

I. Einführung

Grausamkeit und Metaphysik. Zur Logik der Überschreitung in der abendländischen Philosophie und Kultur

MIRJAM SCHAUB

»Let me be cruel, not unnatural.«¹

Cruor, davon abgeleitet *crudelis* (grausam) sowie *crudus* (roh, nicht verdaut, unverdaulich), bezeichnet das blutende Fleisch im Moment seiner Häutung, die gewaltsame Trennung von einem Körper, der ihm angehörte und es belebte. Die Kulturgeschichte kennt zwei konkurrierende Ursprungserzählungen: Die eine handelt von Marsyas, der Apollo zum künstlerischen Wettstreit herausfordert und für diese Übertretung das Fell über die Ohren gezogen bekommt; die andere von Medea, der verlassenen Gattin, die ihre eigenen Kindern tötet, um ihren Mann zu treffen. Der ehrgeizige, aber naive Satyr leidet übermäßig für einen verhältnismäßig harmlos erscheinenden Fauxpas; die einem politischen Hochzeitskalkül unterlegene Frau hingegen *lässt leiden*. (Allerdings tötet sie ihre Kinder rasch und unvermittelt. Es leiden all jene, die das Unglück vorausahnen, aber nicht verhindern können, die Amme, der Gatte, die ZuschauerInnen der Tragödie.) Die ZuschauerInnen, nicht nur ihr Mitgefühl, sondern auch ihre Ohnmacht, ihr Ausgeschlossenheit als Handelnde und ihre gleichzeitige affektive Involviertheit, spielen eine tragende Rolle bei der Zuschreibung dessen, was uns als grausam gilt.²

In beiden Fällen (Apollo/Medea) fühlen sich der oder die Grausame offenbar gerechtfertigt und ermächtigt; in beiden Fällen geschieht im Zeichen einer übertriebenen Rache Unrecht und es sterben die Falschen. Dass sie vor ihrer Zeit

1 William Shakespeare: *Hamlet*, III. Akt, Szene 2, Reinbek b. Hamburg 1965, S. 124.

2 In Myrons Darstellung des – sich am Anblick des von einer Fichte baumelnden Marsyas – genüsslich weidenden Apoll führt eine optische Zweiteilung der Szene den Blick in das Bild hinein und wieder aus ihm hinaus: Inszeniert wird ein gegenüber dem Leiden anderer betont unempfindlicher Betrachter *im* Bild (Apollo), zugleich wird so der davon nicht unberührt bleibende Betrachter *vor* dem Bilde mit imaginiert.

sterben müssen, ist schlimm genug; dass sie vorher noch außerordentliche, ja unmenschliche Schmerzen ertragen müssen, macht die Angelegenheit zum Eklat. Die ausgeübte *raptive wie autotelische Gewalt*³ und das künstlich verlängerte Leiden werfen die Sinnfrage in aller Schärfe auf.⁴ Welchem Sinn und welchem Gott wird hier geopfert? Warum muss der leiden, der eh sterben soll? Das Nachdenken über Grausamkeit fängt, so die Mutmaßung, nicht mit dem Skandalon der physischen oder psychischen Gewalt allein, sondern mit der *Radikalisierung der Sinnfrage* an. Sie lässt sich zuspitzen, denn Grausamkeit zielt auf die Produktion von Unerträglichkeit. Unerträglich ist nicht nur die gemachte körperliche Erfahrung selbst (nämlich waidwund zu sein), sondern der schmerzhafteste Bewusstseinszustand, in dem das Denken nicht länger die Richtung wechseln kann. Die Induktion von Unerträglichkeit verdankt sich dabei einem Widerstreit zwischen Deutungsmustern, die sich angesichts von Grausamkeit nicht zur Kongruenz bringen lassen bzw. deren Gültigkeit sie pervertiert. Hier schwingt, ähnlich wie bei Medea, sogar ein Moment von perverser Selbstaufopferung mit.⁵ Grausam ist, wer gegen sich selbst grausam ist oder – erfolgreich – als solcher stilisiert.

Interessanterweise wird nun im 19. Jahrhundert Grausamkeit nicht länger nur als *factum brutum* der Natur (mit ihren wiederkehrenden Dürren, Überflutungen, Erdbeben und Vulkanausbrüchen) aufgefasst; auch verliert sie als polizeiliche Methode der gezielten Verletzung und Demoralisierung an Einfluss. Mit Friedrich Nietzsche als prominentestem Verfechter findet sie als ein *positiv* konnotiertes Deutungsmuster Eingang ins Innere des philosophischen Selbstverständnisses. Dies geschieht, nachdem die klassischen Metaphysiker, spätestens mit Leibnizens *Monadologie* (1710), deren Allgemeingültigkeitsansprüche und

3 Diese Zuschreibung richtet sich nach dem dreigliedrigen Gewaltmodell von Jan Philipp Reemtsma: Autotelische Gewalt reduziert den Menschen auf seinen Körper und eben diesen will sie beschädigen oder zerstören, während lozierende Gewalt den Körper »nur« als verschiebbare Masse aus dem Weg zu schaffen versucht; raptive Gewalt hingegen adressiert den Körper, um an ihm schändliche Handlungen – zumeist sexueller Natur – zu vollziehen. Im Fall der Grausamkeit scheinen autotelische (Medea gegenüber ihren Kindern) und raptive Gewalt (Apoll gegenüber Marsyas) gleichermaßen eine Rolle zu spielen. Vgl. Jan Philipp Reemtsma: *Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne*, Hamburg 2008, S. 106. Fortan zit. als VuG.

4 Reemtsma erklärt hingegen »sinnlose Grausamkeit« zu einer »Wortmünze«, die so gleich die ketzerische Frage nach einem sinnvollen Pendant aufwerfe. Der Topos des Sinnlosen setzt für Reemtsma ein »kulturspezifisches« Raisonnement in Gang, das zu ignorieren versuche, dass »das Leben der Güter höchstes nicht ist«. Grausamkeit ziele auf »absolute Macht« und eben die sei »ein seltenes und kostbares Gut«, die mit dem Leben eines anderen »nicht zu teuer erkaufte« sei (zumindest aus Sicht des Täters). Vgl. VuG, S. 120f.; S. 133.

5 »Bei den unterirdischen Rachegeistern im Hades, niemals soll es geschehen, dass ich meinem Feinden meine Kinder ausliefere, um sie zu beschimpfen. Es ist unvermeidlich, dass sie sterben. Da sie es müssen, will ich sie töten, die ich sie geboren.« Euripides: *Medea*, Stuttgart 1983, S. 85, Vers. 1059-1063.

demonstrative Weltferne, fragwürdig werden. Nietzsche wähnt Sublimierung am Werk, wenn er bemerkt: »Fast Alles, was wir ›höhere Cultur‹ nennen, beruht auf der Vergeistigung und Vertiefung der Grausamkeit – dies ist mein Satz.«⁶ Grausamkeit werde nicht allein sichtbar im Wunsch, das Leiden anderer zu betrachten, sondern müsse als elementare *Bedingung des Denkens* ernst genommen werden.

»Ich wage vielleicht etwas, wenn ich eine solche Wahrheit mir ent schlüpfen lasse: mögen Andre sie wieder einfangen und ihr so viel ›Milch der frommen Denkungsart‹ zu trinken geben, bis sie still und vergessen in ihrer alten Ecke liegt. – Man soll über die Grausamkeit umlernen und die Augen aufmachen.« (JGB, 166)⁷

Nur ein Denken, das grausam, d.h. kompromisslos und schmerzhaft für den Denker selbst ist, gilt fortan gerade den Wahrheits- und Ewigkeitsverächtern als wahrheitsfähig.⁸ »Ich will hart sein und nichts beschönigen. Eine Theorie muß unerbittlich sein, sie wendet sich gegen ihren Urheber, wenn dieser nicht zu sich selbst grausam ist.«⁹ Wie ist diese entschiedene Umwertung der Grausamkeit als Selbstbeschreibung des philosophischen Denkens am Ende des 19. Jahrhunderts zu verstehen? Als eine Perversion oder als eine Hilfe suchende Rettung abend-

6 Friedrich Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 7. Hauptstück, Nr. 229, in: ders., *Kritische Studienausgabe* (KSA), hg. von G. Colli und M. Montinari, Bd. 5, S. 166. Fortan zit. als JGB mit der Seitenzahl aus dieser Ausgabe.

7 Nietzsche führt seinen Gedanken wie folgt aus: »Was die schmerzliche Wollust der Tragödie ausmacht, ist Grausamkeit; was im sogenannten tragischen Mitleiden, im Grund sogar in allem Erhabenen bis hinauf zu den höchsten und zartesten Schauern der Metaphysik, angenehm wirkt, bekommt seine Süßigkeit allein von der eingemischten Ingredienz der Grausamkeit. Was die Römer in der Arena, der Christ in den Entzückungen des Kreuzes, der Spanier angesichts von Scheiterhaufen oder Stierkämpfen, der Japanese von heute, der sich zur Tragödie drängt, der Pariser Vorstadt-Arbeiter, der ein Heimweh nach blutigen Revolutionen hat, die Wagnerianerinnen, welche mit ausgehängtem Willen Tristan und Isolde über sich ›ergehen lassen‹, – was diese Alle genießen und mit geheimnissvoller Brunst in sich hineinzutrinken trachten, das sind die Würztränke der grossen Circe ›Grausamkeit‹.« JGB, S. 166.

8 Friedrich Nietzsche attestiert Kant nicht ohne Anerkennung, sein »kategorischer Imperativ riecht nach Grausamkeit ...«. Vgl. Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, in: ders., KSA Bd. 5, S. 300. Fortan zit. als GM. Jacques Lacan mutmaßt, als erster habe der Marquis de Sade dies verstanden, indem er die *volonté-de-tous*-Formel in grausamer Konsequenz auf das Begehrte selbst angewendet habe: »Ich habe das Recht, deinen Körper zu genießen, kann ein jeder mir sagen, und ich werde von diesem Recht Gebrauch machen, ohne dass irgendeine Schranke mich hindern könnte, diesen Lustzoll nach Belieben zu erpressen«, denn die Reziprozität wird von Sade ausdrücklich eingeschlossen. Vgl. Jacques Lacan: »Kant mit Sade«, in: ders., *Schriften II*, Olten/Freiburg i.Br.: 1975, S. 138.

9 Vgl. Ernesto Sábato: *Abaddón el exterminador* (1974), Wiesbaden 1980, zit. nach: Clément Rosset: *Das Prinzip Grausamkeit*, Berlin: Merve 1994, S. 7. Fortan zit. als PG.

ländischer Metaphysik? Geht es um ein voluntaristisches, Stärke demonstrierendes Moment, das Unerträgliches mit ins Denken hinein zu nehmen. Oder geht es um eine intrinsische Notwendigkeit, soll die Philosophie selbst nicht bedeutungslos werden? Wie transformieren sich mit diesem Schachzug die Konzepte des philosophischen Denkens und die Wahrnehmung und Einordnung des grausamen Aktes selbst? Wie kann Grausamkeit – in den Schriften von Nietzsche, Bataille, Foucault, Deleuze u.a. – zur Garantin für vorurteilsfreies und philosophisch redliches Denken werden, während sie doch außerhalb der Philosophie eine zerstörerische Praktik und tradierte *Technik der Demütigung* bleibt, der es gilt, Einhalt zu gebieten, wo immer sie aufflammt?

Zwei verwandte Praktiken?

Trotz auffälliger Unterschiede, die insbesondere das Täter/Opfer-Verhältnis betreffen, handelt es sich womöglich um *verwandte Praktiken*, die ein bestimmtes, mit der Aufklärung zutage tretendes *metaphysisches Erbe* teilen und dieses in etwas Anderes, Neues verkehren. Im Ausgang dieses Erbes lässt sich die (un)heimliche Affinität von Grausamkeit zu Metaphysik im Besonderen und Philosophie im Allgemeinen auf zwei Formeln bringen: Es geht dabei um das *Festhalten an einer Überschreitungslogik* und um die *Produktion konkurrierender und krisenhafter Wahrheitstypen*.

Gerade die implizite Legitimation des Unerträgliches, die zu einem nicht unerheblichen Maße die verstörende Wirkung des Grausamen ausmacht, scheint einem Konzept der Überschreitung und der ›Rechtmäßigkeit‹ dieser Überschreitung verpflichtet sein, welches sich einem klassisch philosophischen Topos verdankt. Im Innern einer Praxis, die als Inbegriff des Unaufgeklärten, Unmenschlichen, Verabscheuenswürdigen gilt, scheint ein Impuls überlebt zu haben, der uns seit dem *homo-mensura*-Satz des Protagoras als Urszene metaphysischer ›Immanenz‹ vertraut ist: das rückhaltlose Ausloten der Grenzen des Menschenmöglichen, welche eine Logik der Überschreitung und der Notwendigkeit zur Überschreitung nach sich zieht.

Daneben konkurrieren Grausamkeit und Philosophie noch um ein weiteres rares Gut, nämlich um das, was ›Wahrheit‹ sein könnte. Die Philosophie tritt als genuine und *gewaltfreie Wahrheitsproduzentin* auf. Ihr Versprechen besteht darin, Wahrheit an Praktiken der Wiederholbarkeit und den frei zugänglichen Nachvollzug zu koppeln. Wahrheit ist in diesem Sinne ein *sozial teilbares Gut*, welches als Resultante des Vernunftgebrauchs den Zusammenhalt des Gemeinwesens stärkt. Wie und welche *inhaltlichen Wahrheiten* die Philosophie mit welchen Denk- und Beweisprozeduren und mit welchem Vermittlungserfolg tatsächlich produziert, bleibt allerdings ein von Generation zu Generation neu auszuhandelndes Streitthema; der Verfall der Metaphysik ist auch als Zerfall des

oben skizzierten, idealtypischen Wahrheitsbegriffs zu verstehen.¹⁰ Denn sind für jedermann klaglos einsehbare Wahrheiten noch relevante Wahrheiten?

Demgegenüber verfolgt Grausamkeit als kulturell wirksame Praktik ein nicht-partizipatorisches, ein *elitäres Wahrheitskonzept*. Als spezielle und spezifische Wahrheit eines Individuums erscheint sie als ein exklusives Gut, das verheimlicht werden muss, je relevanter es zu sein verspricht. Folter, als Inbegriff strategisch eingesetzter Grausamkeit, scheint eigens dafür ersonnen zu sein, diesem Typus ungeteilter Wahrheit in Gestalt eines unterstellten ›Geheimwissens‹ in die Sichtbarkeit zu zwingen. Grausamkeit dient hier der gezielten *Produktion* von religiös, politisch oder polizeilich relevanten Wahrheiten, die um so kostbarer zu sein versprechen, je widerstrebender sie preisgegeben werden. Dass mittels der Folter Geständnisse auch *fingiert*, d.h. falsch positive Wahrheiten erzeugt werden, darf als Krisenzeichen des über körperlichen Schmerz generierten Wahrheitsdiskurses nicht abgetan werden. Dies ausnutzend, zeigen etwa die Märtyrerlegenden eindrucksvoll, wie das Betteln um noch härtere Bestrafung nicht nur die Folterknechte erschauern ließ, sondern bei den Gefolterten als selbst gewählter Schmerz erst jene Körpersensationen erzeugte, welche die religiöse Ekstase als positiv erfahrbare, temporäre Trennung von Körper und Geist möglich machte.

Wie reagiert die Philosophie auf diesen irritierenden Paralleldiskurs, den die Folter um ›die Wahrheit‹ führt? Wie es scheint, mit Ignoranz.¹¹ Doch ist es Zufall, dass just in dem historischen Moment, da Folter als gängige politische Praxis Ächtung erfährt und die Aufklärungsbewegung sich in den nunmehr bürgerlich definierten Staatsformen herauszukristallisieren beginnt, plötzlich eine Internalisierung deren Grausamkeitsdiskurses zu verzeichnen ist? Der neuzeitliche Philosoph scheint die Wurzel aus der abendländischen Metaphysiktradition zu ziehen, wenn er die Maß- und Haltlosigkeit des Denkens gegen das Denken

10 Bereits Descartes überführte den problematisch gewordenen, da von unhaltbaren Prämissen getragenen »Wahrheitsbeweis« mittels »rein syntaktischer Operationen« in einen »Richtigkeitsnachweis«. Vgl. Sybille Krämer: *Berechenbare Vernunft. Kalkül und Rationalismus im 17. Jahrhundert*, Berlin/New York 1991, S. 4.

11 Eine Ausnahme bildet die u. a. von Aristoteles und später von Nietzsche kolportierte Geschichte des Königs Midas, der dem Silen (dem Führer und Lehrer des Dionysos) im Wald nachstellt, um das Geheimnis der Natur von ihm zu erfahren. Der Silen spiegelt den ihm durch rohe Gewalt aufgezwungenen Wahrheitsdiskurs auf den Fragenden zurück. »Als [der Silen] ihm endlich in die Hände gefallen ist, fragt der König, was für den Menschen das Allerbeste und Allervorzüglichste sei. Starr und unbeweglich schweigt der Dämon; bis der, durch den König *gezwungen*, endlich unter grellem Lachen in diese Worte ausbricht: ›Elendes Eintagsgeschlecht, des Zufalls Kinder und der Mühsahl, was *zwingst* du mich zu sagen, was nicht zu hören für dich das ersprießlichste ist? Das Allerbeste ist für dich gänzlich unerreichbar: nicht geboren zu sein, nicht zu sein, nichts zu sein. Das Zweitbeste aber ist für dich – bald zu sterben.« Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie*, in: ders., KSA Bd. 1, § 3, S. 35. [Herv. M.S.] Fortan zit. als GT.

selbst zu kehren und so von gefährlichen Wahrheitsträumen zu kurieren versucht – mit oft zweifelhaftem Erfolg.¹²

Umgekehrt droht eine Grausamkeit, die nun ohne Folterinstrumente dasteht, zur privaten Perversion ohne Wahrheitswert zu verkommen; während ihre Vorläuferformen noch eine auf philosophische Überzeugungen gegründete Rache an einer sich entziehenden Transzendenz nahmen und als ›Metaphysiken der Tat‹ und nicht des unglücklichen Bewusstseins wirkten. Pointiert lässt sich sagen: In dem Maße, wie die Philosophie ›grausam‹ gegen ihr eigenes Bild des Denkens werden musste, um einem neuen Typus von Wahrheit Gehör zu verschaffen, verlangte Grausamkeit nach einer philosophisch legitimierten Überschreitungslogik, um den prekären Wahrheitswert ihrer eigenen Praktiken in die Moderne hinüberzuretten.

Situierung

Es fehlt nicht an Arbeiten über die Ursachen und Folgen von Gewalt in unserer Gesellschaft. Grausamkeit hingegen gilt in aufgeklärten Gesellschaften als ein subsumierbares Epiphänomen, das lediglich planvoller und subtiler als jene vorgeht. Dies erstaunt um so mehr, da die Omnipräsenz und Beiläufigkeit gewalttätiger Übergriffe, wie sie etwa in Lagern wie Abu Ghraib oder Guantánamo geschehen, sowohl für die Öffentlichkeit als auch für die Verantwortlichen selbst weit weniger alarmierend sind, als jene grausigen ›Souvenirphotos‹ für die Heimatfront, auf denen gefesselte irakische Gefangene als Schoßhündchen, Weihnachtsbäume oder Freiheitsstatuen ›posieren‹. Während *bestimmte* Formen von Gewalt als strukturierendes Ordnungssystem gesellschaftlich sanktioniert und ihre Grenzen in der Praxis fließend sind, gilt Grausamkeit gemäß den Menschenrechtskonventionen per se als *illegitimer Übergriff*, da er die Würde des Menschen antastet: daher das Folterverbot, das auch die Androhung von Folter einschließt. Zivilisation gilt als Versprechen gegen die Auswüchse der Barbarei, dies

12 Nietzsche spricht über »jene[n] gefährlichen Schauer der gegen sich selbst gewendeten Grausamkeit. Zuletzt erwäge man, dass der Erkennende, indem er seinen Geist zwingt, wider den Hang des Geistes und oft genug auch wider die Wünsche seines Herzens zu erkennen – nämlich Nein zu sagen, wo er bejahen, lieben, anbeten möchte –, als Künstler und Verklärer der Grausamkeit waltet; schon jedes Tief- und Gründlich-Nehmen ist eine Vergewaltigung, ein Wehe-thun-wollen am Grundwillen des Geistes, welcher unablässig zum Scheine und zu den Oberflächen hin will, – schon in jedem Erkennen-Wollen ist ein Tropfen Grausamkeit.« JGB, S. 166f.

»ist der Kontext, in dem autotelische Gewalt zu dem besonderen Problem wird, als das wir sie wahrnehmen – und weshalb wir sie, auch theoretisch, nicht wahrzunehmen versuchen. Sie hat – bei uns – keinen kulturellen Ort.« (Reemtsma: VuG, 123)

Mit dem Folterverbot ist das Phänomen der Grausamkeit nicht aus der Welt. Im öffentlichen Diskurs jedoch zieht es sich in die vergleichsweise ›wertfreien‹ Sphären des Privaten, Piktoralen oder bloß Historischen zurück. Nur unter scheinbar apolitischen Aspekten gewinnt Grausamkeit an Selbstständigkeit. So ist die Literatur zur Verschränkung von Sexualität und Grausamkeit beträchtlich.¹³ Auch gibt es zahlreiche instruktive Einzeluntersuchungen zum Problem der schockierend drastischen Darstellung von Grausamkeit, wie etwa in Hohenlohes *Agrippina* (1665), in der *Legenda Aurea* von Voragine (1292–98 verfasst) oder auch in Botticellis Gemälde *Das Gastmahl des Nastagio degli Onesti* (1482/83) im Ausgang von Boccaccios *Decamerone*.¹⁴ Grausamkeit wird dabei als entwicklungsgeschichtliches, kulturanthropologisches oder psychoanalytisch grundiertes Phänomen als *schon bekannt* vorausgesetzt. Bis auf wenige Ausnahmen scheuen sich die Autoren, seinen expansiven, eminent politischen wie philosophischen Impulsen nachzugehen. Die dabei zutage tretenden fundamentalontologischen, religiösen wie metaphysischen Bezüge im Konzept der Grausamkeit harren weiter der Ausdeutung.

Als einer der wenigen hat Horst Bredekamp frühzeitig den Einfluss analysiert, den die philosophischen Überzeugungen der Anhänger von Leo Strauss (die sog. Straussianer), seit der Amtszeit von Ronald Reagan auf die amerikanische Politik nehmen konnten. Ihr Anliegen sei es, die amerikanische Demokratie »aus strategischen Gründen zu *remetaphysieren*«. Dies hat sichtbare Folgen bis in die Bildstrategie und die Praxis der ›eingebetteten Journalisten‹ hinein, die – zum Mitkämpfen verurteilt – anstelle eines Chirurgen nun den Typus des aufopferungsbereiten, »heroischen Einzelkämpfers wiederkehren lässt.«¹⁵

13 Vgl. Roland Barthes: *Sade, Fourier, Loyola*, Frankfurt/Main 1974; Georges Bataille: *Das obszöne Werk*, Reinbek b. Hamburg 1977; ders. (1994): *Die Erotik*, München 1994; Pierre Klossowski: *Sade – mein Nächster*, Wien 1996; Jacques Lacan: »Kant mit Sade«, in ders.: *Schriften II*, Weinheim, Berlin 1991; Niklaus Largier: *Lob der Peitsche: Eine Kulturgeschichte der Erregung*, München 2001.

14 Vgl. Reinhart Meyer-Kalkus: *Wollust und Grausamkeit. Affektenlehre und Affektdarstellung in Lohensteins Dramatik am Beispiel von ›Agrippina‹*, Göttingen 1986; Albert Schirrmeyer: »Folter und Heiligung in der *Legenda Aurea*. Frühchristliche Martern und spätmittelalterliche Körperkonzepte«, in: Peter Burschel u.a. (Hg.), *Das Quälen des Körpers. Eine historische Anthropologie der Folter*, Köln 2000, S. 133-149; Günter Ahrends/Hans Jürgen Diller (Hg.): *Chapters from the History of Stage Cruelty*, Tübingen 1994; Georges Didi-Huberman: *Venus öffnen. Nacktheit, Traum, Grausamkeit*, Zürich/Berlin 2006.

15 Horst Bredekamp: »Amerika tanzt vor der eigenen Angst«, in: ders./Ulrich Raulff (Hg.), *Handeln im Symbolischen. Ermächtigungsstrategien, Körperpolitik und die*

»All diese Vokabeln wie ›Opfer‹, ›Schlacht‹, ›Einzelkämpfer‹ und die allgemeine Militarisierung der Sprachen und Gesten, die im Rahmen einer Metaphysik der Selbstverteidigung der eigenen Kultur Urstände feiern, all das sind Begriffe und Verhaltensweisen, die wir uns verboten, weil sie etwas Unmenschliches haben, weil sie über die Selbstbestimmung und -bewahrung des Individuums hinaus gehen.«¹⁶

Die vulgarisierte politische Metaphysik, die hier am Werk ist, zeichnet sich durch die systematische Überschreitung liberaler Grundsätze aus. Von den eigenen Bürgern werden nicht länger rhetorisch, sondern ganz handgreiflich Heldentum und Opferbereitschaft eingefordert; *en passant* das philosophische Denkideal der Grausamkeit in ein Ideal der tätlichen Selbstüberwindung überführt. Weil die Heroisierung des Eigenen mit massiver Propaganda erkaufte wird, bleibt es nicht bei der Grausamkeit (des Denkens) gegenüber sich selbst. Es wird *en retour* Grausamkeit gegenüber dem Feind verlangt. Dies zeigt nicht nur die jüngere amerikanische Debatte,¹⁷ sondern auch die Folterpraxis selbst. Dieser Praxis steht damit weiterhin ein Diskurs gegenüber, der sich zu immunisieren versucht gegen die illegitimen Momente, die aus der legitimierten Gewaltanwendung erwachsen können. Jan Philipp Reemtsma analysiert diese folgenreiche Strategie wie folgt:

»Der folternde Angriff auf den Körper des Gefolterten tendiert wenigstens dazu, *mehr zu sein* als bloß instrumenteller Funktionalität untergeordnet. Dieses ›tendieren‹ ist ebenfalls eine moderne Perspektive, die Gewalttat generell so sehen möchte, dass sie als lozierende beginnt und instrumentell verstanden werden kann, dann allenfalls entgleist. Damit ist sie möglicherweise einer besonderen Mentalität des Gewalttäters zuzuschreiben oder Umständen, die sich eigentlich der Analyse entziehen, weil sie unter dem Rubrum der Perversion gleichsam privat erscheint.« (VuG, 112)

In Folge dieser Verdrängung des ›grausamen Surplus‹ autotelischer Gewalt, diagnostiziert Reemtsma eine »gewisse emotionale (und im Gefolge intellektuelle) Scheu, autotelische Gewalt überhaupt als existent – in diesem Fall also als distinkten Typus körperlicher Grausamkeit – wahrzunehmen« (VuG, 117). Die daher oft latent bleibende Verbindung einer (wie auch immer vulgarisierten) Metaphysik und einer (wie auch immer privatisierten oder intellektualisierten) Grausamkeit ist angesichts der Frage nach einem besseren Verständnis einer virulenten, inhumanen politischen Praxis gerade in aufgeklärten Gesellschaften von unmittelbarer Relevanz.

Bilderstrategien des Krieges, in: *kritische berichte*, 1/2005, S. 5ff. Vgl. die Analyse von Werner Binder hierzu in diesem Band.

16 Ebd., S. 6.

17 Vgl. als Vertreter der Legalisierung von Folter Alan M. Dershowitz: »Should the Ticking Bomb Terrorist Be Tortured? A Case Study in How a Democracy Should Make Tragic Choices«, in: ders., *Why Terrorism Works. Understanding the threat responding to the challenge*, New Haven/London 2002, S. 131-163. Vgl. auch Karen J. Greenberg: *The Torture Debate in America*, New York 2006.

Grausamkeit scheint vom philosophischen Standpunkt aus *etwas anderes* als ein rein physisches oder psychisches Gewalt- oder Machtverhältnis zu sein. Denn sie bildet gegenüber ihren Opfern ein ›epistemisch‹ zu nennendes *Zwangsverhältnis* aus, einen eigenen Wahrheitsdiskurs und Rechtfertigungsstrategien, die ohne Rückgriff auf philosophische Motive unverstanden blieben.¹⁸ Das Moment des Exzessiven und Übertriebenen – das in bildlichen Darstellungen so augenfällig wird – erfüllt dabei eine zentrale Rolle. Es läßt, gerade weil es so fragwürdig und dennoch so fraglos wirklich ist, ein zur Suche nach einer übergeordneten Legitimation; wird zur fatalen Initialzündung für die Unterstellung eines ›höheren‹ Sinns. Grausamkeit profitiert – als kulturelle Praxis – von der ›transzendentalen Obdachlosigkeit‹ (Georg Lukács) des Menschen. Maximale Potentialität und Unvorhersehbarkeit des nächsten Schrittes treffen sich mit der Suggestion einer Teilhabe an einer erst noch zu entdeckenden Wahrheit. Die am Opfer wie ein Exempel statuierte ›Beweisführung‹ scheint eigens *gegen* die Existenz eines beherzt eingreifenden, anderen Menschen (oder auch Gottes) gerichtet zu sein.

Wie ist eine solche Inversion und Perversion möglich? Warum ist ihre Perfidie so stark? Als zentrale Bestimmung einer inhumanen Praxis *und* als virulente Selbstbeschreibung des philosophischen Denkens seit dem Ende der großen Metaphysiken bleibt Grausamkeit ein in dieser Verbindung unerforschtes Schwellenphänomen. Das Buch zielt auf die Übergänge, Ansteckungen und Verwerfungen, die sich *zwischen* einem als heilsam und tunlich empfundenen, ›grausamen‹ philosophischen *Denken*, das sich zu der von Hamlet beschriebenen Unausweichlichkeit bekennt (»I must be cruel, only to be kind«), und jenen *Handlungen* abspielen, die als Inbegriff des Inhumanen, des Übertriebenen und des Ungerechtfertigten gelten. Entstehen soll eine philosophische Kultur-

18 Die Kulturgeschichte kennt einen ›Wahrheits‹-Diskurs, von dem die Philosophen mit ihrem vielzitierten *sens commun* und ihrem ›gesunden Menschenverstand‹ wenig zu wissen scheinen, wie Nicolas Malebranche in *De la Recherche de la Vérité* (1675) nicht zu kritisieren vergaß; nämlich eine ›Wahrheit‹ der Täter, die exklusiv über die Grausamkeit der Folter ›mediatisiert‹ und ihr im selben Zug zur Legitimation gereicht. Für den Folterer ist der Körper der ›Königsweg‹ zur Wahrheit; sie auszusprechen scheint gering und einfach, wenn als ihr Unterpfand das Leiden des Körpers – so das Versprechen – ein Ende hat. Doch wer die vom Folterer gewünschte Wahrheit nicht kennt und selbst des Glaubens an eine Transzendenz entbehrt, wie kann der ›wahres‹ Zeugnis ablegen von seinem Nichtwissen, das in den Augen des Folterers nur ein beharrliches Verbergen zu sein verspricht? Die Philosophin Elaine Scarry zäumt diesen Wahrheitsdiskurs von der anderen Seite, vom leidenden Körper her, auf und macht dabei die Produktion eines hybriden, neuen (durchaus positiven) Sinns aus: »On the long run, we will see that the story of physical pain becomes as well a story about the expansive nature of human sentience, the felt-fact of aliveness that is often sheerly happy, just as the story of expressing physical pain eventually opens into the wider frame of invention.« Elaine Scarry: *The body in pain. The making and unmaking of the world*, New York 1985, S. 22.

geschichte des Unerträglichen. Als ›Genealogie der Grausamkeit‹ verfasst, soll sie die Transformation der metaphysischen Tradition während der Aufklärung in ein neues Licht rücken.

›Grausame‹ Techniken

Im Folgenden seien jene Momente skizziert, die zentral werden, wenn Metaphysik und Grausamkeit in ein praktisches Beziehungsverhältnis geraten.

Logik der Demoralisierung: Zwang zur Aufgabe der Todesfurcht

Grausamkeit zielt nicht einfach auf den Tod oder den Zusammenbruch eines Menschen, sondern auf die Verunendlichung seines Leidens. Der Gipfel der Grausamkeit ist erst erreicht, wenn das Opfer um seinen Tod bittet und ihm selbst diese Form einer Erlösung versagt wird. Die Folter mehr zu fürchten als den Tod, darin besteht die ›Lektion‹, die Grausamkeit ihren Opfern erteilt. Damit greift sie den Kern der *humanitas* an, zwingt sie doch das Opfer zur Aufgabe seines Überlebenswillens wie seiner Todesfurcht. Sie verweigert ihm noch den letzten Rückzug: die Möglichkeit, die Einheit von Körper und Geist zuletzt dadurch zu bewahren, dass beides zugleich und miteinander zugrunde geht. (Nicht selten verliert der Gefolterte vorher den Verstand.) Grausamkeit ermöglicht umgekehrt auf Seiten derer, die sie ausüben, sich zum ›Herrn‹ eines Menschen aufzuschwingen; sie scheint der letzte zu erbringende Beweis dafür zu sein, dass ›da kein Gott‹ ist. So besetzt der Grausame Gottes Platz nicht nur, weil er es ist, der sich zum ›Herrn‹ über Leben und Tod macht, sondern, weil er seine Allmacht nur ausspielen kann, wenn er die spezifische Verletzlichkeit seines Opfers *kennt*. Darin besteht jene perfide ›Anerkennung durch Verletzung‹, die beim Opfer den Eindruck erweckt, ›persönlich‹ gemeint zu sein.

Begehrenslogik: Das Induzieren von Mittäterschaft

Grausamkeit entfaltet ihre Macht erst durch gezielte ›Interaktion‹ mit dem Opfer. Sie spielt mit der Hoffnung des Opfers, ahnt die nächste Ausflucht, kennt das Begehren des anderen genau und weckt es nur, um es neuerlich zu enttäuschen. Grausamkeit meint nicht einfach die Erfahrung roher Gewalt an Leib und Seele, sondern bedeutet zugleich das Eingeständnis der Unvermeidbarkeit, der Unmöglichkeit, *nicht* zu leiden, wenn die Leidenschaften des Menschen selbst berührt werden. Das eigene, kaum kontrollierbare Begehren wird dann zur Falle, die im Leidenden zuschnappt. Das eigene Begehren so brutal vor Augen geführt zu bekommen, macht einen großen Teil der Demoralisierung aus, die einen Menschen immer tiefer in seine Opferlogik hineintreibt. Schuld zu sein am eigenen Elend, am Unterworfenwerden, die Folter verdient zu haben, zu büßen für etwas Un-

bestimmtes, das diffuse Induzieren einer Mittäterschaft des Opfers sind es, welche der Grausamkeit erst erlauben, ihre zerstörerische Wirkung zu entfalten.

Täterlogik: Das Insinuieren von etwas, das höher ist als alle Gewalt

Grausamkeit operiert mit der Möglichkeit, das Opfer für sein Opferwerden verantwortlich zu machen, das Werk der Zerstörung als ein Werk der Selbstzerstörung auszugeben. Im Zerrspiegel der Täterlogik erscheint – diese Exkulpation gehört mit in das Kalkül der Pervertierung – das Leiden letztlich als eine ›gerechte‹ Bestrafung. Dieser Effekt ist nur zu erreichen, indem die Grausamkeit selbst gerade in ihrem Exzess gerechtfertigt erscheint, indem die Überschreitung, die sie vornimmt, mit Erfolg auf etwas verweist, das höher ist als alle Gewalt. Die Anerkennung dieses ›Sachverhalts‹ in seiner Perfidie ist in den Augen der Täter das, was das Opfer seinem Peiniger *schuldet*. Wichtig ist dabei *nicht*, dass es dieses höhere Etwas tatsächlich gibt. Wichtig ist, dass die Verweisungsstruktur intakt bleibt, dass der immer noch metaphysisch zu nennende Verweis auf ein Anderes oder Höheres überlebt hat.

Vorgehensweise und Methodik

Voraussetzung einer solchen Rekonstruktion ist, dass Grausamkeit nicht nur als Alteritäts-, sondern auch als Selbstverhältnis in den Blick gerät. Es genügt dann nicht länger, sie auf die Perpetuierung einer inhumanen Praxis zu reduzieren, die sich der planvollen Spaltung, Brechung und Dehumanisierung ihrer Opfer verschrieben hat. Sondern Grausamkeit kann und muss auch als eine *gängige* Praxis des philosophischen *Denkens* rekonstruiert werden, als die – idealisierte und inszenierte – Selbstbeschreibung einer auf »die Sache selbst, frei von allen Hüllen und sonstigen Beiläufigkeiten«¹⁹ zielende Technik der denkerischen Selbstüberlistung und Selbstüberwindung. Der in diesem Buch gewählte Zugang ist dabei komparatistisch und chiasmisch, denn er nutzt gegenläufige Praktiken – die der Metaphysiker und die des Grausamen – zu wechselseitiger Erprobung und stimulierender Kritik.

Rekonstruktion philosophischer Überschreitungslogik

»Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: dass sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann; denn sie übersteigen alles Vermögen der mensch-

19 Rosset: PG, S. 21f.

lichen Vernunft«²⁰, so formuliert der Metaphysik-Kritiker Kant die ›eigentlich metaphysische Tätigkeit‹.²¹ Es geht im Zeitalter der Aufklärung nicht mehr länger um Leibnizens Frage, »pourquoi il y a plus tôt quelque chose que rien«,²² sondern darum, was der Mensch sei, was er zu tun, zu glauben und zu leiden imstande ist. Michel Foucault, der Kant attestiert, den metaphysischen Diskurs mit der Reflexion über die Grenzen unserer Vernunft geerdet (und entzaubert) zu haben, beunruhigt und fasziniert die »unermessliche Distanz« und »wesenhafte Leere«,²³ die sich fortan im Inneren des Denkens damit auftut. Seine Forderung lautet *nicht*, das Denken habe sich ›nach dem Tod Gottes‹ vom tradierten metaphysischen Konzept der Überschreitung zu verabschieden, sondern er schlägt eine Radikalisierung vor: In einer durch und durch profanen, entzauberten Welt, bar jeden Glaubens an Gott oder den Menschen, hat *die Geste, die Figur der Überschreitung selbst* überlebt und mit ihr hat sich auch der Begriff der Grenze transformiert, als eine »Bejahung, die nichts bejaht, [...] eine Affirmation ohne jede Transitivität«.²⁴ Wenn also Metaphysik nach ihrem Ende immer noch das ist: die Lehre von der Notwendigkeit zur Überschreitung, dann sind etwa die Exzesse eines »vom Bild des integralen Menschen«²⁵ besessenen de Sade oder der ›Tugendterror‹ eines Robespierre, aber auch die grausamen Opferinszenierungen

20 Immanuel Kant: »Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre«, in: *Allgemeine Literatur Zeitung* (Jena), Intelligenzblatt Nr. 109 (28. August 1799), S. 876-878.

21 Nietzsche nennt in der *Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1872) die Kunst die »eigentlich metaphysische Tätigkeit des Lebens«. Nietzsche: GT, S. 24.

22 Bei Leibniz findet sich diese Frage in den *Prinzipien der Natur und der Gnade* (1714) in § 7. Heidegger eröffnet 1935 seine berühmt gewordene Vorlesung mit den Worten: »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?« Martin Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, S. 1.

23 Vgl. Michel Foucault: »Vorrede zur Überschreitung«, in: ders., *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt/Main 1991, S. 28-45, hier S. 30. Fortan zit. als VzÜ. [Die Zitate im Haupttext finden sich in der dt. Ausgabe auf S. 33 und S. 42.]

24 Die Grenze ist dem Menschen immanent und damit überhaupt erst unüberschreitbar geworden. Foucault plädiert dafür, die leer laufende »Erfahrung der Überschreitung« weder wie die Mystik, noch wie die Erotik – im de Sadeschen Sinne des »Greuels und der Unzucht« – auszubuchstabieren, sondern sie einfach zu nehmen als das, was sie ist: – eine ungelöste Herausforderung für das Denken und das Handeln. Foucault: VzÜ, S. 33. Vgl. auch S. 42, S. 31 [in dieser Reihenfolge].

25 Pierre Klossowski: *Sade – Mein Nächster*, Wien 1996, S. 74. Sade lässt seinen Domancé sogar behaupten, weibliche Grausamkeit sei die »Furcht einer außerordentlichen Sensibilität der Organe, die nur äußert feinfühlenden Wesen bekannt, und die Exzesse, zu denen sie sie führt, sind nichts anderes als die Verfeinerungen ihrer Zartsinnigkeit, diese wegen ihrer übermäßigen Feinheit zu rasch abgestumpfte Zartsinnigkeit bringt, um sich wieder anzuregen, alle Hilfsmittel der Grausamkeit zur Anwendung.« Marquis de Sade: *Die Philosophie im Boudoir*, Ginkendorf 1995, S. 127.

von Abu Ghraib nicht schlicht Pervertierungen aufklärerischen Gedankenguts, sondern sie legen einen ihm immanenten Zug offen.²⁶

Die Grausamkeit der Wirklichkeit und die Angst der Philosophie

Clément Rosset äußert in seinem Buch *Le Principe de Cruauté | Das Prinzip der Grausamkeit* (frz. 1988, dt. 1994) noch einen weitergehenden Verdacht. Ihn interessiert weniger die Internalisierung der Grausamkeit als einer Strategie zur Purifikation und Validierung des eigenen Denkens als der stetige Abwehrkampf der Philosophie gegen ihre schier unüberwindlichen, immer verschwiegenen Gegner: die Wirklichkeit selbst in ihrer raubtierhaften Mitleidlosigkeit und die Gefräßigkeit der Alleszermalmerin Zeit. Warum hat die Philosophie seit Platon die Virtualisierung der Wirklichkeit betrieben und die Scheinhaftigkeit derselben propagiert? Für Rosset ist weder die real-existierende Komplexität noch die intellektuelle Undurchdringlichkeit des Wirklichen Grund für diese gängige philosophische Ausweich- und Entzugsstrategie. Vielmehr sei es das sichere, kaum zu verdrängende Gespür für die Unausweichlichkeit, für die »Grausamkeit« des Realen« selbst. Rosset versteht darunter schlicht »die einzigartige und infolgedessen unabänderliche und unwiderrufliche Eigenart der Wirklichkeit, – eine Eigenart, die es unmöglich macht, sie von sich fernzuhalten und ihre Härte durch die Einbeziehung irgendeiner ihr äußerlichen Instanz abzuschwächen« (PG, 21).

Rosset forscht nach den Gründen, warum Philosophie einerseits – dem griechischen Wortsinn von *theoría* gemäß – das »Ergebnis eines auf die Dinge gerichteten Blicks« (PG, 9) zu sein verspricht, während sie andererseits vom »Prinzip der unzulänglichen Wirklichkeit« (PG, 18) überzeugt scheint. So werde der gute Vorsatz, »das Existierende zu verstehen und zu interpretieren« (PG, 19), aufgegeben zugunsten von reinen – reichlich harmlosen – Gedanken-
dingen.

Grausamkeit und Wirklichkeit treffen sich wechselseitig in ihrer Distanzlosigkeit und in ihrem prompten Vollzugscharakter: Sie zeigen sich, wenn uns zustößt, wovon wir uns nicht distanzieren können, obwohl wir es möchten.²⁷

26 Wichtige Referenztexte hierzu sind Theodor W. Adorno und Max Horkheimer: »Exkurs II. Juliette oder Aufklärung und Moral«, in: diess., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1944), Frankfurt/Main 1969, S. 88-127; vgl. Foucault: »Ein so grausames Wissen«, in: ders., *Schriften zur Literatur*, München 1974, S. 53-68.

27 Auch Karl Jaspers ist auf etwas Verwandtes gestoßen bei dem Versuch, die »existentiell wirkliche Gegenwart der Transzendenz« gegen die überkommene Metaphysik zu verteidigen. An Transzendenz und d.h. »Gegenständlichkeit« gerate, wer »an die Wirklichkeit stoße ohne deren Verwandlung in Möglichkeit.« Karl Jaspers:

Rosset spricht von »Vollstreckung« und »Verurteilung«, die ohne Zeitaufschub in eins fallen. Das Bewusstsein über diesen Sachverhalt lässt nun nicht mehr primär die Menschen, sondern vielmehr ›die Wirklichkeit‹ in doppelter Hinsicht als grausam erscheinen: weil das, was geschieht, sobald es eingetreten ist, unausweichlich, unkorrigierbar, unaufschiebbar ist; und weil wir zudem darum wissen, dass es als solches – im Unterschied zu allen anderen, gerade nicht Wirklichem – auch noch wahr, d.h. wirklich *wirklich* ist. Angetreten seit Aristoteles, das »Seiende als Seiendes« gemäß seinen »ersten Ursachen«²⁸ zu begreifen, steht hier die Metaphysik vor dem Alptraum ihrer Ambitionen.

Diese »doppelte Grausamkeit des Realen« (PG, 24) versucht nun der menschliche, und nicht nur der, sondern auch der philosophische Geist, durch ›Irrealisierung‹ bzw. durch gezielte Illusionsbildung zu entschärfen. Wir haben demnach kein kognitives Problem mit der Wirklichkeit, sondern die philosophische Abwertung des unmittelbar Wirklichen (man denke nur an Hegels berühmte Zurückweisung der sinnlichen Gewissheit und die Tendenz, gerade auch der Zeitphilosophie, alle Tempa bis auf die Gegenwart zuzulassen) deckt sich mit einem affektiven Schutzreflex. Der philosophische Habitus *hebt* das sichere Bewusstsein der Einzigartigkeit und Unwiederholbarkeit allen Geschehens und alles Wirklichen *auf* und erklärt es – mit Epikurs berühmten Worten über den Tod, der nie da, solange der Denker noch da ist und der darum nicht zu fürchten sei – zu einem rein *abstrakten* Wissen. Womöglich, so Rosset, rationalisiere der menschliche Verstand damit eine ganz andere Erfahrung, nämlich die Ahnung, dass das Bewusstsein der Grausamkeit des Realen die »menschliche Empfindungsfähigkeit« (PG, 27) empfindlich übersteigt. Es geht also um eine drohende Schachmattsituation, die in ein Remis umgebogen werden muss. Die Erkenntnis von der Grausamkeit des Realen ist einerseits »unvermeidlich (es ist unmöglich, völlig zu ignorieren, was man weiß) und zugleich unannehmbar (es ist ebenfalls unmöglich, sie ganz und gar zu akzeptieren)« (PG, 30). In diesem affektiven wie epistemischen Patt gefangen, verschreibe sich die Philosophie nicht selten einem »halluzinatorischen Exorzismus des Realen« (PG, 35).

Schelling scheint Rossets Verdacht vorwegzunehmen, wenn er in seinen Untersuchungen über das *Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) über die »dürftige Subtilität abstrakter Idealisten« urteilt: »Der Abscheu gegen alles Reale, der das Geistige durch jede Berührung mit demselben zu verunreinigen meint, muß natürlich auch für den Ursprung des Bösen blind machen.«²⁹ Über

»Metaphysik. Wirklichkeit metaphysischen Denkens und Wirklichkeit der Transzendenz«, in: Georg Jánoska/Frank Kauz (Hg.): *Metaphysik*, Darmstadt 1977, S. 79-99, hier S. 84; S. 82.

28 Aristoteles: *Metaphysik*, Hamburg 1989, hier Buch IV (Γ), 1003a, S. 123.

29 Wie Rosset konstatiert Schelling einen »gemeinschaftlichen Mangel, dass die Natur für sie nicht vorhanden ist, und dass es ihr am lebendigen Grunde fehlt.« Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Hamburg

Grausamkeit zu sprechen, verlangt nichts weniger, als sich eines Phänomens anzunehmen, das vielen als ›ultimativ böse‹ gilt. Es verlangt, sich einem Phänomen zu stellen, das keine Virtualisierung duldet, obgleich es seinerseits Stoff und Antidot (der Phantasien) vieler künstlerischer Positionen ist. Reemtsma fasst diese Situation wie folgt zusammen:

»Unsere Kultur hat gravierende Probleme, mit dem Phänomen der autotelischen Gewalt umzugehen. Diese Gewalt ist uns fremd geworden, sie ist gleichsam der Einbruch irgendeines Teuflischen in der Weltordnung. Dabei hat das traditionelle Christentum der autotelischen Gewalt einen Ort in der Weltordnung gegeben: die Hölle. Wo immer es für autotelische Gewalt keine Legitimationsfiguren gibt, rührt ihr Vorkommen an ein Problem, für das man den Teufel überhaupt erfunden hat, nämlich das Böse, das sich nicht bloß als Verfehlen des Guten auffassen lässt.« (VuG, 119)

Zum Stand der Debatte über ›das Böse‹

Es existiert eine reichhaltige Literatur zum Problem des Bösen in der Philosophie, angefangen mit Thomas von Aquins *Questiones disputatae de malo* (~1275), endend mit Leibnizens *Theodizee* (1710), welche die Vereinbarkeit eines dem Menschen gnädigen Christengottes mit dem real existierenden Übel (*malum*) in der Welt zu ergründen versucht.³⁰ Als Erklärung wird entweder die mangelnde Einsichtsfähigkeit des Menschen in den göttlichen Schöpfungsplan herangezogen; oder – im Zeitalter der Aufklärung – die Freiheitsfähigkeit des Menschen, die jedem die Wahl lasse, die eigenen Zwecke auch zum Schaden des Anderen zu verfolgen.³¹ In seiner Schrift *Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (1791) übersetzt Kant das Böse funktionalistisch als das ›Zweckwidrige‹.³² Das ›moralisch Zweckwidrige‹

1997, S. 28f. Vgl. hierzu auch Rüdiger Safranski: *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*, München 1997.

30 Thomas v. Aquin: »De Malo«, in: ders., *Quaestiones Disputatae*, Vol. II., Turin/Rom 1953, S. 445-699. Aquin diskutiert nicht nur die Frage, ob das Böse etwas von Gott Geschaffenes sei. Neben der Todsünde werden die Erbsünde und die lässlichen Sünden diskutiert (wie Neid, Zorn, sexuelle Lust). Das Schlusskapitel widmet sich der Daseinsberechtigung von Teufeln. Auch diskutiert Aquin bereits – mit Augustinus, der dies für eine Folge des ›freien Willens‹ hält – die menschliche Freiheit als mögliche Ursache für die Existenz des Bösen in der Welt

31 Vgl. hierzu auch Slavoj Žižek: »Selfhood as Such is Spirit: F.W.J. Schelling on the Origins of Evil«, in: Joan Copjec (Hg.), *Radical Evil*, London/New York 1996, S. 1-29.

32 Immanuel Kant: »Ueber das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der *Theodicee*« (1791), in: ders., *Sämmtliche Werke*, Bd. 6, S. 75-93, hier S. 79. Vgl. auch Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), in: ders., *Sämmtliche Werke in chronologischer Reihenfolge*, hg. von G. Hartenstein, 6. Band, Leipzig 1868, S. 95-301.

äußere sich als Verbrechen; das ›bedingt Zweckwidrige‹ hingegen als physischer Schmerz, der von den alten Moralphilosophen als gerechte Strafe für eine Handlung angesehen werde, die aus Feindseligkeit, Lieblosigkeit, Lügenhaftigkeit, Falschheit oder Betrugerei geschehen seien. Kant selbst wendet sich gegen die Vorstellung eines ›schlechthin Zweckwidrigen‹. Ähnlich wie später Fichte erblickt er in den oben genannten Handlungen eher Verstöße gegen die menschliche Weisheit, Gedankenlosigkeit und Unaufmerksamkeit gegen »unsere höhere Natur«. ³³ Das Böse sei dumm und entspringe, wenn nicht einem Reflexionsdefizit, so doch menschlicher Trägheit. Voltaire fasst diese Sicht in seinem *Dictionnaire* unter dem Stichwort *méchant* lapidar zusammen: »Der Mensch wird nicht böse geboren, er wird böse, so wie er krank wird.« ³⁴ Dieser Rationalisierung begegnet Goethe mit der dramatischen Reinszenierung des ›ewigen Kampfes‹ zwischen Gut und Böse. Seinem *Faust. Der Tragödie erster Teil* (1808) wird ein gewisser Romantizismus gegenüber dem Bösen nachgesagt, als einem »Teil jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft.« ³⁵ (Konrad Lorenz gibt dieser Idee 150 Jahre später ein phylogenetisches Fundament. ³⁶) Für die politische Philosophie des 20. Jahrhunderts geht die intellektuelle Beunruhigung allerdings von einem radikal *anderen* Typus des Bösen aus. Erklärungsbedürftig ist gerade die offenkundige ›Normalität‹ der Massenmörder des NS-Regimes. Hannah Arendt veröffentlicht 1963 ihren *Bericht von der Banalität des Bösen*, nachdem sie den Prozess gegen Adolf Eichmann in Israel mitverfolgt hat:

»Eichmann war nicht Jago und nicht Macbeth [...]. Außer einer ganz gewöhnlichen Beflissenheit, alles zu tun, was seinem Fortkommen dienlich sein konnte, hatte er überhaupt keine Motive. [...] Es war gewissermaßen schiere Gedankenlosigkeit [...], die ihn dafür prädisponierte, zu einem der größten Verbrecher jener Zeit zu werden. Und wenn dies ›banal‹ ist und sogar komisch, wenn man ihm nämlich beim besten Willen keine

33 Vgl. Johann Gottlieb Fichte: »Über die Ursache des Bösen im endlichen vernünftigen Wesen«, in: ders., *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Hamburg 1963, § 16, S. 174-202, hier S. 190.

34 Vgl. François-Marie Arouet Voltaire: ›Dictionnaire philosophiques‹, in: ders., *Œuvres complètes*, hg. von Louis Moland, Paris 1877-1885.

35 Johann Wolfgang von Goethe: *Faust. Der Tragödie erster und zweiter Teil. Urfaust*. Hamburg 1963, S. 47.

36 Konrad Lorenz fasst z.B. das Lachen, überhaupt den menschlichen Enthusiasmus, ebenso wie Rituale und religiöse Praktiken als ›Umleitungen‹ ursprünglicher aggressiver Triebe auf. Er entwickelt die erste Naturgeschichte der Aggression und beschreibt – Freuds Todestrieb kritisierend – unsere der Jungsteinzeit entstammenden Verhaltensmuster als den gegenwärtigen Lebensumständen unangemessen, jedoch nicht als Ausdruck eines lebensvernichtenden Prinzips. Vgl. Konrad Lorenz: *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*, Wien 1963.

teuflich-dämonische Tiefe abgewinnen kann, so ist es darum doch noch lange nicht alltäglich.«³⁷

Jüngere Untersuchungen zeigen demgegenüber nach den Anschlägen vom 11. September 2001 ein wiedererstarktes Interesse für den vormodernen Typus des dämonischen, ja atavistischen Bösen und seine geschichtlich wechselnden Agenten.³⁸ In ihrem Buch *Das Böse denken* (2002) versucht Susan Neiman mittels differenzierter Analyse unsere ›irrationalen‹ Reaktionen gegenüber den Phänomenen in den Griff zu bekommen. Exemplarisch untersucht sie den ›drastischen‹ Wandel des Begriffs des Bösen und seiner Zuschreibungsweisen.³⁹ Sie zeigt nicht nur, wie Leibniz und Rousseau als konkurrierende Advokaten Gottes auftreten, sondern erinnert auch – nicht ohne Ironie – mit Kant daran, was »einen großen Teil der Metaphysik(er)« zur Menschwerdung des Bösen antreibe, nämlich der »Wunsch, Gott zu sein« (Neiman 2004, 176).

In allen moralphilosophischen Untersuchungen der Aufklärung über das Böse bleibt Grausamkeit eine inferiore ›Spielart‹, die (selbst bei Neiman) nur im Zuge von öffentlichen Hinrichtungen eigens Erwähnung findet. Grausamkeit erscheint als peinlicher Exzess, eine Transgression ohne eigenes Erklärungspotential. Das vorliegende Buch möchte hingegen zeigen, dass das philosophische Nachdenken über das Böse – als Globalbegriff und Globalphänomen – wesentliche Züge des Grausamen verkennt, wenn es die eigene, ›hehre‹ Ideengeschichte von basalen, aber ›unreinen‹ Kulturtechniken zu entkoppeln versucht. Nur so ist zu erklären, warum ›das Böse‹ in seiner allseits attestierten gleichmacherischen ›Dummheit‹ die Intelligenz und Raffinesse des Grausamen unterschätzt, warum es sich weder für die auf Anerkennungsverhältnisse zielende Interaktion mit dem Opfer, noch für die natürliche Paarung von Apathie/Antipathie oder gar für die klandestine Übernahme bestimmter ›grausamer Techniken‹ in das Selbstverständnis der eigenen Theorie- und Wahrheitsproduktion interessiert. Neiman konstatiert mit gespielter Verwunderung die bis ins 18. Jahrhundert hinein gebräuchliche, doppelte Verwendungsweise des Wortes ›böse‹: »für Akte menschlicher Grausamkeit« und als »Fälle menschlichen Leidens« (Neiman 2004, 25f., 53f). Genau

37 Hannah Arendt: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht über die Banalität des Bösen* (1963), Zürich 2006, S. 56, S. 57.

38 Vgl. Claudia Card: *The Atrocity Paradigm*, Oxford 2002; Joan Copjec (Hg.): *Radical Evil*, London/New York 1996; Amélie Oksenberg Rorty (Hg.): *The Many Faces of Evil. Historical perspectives. An anthology*, London/New York: 2001; María Pía Lara (Hg.): *Rethinking Evil*, Berkeley/Los Angeles/London 2001. Im deutschsprachigen Raum: auch Renate Breuninger (Hg.): *Das Böse*, Ulm 2003.

39 So wird Leibnizens metaphysisches Böses als schlichte Endlichkeit interpretiert und mit Rousseaus *Emile* das Natürlich-Böse (wie das Erdbeben von Lissabon) dem von Menschen verursachten, moralischen Bösen angeglichen: »Das 18. Jahrhundert verwendet das Wort *Lissabon* etwa so, wie wir heute das Wort *Auschwitz* verwenden.« Susan Neiman: *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*, Frankfurt/Main 2004, S. 23. Fortan zit. als Neiman (2004).

diese Verbindung aus *gesteigertem Leiden* und *demonstrativer Apathie* gegenüber demselben steht am Anfang dieser kulturphilosophisch und anthropologisch interessierten Überlegungen zu den Umbrüchen im Verhältnis von Metaphysik und Grausamkeit in den folgenden beiden Jahrhunderten.

Résumé

Grausamkeit stellt einen unabweisbaren, kaum erträglichen Übergriff auf die seelische wie leibliche Integrität eines Lebewesens dar. Der Übergriff kann natur-, system- oder menschengemacht sein. Bei letztgenannten handelt es sich zudem um einen gezielt demoralisierenden und gewollt zerstörerischen Akt. Doch tritt die Frage der Täterschaft eigentümlich in den Hintergrund. Denn in keinem der Fälle gibt es echte Entzugsmöglichkeiten. Das Übermaß an Zwang und der Exzess an Gewalt bleiben erklärungsbedürftig. Während Gewalt oder Brutalität ihre Affektstruktur kaum verhehlen können, agiert der Grausame abwartender und perfider. Er verwickelt sein Gegenüber in einen ›epistemischen‹ Diskurs, der die Anerkennung bestimmter Wahrheiten über das menschliche Geschlecht (wie die Begehrenslogik) zum Ziel hat. Grausamkeit eignet eine schwer erträgliche ›Pädagogik‹, welche die Opfer auch dadurch quält, dass sie ihnen das Gefühl gibt, zu Recht gemeint zu sein. Es drängt sich der Verdacht auf, dass mit seiner Fixierung auf Ursachen- statt Wirkungsforschung weder der tradierte philosophische Diskurs über das Böse, noch die soziologische Debatte über Gewalt eine triftige Analyse dessen liefert, was Grausamkeit als weithin verfemte Praktik so ubiquitär, kulturell so anpassungsfähig und zugleich so zerstörerisch macht. Das vorliegende Buchprojekt geht von der Annahme aus, dass sich Grausamkeit als eine von Rechtfertigungen und Wahrheitsdiskursen durchzogene Verletzungsmacht erweisen könnte, die nicht nur *ex negativo* Züge der *conditio humana* bloßlegt, sondern auch positive Impulse aus dem philosophischen Wahrheitsdiskurs und der Überschreitungslogik der abendländischen Aufklärung im Moment des Zerfalls der klassischen Metaphysiken bezieht.

Grausamkeit ist nicht einfach eine verpönte Praktik oder krude kulturelle Praxis, sondern sie muss daneben auch als komplexes und finnenreiches Deutungsmuster ernst genommen werden. Als solche dient sie zur positiven Selbstbeschreibung der Philosophie ebenso wie als (un)brauchbarer Abwehrzauber gegen die Zumutungen einer sich nicht nach den Idealen richtenden, nicht-virtualisierbaren Wirklichkeit. Es gibt, so die These, auch in der Philosophie ein tief reichendes praktisches Wissen über Grausamkeit als gezieltem Dehumanisierungsversuch, der Körper und Seele in die Spaltung (und Selbstausslöschung) treibt; ferner konkurriert sie – angesichts von Folter – mit der Grausamkeit als Produzentin eines krisenreichen Wahrheitsdiskurses. Grausamkeit wird – etwa in den Filmen von Stanley Kubrick – im Spiel mit der Ausflucht und Hoffnung des (dennoch verlorenen) Opfers zuletzt deutbar als eine perverse

Form der Kontaktaufnahme, ja ›Zärtlichkeit‹ mit der leidenden Kreatur. Die unhintergehbare Alterität des Anderen, die Lévinas geltend macht, vermag vielleicht einen genealogischen Zugang zu einer Grausamkeit zu eröffnen, in der es neben der Ausübung von Macht und Gewalt auch um die Prüfung und Herausforderung einer stumm bleibenden Transzendenz geht, die sich – grausam genug – ihrerseits ins Indifferente zurückzieht.

Literatur

- Adorno, Th. W. /Horkheimer, M.: »Exkurs II. Juillette oder Aufklärung und Moral«, in: ders., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1944), Frankfurt/Main: Suhrkamp 1969, S. 88-127.
- Aristoteles: *Metaphysik*. Griechisch/Deutsch. Erster Halbband: Bücher I (A) – VI (E), Neubearbeitung der Übersetzung von Herrmann Bonitz, mit einer Einleitung und einem Kommentar hg. v. Horst Seidl, Hamburg: Meiner 1989.
- Artaud, Antonin: *Schluß mit dem Gottesgericht. Das Theater der Grausamkeit. Letzte Schriften zum Theater* (1974), übers. v. Elena Kapralik, München: Matthes & Seitz 1993.
- Bataille, Georges: *Das obszöne Werk. (Die Geschichte des Auges, Madame Edwarda, Meine Mutter, Der Kleine, Der Tote)*, mit einem Nachwort von Francois Bondy, ins Deutsche übertragen und mit einem Nachwort versehen von Marion Luckow, Reinbek b. Hamburg: Rowohlt 1972.
- Boccaccio, Giovanni: *Das Dekameron*, übers. von Karl Witte, Frankfurt/Main: Fischer 1961.
- Bredenkamp, Horst: »Amerika tanzt vor der eigenen Angst«, in: ders./Ulrich Raulff (Hg), *Handeln im Symbolischen. Ermächtigungsstrategien, Körperpolitik und die Bilderstrategien des Krieges*, in: *kritische berichte*, 1/2005, S. 5ff. Zuerst erschienen am 7. April 2003 in der *Süddeutschen Zeitung*.
- Didi-Huberman, Georges: *Venus öffnen. Nacktheit, Traum, Grausamkeit*, aus dem Französischen übers. v. Mona Belkhodja und Marcus Coelen, Zürich/Berlin: diaphanes 2006.
- Deleuze, Gilles: »Sacher-Masoch und der Masochismus«, in: Leopold von Sacher-Masoch, *Venus im Pelz*, übers. v. Gertrud Müller und mit einem Essay von Gilles Deleuze, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1980, S. 165-281.
- Dershowitz, Alan M.: »Should the Ticking Bomb Terrorist Be Tortured? A Case Study in How a Democracy Should Make Tragic Choices«, in: ders., *Why Terrorism Works. Understanding the threat responding to the challenge*, New Haven/London: Yale University Press 2002, S. 131-163.
- Foucault, Michel: »Vorrede zur Überschreitung«, in: ders., *Von der Subversion des Wissens*, aus dem Französischen übers. von Walter Seitter, Frankfurt/Main: Fischer 1991, S. 28-45, hier S. 30. Erstveröffentlicht in der Zeitschrift *Critique*, No. 195-196 als »Préface à la transgression: Hommage à

- G. Bataille«, août-septembre 1963, S. 751-769. Wiederabgedruckt in Foucault: *Dits et Écrits*, Vol. 1 (1954–1988), Paris: Gallimard 2001, S. 261-278.
- ders.: »Ein so grausames Wissen. Un si cruel savoir« (1962), in: ders., *Schriften zur Literatur*, München 1974, S. 53-68. Wiederabgedruckt in: ders., *Dits et Écrits*, Vol. 1 (1954–1988), S. 243-256.
- Greenberg, Karen J.: *The Torture Debate in America*, New York: Cambridge University Press 2006.
- Heidegger, Martin: *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen: Niemeyer 1953.
- Jaspers, Karl: »Metaphysik. Wirklichkeit metaphysischen Denkens und Wirklichkeit der Transzendenz«, in: Georg Jánoska/Frank Kauz (Hg.): *Metaphysik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1977, S. 79-99.
- Kant, Immanuel: »Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre«, in: *Allgemeine Literatur Zeitung* (Jena), Intelligenzblatt Nr. 109 (28. August 1799), S. 876-878.
- Klossowski, Pierre: *Sade – Mein Nächster*, hg. von Peter Engelmann, aus dem Französischen übers. v. Gabriele Ricke und Ronald Voullié, Wien: Passagen 1996.
- Krämer, Sybille: *Berechenbare Vernunft. Kalkül und Rationalismus im 17. Jahrhundert*, Berlin/New York: De Gruyter 1991.
- Lacan, Jacques: »Kant mit Sade«, in: ders., *Schriften II*, Olten/Freiburg i.Br.: Walter Verlag 1975.
- Lévinas, Emmanuel: *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, aus dem Französischen übers. v. Frank Meithing, München/Wien: Hanser Verlag 1996.
- Lorenz, Konrad: *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*, Wien: Schoeller 1963.
- Malebranche, Nicolas: *De la Recherche de la Vérité, Livres I-III*, éd. par Jean-Christophe Bardout en collaboration avec M. Boré, Th. Machiefert, J. Roger et K. Trego, Paris: Librairie philosophique J. Vrin 2006.
- Meyer-Kalkus, Reinhart: *Wollust und Grausamkeit. Affektenlehre und Affektdarstellung in Lohensteins Dramatik am Beispiel von »Agrippina«*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1986.
- Neiman, Susan: *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie* (2002), aus dem Amerikanischen übers. v. Christiana Goldmann, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2004.
- Nietzsche, Friedrich: *Die Geburt der Tragödie* [GT], in: ders., *Kritische Studienausgabe* (KSA), hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: dtv 1999, Bd. 1, S. 9-156.
- ders., *Jenseits von Gut und Böse* [JGB] (1886), in: ders., KSA Bd. 5, S. 7-243.
- ders., *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* [GM] (1887) in: ders., KSA Bd. 5, S. 245-412.

- Reemtsma, Jan Philipp: *Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne* [VuG], Hamburg: Hamburger Edition 2008.
- Rejali, Darius: *Torture and Democracy*, Princeton UP 2007.
- Rosset, Clément: *Das Prinzip Grausamkeit* [PG], aus dem Französischen übers. v. Peter Geble, Berlin: Merve 1994.
- Sade, Donatien Alphonse François Marquis de: *Die Philosophie im Boudoir* (ca. 1790), aus dem Französischen von Rolf Busch, Gifkendorf: Merlin 1995.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, hg. v. Thomas Buchheim, Hamburg: Meiner 1997.
- Schirrmeister, Albert: »Folter und Heiligung in der *Legenda Aurea*. Frühchristliche Martern und spätmittelalterliche Körperkonzepte«, in: Peter Burschel/Götz Distelrath/Sven Lembke (Hg.), *Das Quälen des Körpers. Eine historische Anthropologie der Folter*, Köln 2000, S. 133-149.
- Scarry, Elaine: *The body in pain. The making and unmaking of the world*. New York, NY: Oxford Univ. Press 1985.
- Shakespeare, William: *Hamlet*, Engl./Deutsch, übers. v. Schlegel/Tieck, hg. v. L.L. Schücking, Reinbek b. Hamburg: Rowohlt 1965.
- Sontag, Susan: *Das Leiden anderer betrachten*, aus dem Amerikanischen von Reinhard Kaiser, München: Hanser 2003.
- Vriese, Herbert de/Eekert, Geert van/Vanheeswijck, Guido/Verrycken, Koenraad (Hg.): *1830–1848. The End of Metaphysics as a Transformation of Culture*, Louvain: Peeters 2003.