliert bzw. wird durch Hobbes – im Angesicht der Angst, die ihn treibt – legitimiert. Wie man also sieht, ist die Angst eines der zentralen Motive zum Verständnis der politischen Theorie Hobbes’.

Gleiches gilt für einen anderen zentralen Denker der Moderne: René Descartes (1596–1650). Auch bei ihm geschieht die Flucht ins Rationale, um eine tief sitzende, existentielle Angst zu überwinden, und ebenso finden sich dafür historisch-biographische Gründe. Nach Abschluß seines Jurastudiums im Jahr 1616 lehrte Descartes nur kurze Zeit an der juristischen Fakultät, denn sein Vater schickte ihn zur Militärausbildung in die Niederlande. Im Vorfeld des 30jährigen Kriegs machte er dort die prägende Bekanntschaft des Physikers Isaak Beekmann, der sein schon lange bestehendes naturwissenschaftliches Interesse noch verstärkte und ihn zum Nachdenken über seine Zukunft veranlaßte. Descartes gab aber sein Soldatendasein nicht sogleich auf, sondern schloß sich nach einer mehrmonatigen Reise durch das östliche Europa 1619 den Truppen des Herzogs Maximilian von Bayern an, die in Ulm überwinterten. Dort hatte er, genau ein Jahr nach seiner ersten Begegnung mit Beekmann, in der Nacht vom 10. auf

den 11. November, eine Serie von insgesamt drei Träumen, von denen uns – gestützt auf verlorengegangene Aufzeichnungen Descartes' – sein erster Biograph, Adrian Baillet, berichtet. Die Träume spiegeln Renés große Unsicherheit in dieser Periode. Er weiß nicht, wo er steht, und er ist anscheinend auch erregt durch eine Entdeckung, die er am Vortag gemacht hat, sowie durch einen Tuberkuloseanfall noch physisch mitgenommen. Im ersten Traum muß er gegen einen Sturm ankämpfen, der ihn vom Weg abdrängt und niederdrückt, als er eine Kirche erblickt und auf sie zustrebt. Im zweiten Traum hat er die Vision eines furchterregenden Gewitters mit Blitz- und Donnerschlag. Im dritten Traum sieht er zwei Bücher vor sich: ein »Dictionnaire« und eine Gedichtsammlung. Beim Öffnen letzterer stößt er auf den Vers »Quod vitae sectabor iter?« (Welchen Lebensweg soll ich einschlagen?) sowie auf die vielsagende Zeile »Est et non« (Es ist und ist nicht).

Descartes hat, wie ebenfalls von Baillet überliefert wird, selbst versucht, seine Träume zu deuten. Den Wind im ersten Traum interpretierte er als bösen Geist, der ihn vom rechten Weg abbringen wollte, den Donnerschlag aus dem zweiten Traum verstand er dagegen als »Zeichen des Geistes der Wahrheit, der zu ihm herabstieg, um von ihm Besitz zu ergreifen« (Baillet, zitiert nach Röd 1995: 20). Der dritte Traum schließlich rief Descartes offensichtlich zu einer Entscheidung über seine Zukunft auf und leitete damit seine Metamorphose vom unsicheren Sucher zum Philosophen der Gewißheit ein. Zu Beginn seiner zweiten »Meditation« (Über die Natur des menschlichen Geistes), gesteht er denn auch: »Die gestrige Betrachtung hat mich in so gewaltige Zweifel gestürzt, daß ich sie nicht mehr vergessen kann, und doch sehe ich nicht, wie sie zu lösen sind; sondern ich bin wie bei einem unvorhergesehenen Sturz in einen tiefen Strudel so verwirrt, daß ich weder auf dem Grunde festen Fuß fassen, noch zur Oberfläche emporschwimmen kann. Dennoch will ich mich herausarbeiten und von neuem ebenden Weg versuchen, den ich gestern eingeschlagen hatte: nämlich alles von mir fernhalten, was auch nur den geringsten Zweifel zuläßt [...] Und ich will so lange weiter vordringen, bis ich irgend etwas Gewisses, oder wenn nichts anderes, so doch erkenne, daß es nichts Gewisses gibt.« (1959 [1641]: 41ff. [II,1])

Der zuletzt angedeuteten Möglichkeit, »daß es nichts Gewisses gibt«, hat sich Descartes, der schließlich die absolute Gewißheit suchte, jedoch versperrt, und schon in seiner »Abhandlung über die Methode« hatte er schließlich im denkenden Subjekt die nicht mehr zu hinterfragende Grundlage philosophischer Gewißheit erblickt (vgl. ders. 1960 [1637]: 51ff. [IV,1]). Im »Ich« offenbarte sich ihm – nachdem er mit dem Prinzip des radikalen Zweifels die alten Fundamente des Wissens eingerissen und neue Fundamente in seiner an die mathematische Logik angelehnten Methode gelegt hatte – ein »archimedischer Punkt« (vgl. ebd.: Kap. II u. III). Angst-getriebenen kommt es so zu einer rationalistischen Einengung des Selbst, in dem – durch Selbstvergewisserung – die Basis einer neuen, fiktiven Sicherheit gefunden wird. Doch dies ist nur möglich um den Preis der Verdrängung der unbewußten verunsichernden Momente. Statt einer »Reflexion«, als Widerspiegelung und Zulassen der eignen Angst, erfolgt ihre »Deflexion« (vgl. Jain 2000: 375ff.), kommt es zur »Flucht vor der Freiheit«, die immer auch bedrohlich ist (vgl. Fromm 1990 [1941]), in die Arme einer einseitigen und herrschsüchtigen Vernunft, die – im Ausgleich für ihre vereinnahmende Umfassung – dem verunsicherten Selbst Sicherheit und Halt zu geben verspricht.

Angesichts dessen spricht Stephen Toulmin (1994 [1990]) von einer »Politik der Gewißheit«, die die moderne Ordnung der Dinge kennzeichnet. Er zeigt auf, wie man (nach dem Zusammenbruch der alten theologischen Ordnung) bestrebt war, mit den Mitteln der Vernunft eine neue »Kosmopolis« zu konstruieren, d.h. ein umfassendes System zu erschaffen, das die menschliche und die »kosmische« Ordnung« (wieder) zu einer Einheit integrierte. Dieses Streben erforderte jedoch eine Abwendung vom Besonderen, Lokalen und Zeitgebundenen, das in der mittelalterlichen Tradition wie in der Renaissance noch seinen Platz hatte, und bewirkte eine totalisierende Hinwendung zum Allgemeinen, Globalen und Zeitlosen (vgl. ebd.; S. 60–70).

Doch trotz dieser Umorientierung, ist die angebliche *tabula rasa*, die Revolution der Moderne, eine Fiktion: Die Grundlegung der modernen Ordnung geschah schließlich eingebettet in einen *historischen Kontext* und nicht völlig losgelöst von Raum und Zeit. Zudem war das Ziel des Projekts der Moderne letztlich »reaktionär«. Es galt in einer Zeit der Verunsicherung verlorene Sicherheiten wieder herzustellen. Das läßt sich auch anhand der Französischen Revolution demonstrieren, die nicht nur die überkommene Ordnung des *Ancien Régime* umstürzte, sondern eine viel umfassendere neue Ordnung, auf ihren Trümmern, errichtete (vgl. auch ebd.: 281ff.). An ihrem Beispiel zeigen sich die Widersprüche, die Errungenschaften und die Abgründe der Bewegung der Moderne, gebündelt wie in einem Prismenglas. Für viele beginnt die eigentliche Geschichte der Moderne gar erst mit der »Grande Revolution« von 1789. Schnell aber verlor die Revolution ihre »Unschuld«, und das jakobinische System der »Terreur« etablierte sich, wobei herauszustellen ist, daß sich auch diese Radikalität aus der Angst speiste (vgl. Sagan 2001).

Es handelte sich um die Angst vor dem Verlust: Mit dem jakobinischen Terror wurde die Revolution konservativ. Die Gewalt diente der Bewahrung. Die Revolution frißt ihre Kinder – um die Revolution und ihre Errungenschaften am Leben zu halten. Diese (kannibalistische) Gewalt (vgl. auch ebd.: 349f. u. 444f.) ist defensiv, zeigt die Schwäche und Unsicherheit der Revolutionäre wie der Ordnung der Moderne, in welche diese »defensive« Gewalt allerdings auf eine weniger sichtbare Weise eingeflossen ist. Denn in der Folge wurde gelernt, die rohe Gewalt zu überdecken, um sie weniger wahrnehmbar und fühlbar zu machen. Und doch ist die Gewalt vorhanden, und sie dient dem nämlichen Zweck: der Verteidigung eines mühsam errungenen Erfolgs und der »Inkorporation« in das System der Ordnung. Letztendlich ist der Impuls der Moderne wie ihrer Revolution(en) also konservativ, und der revolutionäre Ursprung der Moderne ist ebenso ein Mythos wie ihre angebliche Rationalität. Sie bleibt von der Angst, die sie treibt, die sie jedoch verdrängt, bestimmt – und zwar umso mehr, je mehr sie sich gegen diese »Bestimmung« sträubt, wie sie diese »Realität« nicht zur Kenntnis nehmen will. Der latente Zwang und die untergründige Gewalt müssen darum tatsächlich immer mehr gesteigert werden, um die Widersprüche zusammenzuhalten, die so entstehen. Aufklärung betreibt damit aber zugleich ihr Gegenspiel. Sie entzieht sich selbst den Boden, indem die radikalisierte Vernunft sich gegen ihre eigenen Grundlagen richtet und statt der Befreiung des Menschen »aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit« (Kant 1969 [1784]) seine Unterwerfung unter die Zwänge der Ordnung der Vernunft fordert. Agnes Heller (1990) spricht in diesem Zusammenhang von einem latenten »Todeswunsch« der Moderne. Könnte es sein, daß sich im Terror des Terrorismus dieser latente Todeswunsch manifestiert?

3. ZUR »SYMBOLIK« UND SPRACHE DES TERROR(ISMUS): DER DIALOG DER GEWALT

Der Bewegung der Moderne wohnt also von Beginn an ein gewaltvolles und (selbst-)zerstörerisches Element inne. Der modernen Ordnung ist die Gewalt eingeschrieben. Von der Angst getrieben (und um ihr zu entfliehen), etabliert die »Aufklärung« ihr gewaltvolles Vernunft-Regime, das nur scheinbare Sicherheit vermittelt und das den Schrecken nach innen wendet. Die Hülle des zivilisatorischen Fortschritts und der Humanität kann diesen Zusammenhang nur unzureichend verdecken. Rational unterdrückt und verdrängt gerät die Angst zum untergründigen Fundament der Moderne. Alles Uneindeutige, das die etablierte Ordnung gefährdet, muß »zwanghaft« in Eindeutigkeit überführt werden – um ihm so den Schrecken (der Ambivalenz) zu nehmen. Dadurch aber bestimmt eine Logik der Verdrängung (der Angst) die Dynamik der Bewegung der Moderne. Und latent steigert sie sich diese Angst sogar, denn die Rigidität des Rationalismus, die eigentlich durch ihre Strenge das Gefühl des Schreckens rational unterdrücken soll, erzeugt ein eigenes Schreckenssystem der »Disziplin«, das keine Nachsicht kennt und vollständige Kontrolle (über den Körper wie die Welt der Gedanken und Emotionen) fordert. Die Liberalität der Ordnung der Moderne ist nur vordergründig, weil sich die Zwänge nach innen gerichtet haben und die (Kontroll-)Macht diffus alle Bereiche durchdringt (vgl. ergänzend auch Deleuze/Guattari 1992 [1980] sowie Deleuze 1993 [1990]).

Die Gewalt und der Schrecken werden durch den Mantel der Zivilisation und ihre »Techniken« der Disziplinierung und Verschleierung also nur »unlesbar« gemacht, sie bleiben (untergründig) bestehen und bewirken ein latentes »Unbehagen in der Kultur« (Freud 1993 [1930]), das tatsächlich wohl zuallererst ein »Unbehagen in der Modernität« (Berger et al. 1987 [1973]) ist – ihrer Anonymität, ihrer Kälte, ihrer »bedrohlichen« Komplexität, ihrer entbettenden Kraft der Auflösung, ihrem rigorosen Fortschrittseifer. Und so ist es genau der »Fundamentalismus« der Moderne, der die fundamentalistischen Gegenbewegungen auf den Plan ruft. Jene als bloße antimoderne Bewegungen zu begreifen, hieße sie mißverstehen, denn sie sind wahre »Kinder« der Moderne, die Ähnlichkeiten sind letztlich größer als die Unterschiede (vgl. auch Eisenstadt 1998). Diese Verwandtschaft gilt auch für die Frage der Gewalt – nur daß die Gewalt der Ordnung der Moderne in der Regel subtilere Formen annimmt als »Die Gewalt der Frommen« (Kakar 1997 [1996]).

Wenn die latente Gewalt allerdings ein bestimmtes Maß überschritten hat, so bricht der unterdrückte Schrecken zuweilen auch explosiv hervor – in der Zerstörungswut des Krieges, in der Unmenschlichkeit des Vernichtungslagers, im Bluttausch der entfesselten Masse. Eine dieser Erscheinungen, dieser explosiven Manifestationen des latenten Schreckens der Moderne, ist auch der Terrorismus. Dieser ist also keineswegs ein »Rückfall in Barbarei«, sondern, wie der Fundamentalismus (der eine wesentliche Wurzel des aktuellen Terrorismus ist), eine zutiefst moderne Erscheinung. Daß der Terrorismus sich mit seinen Akten häufig bewußt als eine (radikale) Alternative zur modernen Ordnung inszeniert, spricht keineswegs gegen diese Interpretation. Es gehört vielmehr notwendig zur immanenten Logik der Sprache Terrorismus, das er als gewaltvolles *Symbol* für eine andere Ordnung der Dinge steht – ohne sie tatsächlich zu repräsentieren, da er in seiner gewaltvollen Symbolik nur eine (metonymische) »Spiegelung« der Moderne ist. Und umgekehrt gehört es zur

Logik (und metaphorischen Rhetorik) der Ordnung der Moderne, daß die (terroristischen) Ausbrüche des Schreckens dem modernen Bewußtsein als Ausnahmeerscheinungen, als Abweichungen von der Normalität der »Zivilisation« gelten. Doch diese Lesart soll nur helfen, die Normalität des Schreckens (in) der Moderne – als Arbeitsdisziplin, als ökonomischer Zwang, als »Nebenfolge« etc. – zu verdecken.

Der Terror ist die Regel, das Gesetz der Moderne, er ist ihre Bestimmung und ihr Prinzip. Denn die Moderne, das ist der Schrecken der Ordnung, und die Ordnung (der Moderne) ist nichts anderes als ein »zivilisiertes« System des Terror. Wer aber gegen die (etablierte) Ordnung verstößt, der wird (ihr) zwangsläufig zum Terroristen. Denn der Terrorismus ist ein Zeichen des (beständig drohenden) Schreckens des Chaos – und er ist damit der Beweis des Scheiterns und *das Produkt* der modernen Ordnungsbestrebungen. Der untergründige (aber »durchdringende«) Schrecken der modernen Ordnung wird in den Akten des Terror(ismus) lediglich manifest. Der Terror muß gerade deshalb aus dem modernen Bewußtsein ausgeklammert, getilgt werden. Die verborgene Kraft (der Angst), die die Moderne regiert und vorantreibt, darf nicht offengelegt werden, so daß sie sich darin (reflexiv: wie in einem Spiegel) erkennen könnte, denn sonst wäre ihre Ordnung, ihre Macht gefährdet. Zumindest versucht man, diese Erkenntnis abzuwehren und abzuwenden. In diesem deflexiven Reflex wird die Gewalt jedoch tatsächlich immer mehr zu einem, zu *dem* politischen Instrument (das Politik – als die Möglichkeit zu Opposition und Widerstand – eliminiert). Entsprechend gelangt Jean Baudrillard (1991 [1983]: 47) zu dem Ergebnis: »Die Welt wird heute vom Niemandsland des Terrors aus regiert: von diesem Ort aus [...] wird die Welt buchstäblich zur Geisel gemacht.« Jede Störung des Gleichgewichts der herrschenden Ordnung (die man im Zeitalter des »Kalten Kriegs« auch das »Gleichgewicht des Schreckens« genannt hat) reißt potentiell die gesamte Welt in die Vernichtung. Wir sind Gefangene der Terroristen wie des »Kriegs gegen den Terror«.

Was also ist das (Un-)Wesen des (terroristischen) Terror? Ist es der Schrecken der durch ihn ausgeübten Gewalt? Alberto Melucci (1989: 55) begreift die neuen sozialen Bewegungen als »Botschaften«, als Symptome und Indikatoren der strukturellen Probleme des Systems. Genauso sollte auch der Terror(ismus) als eine Botschaft gelesen werden: die Botschaft über in der Ordnung der Moderne verdeckte (strukturelle) Gewalt und die in ihrer Verdrängung bewirkte Krisis ebendieser Ordnung. Die unlesbar gemachte Gewalt (nach innen: durch Disziplin, nach außen: durch Ausschluß) wird in den Zeichen des Terrors erkennbar. Sehr richtig wird deshalb von Baudrillard (2001) erkannt, daß mit den (symbolischen) Akten des Terrorismus ein »Realitätsprozeß« in Gang gesetzt wird – allerdings wohl eher als die »Realisierung«, die Kristallisation der latenten *eigenen* Gewalt, denn als der (temporäre) Zusammenbruch jener hyperrealen Simulation, zu welcher, für Baudrillard, die soziale Realität längst geworden ist.⁵ *Der Terrorismus ist das eigene andere der Moderne*. Im Terrorismus manifestiert sich der unsichtbare Schrecken, die Unfaßbarkeit des Terrors der Moderne wird faßbar in seiner Unfaßbarkeit (als Schrecken).

Das Zeichen des Terrorismus beinhaltet aber eine noch weitreichendere Botschaft: die (tragische) Botschaft über eine mißglückte Kommunikation. Der Terrorismus ist das Zeichen einer zugespitzten Krise des Verstehens. Die Ausschlüsse, die die Ordnung der Moderne in ihrer Angst produziert,

fallen auf sie zurück: als Attacke. Das Unverständnis für »die anderen«, die sie erzeugt, wird ihr »schrecklich« offenbar gemacht. Terrorismus ist darum viel weniger bloße physische Gewalt, denn ein »kommunikativer« Akt: als der Versuch der Überwindung einer (durch Prozesse des »Silencing« hervorgerufenen) Sprachlosigkeit. Das heißt: (Er will) »ein Zeichen setzen«.

In seiner eigentlich unmißverständlichen Drastik wird er trotzdem kaum je als Zeichen, als (kommunikative) Botschaft verstanden, ja bewirkt nicht nur Unverständnis, sondern Ablehnung. Und dies, obwohl der Terrorismus nicht nur in seinen Gewaltakten von großer »Mitteilsamkeit« zeugt, sondern die Terroristen ihre Akte (in der Form von Manifesten und Bekennerschreiben etc.) häufig selbst kommentieren. Zuweilen ist die Übermittlung und Veröffentlichung dieser begleitenden Verlautbarungen der eigentliche Zweck des Terrors. Gewalt schenkt Gehör und Aufmerksamkeit, auch wenn die Botschaften letztlich ins Leere laufen. Die – eher Hilflosigkeit, Mangel an (grundsätzlicher wie individueller) »Artikulationsfähigkeit« ausdrückenden Akte des Terror – werden nicht als Ausdruck der immanenten Gewalt der Moderne verstanden, noch als Ausdruck ihrer monopolisierten, exklusiven, ausschließenden Gewalt. Man muß hinzufügen: Sie können – von der Innenperspektive der »Opfer« aus (die in diesem Fall immer zugleich Täter sind) – gar nicht als solche verstanden werden. Denn die Position des Ausschluß der (subalternen) Terroristen verdammt sie zur Sprachlosigkeit. Um gehört, das heißt: verstanden zu werden, müßten sie sich der Logik, der (unterdrückten) Sprache des herrschenden Systems anpassen (vgl. auch Spivak 1988). So bleibt ihnen als hilfloser Ausweg, als einzige Artikulationsmöglichkeit nur die Zerstörung, der Angriff auf das System. Diesen Angriff aber kann das herausgeforderte System nicht verzeihen. Es antwortet in der selben Sprache, auf der einzigen Ebene des gegenseitigen Verständnisses: Gewalt. Und so entwickelt sich ein eskalierender Dialog der Gewalt. Die Gewalt des Antiterrorismus will dabei sagen: ihr bleibt die anderen.

Diese Zuschreibung ist nicht unbegründet. Nur, die Terroristen werden nicht erst durch die Ausübung des Terrors zu den anderen, sondern sie sind es bereits. Die Ordnung der Moderne produziert permanent »das Andere« durch ihre Ausschlüsse. All das, was die moderne Vernunft sich nicht aneignen kann, was sich ihrer Herrschaft entzieht, wird ausgegrenzt, verdrängt und unterdrückt, denn es wirkt bedrohlich (vgl. auch Böhme/Böhme 1983). Bei diesem Prozeß des »Othering« kommt es zu Projektionen. Alles Negative wird in das erzeugte Bild eines (furchteinflößenden) anderen gespiegelt. So entledigt man sich der eigenen Ambivalenzen. Denn tatsächlich ist es genau die im anderen entdeckte, jedoch nicht zugelassene geheime Ähnlichkeit zu »uns«, welche die heftigen Reaktionen der Abwehr hervorruft (vgl. Kristeva 1990 [1988] sowie Bielefeld 1991). Das andere dient also als Projektionsfläche der eigenen Ambivalenz, und der Wunsch nach einer Distanzierung von diesen »störenden« Elementen äußert sich auch in dem Bestreben, das negativ besetzte andere möglichst auch geographisch in die Ferne zu verlagern. Das beste Beispiel dafür ist der »Orientalismus« (insbesondere in der Literatur des 19. Jahrhundert), bei dem der »Orient« als kontrastierender Spiegel für das Selbstbild des Westens dient (vgl. Said 1978). In dem als Folge der Auflösung des Ost-West-Gegensatzes ausgerufenen neuen »Kampf der Kulturen« (Huntington 1993) kommt also tatsächlich ein altes Motiv zum Tragen. In diesem Kampf geht es um die Definition von Wirklichkeit, und es wird um die Frage der Identität gerungen. Das andere, das ein Produkt

unterdrückerischer Ausschließung ist, schlägt zurück und zeigt damit, daß es existent ist. Es wird so aber zugleich zum integrativen Teil der Ordnung, die es bekämpft (da es sie durch die Möglichkeit der negativen Spiegelung tatsächlich stabilisiert). Im »ihrem« gewaltvollen Anderen (v)erkennt die Moderne sich selbst.

Deshalb kann der Schrecken aber auch zuweilen in Faszination und (narzistische) Lust umschlagen. Dies gilt insbesondere für ästhetisierte Repräsentationen des Terror: etwa in der Form von Horror-Filmen. Solcher Schrecken löst Wohlgefallen aus, ist konsumierbarer ästhetischer Reiz, bei dem sich sie unterdrückten Ängste auf (ent)spannende Weise Bahn brechen können (vgl. Heller 1987). Auch im voyeuristischen medialen Spektakel im Angesicht »realer« Terrorakte können Gefühle der Faszination und der (Schau-)Lust auftreten, die aber nur selten auf der Gegenseite »Sympathie« oder Identifikation bewirken. Der Terrorismus bleibt ein ungeliebtes, »illegitimes« Kind; die Moderne ist eine Rabenmutter, die sich entsetzt von diesem »illegitimen« Kind abwendet. Ein unangenehmer, peinlicher »Ausrutscher«, an den man sich besser nicht erinnert. Geradezu notwendig muß es sich bei den Terrorakten, die sich kaum übersehen lassen, deshalb um Anomalien, um schreckliche »Unfälle« der Zivilisation handeln. Die heftige (gewaltvolle) Abwehr verweist jedoch nur allzu deutlich auf die heimliche Nähe und Verwandtschaft.

Der Terrorismus seinerseits läßt sich auf diesen Gewaltdialog bereitwillig ein: Er dient seinen Zwecken. Die Abwehr schreckt ihn nicht. Er will vielmehr sogar das völlig andere sein, denn er will (zumeist) ein alternatives System errichten – um im Bild zu bleiben: Elternmord begehen, um eine neue Dynastie zu begründen. Es handelt sich, trotz aller machtbedingten Ungleichgewichte, so tatsächlich um ein Verhältnis gegenseitiger Ent-Sprechung. Gewalt wird mit Gegengewalt beantwortet, denn beide Seiten unterstellen – scheinbar zurecht –, daß dies die einzige Sprache ist, die vom jeweils anderen wenn auch zwar nicht verstanden, so aber doch gehört, wahrgenommen wird.

4. DIE »REFLEXIVE« DIMENSION DES TERROR

Im Kern geht es also dem Terrorismus, egal welche konkreten Ziele die »Terroristen« verfolgen und ob ihnen dies bewußt ist, um die Möglichkeit der Artikulation und um Wahrnehmung. Der Terrorismus ist ein Zeichen und es verweist auf die verdeckte Gewalt der Ordnung der Moderne und ihre Ausschlüsse. Der Terrorismus tritt dabei in einen (symbolischen) Gewalt-Dialog mit dem System, das diese Ordnung repräsentiert. Dieser Dialog der Gewalt und Gegengewalt dient der (gegenseitigen) Selbstvergewisserung. Das Selbstbild darf darum nicht irritiert werden, und das ist das Paradoxe dieser Situation. Der Terrorismus hält der Kultur der Moderne den Spiegel vor – die aufgeklärte Weltgesellschaft aber weigert sich, in diesen Spiegel zu blicken, denn der Anblick dieses Spiegelbildes zerstört alle Illusionen, es flößt Schrecken ein: den Schrecken ihrer latenten Gewalt. Deshalb muß dieses Spiegelbild zerstört werden, der Spiegel (des) Terrorismus muß zer-schlagen werden.

Der Schrecken des Terrorismus kann darum nur allzu leicht eine Fluchtreaktion auslösen (und auch das Einigeln in den Trutzburgen vermeintlicher Sicherheit kann eine Flucht sein). Die (eigene)

Angst wird mit (Gegen-)Terror bekämpft. Es kommt zu einem grundsätzlichen Mißverstehen. Die geheime Sprache des Terrorismus wird nicht verstanden, weil kein Versuch unternommen wird, sie zu entschlüsseln. Werden aber diese eigentlich kaum zu übersehenden Zeichen gelesen, so kann der Terror tatsächlich eine reflexive Dimension entfalten. Der Schrecken, die Angst ist keineswegs eindimensional, sondern sie kann auch einen Prozeß der »Selbstaufklärung« anstoßen, ihr wohnt eine Dialektik inne.

Einen explizit dialektischen Angstbegriff entwickelte erstmals Søren Kierkegaard (1991 [1844]) – allerdings eingebunden in eine theologisch-christliche Dogmatik. Das Dasein des Menschen ist von einer tiefen Angst durchdrungen, der Angst vor dem Nichts. Doch diese Angst birgt nach Kierkegaard in sich auch die Möglichkeit zur Erlösung. Sie führt den Menschen, wenn er sich ihr hingibt, zum Glauben und damit zur Befreiung in der Erkenntnis Gottes. Deshalb bemerkt Kierkegaard: »Die Angst ist die Möglichkeit der Freiheit [im Glauben]« (ebd.; S. 141). An dieses dialektische Angst-Konzept Kierkegaards schließt insbesondere die Existenzphilosophie an, »erlöst« es jedoch von seiner theologischen Komponente. So sieht Heidegger (1993 [1927]: § 30) in Anlehnung an Kierkegaard »das Fürchten als schlummernde Möglichkeit des befindlichen In-der-Welt-seins« an, denn man fürchtet, ausgelöst durch eine konkrete Bedrohung (Wovor der Furcht), immer um das Dasein (Worum der Furcht). Die greifbare Daseinsfurcht (als »Realangst«) wird tatsächlich erst möglich durch die Grundbefindlichkeit der (existentiellen) Angst. Und diese existentielle Angst ist als Befindlichkeit nach Heidegger nicht negativ, sondern, analog zu Kierkegaard, »befreiend«, ja geradezu konstitutiv für das Selbst: »Die Angst offenbart im Dasein das *Sein zum* eigensten Seinkönnen, das heißt das *Freisein für* die Freiheit des Sich-selbst-wählens und -ergreifens.« (Ebd.: § 40)

Jean-Paul Sartre (1991 [1943]: 91), in dessen »phänomenologischer Ontologie« die (Dialektik der) Angst ebenfalls eine Schlüsselrolle einnimmt, bemerkt, bei Kierkegaard sei die Angst als Angst vor dem Nichts und damit letztlich als Angst vor der Freiheit gekennzeichnet, während sie bei Heidegger umgekehrt gerade die Erfassung des Nichts sei. Sartre beansprucht, diesen Gegensatz in seinem Konzept zu verbinden, wobei der jedoch tatsächlich nicht über Heidegger hinausgeht, sondern dessen Thesen lediglich zuspitzt, indem er in der existentiellen Angst die Grundlage des Freiheitsbewußtseins erkennt und bemerkt: Die Angst ist »das reflexive Erfassen der Freiheit durch sie selbst« (ebd.: 108). In der Angst den »Grund« der Freiheit zu erkennen, ist freilich auch bei Sartre nicht viel mehr als eine Ideologie zur Rechtfertigung einer letztlich unterdrückerischen »Verdammnis zur Freiheit«, und so lautet Adornos scharfsichtige Kritik am existenzphilosophischen Freiheitskonzept, das sich aus der Angst begründet: »Das angebliche Existential der Angst ist die Klaustrophobie der System gewordenen Gesellschaft.« (1966: 32f.) Er verweist hiermit darauf, daß die Angst weniger eine existentielle Grundbefindlichkeit, als vielmehr der Ausdruck defizitärer sozialer Verhältnisse ist, die gleichzeitig dazu drängen, diese Angst zu verdrängen, vor ihr in die Anpassung zu flüchten, anstatt sie sich bewußt zu machen und sie zu reflektieren – was wiederum der Ansatzpunkt zur Hinterfragung und Transzendierung eben dieses auf die Angst gegründeten Systems sein könnte (vgl. auch Geyer 1998: 355ff.). Und so bemerkt Adorno: »Mit der Angst und ihrem Grunde verginge vielleicht auch die Kälte.« (*Negative Dialektik*; S. 338)

Damit also die Angst vergeht, muß sie zunächst zugelassen und wahrgenommen werden, d.h. sie muß sich artikulieren können, muß »reflektiert« werden, um sich nicht – in Gewißheiten verdeckt – ins Malose zu steigern. Und so müssen wir die Zeichen lesen, die uns auf die Ängste verweisen, die uns treiben, die eigenen wie die fremden – damit sie uns nicht bestimmen und uns in Schrecken versetzen. So betrachtet kann schließlich auch der Terror als das gelesen werden, was er ist: die (symbolische) Dingwerdung einer realen Gewalt (der Verdrängung und Ausschließung), die vielleicht nur unsichtbar ist. Die Ängste, mit denen wir dem Terror entgegentreten, sind die verdrängten Ängste, welche die Ordnung der Moderne nicht zuläßt. Der Terror ist ein Zeichen, eine Spiegelung, ein Reflex ihrer latenten Gewalt. Wir müssen die Angst und diese Gewalt wiederspiegeln, um uns von ihr und vom Schrecken des Terror zu befreien.

ANMERKUNGEN:

1. Oft unterscheidet man zwischen (irrationaler, diffuser) Angst und (begründeter) Furcht, die auf ein konkretes Objekt bezogen ist. Eine ähnliche Unterscheidung wird auch von Freud (1984 [1917]): 309–314) vorgenommen, wenn er die sog. »Realangst« von »neurotischer Angst« abgrenzt. Während die Realangst als etwas »Rationelles und Begreifliches« erscheint und »als Äußerung des Selbsterhaltungstriebes« angesehen werden kann, fehlt der neurotischen Angst – die sich in Angstneurosen, in Phobien und in hysterischer Angst äußert – dieser »reale« Hintergrund. Ich möchte diese (meines Erachtens eher konstruierte, da im Erleben kaum nachzuvollziehende Trennlinie) hier nicht ziehen, und bei den Phänomenen des Terror ist der Unterschied zwischen dem, was »real« und was vorgestellt ist, zudem in keiner Weise ausschlaggebend. Die – möglicherweise neurotische/hysterische – Imagination ist vielmehr die eigentliche Quelle der (verunsichernden) Macht des Terror.
2. Für detaillierte Ausführungen vgl. Jain 2000: Kap. 5.
3. Vgl. zu diesem Themenkomplex auch Schabert 1972 sowie die Beiträge in Miller/Soeffner 1996.
4. Nähere Angaben zur Biographie Hobbes' finden sich z.B. in Tönnies 1971 (1896).
5. Baudrillard (2001: 12) bemerkt: »Die Taktik des terroristischen Modells besteht darin, einen Realittsexze zu provozieren und das System unter diesem Exzeß zusammenbrechen zu lassen. Die ganze Lächerlichkeit der Situation sowie die von der Macht mobilisierte Gewalt kehren sich gegen das System, denn Terrorakte sind sowohl der maßlose Spiegel seiner eigenen Gewalt als auch das Modell einer symbolischen Gewalt, die ihm selbst untersagt ist, der einzigen Gewalt, die es selbst nicht ausüben kann: die des eigenen Todes.«

LITERATUR:

- Adorno, Theodor W. (1966): *Negative Dialektik*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Baudrillard, Jean (1991 [1983]): *Die fatalen Strategien*. München: Matthes & Seitz Verlag.
- Baudrillard, Jean (2001): *Der Geist des Terrorismus – Herausforderung des Systems durch die symbolische Gabe des Todes*. In: *Lettre International*. Vol. 55, S. 11–14.
- Bauman, Zygmunt (1992 [1991]): *Moderne und Ambivalenz – Das Ende der Eindeutigkeit*. Hamburg: Junius.
- Begemann, Christian (1987): *Furcht und Angst im Prozeß der Aufklärung – Zu Literatur und Bewußtseinsgeschichte des 18. Jahrhunderts*. Frankfurt: Athenäum.
- Berger, Peter L./Luckmann Thomas (1993 [1964]): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit – Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt: Fischer.
- Berger, Peter L./Berger, Brigitte/Kellner, Hansfried (1987 [1973]): *Das Unbehagen in der Modernität*. Frankfurt/New York: Campus.
- Bielefeld, Uli (1991): *Das Konzept des Fremden und die Wirklichkeit des Imaginären*. In: Ders. (Hg.): *Das Eigene und das Fremde – Neuer Rassismus in der Alten Welt?* Junius: Hamburg, S. 97–128.
- Böhme, Hartmut/Böhme, Gernot (1983): *Das Andere der Vernunft – Zur Entwicklung von Rationalitätskonstruktionen am Beispiel Kants*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Deleuze, Gilles (1993 [1990]): *Postskriptum über die Kontrollgesellschaften*. In: *Unterhandlungen 1972–1990*. Frankfurt: Suhrkamp, S. 254–262.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1992 [1980]): *Tausend Plateaus – Kapitalismus und Schizophrenie*. Berlin: Merve Verlag.
- Descartes, René [1959 [1641]): *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie [Meditationes]*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Descartes, René [1960 [1637]): *Discours de la méthode – Von der Methode*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Eisenstadt, Shmuel N. (1998): *Die Antinomien der Moderne – Die jakobinischen Grundzüge der Moderne und des Fundamentalismus*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Elias, Norbert (1976 [1939]): *Über den Prozeß der Zivilisation – Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1974 [1966]): *Die Ordnung der Dinge – Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1994 [1975]): *Überwachen und Strafen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Freud, Sigmund (1983 [1917]): *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. Frankfurt: Fischer.
- Freud, Sigmund (1993 [1930]): *Das Unbehagen in der Kultur*. Frankfurt: Fischer.
- Fromm, Erich (1990 [1941]): *Die Furcht vor der Freiheit*. München: dtv.
- Geyer, Thomas (1998): *Angst als psychische und soziale Realität – Eine Untersuchung über die Angsttheorien Freuds und in der Nachfolge Freuds*. Frankfurt u.a.: Peter Lang.
- Heidegger, Martin (1993 [1927]): *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heller, Agnes (1990): *Can Modernity Survive?* Cambridge/Oxford: Polity Press.
- Heller, Terry (1987): *The Delights of Terror – An Aesthetics of the Tale of Terror*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press.

- Hitzler, Ronald/Reichert, Jo (2003): *Die gesellschaftliche Deutung und Verarbeitung von Terror Einleitung*. In: Dies. (Hg.): *Irritierte Ordnung – Die gesellschaftliche Verarbeitung von Terror*. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz, S. 7–9.
- Hobbes, Thomas (1992 [1651]): *Leviathan*. Stuttgart: Reclam.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1994 [1944]): *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt: Fischer.
- Huntington, Samuel P. (1993): *The Clash of Civilizations?* In: *Foreign Affairs*. Nr. 3 (Vol. 72), S. 22–49.
- Jain, Anil K. (2000): *Politik in der (Post-)Moderne – Reflexiv-deflexive Modernisierung und die Diffusion des Politischen*. München: »edition fatak«.
- Kakar, Sudhir (1997 [1996]): *Die Gewalt der Frommen – Zur Psychologie religiöser ethnischer Konflikte*. München: C. H. Beck.
- Kant, Immanuel (1969 [1784]): *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In: Ders.: *Ausgewählte kleine Schriften*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, S. 1–9.
- Kierkegaard, Søren (1991 [1844]): *Der Begriff der Angst – Eine simple psychologisch-hinweisende Erörterung in Richtung des dogmatischen Problems der Erbsünde*. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt.
- Kristeva, Julia (1990 [1988]): *Fremde sind wir uns selbst*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Marcuse, Herbert (1994 [1964]): *Der eindimensionale Mensch – Studien zur Ideologie fortgeschrittener Industriegesellschaften*. München: dtv.
- Melucci, Alberto (1989): *Nomads of the Present – Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. Philadelphia: Temple University Press.
- Miller, Max/Soeffner Hans-Georg (Hg.) (1996): *Modernität und Barbarei – Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Röd, Wolfgang (1995): *Descartes – Die Genese des cartesischen Rationalismus*. München: C. H. Beck Verlag.
- Sagan, Eli (2001): *Citizens and Cannibals – The French Revolution, the Struggle for Modernity, and the Origins of Ideological Terror*. Lanham u.a.: Rowman & Littlefield Publishers.
- Sartre, Jean-Paul (1991 [1943]): *Das Sein und das Nichts – Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Reinbek: Rowohlt.
- Said, Edward (1978): *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Schabert, Tilo (1978): *Gewalt und Humanität – Über philosophische und politische Manifestationen von Modernität*. Freiburg/München: Karl Alber Verlag.
- [Chakravorty] Spivak, Gayatri (1988): *Can the Subaltern Speak?* In: Nelson, Cary/Grossberg, Lawrence (Hg.): *Marxism and the Interpretation of Culture*. Chicago: University of Illinois Press, S. 271–313.
- Tönnies, Ferdinand (1971 [1896]): *Thomas Hobbes' Leben und Lehre*. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag.
- Toulmin, Stephen (1994 [1990]): *Kosmopolis – Die unerkannten Aufgaben der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Zulaika, Joseba/Douglas, William A. (1996): *Terror and Taboo – The Follies, Fables, and Faces of Terrorism*. New York/London: Routledge.

INFORMATIONSBLATT

Autor(Innen):	Anil K. Jain
Titel:	»Terror« oder die Normalität des Schreckens
Untertitel:	—
Jahr der Abfassung:	2003
Version/Aktualisierungsdatum:	04/04/2006
Originaler Download-Link:	http://www.power-xs.net/jain/pub/terror.pdf
Erste Druckveröffentlichung:	Hitzler, Ronald/Reichertz, Jo (Hg.): <i>Irritierte Ordnung – Gesellschaftliche Deutung und Verarbeitung von Terror</i> . UVK Verlagsgesellschaft, Konstanz 2003, S. 31–50

Wer Passagen dieses Textes zitieren will, möchte bitte, auch falls eine Druckveröffentlichung vorhanden sein sollte, die PDF-Version als Grundlage verwenden (Version/Aktualisierungsdatum angeben), da die PDF-Version umfangreicher und/oder aktualisiert und korrigiert sein könnte.

Weitere Texte von Anil K. Jain sowie weitere Informationen unter: <http://www.power-xs.net/jain/>
E-Mail-Kontak: jain@power-xs.net

Rückmeldungen sind willkommen! (Aber ohne Antwort-Garantie)

NUTZUNGSBEDINGUNGEN:

Wissen soll frei sein! Bitte zögern Sie nicht deshalb nicht, diesen Text in beliebigen Formen für private oder akademische Zwecke zu vervielfältigen und zu verteilen. Anstatt jedoch den Text an anderer Stelle zum Download zur Verfügung zu stellen, sollte – so lange sie existiert – besser zur originalen Download-Adresse verlinkt werden (siehe oben), um genau Informationen über die Gesamtzahl der Downloads zu erhalten. Im Fall einer nicht-kommerziellen Druckveröffentlichung bitte die Publikationsdaten an den/die Autor(Innen) melden.

Jegliche kommerzielle Verwendung ist ohne die vorherige ausdrückliche Genehmigung durch den Autor/die AutorInnen strengstens untersagt. Als kommerzielle Verwendung gilt jegliche Art der Publikation und Redistribution, die die Erhebung von Gebühren irgendwelcher Art oder die Zahlung von Geld (oder Geld-Äquivalenten) impliziert und/oder zu Werbezecken dient.

Der Text darf in keinem Fall ohne Genehmigung in irgend einer Weise verändert werden. Informationen über die Autorenschaft und, falls zutreffend, über bestehende Druckveröffentlichungen dürfen nicht entfernt oder verändert werden.