

MIRJAM SCHAUB (HG.)

Grausamkeit und Metaphysik

Figuren der Überschreitung in der abendländischen Kultur

[transcript]

Die Drucklegung wurde freundlich gefördert aus Gleichstellungsmitteln des Fachbereichs »Philosophie und Geisteswissenschaften« der Freien Universität Berlin sowie durch die Alexander von Humboldt-Stiftung (Bonn).

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2009 transcript Verlag, Bielefeld

Die Verwertung der Texte und Bilder ist ohne Zustimmung des Verlages urheberrechtswidrig und strafbar. Das gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Verarbeitung mit elektronischen Systemen.

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Umschlagabbildung: Clara, das indische Panzernashorn, bereiste Europa von 1741 und 1758 und wurde der feinen Gesellschaft von Venedig vermutlich zusammen mit einem Rinderhorn und einigem Kunstblut präsentiert. Pietro Longhi malte das Nashorn zweimal, die hier gezeigte Variante war ursprünglich für Girolamo Mocenigo bestimmt.

Pietro Longhi (1702-1785), *Exhibition of a Rhinoceros at Venice (1751)*, Oil on canvas, 60.4 x 47 cm, Courtesy: The National Gallery, London

Lektorat: Maximilian Brust, Christian Struck, Christopher Wienkoop,

Philipp Wüschner

Satz: Philipp Wüschner

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

ISBN 978-3-8376-1281-3

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <http://www.transcript-verlag.de>

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: info@transcript-verlag.de

Inhalt

I. Einführung

Mirjam Schaub 11
Grausamkeit und Metaphysik.
Zur Logik der Überschreitung in der abendländischen Philosophie und Kultur

Über dieses Buch 33

II. Die Erfindung der Grausamkeit aus dem Geist der Metaphysik

Sebastian Schulze 41
Das Paradox der Grausamkeit. Zur Theorie der Grausamkeit bei Nietzsche

Maximilian Brust 53
Gratwanderung zu einem positiv belegten Grausamkeitsbegriff

Gudrun Altfeld 69
Der ›unzerstörbare Kern‹ des Menschen – nur ›dunkel gedachte Metaphysik‹?
Grausamkeit als Desintegration der Person bei Kant und Reemtsma

Christopher Wienkoop 91
Le Grand Macabre? Über Deleuze, Metaphysik und Masochismus

III. Politiken der Grausamkeit

Franziska Hammer 117
Grausamkeit als Modus der Unterhaltung.
Zur Funktionalisierung von Grausamkeit in den Folterszenen
spätmittelalterlicher Passionsspiele und Heiligenlegenden

<i>Steffen K. Herrmann</i>	141
Die Gewalt des Namens. Von der Missachtung zum sozialen Tod	
<i>Daniel Kashi</i>	163
Bartleby, der ›neue Messias‹? Passivitätsstrategien des Gesetzes	
<i>Werner Binder</i>	179
›Politische Metaphysik‹ und Ikonographie der Grausamkeit. Carl Schmitt, Leo Strauss und der Bilderkrieg im Irak	

IV. Mediale Inszenierungen

<i>Fabian Goppelsröder</i>	199
Die grausame Geste. Zum Zusammenspiel von Verletzung und Verweisung	
<i>Peter Thiessen</i>	211
Grausame Unbestimmtheit in den Dramen Sarah Kanes	
<i>Filip Roman Schönbrunn</i>	227
Grausamkeit – Passivität – Präferenz. Annäherung an eine Figur namens <i>Bartleby</i>	
<i>Mirjam Schaub</i>	241
›Wetten, dass Ihr in – sagen wir mal – 12 Stunden alle drei kaputt seid, okay?‹ Die Überschreitungslogiken von Film und Philosophie am Beispiel von Michael Hanekes <i>Funny Games</i>	

V. Psychodynamik

<i>Nina-Sophie Zue</i>	259
Selbstüberwindung? Adolf Eichmann und das Phänomen der Spaltung von Person und Handlung im grausamen Akt	
<i>Jonas Sellin</i>	277
Mechanismen der Folter. Zu den psychosozialen Dimensionen von Grausamkeit	
<i>Klelia Kondi</i>	291
Die Psychodynamik des Sadeschen Libertin	

<i>Sarah Ambrosi</i>	307
Ins Leere lieben. Eine Fußnote zu Bataille	

VI. Trajekte und Trojaner

<i>Jonathan Kassner</i>	323
Im Kerkerkontinuum der Kreatur. Zu Walter Benjamins Ontologie im <i>Ursprung des deutschen Trauerspiels</i>	

<i>Rüdiger Zill</i>	339
Aus der Welt. Wie die Erfahrungen von Entführten (nicht) zur Sprache kommen	

<i>Christian Struck</i>	355
Die Profanierung des Realen	

<i>Philipp Wüschner</i>	373
Der Undank eines dankbaren Motivs	

<i>Christopher Wienkoop und Mirjam Schaub</i>	391
Das letzte der Trajekte ...	

<i>Fjodor M. Dostojewskij</i>	395
Aufzeichnungen aus dem Kellerloch (1864) [Auszug]	

Autorinnen und Autoren	405
------------------------	-----

Register	409
----------	-----

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 Kinder 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« Raisonement 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.

Über dieses Buch

Der vorliegende Band versucht im weiten Feld der historischen Anthropologie ein neues Forschungsprojekt zu eröffnen, indem er das Herzstück der philosophischen Ideengeschichte, die Metaphysik, mit bestimmten grausamen, in der abendländischen Kultur etablierten Praktiken zur Erzwingung von ›Wahrheiten‹ ins Verhältnis setzt. Wie kommt es, dass im 19. Jahrhundert ein Denken, das grausam, kompromisslos und schmerzhaft zu sein vorgibt, plötzlich ›salonfähig‹ wird? In dem kurzen historischen Moment, da Grausamkeit als juristische Praxis aus der Öffentlichkeit verschwindet und ins Private, Sexuelle, Rhetorische abgeschoben wird, treffen sich – so die These – Metaphysik und Grausamkeit in ihrem Überschreitungswillen, der sich *nach innen* zu richten beginnt. Diese Inversion wird als Schlüssel für die Entdeckung von Passivität verhandelt.

Der gewählte Zugang ist komparatistisch und chiastisch, denn er nutzt scheinbar gegenläufige Praktiken – die der Metaphysiker und die der Grausamen – zur wechselseitigen Erprobung und stimulierenden Kritik. Verfügen Grausamkeit und Metaphysik über gemeinsame Rechtfertigungsfiguren, indem sie – gegen den erklärten Widerstand ihrer jeweiligen ›Subjekte‹ – miteinander um die Erzwingung von Wahrheiten konkurrieren? Beide Größen treffen sich, so die These, in einer Überschreitungslogik, die in doppelter Weise als Krise der Aufklärung und als *Movens* der abendländischen Kulturgeschichte seit dem 19. Jahrhundert kenntlich wird. Nur ein Denken, das grausam für den Denker selbst ist, gilt fortan gerade den Wahrheits- und Ewigkeitsverächtern als konsensfähig.

Das Buch will eine Diskussion über die Geltungsansprüche, die Reichweite und die Folgen dieses kommod gewordenen, ›grausamen Ethos‹ in der Philosophie anregen. Es will im Gegenzug erklären helfen, weshalb selbst in modernen, westlichen Demokratien wie selbstverständlich auf philosophische Begründungsmuster zurückgriffen wird, wenn eine grausame Überschreitungspraxis (der Polizei, der Geheimdienste oder der Streitkräfte) als moralisch geboten verteidigt werden soll. Auch wenn die Zeiten, in denen es im amerikanischen Kongress keine Mehrheit dafür gibt, das ›vorgetäuschte Ertränken‹ (*waterboarding*) von politischen Häftlingen als Folter zu definieren, mit

der Wahl Barack Obamas zum Präsidenten wieder der Vergangenheit angehören, bleiben die herrschenden politischen Diskurse über ›das Böse‹ oder die sozialpsychologischen Ursachen von Gewalt in staatlichem Namen ergänzungsbedürftig.

*

Das Buch gliedert sich in sechs Kapitel. Nach einer thematischen Einleitung, welche Grausamkeit als persuasive Technik und Agentin von Unerträglichkeit auffächert und die Konkurrenz von Grausamkeit und Philosophie als zwei *komplementäre* Weisen, Wahrheiten zu produzieren, aufzeigt (Schaub), geht es im zweiten Kapitel darum, die zentrale These von der Erfindung der Grausamkeit aus dem Geist der Metaphysik plausibel zu machen; sei es als ein mit Nietzsche als ›Brückenphänomen‹ zwischen Mensch und Tier gedachter Instinkt, der – so das *Paradox der Grausamkeit* – in den Menschen einschließt, was aus der Gesellschaft ausgeschlossen wurde (Schulze), sei es über eine *Gratwanderung* zu einem Grausamkeitsbegriff, der – mit Artaud als Paten – gerade durch seinen Ästhetizismus einer ›toten Existenz‹ wieder Leben einzuhauchen vermag (Brust). Wobei sich sogleich kritische Stimmen einschalten, um den Kantischen Personenbegriff schützend vor die auf Verstörung und Entpersonalisierung zielenden grausamen Praktiken zu stellen (Altfeld); bzw. um die bewusste Inkorporation des Heterogenen und Desintegrativen als systematisches Unterlaufen ›grausamer‹, philosophischer Begriffspraktiken in Erinnerung zu rufen; wobei die mit Deleuzes Namen zu identifizierende Strategie in der Philosophiegeschichte solitär geblieben ist, was auch ihrem – unverstanden gebliebenen – Humor, ihrer eigentlichen Provokation, geschuldet sein könnte (Wienkoop).

*

Das folgende dritte Kapitel wählt die kulturgeschichtliche Perspektive, um den Blick für die gesellschaftliche und politische Bedeutung von Grausamkeit zu schärfen: Exemplarisch wird Grausamkeit in spätmittelalterlichen Heiligenlegenden als ein probates Mittel der Unterhaltung untersucht (Hammer). Denn ein Körper kann nicht nur leiden, sondern auch Leiden imitieren, Mitleiden bei den Zuschauern evozieren oder versuchen, sich gegen das eigene Leiden zu *immunisieren*. Mit ›Politiken der Grausamkeit‹ sind jene klassisch zu nennenden Rechtfertigungsstrategien gemeint, die sich im politischen Raum an Überschreitungslogiken knüpfen. So zielt etwa die Namenspolitik der Nationalsozialisten auf soziale Degradierung der Juden und weiß der Idee einer Erkennbarkeit und Sichtbarkeit alles ›Jüdischen‹ plastisch nachzuhelfen (Herrmann). Dabei geht es darum, die Willkür und die Sinnlosigkeit grausamer Akte durch die Erfindung eines automatisierten Prozederes und Systems zu verschleiern, damit

die eigene Handlung als *desengagierter* Akt innerhalb des ›automatisch‹ Erlaubten und Gebotenen erscheint.

Passivität als radikale Verweigerung überhaupt zu handeln (weder engagiert noch desengagiert), findet als seinerseits passiv-aggressiver Akt mit hohem Qualitätsfaktor in dem für diesen Band als kanonisch zu bezeichnenden Text von Hermann Melville – *Bartleby, The Scrivener* – statt. Mit unterschiedlichen Pointen und in unterschiedlichen Kapiteln, hier im Kontext von Pastoral- vs. Souveränitätsmacht (Kashi), gewinnt Bartleby als literarische Figur an philosophischem Gewicht, sodass die Umkehrung der argumentativen Beweislast mit Benjamin geboten scheint. Der abschließende Aufsatz dieses Kapitels widmet sich dann einem virulenten politischen Phänomen der Gegenwart – jener ›Krieg-dem-Terror-Doktrin‹, die eine radikale und vulgarisierte ›Remetaphysisierung‹ der amerikanischen Außenpolitik betreibt (Binder).

*

Die Bilder aus Abu Ghraib von verhöhnten irakischen Gefangenen, welche in Gestalt amerikanischer Freiheitssymbole zu posieren haben, leiten über zum vierten Kapitel über mediale Inszenierungen von Grausamkeit. Leitend ist dabei die Vorstellung, dass Theater, Film, Literatur und Performancekunst zwar jeweils andere Darstellungsmodi für Grausamkeit präferieren, sie gleichzeitig jedoch auch etwas eint: Grausamkeit zeigt sich darin, dass die Schwelle zwischen Kunst und Wirklichkeit gewaltsam eingerissen werden kann, darin, dass der Schutzraum der Kunst suspendiert wird. Zwischen dem Gestischen der Performancekunst und dem grausamen Akt gibt es jedoch noch andere Ähnlichkeiten: So ist die ›Verletzung des Blicks‹ in der Kunsterfahrung der körperlichen Verletzung analog, weil sie ebenso wie die fleischliche Tortur auf einen ›Raum‹ ohne jegliche sinnvolle Orientierung verweist (Goppelsröder). Dieses dichotome Wirkungsmodell, das mit den Polen der Verunsicherung und der Unausweichlichkeit operiert, ist auch elementarer Bestandteil der Dramen Sarah Kanes, welche einer ›rettenden Transgression‹ auf der ›inneren Bühne‹ des Betrachtenden eine Absage erteilen (Thiessen). Das Gefühl der Machtlosigkeit entsteht bei den meisten medialen – d.h. Distanz und Nähe *künstlich verteilenden* – Inszenierungen von Grausamkeit durch eine körperlich wie intellektuell unabweisbare Erfahrung, deren Hang ins Exzessive und Übertriebene die Zuschauenden zwar abstößt, aber dennoch, psychologisch gesprochen, in ›Geiselschaft‹ nimmt. Dass dabei der Versuch sich auf passive, regressive Weise zur Wehr zu setzen gelegentlich seinerseits einen Zug ins Exzessive und Grausame gewinnt, kann nun – Melville wieder aufnehmend – an Bartlebys unverdrossen geäußelter Formel ›I would prefer not to ...‹ im Laborraum der Literatur gezeigt werden (Schönbrunn). Michael Hanekes Film *Funny Games* demoralisiert und zermürbt hingegen, weil die Unerbittlichkeit des Geschehens durch einen pseudo-reflexiven Sermon an höflichen Erklärungen ins Unerträgliche gesteigert

wird. Das Inadäquate und das Künstliche, das seinen Höhepunkt im sichtbaren Zurückspulen der Filmhandlung findet, wirkt jedoch bei Haneke nicht – wie bei Brecht – distanzierend und ironisierend; im Gegenteil treibt es die Ohnmacht der BetrachterInnen, die Unmöglichkeit, die mediale Distanz überwinden und in die Filmhandlung einzugreifen, auf die Spitze. So bricht die Szene noch mit etwas Anderem, nämlich mit der tröstlichen Gewissheit, ›nur‹ einen Film zu sehen. Die Wirklichkeit, hofft man, ist harmloser (d.h. weniger tödlich) als dieser Film.

*

In allen vorangegangenen Kapiteln spielt sie bereits implizit eine Rolle, die Psychodynamik der Grausamkeit, insbesondere ihre – auf Myrons Apoll-und-Marysas-Darstellung schon augenfällig werdende – interne Konjunktion aus Berührung, gewaltsamer Integration und Desintegration, von Aktivität und Passivität, Phlegma und Agitation, Verletzungsmacht und Immunisierungsstrategie. Das Feld der Psychodynamik wird von den Beiträgen unterschiedlich ausgeleuchtet, mit Blick auf das Verhältnis von Sexualität und Wahrheit und mit Blick auf die politische Instrumentalisierbarkeit dieser grausamen Überschreitungstechniken. So erscheint Grausamkeit im ersten Fall als ein unlösbarer und notwendiger Konflikt unerwidert bleibender Hingabe zwischen Liebenden (Ambrosi); oder, dies ist durchaus als verzweifelter Lösungsversuch zu verstehen, als *delectatio morosa* eines rasenden und meistens mit seinen Phantasien allein gelassenen, da inhaftierten Marquis de Sade, der sadistische Praktiken als einzig probates Mittel gegen öffentliche Doppelmoral und als Purgatorium für echte Republikaner empfiehlt (Kondi). Was die Funktionalisierbarkeit dieser Psychodynamik anbelangt, so sind ihr offenbar keine Grenzen der Anwendbarkeit gesetzt. So besteht Adolf Eichmanns Verteidigungsstrategie etwa während seines Prozesses in Israel gerade darin, die rassistische Stigmatisierung des Judentums zu entschärfen, indem er die generalstabsmäßige Planung der industriellen Menschenvernichtung als einen Akt des Befehlsgehorsams auszuweisen sucht, der allen Anforderungen, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht, zu handeln, bei Kant entspreche (Zue). In einer historisch geweiteten Perspektive erweist sich Grausamkeit auf exemplarische Weise in der Praktik der Folter als ein weltweit und kulturübergreifend dienstbar gemachter, psychodynamischer Mechanismus, der Täter wie Opfer gleichermaßen funktionalisiert (Sellin).

*

Das Schlusskapitel ›Trojaner und Trajekte‹ spinnt die von Rosset konstatierte Fundamentalopposition von Wirklichkeit und Philosophie auf mannigfaltige Weise fort und unterläuft sie, wo es nur kann. Zwar lässt sich die ›Grausamkeit des Realen‹ auch mit Benjamin als ›das Kerkerkontinuum der Kreatur‹ beschreiben, doch kehrt sich die Gnadenlosigkeit, mit der die Subjekte in der Welt

konfrontiert sind, um in eine Gnadenlosigkeit der Erkenntnis gegenüber einer Dingwelt; der Allegoriker wird damit bei Benjamin selbst zum Inbegriff für den Zusammenhang aus Melancholie und Grausamkeit (Kassner). Wer jemals Entführungsfälle (mit glücklichem Ausgang), wie die von Reemtsma und Kampusch verfolgt hat, wird hier vielleicht, mit Rorty, die Unkommunizierbarkeit der Erfahrungen grausamer Geschehnisse konstatieren, welche die Ereignisse, die so tief in das Selbstverständnis und das Selbstbild eingreifen, zwecks besserer (und diesmal selbst gewählter) Desintegration in eine Zone der Unwahrnehmbarkeit einfrieden (Zill). Doch auch die konsequente Profanierung des Realen im gegenwärtigen Medienzeitalter wird, etwa durch die Simulation von ubiquitärem, virtuellem Kontakt, unfreiwillig ›grausige‹ Züge annehmen, da sie eine rastlose Überbietungslogik der Erfüllbarkeit auf Distanz propagiert, die das Individuum nur um so vulnerabler zurücklässt. Als unerträglich abgewehrt werden die philosophischen Zumutungen des ›principium individuationis‹ selbst, weil es uns in eine einmalige Welt mit immer schon ›letzten Dingen‹ versetzt, deren radikale Offenheit der besseren Erträglichkeit halber zu einer wächsernen Sehnsuchtsfigur verkommt (Struck). Deshalb sollte man sich zuletzt Gedanken über den Undank eines dankbaren Motivs machen, wenn das real existierende Unerträgliche zugleich die Einwilligung des Subjekts in eine unmerkliche Verschiebung des Unerträglichen ins Unermessliche zum Ziel hat (Wüschner). Den Abschluss des Bandes bildet ein Auszug aus jenem klassischen Text, der *Zur Genealogie der Moral* inspirierte: Dostojewskijs ›Aufzeichnungen aus dem Kellerloch‹ (1864) nimmt Nietzsche zum Anlass, um Grausamkeit als ubiquitären Sublimierungsgrund zu entdecken und ihr als Ungrund aller Kultur eine erste Dankesrede zu entrichten.

*

Der Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften der Freien Universität Berlin hat die Drucklegung großzügig unterstützt, die Alexander-von-Humboldt-Stiftung (Bonn) die Arbeit an diesem Band möglich gemacht. Vielen Dank. Dieses Buch gäbe es nicht ohne das Durchhaltevermögen des Redaktionsteams: Für Esprit, Findigkeit, verhaltene Leidenschaft und blitzende romantische Ironie sei Max Brust, Christian Struck, Christopher Wienkoop und Philipp Wüschner herzlich gedankt: *They had mercy upon my transgressions.*

Edinburgh, im August 2009

Mirjam Schaub

II. Die Erfindung der Grausamkeit aus dem Geist der Metaphysik

Das Paradox der Grausamkeit. Zur Theorie der Grausamkeit bei Nietzsche

SEBASTIAN SCHULZE

Grausamkeit wird von Nietzsche unter die Instinkte gezählt: Sie ist demnach keine Erfindung des Subjekts oder eine späte Technik der Zivilisation, sondern gehört zu den Brücken-Phänomenen, die Mensch und Tier verbinden.¹ Man kann mit Nietzsche von einer spezifischen Form gesellschaftlicher Grausamkeit sprechen, nämlich einerseits als dem Zwang die Werte der Gesellschaft zu memorieren und andererseits der sich daraus entwickelnden Instanz des schlechten Gewissens, welche das Individuum mit schon bei dem Gedanken an eine verbotene Tat martert. Der instrumentelle Einsatz des animalischen Triebes zur Grausamkeit bringt mit dem schlechten Gewissen das Subjekt überhaupt erst hervor, das der Sozialisierung des Menschen zugrunde liegt. Somit muss »die Grausamkeit als einer der ältesten und unwegdenkbarsten Culturuntergründe«² gedacht werden, den Nietzsche vor allem in der zweiten Abhandlung des Buches *Zur Genealogie der Moral* ans Licht brachte.

Die Existenz der Gesellschaft oder der Kultur führt zu dem grundlegenden Paradox der Grausamkeit: Dieser gesellschaftsgefährdende Instinkt kann nur ausgeschlossen werden, indem er eingeschlossen wird. Eingeschlossen im Innern des menschlichen Seins als dessen schlechtes Gewissen. War diese Ein- und Abgeschlossenheit des Menschen durch religiöse Deutungsmuster gleichsam verewigt, so öffnet der Tod Gottes den Horizont der menschlichen Erfahrung auch

-
- 1 Wie alle Phänomene des lebendigen Seins gehören auch die Instinkte zum Geschehen des Willens zur Macht. Entgegen der Auffassung, die sehr prominent von Martin Heidegger vertreten wurde, dass der Wille zur Macht ein metaphysisches Konzept sei, schließe ich mich der These an, die unter anderem Werner Stegmaier vertritt, dass der Wille zur Macht nur im Plural auftritt und insofern ein antimetaphysisches Konzept darstellt. Vgl. Henning Ottmann (Hg.): *Nietzsche-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2000.
 - 2 Friedrich Nietzsche: *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, in: ders., *Kritische Studienausgabe* (KSA) in 15 Bänden, München/Berlin/New York 1999, hier Bd. 6, S. 353, fortan zit. als EH.

der Grausamkeit wieder: allerdings in einer spezifisch modernen Form, die mit Michel Foucault am Ende der Rekonstruktion der Theorie Nietzsches als die Erfahrung der »Überschreitung«³ bestimmt werden soll. Da Grausamkeit als die Lust am eigenen oder fremden Leiden irreduzibel im menschlichen Sein verankert ist,⁴ kann sie weder moralisch noch metaphysisch negiert werden, ohne damit gleichsam den Menschen selbst zu negieren. Ist die Erfahrung der Grausamkeit aber tatsächlich die Erfahrung einer Überschreitung, dann ist die Überschreitung vielleicht das, was den Menschen selbst auszeichnet.

Nietzsches Theorie der Grausamkeit

Der Mensch ist auf der vorgesellschaftlichen Entwicklungsstufe noch Tiermensch, d.h. er folgt einzig seinen Instinkten, besitzt aber bereits die Fähigkeit, zu schätzen und zu werten, was ihn vom bloßen Tier unterscheidet. Die grundsätzliche Fähigkeit, zu schätzen und zu werten, (d.h. sinnliche Erfahrungen wie z.B. Schwere und Leichtigkeit als Qualitäten eines Gegenstandes zu memorieren und für den Gebrauch verfügbar zu machen) bedingt die Fähigkeit, Gegenstände mit vergleichbaren Eigenschaften zu tauschen und zu handeln. Diese ökonomische Grundfähigkeit führt zu einer rudimentären vertraglichen Regelung des zwischenmenschlichen Handelns, nämlich die Dinge untereinander zu tauschen, die einen gleichen Wert haben. Dies kann als der Ursprung jeder menschlichen Interpretationspraxis angesehen werden. Das Gefühl der Schuld und der persönlichen Verpflichtung basiert auf diesem rudimentären Vertragsverhältnis, das die interpersonellen Beziehungen bereits strukturierte, bevor es eine gesellschaftliche Organisation gab. Der älteste Mensch stand dem anderen niemals bloß von Angesicht zu Angesicht gegenüber, sondern fand sich ihm schon immer vermittelt durch einen Dritten in Form eines Vertrags.

»Das Auge [Herv., S.S.] war nun einmal für diese Perspektive eingestellt: und mit jener plumpem Konsequenz, die dem schwerbeweglichen, aber dann unerbittlich in gleicher Richtung weitergehenden Denken der älteren Menschheit eigenthümlich ist, langte man alsbald bei der grossen Verallgemeinerung an ›jedes Ding hat seinen Preis; Alles kann abgezahlt werden‹ – dem ältesten Moral-Kanon der *Gerechtigkeit*, dem Anfang aller ›Gutmüthigkeit‹, aller ›Billigkeit‹, alles ›guten Willens‹, aller ›Objektivität‹ auf Erden.« (GM, 306f.)

In dieses Vertragsverhältnis spielt aber die Macht (zunächst nur die körperliche Kraft) der beteiligten Vertragspartner mit hinein. Denn wer sich dem anderen gegenüber als überlegen einschätzt, geht keinen Tauschvertrag ein, sondern

3 Vgl. Michel Foucault: »Vorrede zur Überschreitung«, in: ders., *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt/Main 1987, S. 43. Fortan zit. als VzÜ.

4 Vgl. Jacques Derrida: *Seelenstände der Psychoanalyse*, Frankfurt/Main 1994.

nimmt sich, was er will. Die Vertragsgerechtigkeit »ist der gute Wille unter ungefähr Gleichmächtigen, sich mit einander abzufinden, sich durch einen Ausgleich wieder zu ›verständigen‹ – und, in Bezug auf weniger Mächtige, diese unter sich zu einem Ausgleich zu *zwingen*.« (GM, 306f.)

Die ursprüngliche Gewalt der Gesellschaft

Entgegen der weitverbreiteten Auffassung, dass sich der Mensch durch glückliche Einsicht in die Notwendigkeit in die Zwänge des Gesellschaftsvertrages begab, setzt Nietzsche an den Anfang der menschlichen Gemeinschaft einen Gewaltakt. Der Beginn der Gesellschaft ist auch der Bruch oder der Riss, der dieses Wesen in das Tier und den Menschen allmählich auseinanderfallen lässt. Der Bruch ereignete sich zwischen einer »noch gestaltlose[n], noch schweifende[n] Bevölkerung« (GM, 323) und dem ersten tyrannischen Rudel. Mit blankem Terror zwingt dieses Rudel die Bevölkerung in die willkürlichen Grenzen einer tyrannischen Seinsordnung: Es gibt nur Herren und Sklaven; entweder ist man das eine oder das andere. Gegen den plötzlich an solchen Wesen in Erscheinung tretenden Herrenwillen gibt es keinen Kampf: »[S]ie kommen wie das Schicksal, ohne Grund, Vernunft, Rücksicht, Vorwand, sie sind da wie der Blitz da ist, zu furchtbar, zu plötzlich, zu überzeugend, zu ›anders‹, um selbst auch nur gehasst zu werden« (GM, 324f.). Aus der ungehemmten und ungestalteten Bevölkerung wird notwendig durch diesen ersten Gewaltakt eine (flüssige) Form, »ein Herrschafts-Gebilde, das *lebt*, in dem Theile und Funktionen abgegrenzt und bezüglich gemacht sind, in dem Nichts überhaupt Platz findet, dem nicht erst ein ›Sinn‹ in Hinsicht auf das Ganze eingelegt ist« (GM, 325). Die plötzliche Erfindung der Gesellschaft ist die Erfindung eines ganzen Gebildes, das dem Tiermenschen seinen Sinn aufzwingt.

Um das Gebilde des ersten Staates aufrecht zu erhalten, ist eine »tyrannische Maschinerie« (ebd.) von Verboten und Strafen bei deren Übertretung vonnöten. Zwar wird auch zugestanden, dass das Leben in der Gesellschaft viele Vorteile mit sich bringt (vgl. GM, 307), andererseits reichen die Vorteile der Sozialität jedoch nicht aus, um den Menschen zu einem Verzicht auf egoistische Lustbefriedigung zu »überlisten«.⁵ Denn wie das Tier, lebt der Tiermensch am Beginn seiner Entwicklung noch von Augenblick zu Augenblick und erscheint somit für die gesellschaftliche Arbeit als unverfügbar – er kann seinen Platz im Herrschaftsgebilde noch nicht einnehmen. Er bedurfte also eines Gedächtnisses, das ihn dazu befähigt, bestimmte Normen zu memorieren, die in Hinblick auf den Erhalt der Gemeinschaft (ihren Sinn) bestimmte Handlungsanweisungen

5 Diese Bezeichnung von Otfried Höffe muss in Nietzsches Augen als Verharmlosung des anfänglichen Ausmaßes der Gewalt in der Gesellschaft erscheinen, vgl. Otfried Höffe: *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München 1999.

vorgeben. Nietzsche argwöhnt, dass »vielleicht nichts furchtbarer und unheimlicher an der ganzen Vorgeschichte der Menschheit [ist], als seine *Mnemo-technik*« (GM, 295), denn »es gieng niemals ohne Blut, Martern, Opfer ab, wenn der Mensch es für nöthig hielt, sich ein Gedächtnis zu machen« (ebd.). Mithilfe der abschreckenden »Bilder«, d.h. öffentlicher Folterungen und Hinrichtungen

»behält man endlich fünf, sechs ›ich will nicht‹ im Gedächtnis, in Bezug auf welche man sein *Versprechen* gegeben hat, um unter den Vortheilen der Societät zu leben – und wirklich! mit Hülfe dieser Art von Gedächtnis kam man endlich ›zur Vernunft‹ – Ah, die Vernunft, der Ernst, die Herrschaft über die Affekte, diese ganze düstere Sache, welche Nachdenken heisst, alle diese Vorrechte und Prunkstücke des Menschen: wie theuer haben sie sich bezahlt gemacht! wie viel Blut und Grausen ist auf dem Grund aller ›guten Dinge! ...‹ (GM, 297).

Die Erfahrungen der Grausamkeit haben eine Art »Rückstau« im »inneren Erleben« des ältesten Menschen gebildet; diese Bilder haben, sich polypenhaft ausbreitend, wie Nietzsche an einer Stelle sagt, ein Gedächtnis »gemacht«. Das Gedächtnis dieser Art entstand durch Praktiken des Schmerzes, die in Hinblick auf das Ganze des Herrschaftsgebildes »notwendig« schienen. Hinter diesen Praktiken steht kein identifizierbares Subjekt als Täter. Im Gegenteil entwickelt sich das Subjekt erst *mit* dem gesellschaftlichen Druck, es wird »herangezüchtet«. ⁶ Grausamkeit erweist sich in dieser Perspektive als ein Mittel zur Züchtung des Menschen aus dem Tiermenschen. Der Mensch wird zur Arbeit an sich selbst und den gemeinschaftlichen Gütern, also zum Triebverzicht, gezwungen – durch diesen Zwang erst entwickelt sich die Gesellschaft. Und mit der Gesellschaft entwickelt sich auch die Vernunft als Mittel zur Rationalisierung dieses brutalen Selbsterhaltungszwangs der Gesellschaft.

Die Sozialisierung des Menschentiers

Erst als die Individuen in Hinsicht auf einen memorierten Kanon gesellschaftlicher Normen zu Gleichen wurden, konnte sich ein Vertragsverhältnis zwischen den Individuen und der Gemeinschaft entwickeln. Da die abschätzende Perspektive des menschlichen Auges »älter als selbst die Anfänge irgendwelcher gesellschaftlicher Organisationsformen und Verbände« (ebd.) ist, bildet sie auch die Grundlage des Strafsystems der Gesellschaft. Denn der Schaden, der einem

6 »Das Heranzüchten [...] hat keinen individuell benennbaren Urheber, der Mensch ist nicht Herr dieses Prozesses; und gewiß ist keine gezielte Eugenik gemeint. [...] Als Arbeit ›des Menschen an sich selber‹ (Z. 10f.) ist es freilich ein besonderes, gewissermaßen reflexives Heranzüchten: Der Mensch als Subjekt und Objekt.« Otfried Höffe: »Ein Thier heranzüchten, das versprechen darf«, in: ders. (Hg.), *Friedrich Nietzsche zur Genealogie der Moral*, Berlin 2004, S. 74.

Einzelnen oder der Gemeinschaft zugefügt wurde, erschien zunächst als das Minus eines Besitzes, das durch etwas anderes von äquivalentem Wert ausgeglichen werden musste. Der Sinn der Strafe war es also nicht, den Straftäter selbst zu treffen, sondern den Schaden wieder gut zu machen mit etwas, das von gleichem Wert ist wie das Entbehrte.

Der Vertrag zwischen Individuum und Gemeinschaft verpflichtet das Individuum darauf, im Ausgleich für die erhaltenen Güter (sicheres Leben, Schutz etc.) einen Ausgleich zu zahlen: der Verzicht auf die egoistische Triebbefriedigung. Hält er sich nicht daran, geht er nicht nur der Güter verlustig, sondern muss darüber hinaus einen Ausgleich erbringen: Die Gewalt, mit der in aller »Schonungslosigkeit und Grausamkeit« (GM, 308) gegen ihn vorgegangen wird, nachdem er alle Rechte verloren hat, ist selbst ein Gut in den Augen der Gesellschaft, ein Plus, welches das Minus des Schadens ausgleicht. Die Grausamkeit gegen den »Verbrecher« vergönnt das »Wohlgefühl, seine Macht an einem Machtlosen unbedenklich auslassen zu dürfen« (GM, 299f.).

»Vermittels der ›Strafe‹ am Schuldner nimmt der Gläubiger an einem *Herren-Rechte* theil: endlich kommt er auch ein Mal zu dem erhebenden Genuss, ein Wesen als ein ›Unter-sich‹ verachten und misshandeln zu dürfen – oder wenigstens, im Falle die eigentliche Strafgewalt, der Strafvollzug schon an die ›Obrigkeit‹ übergegangen ist, es verachtet und misshandelt zu *sehen*. Der Ausgleich besteht also in einem Anweis und Anrecht auf Grausamkeit. – « (GM, 300)

Je nachdem, wie gefährlich der Einzelne für das Bestehen des Gemeinwesens ist, bemisst sich seine Strafe, je gefährlicher, desto grausamer. Je größer die Macht des Staates wurde, desto menschlicher ging er mit Verbrechern um (vgl. GM, 309). So ist es also die gesellschaftliche Normierung, die vorgibt, wer von der Grausamkeit des Menschen getroffen werden soll: Es ist der Andere im Verhältnis zum Ganzen der Gesellschaft, der Vertragsbrecher. (vgl. GM, 307). Die Ausgleichstheorie geht dabei auf die Prämisse zurück, dass Grausamkeit einen ursprünglichen Trieb des Tiermenschen darstellt und als solche Lust produziert. Die Herrenmenschen zeichnen sich im Übrigen gerade dadurch aus, dass sie fast ausschließlich diesen ursprünglichen Instinkten folgen, d.h. fast nur Lust empfinden und das eigene Leid freiwillig niemals steigern, sondern äußerst schnell verwinden. Grausamkeit produziert also Lust und ungehemmtes Lustempfinden ist ein *Herrenchrecht*.⁷

Es offenbart sich also ein doppelter Zusammenhang von Grausamkeit und Gesellschaft. Einerseits wird Grausamkeit zu einem Mittel, um den Menschen für den »Sinn« der Gesellschaftsform verfügbar zu machen, indem durch Schmerz

7 Wenn die These Ernst Tugendhats zutrifft, dass eine Haltung nur dann als moralisch gelten kann, wenn sie auf das Wohl des anderen ausgerichtet ist, dann ist Nietzsches Begriff der Herrenmoral ein Paradox oder zumindest ein verbrämter Moralbegriff; Vgl. Ernst Tugendhat: *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt/Main 1993, S. 217ff.

oder die Furcht vor Schmerz soziale Normen memoriert werden. Die Gesellschaft ist auf dieser anfänglichen Ebene ein tyrannischer Unterdrückungsapparat, der sich der menschlichen Grundfähigkeit zu vertraglichen Verhältnissen bedient, um seine Forderungen an den Einzelnen verbindlich zu machen. Andererseits hat das Verursachen und/oder Ansehen von Grausamkeit gegen andere einen stimulierenden Effekt, der als Entschädigung für die Entbehrungen den Gemeinschaftsgliedern zurückgezahlt werden kann. Die öffentlich vollzogenen Grausamkeiten führten bei den Vollstreckern und Zuschauern ein bestimmtes Quantum an Lust ab, das im vertraglich geregelten Normalzustand der Gesellschaft unterdrückt werden muss. Dieser Ausnahmezustand war ein Fest und »ohne Grausamkeit kein Fest: so lehrt es die älteste, längste Geschichte des Menschen – und auch an der Strafe ist so viel *Festliches!* – « (GM, 302). Die ältere Menschheit besitzt somit eine Interpretationspraxis, in welcher das durch Grausamkeit verursachte Leiden des Anderen ein Wohlempfinden darstellte, das nur den Stärksten und in den Ausnahmefällen des (rituellen) Festes auch den Schwachen zugestanden ist. Grausamkeit wurde als solche nicht infrage gestellt, sondern als »normale« Eigenschaft des Menschen angesehen.

Die Vergesellschaftung des Menschentiers erfolgt also nach diesem Schema: Alles, was am Menschen als ein Risiko für den Erhalt der friedlichen Gesellschaft erscheint, wird unterdrückt – im Extremfall sogar der individuelle Selbsterhaltungsdrang. Die größte Gefahr geht von den animalischen Trieben aus, die einzig auf Lustbefriedigung ausgerichtet sind. Also muss der Drang zur uneingeschränkten Triebbefriedigung gehemmt werden. Da sich der Trieb jedoch nicht auflöst, nachdem er daran gehindert wird, sich nach außen zu entladen, richtet er seine Kraft gegen das Innere des Inhabers des Triebes. Der innere Raum war zunächst sehr klein: er war der Ort, an dem der Trieb entstand, empfunden und von wo aus er sogleich auf ein äußeres Objekt gelenkt wurde. Dieser Raum wächst, erhält »Tiefe, Breite, Höhe« (GM, 322) dadurch, dass der Trieb ihn nicht verlassen kann, dass er in diesem Raum zirkuliert. Der so entstandene Raum ist das, was man Seele oder Subjekt nennt.

Die Entstehung des Subjekts vollzieht sich als die Ausbildung des schlechten Gewissens, das entstand, als sich der Mensch »endgültig in den Bann der Gesellschaft und des Friedens« (GM, 321f.) eingeschlossen fand. Die bisherigen Instinkte der umherschweifenden Bevölkerung wurden »mit einem Male [...] entwertet und ausgehängt« (KSA 5, 322) und bekamen einen neuen Stoff, an dem sie sich auslassen »durften«.

»Jene furchtbaren Bollwerke, mit denen sich die staatliche Organisation gegen die alten Instinkte der Freiheit schützte – die Strafen gehören vor Allem zu diesen Bollwerken – brachten zu Wege, dass alle jene Instinkte des wilden freien schweifenden Menschen sich rückwärts, sich *gegen den Menschen selbst* wandten. Die Feindschaft, die Grausamkeit, die Lust an der Verfolgung, am Überfall, am Wechsel, an der Zerstörung –

Alles das gegen die Inhaber solcher Instinkte sich wendend: *das* ist der Ursprung des ›schlechten Gewissens‹.« (GM, 322f.)

Als nutzbar gemachter Trieb dient die Grausamkeit der Verfügbarmachung des Menschen für die Gesellschaft und erhält dadurch eine eigene neue Charakteristik: Die Grausamkeit wird zur seelischen Grausamkeit. Ganz im ursprünglichen Wortsinn als das Unterworfene erschafft sich die Gesellschaft das Subjekt aus dem unterworfenen ›Material‹ des menschlichen Körpers, um sich vor der im Innern dieses Seins verborgenen Gewalt zu schützen. Die Gesellschaft schafft die Grausamkeit nicht aus der Welt, sondern bedient sich vielmehr ihrer Kraft strategisch und spaltet den Menschen durch dieses Vorgehen in ein Subjekt, das sich als Objekt bearbeitet.

»Diese heimliche Selbst-Vergewaltigung, diese Künstler-Grausamkeit, diese Lust, sich als einen schweren widerstrebenden Stoffe eine Form zu geben, einen Willen, eine Kritik, einen Widerspruch, eine Verachtung, ein Nein einzubrennen, diese unheimliche und entsetzlich-lustvolle Arbeit einer mit sich selbst willig-zwiespältigen Seele, welche sich leiden macht, aus Lust am Leidenmachen.« (GM, 326)

Es lassen sich jetzt drei Entwicklungsstufen der Genealogie der Grausamkeit differenzieren. Auf der ersten handelt es sich wesentlich um Grausamkeit gegen andere, wobei die grausamen Akte vor allem die Funktion haben, den Gehorsam gegenüber der Gesellschaft durch Abschreckung einerseits und Lustausgleich andererseits zu sichern. Grausamkeit wird anfänglich vom ›Rudel blonder Bestien‹ gegen Schwächere begangen, später ist sie als Strafe ein gesellschaftsstabilisierendes Element.

Auf der zweiten Stufe richtet sich Grausamkeit gegen den Inhaber dieses Instinktes selbst. Diese ›rückwärtsgewandte Grausamkeit‹ produziert das Subjekt, das im Modus der Schuld in ein quälendes Verhältnis zu sich selbst tritt. Diese Produktion des ›schlechten Gewissens‹ ist von äußerster Ambivalenz, denn das Leiden an sich selbst hat »eine Fülle von neuer befremdlicher Schönheit und Bejahung an's Licht gebracht und vielleicht überhaupt erst *die* Schönheit ...« (GM, 326).

Als sich dieses Subjekt endgültig in die Gesellschaft eingeschlossen fand, wandelte sich Grausamkeit zu einem generalisierten, internalisierten Selbstverhältnis. Grausamkeit war von Anfang an mit dem Entstehen der Gesellschaft verbunden, und indem mithilfe der Religion eine die gesamte Gesellschaft umgreifende und übergeordnete Welt etabliert wird, erscheint Grausamkeit als unausweichliches Sozialphänomen, dessen religiöse Interpretation allerdings noch erhebliche Differenzierungen zulässt.

Die Erfindung der Religion – zwei religiöse Modelle der Grausamkeit

Das Vertragsverhältnis, das zunächst nur zwischen einzelnen Personen und dann auch zwischen Person und Gemeinschaft besteht, ist

»noch einmal, und zwar in einer historisch überaus merkwürdigen und bedenklichen Weise in ein Verhältnis hineininterpretiert worden, worin es uns modernen Menschen vielleicht am unverständlichsten ist: nämlich in das Verhältnis der *Gegenwärtigen* zu ihren *Vorfahren*.« (GM, 327)

Die lebende Generation erkennt eine juristische Verpflichtung gegen die frühere und »in Sonderheit gegen die früheste, geschlechts-begründende« (ebd.) Generation an. Es müssen Opfer dargebracht werden, um diese Schuld zu begleichen: Nahrung, Feste, Kapellen, Ehrenbezeugungen, sogar Menschenblut und vor allem Gehorsam. Da der Mensch also in ständiger Furcht vor den Ahnherren – diesem ersten Rudel blonder Bestien – lebt und die Macht der Ahnherren mit dem Anwachsen und Erfolg des Staates immer größer wird, lässt die Phantasie der wachsenden Furcht die Ahnherren ins ungeheuerliche Transzendente aufsteigen. Kurz: Die Ahnherren werden durch die Furcht in Götter transfiguriert (vgl. GM, 328).

»Mit Hülfe solcher Erfindungen verstand sich damals das Leben auf das Kunststück, auf das es sich immer verstanden hat, sich selbst zu rechtfertigen, sein ›Übel‹ zu rechtfertigen« (GM, 304). Insofern das Leiden als Einwand gegen das Leben als solches, gegen das ›ganze‹ Leben verstanden worden ist, musste also die Möglichkeit der Negation des Leidens ebenso das ganze Leben, das Leben als solches umfassen. Dies war erst gegeben, als die transzendenten Wesen erfunden waren, die in einer anderen und höheren Welt lebten, die als Ursprung alles Irdischen angesehen werden konnte.

Nietzsche differenziert zunächst zwei religiöse Modelle der Grausamkeit: das griechische und das christliche. Da das Leiden nach dem bekannten Schema des Ausgleichs als etwas angesehen wurde, das nur in Hinsicht auf »Zuschauer oder Leiden-Macher« einen ›Sinn‹ haben konnte, wurde der ins Transzendente erhobene Ahnherr bei den Griechen als einer gedacht, der sich erfreute an dem äußeren wie dem inneren Leiden des Menschen als einem vorzüglichen Schauspiel und dafür im Ausgleich den Schutz der Gemeinschaft versicherte. Diese ästhetische Rechtfertigung des Daseins wurde von den Griechen am weitesten getrieben. Der letzte Sinn der trojanischen Kriege und ähnlicher tragischer Katastrophen lag ebenso wie das innere moralische Ringen des Individuums darin, dass »die Augen Gottes« (GM, 305) darauf gerichtet waren. In den griechischen Göttern war nicht der Teil des Menschen aufgehoben, der sich brutal vom Tier zu lösen begann, sondern das Tier selbst im Menschen wurde in den Gestalten des Pantheons vergöttlicht (vgl. GM, 333). Durch diese

Konzeption gelang es den Griechen, »sich das schlechte Gewissen vom Leib zu halten, um ihrer Freiheit der Seele froh bleiben zu dürfen« (ebd.). Indem die Götter als solche gedacht waren, die ihre ›Freude‹ an der Grausamkeit hatten, konnten sie den Menschen »bis zu einem gewissen Grad auch im Schlimmen rechtfertigen, sie dienten als Ursachen des Bösen« (GM, 334f.) und nicht der Mensch selbst. Somit entfiel die Möglichkeit, das Leiden als eine grausame, aber gerechte Strafe Gottes für bestimmte Verfehlungen zu interpretieren und die klassische Frage der Theodizee – wie kam das Böse in die Welt, wenn Gott gut ist? – kam gar nicht erst auf. Götter nehmen die Schuld für das Übel auf sich, aber sie strafen es nicht, denn es ist ihre größte Festfreude.

Das christliche Modell der seelischen Grausamkeit unterscheidet sich von dem der Griechen darin, dass die Schuld gegen den urzeitlichen Ahnherren in der Strafe nie ein Äquivalent findet. Die Strafe, die Qual, die Marter dauert ewig. Die Schuld gegenüber den Ahnherren ist auch im Christentum die Grundlage. Der christliche Gott als »Maximal-Gott« (GM, 330) brachte somit auch das Maximum an Schuldgefühl in Erscheinung.

Der christliche Mensch ist der Mensch des schlechten Gewissens, der sich »der religiösen Voraussetzung bemächtigt, um seine Selbstmarterung bis zu ihrer schauerlichsten Härte und Schärfe zu treiben« (GM, 332). Im Gegensatz zu den griechischen Göttern ist der christliche Gott als äußerster Gegensatz zu den Tierinstinkten gedacht: Gott ist durch all jene Eigenschaften bestimmt, die das Tier *nicht* hat (vgl. ebd.). So werden alle Tierinstinkte in eine Schuld gegen Gott interpretiert (»als Feindschaft, Auflehnung, Aufruhr gegen den ›Herrn‹, den ›Vater‹, den Urahn und den Anfang der Welt« [ebd.]), die notwendig zur totalen Negation des Natürlichen führt und welche im Sein Gottes einen positiven Sinn erhält, kurz: die unablösbare animalische Seite im Menschen *ist* nur, insofern sie *nicht ist*.

Wie aus den Beschreibungen der Funktionen der Grausamkeit innerhalb des griechischen und christlichen Modells bereits klar wird, gibt Nietzsche dem griechischen Modell den Vorzug. Denn in diesem stellt das Leiden keine Strafe für ein falsches Verhalten oder gar falsche Gedanken dar. Im griechischen Modell führt das Leiden nicht zur Idee eines gespaltenen Menschen, sondern wird als integrativer Bestandteil des Lebens verstanden, das durch die Götter in seiner ganzen phänomenalen Vielfalt gerechtfertigt ist.

Der Tod Gottes

Da Nietzsche von einem vor jeder Gesellschaft existierenden Instinkt zur Grausamkeit ausgeht, der sich nur nach Außen richtet, ist das Besondere der gesellschaftlichen Grausamkeit, dass sie sich gegen den Inhaber dieses Triebes richtet. Indem ein Teil der Grausamkeit des Tiermenschen zum Zweck des Gesellschaftserhalts daran gehindert wird sich zu entladen, entsteht im Menschen

eine *innere Welt*. Mit anderen Worten: Der Ausschluss der Grausamkeit führt zum Einschluss der Grausamkeit. Die Seele oder das Subjekt ist nichts anderes als die eingeschlossene oder ›rückwärtsgewandte Grausamkeit‹ (EH, 352). Durch die Erfindung der Götter gelingt es dem so entstandenen Leiden einen Sinn zu geben, wobei das Leiden einmal zur Freude der Götter da ist (griechisches Modell) und einmal als Strafe des einen Gottes für verbotene Handlungen oder Gedanken (christliches Modell). In beiden Modellen ist das Auge Gottes/der Götter entscheidend, um (auch) das verborgene Leiden als Substanz wahrnehmen zu können. Durch die transzendenten Wesen ist jedes Leiden gerechtfertigt, insofern es nicht nur in Bezug auf die Gesellschaft als sinnvoll, sondern das gesamte Sein gedeutet werden kann. Damit gelang es, die *rückwärtsgewendete Grausamkeit* notwendig zu machen.

Der Tod Gottes entzieht dem Menschen die Möglichkeit, diesem inneren Leiden einen religiösen Sinn zu verleihen, d.h. einen Sinn, der in ein Deutungsmuster gebettet ist, welches das Ganze des menschlichen Seins umgreift. Die radikalste Form mit diesem Sinnverlust umzugehen, besteht darin, das innere Leiden individuell als Teil des Lebens zu bejahen und sich sogar die ewige Wiederkehr dieses Leidens zu wünschen. Mit anderen Worten: Das irreduzible Leiden wird in Hinsicht auf die Lust am diesseitigen Leben selbst überschritten, indem man zu einer Interpretation des Leidens gelangt, die es der Lust (also dem Leben selbst) nicht entgegensetzt.⁸ Das Leiden ist nicht die Negation der Lust, sondern ein Teil derselben.

Die Horizontöffnung des menschlichen Seins nach dem Tod Gottes geschieht also als eine Verlegung des Horizontes ins Innere des menschlichen Seins. Denn die Profanierung der Welt, die Aufgabe von Deutungsmustern, die Gegenständen und Zuständen einen transzendenten Sinn verleihen, wirft den Menschen auf Deutungsmuster zurück, die nur in und aus der lebensweltlichen, diesseitigen Praxis entwickelt werden können. Das heißt aber zugleich, dass die Verbote, die Grenzen menschlichen Handelns als Sollensvorgaben, die mithilfe der Gottesidee gerechtfertigt werden konnten (und bei Überschreitung sanktioniert), nur noch mithilfe nicht-transzendenter Prämissen gerechtfertigt (und bei Überschreitung sanktioniert) werden können. Da solche Vorgaben als moralische nur in Hinblick auf ein Ganzes zu rechtfertigen sind (der Gesellschaft, der Menschheit) und insofern Grenzen für den Einzelnen als Teil dieses Ganzen weiterhin bestehen, besteht weiterhin die Notwendigkeit zur Internalisierung dieser Grenzen. Diese Internalisierung ist das schlechte Gewissen und das schlechte Gewissen ist die rückwärtsgewendete Grausamkeit. Also ist auch nach dem Tod Gottes der (moralisch gebotene) Ausschluss der Grausamkeit nur durch einen Einschluss der

8 Vgl. hierzu auch das ›Nachtwandler-Lied‹ in *Also sprach Zarathustra*: »Denn alle Lust will sich selber, drum will sie auch Herzeleid!« und »[S]o reich ist Lust, dass sie nach Wehe durstet, nach Hölle, nach Hass, nach Schmach, nach Welt«. Nietzsche, KSA Bd. 4, S. 403.

Grausamkeit möglich. Die moderne Erfahrung der seelischen Grausamkeit muss der Theorie Nietzsches zufolge als ein Leiden durch gesellschaftliche Normen gedeutet werden, das nicht durch die Lust oder die Strafe eines transzendenten Zuschauers zu rechtfertigen ist, sondern nur durch die Lust des Subjekts selbst.

Foucault oder die moderne Erfahrung der Grausamkeit

In einer religiös gedeuteten Welt sind alle Gegenstände und Handlungen auf einen Sinn ausgelegt, der sich dem menschlichen Zugriff entzieht und gerade deswegen absolute Herrschaft über ihn besitzt. Eine Welt, die den Ritualen und Praktiken religiöser Deutungsmuster keinen Wert mehr beimisst, ist mit den Worten Foucaults eine ›profanierte‹ Welt. »In einer Welt, die dem Sakralen keinen positiven Sinn mehr zuerkennt, kann Profanierung nur etwas sein, was man als Überschreitung bezeichnen könnte« (VzÜ, 29). Was könnte das Weltlich-Machen (Profanierung) von Gegenständen und Handlungen, die nicht-religiös gedeutet sind, bedeuten?

Zunächst ist die Überschreitung deutbar als die Überschreitung internalisierter Normen, die einst religiös begründet wurden, über die einst ein göttliches Auge wachte. Auch wenn die religiösen Deutungsmuster in dieser Welt keine verbindliche Bedeutung mehr haben, so nimmt der Mensch dennoch eine Differenz wahr zwischen dem einstigen Anspruch der Religion (dem Verbot) und seinem Handeln (als eines, das auch ohne die Annahme Gottes sinnvoll ist). Die Überschreitung ist »vielleicht nichts anderes als die Affirmation der Teilung. Man muss von diesem Wort alles fernhalten, was an Einschnitt, Trennung oder Distanz erinnert, und es nur das Sein der Differenz bezeichnen lassen« (VzÜ, 33).

Dieses Sein der Differenz ist als »innere und souveräne Erfahrung« (ebd.) die Differenz zwischen dem Eigenen und dem Anderen. Durch die Überschreitung werden Gegenstände und Handlungen als andere markiert.

Im religiösen Kontext ist das Andere absolut bestimmt als der Gegensatz zu dem im eigenen Glauben für gut gehaltenen. Fällt der religiöse Kontext aus, dann kann das Andere nur noch relational zum Deutungsmuster der eigenen Kultur definiert werden. Eine der Möglichkeiten, das Andere als das Andere zu erfahren, das heißt als ein jenseits der eigenen Deutungsmuster Liegendes, stellt die Grausamkeit dar. In Nietzsches genealogischer Rekonstruktion war die Grausamkeit nach der Erfindung der Gesellschaft vor allem ein Herrschaftsmittel, unter dem derjenige zu leiden hatte, der sich nicht den Forderungen des Herrschaftsgebildes anpasste und als »Vertrags- und Wortbrüchiger *gegen das Ganze*« (GM, 307) bestraft wurde. Wer aber gegen das Ganze ist, ist das Andere. Und insofern Fremde oder ›Wilde‹ keinen Platz im Ganzen der Gesellschaft hatten, sind auch sie anders. Wer und was aber anders ist, kann grausam be-

handelt werden. In der modernen Gesellschaft hat sich diese Logik umgekehrt: Insofern die moderne Gesellschaft die Grausamkeit an sich verbietet, markiert der grausame Akt von sich aus das Andere. Das, was im grausamen Akt erlebt wird, ist dieses Andere. Eine Gesellschaft, die sich die Grenze zum absolut Anderen genommen hat, kann das absolut Andere nur noch im Exzess erleben. Was nicht durch einen Exzess, eine Ausschreitung, ein Übermaß an Gewalt erfahren ist, kann auch nicht als wirklich anders wahrgenommen werden.

Literatur

- Derrida, Jacques: *Seelenstände der Psychoanalyse. Das Unmögliche jenseits einer souveränen Grausamkeit. Vortrag vor den ›États généraux de la Psychoanalyse‹ am 10. Juli im Grand Amphithéâtre der Sorbonne in Paris.* Aus dem Französischen v. Hans-Dieter Gondek, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1994.
- Foucault, Michel: »Vorrede zur Überschreitung«, in: ders., *Von der Subversion des Wissens*, übers. u. hg. von Walter Seitter, Frankfurt/Main: Fischer 1987, S. 28-45.
- Höffe, Otfried: *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München: Beck 1999.
- ders.: *Friedrich Nietzsche zur Genealogie der Moral*, Berlin: Akademie Verlag 2004.
- Nietzsche, Friedrich: *Kritische Studienausgabe (KSA)* in 15 Bänden, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York: DTV/de Gruyter 1999.
- Ottmann, Henning (Hg.): *Nietzsche-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart: Metzler 2000.
- Tugendhat, Ernst: *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1993.

Gratwanderung zu einem positiv belegten Grausamkeitsbegriff

MAXIMILIAN BRUST

»Die Immanenzebene funktioniert also als ein Prinzip
virtueller Unbestimmtheit, aufgrund dessen sich
Vegetables und Animalisches, Innen und Außen, ja selbst
Organisches und Anorganisches gegenseitig aufheben und
ineinander übergehen.«¹

nicht tot leben wollen

»Ich habe das Grauen gesehen ...« Mit diesen Worten setzt Marlon Brandos Verkörperung von Walter E. Kurtz gegen Ende von F. F. Coppolas *Apocalypse Now* (1979) aus dem Nachtschatten gleichsam seinen Finger auf eine virtuelle Karte menschlicher Gestade, um im Entferntesten eine Erklärung zu geben, wo er sich befindet und wie er dorthin kam (was noch lange nicht heißt, dass man damit wüsste, wie *man* dorthin kommt). Um auf den Platz zu weisen, den ein Subjekt einnehmen muss, ihn sehen zu können, damit er wieder sichtbar wird, wenigstens umrisshaft. »Das Grauen ...das Grauen.« Kann so etwas ein positives Moment bergen? Was ist noch an diesem Ort?

Antonin Artaud war geneigt ihn aufzusuchen. Es ist nicht der Fall eines Versehens, welches jemanden dorthin katapultiert hat, es ist ein willentliches Aufsuchen. Wozu dient seine Vorstellung von Grausamkeit? Nun, gewiss ist seine Beschwörung »uranfänglicher« Grausamkeit, die jedem Schöpfungsakt notwendig inhärent ist, Ausdruck vehementer Lebengier aus einem Mangelzustand heraus. Wir werden später noch sehen, dass dieser Mangelzustand auch sein Verhängnis ist. Es ist derselbe Zustand, an dem er die dekadente, deprimierende westliche Lebensweise verortet, welche er einmal mit dem medizinischen

1 Giorgio Agamben: »Die absolute Immanenz«, in: ders., *Bartleby und die Kontingenz gefolgt von Die absolute Immanenz*, Berlin 1998, S. 111.

Terminus »Masmus« bezeichnet, einer Form proteinerger Energiemangels. Es geht um den Ausbruch aus der unerhörten Hörigkeit, die diese Unterfunktion im Laufe der Zeit hervorgebracht hat. Überhaupt, bei ihm, für den, wie ich behaupte, der Lebensbegriff zentral ist – und der damit in einer Linie stünde mit dem, was Giorgio Agamben in *Die absolute Immanenz* als das Vermächtnis und die Aufgabe an die zukünftige Philosophie ansieht, die die letzte Schaffensphase von Gilles Deleuze wie auch Michel Foucault auferlegen² –, ist das Leben Begierde. Und auch wenn Artaud auf jede solche oder ähnliche Analogiebehauptungen zu politischen Implikationen einen großen Haufen gezaubert hätte: Fügt man ihn spielerisch in eine solche Linie, so leuchtet er im Biopolitikdiskurs wieder auf, ist er natürlich Aufständischer ersten Ranges. Erneut zieht Agamben Foucault heran: »[...] das Leben [wird] als politisches Thema gewissermaßen beim Wort genommen und gegen das System gewendet [...]«.³ Artaud zündet ein Gegenfeuer wider die Grausamkeit eines Systems von vielen möglichen; und zwar mittels einer brachial ästhetisierten Wahrnehmungsweise. In diesem Modus, welcher nicht neu und abstrakt-abgehoben ist, sondern, konträr dazu, tiefer pflügt in erdigen, nicht so sehr kulturell überformten und logozentristischen Schichten, wird das künstlerisch schöpfende Phantasma realitätsstiftend und erkenntnisfähig. Die Rückeroberung des Körpers, der dem Menschen gegeben ist, hat dabei das Potential eines Portals zu organischer Lebendigkeit, die Artaud aus dem Sein in der bürgerlichen Gesellschaft seiner Zeit restlos entwichen sieht. Und ebenso zu Verschmelzung, einem zeitweiligen Einswerden oder Ununterscheidbarsein mit allem Möglichen und etlichen Ebenen, von Innen und Außen, Körper und Geist, Leib und Seele, Natur und Kultur, Leben und Tod, mit Objekten und Mitmenschen, eben ein intimes In-der-Welt-Sein jenseits des bloßen Funktionierens, des Unterwerfens von sogenannter ›Natur‹ oder rationaler Zergliederung: »Der funktionelle Mensch ist von vornherein ein müder Mensch.«⁴ So konstatiert Jean Baudrillard in seinem Erstlingswerk über »jene Vorgänge, die zwischen Menschen und Gegenständen Beziehungen stiften [...]«.⁵

Ich werde im Folgenden einen positiven Grausamkeitsbegriff aus diesen beiden Verheißungen, Lebendigkeit und Verschmelzung, die das *Theater der Grausamkeit* aufzeigt, extrahieren und versuchen, ihn, soweit er es zulässt, in seiner Funktionsweise nachzuvollziehen. Ferner soll diese Grausamkeit und die Form des Grauens, an das sie appelliert, ihr positives Potential offenbaren, indem ich die Realität von Verschmelzung, die sie ermöglicht, plausibel mache. Der sich unter dieser Verschmelzung verbergende Mechanismus kann, erklärt und

2 Ebd., S.118: »Was in Anbetracht dessen, was wir über die deleuzianische Immanenz wissen, bedeutet, dass das Wort ›Leben‹ nichts anderes bezeichnet, als ›die Immanenz des Begehrens seiner selbst.« Vgl. auch S. 79, S. 125ff.

3 Ebd., S. 109.

4 Jean Baudrillard: *Das System der Dinge. Über unser Verhältnis zu den alltäglichen Gegenständen*, Frankfurt/New York 2007, S. 60.

5 Ebd., S. 11.

begründet unter Zuhilfenahme Foucaults und Agambens, als virtuelle Überschreitungsfunktion in einem immanenten Feld klassifiziert werden. Voraussetzung ebendieser Konstellation, behaupte ich, ist die Entblößung der Gleichzeitigkeit des Ursprunges, unwissentlich exhumiert sozusagen beim Versuch, in das Unbewusste des Menschen vorzudringen und damit einen der vermeintlich letzten blinden Flecken der Erkenntnis zu tilgen. Sowohl das Trachten der Psychoanalyse als auch Artauds Suche nach einem *homo tantum*, welcher aus dem kollektiven Gedächtnis verdrängt und verschüttet worden sein soll, markieren zwei Vorstöße in dieses Milieu, wenngleich sie sich auch als Antipoden präsentieren.

der Schürhaken

Was für ein Zusammenhang aber besteht überhaupt zwischen der Art Grausamkeit, welche bei Artauds Theaterkonzeption zum Einsatz kommt und die zu einer Genesung des menschlichen Lebens führen soll, zur Vervollständigung des Seins, und dem Grauen, von dem Colonel Kurtz spricht? Denn offenbar handelt es sich um grundverschiedene Formen. Darüber gibt die Frage Aufschluss, inwiefern Artauds Grausamkeit Ritual ist. Zunächst aber sei erlaubt zu fragen, was denn, bitteschön, Artaud und dieser aus Joseph Conrads Roman *Herz der Finsternis* erwachsenen Figur, ihrer abseitigen Perversion, ihrer Verzweiflung gemein ist? Ist dieser Kurtz nicht eher als alles andere ein Agent des ebenfalls, aber andersartig grausamen Systems, gegen das sich das *Theater der Grausamkeit* richtet? »Wir bilden junge Männer aus, um auf Menschen Bomben abzuwerfen, aber ihre Kommandeure wollen ihnen nicht erlauben, ›Ficken‹ auf ihre Flugzeuge zu schreiben, weil *das* obszön ist« liest Kurtz gegen Ende des Coppola-Films aus einem seiner Pamphlete vor, die er in einem dreckigen Höhlensystem irgendwo in Kambodscha verfasst hat. Das ist die Perversion im Kleid der Selbstverständlichkeit, auf die das System hindrängt. Auch Artaud pflegt eine innige Beziehung zum Obszönen. Denn dieselbe Genese hat auch der »obszöne Körper« hinter sich. Er verdeckt »unseren Körper«. ⁶ Das Göttliche und die von ihm propagierte theoretisierende, antiseptische Sicht auf den Menschen diffamiert und verachtet den Leib, hat uns seit Ewigkeiten gelehrt, ihn zu verachten. Bis wir uns ein Bild von unserem Körper nicht mehr anders, denn als das eines »exkrementösen« Körpers machen konnten. Der Begriff des »Obszönen« markiert in der Gesellschaft Sperrgebiete des nicht zu Praktizierenden, deren Zugänge, ob sittlich oder durch Verängstigung, zugemauert sind, um eine Ordnung aufrechtzuerhalten. In dieser Beschränktheit wird unser körperliches Potential von einer Sexualität gehalten, welche auf sich reduziert leer läuft, in ihrer

6 Antonin Artaud: *Das Theater der Grausamkeit, Schluß mit dem Gottesgericht, Letzte Schriften zum Theater*, München 2002, S. 37.

Fixierung auf das Geschlecht und die Vermehrung den Restkörper, das organische Leben als obszön diffamiert, ebenso wie wir den Einsatz des Körpers in den von Artaud angesprochenen Ritualen nicht (mehr) anders denn als Obszönität wahrnehmen können.⁷ Erst wenn wir diese Abscheu vor unserer Existenz abgelegt hätten, erlangten wir unseren unverbrämten Körper zurück, mit dem wir eine Fähigkeit zur Überschreitung jenseits des Sexuellen in alle Lebensbereiche transponieren könnten.

Eine exponierte Stellung in Artauds Vorstellung nimmt der Tod ein. Davon wird im Zusammenhang mit der Gleichzeitigkeit des Ursprunges noch zu sprechen sein. Für den Augenblick mag genügen, dass die Erfahrung seiner Nähe bei ihm zur unverzichtbaren Komponente wird, Leben nicht zur Vegetation verkommen zu lassen. Räumt man dem Tod wieder einen Platz in der Vorstellung vom Leben ein, begreift man ihn nicht mehr in einer binären Logik als dessen Ende oder Gegenteil, nur dann wird die Fähigkeit wiedererlangt, »lebendig zu sterben«, anstatt »tot zu leben«. Und nun schlagen wir erneut bei Conrad nach: »Lebe richtig, stirb, stirb!«⁸ Erlischt Kurtz Leben mit dieser Empfehlung oder ist es vielmehr seine tote Existenz, die endet?

Artauds Theater hat also primär körperlichen Charakter. Aber nicht irgendeine Körperlichkeit ist gemeint, er spricht von einem Körper, der sich gleichzeitig nicht mehr und noch nicht in unserer Reichweite befindet, ein Körper unvollendeter Wirklichkeit. Artaud hofft diesen unter anderem weiter zu erschließen in Riten diverser Naturvölker, die er selbst beobachtet hat (oder in vielen Fällen eben auch nicht beobachtet hat), und archaischer Prozessionen:

Auf den nie besuchten Hängen
des Kaukasus,
der Karpaten,
des Himalaja,
der Apenninen
finden täglich,
Tag und Nacht,
seit Jahren und Jahren
entsetzliche körperliche Riten statt,
wo das finstere,
das nie kontrollierte und finstere Leben
sich entsetzliche und abstoßende Mahlzeiten macht.⁹

7 Vgl. ebd., S. 33-37, etwa: »All das ist im Augenblick sexuell und obszön, weil das niemals außerhalb des Obszönen ausgearbeitet und kultiviert werden konnte, und die Körper, die dort tanzen, sind vom Obszönen unabtrennbar, sie haben sich systematisch an das obszöne Leben gebunden, aber man muß diesen Tanz obszöner Körper zerstören, um sie durch den Tanz unserer Körper zu ersetzen.« Ebd., S. 37.

8 Joseph Conrad: *Herz der Finsternis*, München 2005, S. 117.

9 Artaud: *Das Theater der Grausamkeit*, S. 36.

Interessanterweise schreibt der Ich-Erzähler in Conrads Roman über den von ihm gesuchten und durch seine Auftraggeber als wahnsinnig eingestuften Mann: »Das muß gewesen sein, bevor – sagen wir – die Nerven mit ihm durchgingen und er infolgedessen den Vorsitz bei gewissen Mitternachtstänzen innehatte, die in unaussprechlichen Riten endeten.«¹⁰ Was im einen Fall eine Inszenierungstechnik ist und, nimmt man den intendierten Effekt des *Theaters der Grausamkeit* ernst, Alltagstechnik werden soll, wird im anderen Fall an einem Ort umgesetzt, dem Artaud entgegenstrebt. Wiederholung dient hierbei, sich an Ort und Stelle halten zu können, an des Menschen zugeeignetem »Platz zwischen Traum und Ereignissen«.¹¹ Theater ist dabei eine ganz und gar »alchemistische« Operation, um Vorstellungen zu materialisieren, motorisiert, wie Doris Kolesch feststellt, durch die *cruauté*.¹² Die Grausamkeitstechnik ist ein Schwebegenerator; und bei Ausfall stürzt das Gebilde auf begrifflich asphaltierten und mit strikten Begrenzungen versehenen Untergrund nieder. Es ist angewiesen auf stetige Wiederholung. Jedoch steht derjenige Typus der strengen Wiederholbarkeit, der dem Begriff ›Ritus‹ innewohnt, nicht etwa in Kontradiktion zu Artauds Programmatik der Unwiederholbarkeit.¹³ Wiederholbarkeit ist hier nur zu verstehen als immer- und allgegenwärtige Potenz, die Grausamkeitstechnik zum Einsatz bringen zu können. Das Theater markiert, quasi als Labor, nur den aus seiner Sicht besten Ausgangspunkt, den Menschen erneut mit einer verlorenen Fähigkeit zu infizieren, angesichts des Grades des erreichten »Degenerationszustands«, bei dem man »die Metaphysik via Haut wieder in die Gemüter einziehen lassen müssen« wird.¹⁴ Den Körper vom Ballast und den begrifflichen Belegungen der okzidentalen, und, wie Artaud geltend macht, vor allem christlichen Vorstellungen, die ihn präskriptiv, als Simulakrum, formen, zu befreien, ist darum der unhintergehbare erste Schritt. Das treibt den Militär oder Kolonialisten Kurtz, äquivalent zu Artauds »anatomischem Theater«, in »Mitternachtstänze«, Nacktheit, Körperbemalung und Suhlen im Schlamm. Ferner ist Strenge bei Artaud kein Durchexerzieren von auf Konvention beruhender Regel, es ist die »Strenge organischer Funktion«, die lebendigen Wesen anhaftet. Wohlbemerkt ist also denkbar, dass solche Rituale niemals denselben Phänotyp annehmen, sondern in stets wechselndem Gewande erscheinen. Konstant an dieser Praxis ist ihre bare Funktion. Wie schon erwähnt, hat Artaud die meisten Rituale, die er selbst anführt, nie selbst beobachtet. Nachahmendes Vorgehen betreibt er gar nicht bei den Quellen seiner Inspiration. Wichtig ist allein, dass es aussieht und

10 Conrad: *Herz der Finsternis*, S. 84.

11 Artaud: *Das Theater und sein Double*, München 1996, S. 99.

12 Vgl. Doris Kolesch: »Der magische Atem des Theaters«; in: Franz Norbert Mennemeier und Erika Fischer-Lichte (Hg.), *Drama und Theater der europäischen Avantgarde*, Tübingen/Basel 1994, S. 247f.

13 Siehe auch hierzu ebd., S. 249f.

14 Vgl. Artaud: *Das Theater und sein Double*, S. 106.

wirkt, als *könne* es ohne weiteres Ritual sein – um eine mythische Empfänglichkeit des menschlichen Geistes zu schüren und zu wahren.

Die Funktion des grausamen Rituals ist die einer Appellation. Es ist eine Anrufung! Was mit dieser Appellationstechnik beschworen wird, ist ein obskurer Ort des natürlichen Grauens: »Etwas wie uranfängliche Bosheit herrscht im Lebensfeuer.«¹⁵ Im Anschluss an eine eigene Lesung schreibt er: »Ich hätte Blut durch den Nabel schießen *müssen*, um zu erreichen, was ich will. Zum Beispiel drei Viertelstunden mit dem Schürhaken auf ein und dieselbe Stelle schlagen und von Zeit zu Zeit *trinken*.«¹⁶ Mit dem Schürhaken müht er sich, voll im bloßen Handeln aufzugehen, die Aktion auf die Spitze, die Raserei bis hin zu einer Beschleunigung zu treiben, die vom Stillstand nicht mehr zu unterscheiden ist. Dazu noch mit einem Gestus, als sei dies völlig gewöhnlich. Der aus dem Nabel schießende Fetischmeister drischt förmlich ein Wurmloch in die sich bietende Oberfläche des Wirklichen, in die Ummantelung des Obszönen. Hindurchschreitend dringt er vor zu einem unpersönlichen Sein. Er verabscheut das psychologisierende Theater. Er möchte den Bereich oder das Reich der psychologischen Analysierbarkeit verlassen und mit ihm das staatstragende, Gesetzen unterworfenen Individuum. Ähnlich der Bartlebyschen Formel nach Deleuze, wuchern sein Ritual und seine zur Beschwörung eingesetzte, zu »Zauberformeln«¹⁷ umgeformte Sprache und verbinden den, den sie erfasst haben, mit einem Kollektiv. Die vollzogene Bewegung bei Artaud ist allerdings die reiner Entsubjektivierung. Obzwar zweifellos immens wirkungsvoll, versagt der Schwebegenerator dieser Bauart, da die endlose Bewegung von Subjektivierung zu Entsubjektivierung¹⁸ aussetzt. Diese ist es, die dem Subjekt die Fähigkeit zu schweben verleiht. Am Ende liegt er reglos da – wie etwa in seiner Aufführung zur Demonstration eines von der Pest befallenen Körpers.¹⁹ So betrachtet ließe sich sein Scheitern nachvollziehen. Aus einem Mangelzustand dient das Ritual seiner grausamen Appellationstechnik der Beschwörung agensloser Grausamkeit und der (Wieder-) Öffnung eines Portals zur Überschreitung. Dabei kann er jedoch nicht stehen bleiben.

15 Ebd., S. 111.

16 Artaud: *Das Theater der Grausamkeit*, S. 76.

17 Artaud: *Das Theater und sein Double*, S. 97.

18 Die Thematik des Menschen, der nicht er selbst ist, wenn er spricht und nicht sprechen kann, wenn er er selbst ist, kann hier nicht erschöpfend behandelt werden. Ich folge, wenn ich von Subjektivierung und Entsubjektivierung spreche, den Ausführungen von Agamben. Vgl. Giorgio Agamben: *Was von Auschwitz bleibt. Homo Sacer III*, Frankfurt/Main 2003, S. 97-144.

19 Siehe: Stefan Zweifel: »Von Artaud zu ARTOT – eine Erregung«, in: Mirjam Schaub/Nicola Suthor/Erika Fischer-Lichte (Hg.), *Ansteckung. Zur Körperlichkeit eines ästhetischen Prinzips*, München 2005, S. 55.

agensloses Grauen

Ich lege also nahe, eine Unterscheidung aufzumachen zwischen Formen der Grausamkeit und dem baren Grauen. Während Grausamkeit (und das Grauen, das von ihr ausgeht) immer voraussetzt, dass ein handelndes Subjekt die grausame Handlung selbst vollführt, eine solche Handlung an einem vorgenommen wird oder grausam Handelnde von anderen, sei es durch Beobachtung oder in einem Bericht, wahrgenommen werden, kennt das bare Grauen kein Agens. Dieses agenslose, quasi-metaphysische Grauen ist ein höchst opakes Etwas, dessen man nur ansichtig werden kann, das man nur anrufen, an das man appellieren kann, das einen zu durchdringen vermag und in deren Raum man eintreten kann. Niemals jedoch kann man es *sein* (wie *grausam sein*). Artauds Theater ist grausam, aber nichts, wovor man sich fürchten müsste. Was er tut, stellt lediglich eine Beschwörung der agenslosen Form des Grauens dar. Sie kann jedoch die Integrität des Geistes gefährden. Beispiel für einen solchen Anblick wäre etwa das »wer die Gorgo erblickt hat« in den Ausführungen Giorgio Agambens über die Trennbarkeit von animalischem und organischem Leben.²⁰ Dabei resultiert aus dem Organismus, der in das Medusenhaupt geblickt hat und versteinert, eine nicht mehr zu tötende Existenz. Ein weiteres Beispiel: Michel Foucault beginnt *Les mots et les choses* mit folgendem Satz:

»Dieses Buch hat seine Entstehung einem Text von Borges zu verdanken. Dem Lachen, das bei seiner Lektüre alle Vertrautheiten unseres Denkens aufrüttelt, des Denkens unserer Zeit und unseres Raumes, das alle geordneten Oberflächen und alle Pläne erschüttert, die für uns die zahlenmäßige Zunahme der Lebewesen klug erscheinen lassen und unsere tausendjährige Handhabung des *Gleichen* und des *Anderen* (*du Même et de l'Autre*) schwanken läßt und in Unruhe versetzt.«²¹

Unruhe ist Unruhe angesichts des ›Weißen‹ im Zwischenraum, das die einzelnen Elemente der zunächst einfach absurd erscheinenden Aufzählung bei Borges »trennt«, was gleichzeitig heißt: erst ermöglicht, aufgrund der Beziehung, die, wenn wir hier Agamben erläuternd bemühen, die Sprache zur Nicht-Sprache unterhalten muss. Foucault bietet selbst eine Erklärung an, warum das Gewahr-Werden des Nicht-Ortes der Sprache ein markerschütterndes Erlebnis sein kann:

»Vielleicht weil in seiner [des Textes von Borges, Anm. MB] Folge der Verdacht aufkam, daß es eine schlimmere Unordnung gäbe als die des Unstimmigen und der Annäherung dessen, was nicht zueinander paßt. Das wäre die Unordnung, die die Bruchstücke einer großen Zahl von möglichen Ordnungen [...] aufleuchten läßt.« (OD, 19f.)

²⁰ Vgl. Agamben: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 45ff.

²¹ Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt/Main 1971, S. 17. Fortan zit. als OD.

Dabei bleibt es allerdings nicht. Was hier noch viel stärker Schreie des Entsetzens in einem tiefen, inneren Konvergenzpunkt, in einem selbst, subkutan unter der Erdkruste oder sonstwo auslöst (und das bei der Lektüre von Borges übersignifikant häufig entfacht wird), ist der Schwindel, der von der Anzahl möglicher Unordnungen ausgeht. Und in welches Bild sie eine vermeintlich bestehende Ordnung rücken. Gleichzeitig handelt es sich um den von Artaud erwähnten, boshaften Ort, den jede Schöpfung (und somit auch jedes Subjekt-Werden) birgt. Borges' Erzählungen sind metaphysische Irrfahrten und metaphysisches Gruseln, das im Zuge alltäglicher Lebensführung gewöhnlich verdrängt und verbannt wird. Verständlicher Selbstschutz. Setzt man dieses Gruseln als menschliches Potential, als Gut, könnte man auch sagen: Es fällt zur Lebensführung der Dissonanzreduktion zum Opfer. Die integrierte Gesellschaft winkt mit einer unterschriftsreifen Verdrängungspolice, im Austausch für die Aufnahme in die Gemeinschaft, und qua Sozialisation unterschreibt das zukünftige Mitglied automatisch, noch bevor es dankend annehmen kann. Durch das bloße Körper-Haben und die Sprachbegabung ist der Ort an der Grenze der Sprache für jeden Menschen eine reale, wenngleich virtuelle Gegenwart:

»Wer einmal die besondere Gegenwart erfuhr, die sich im innersten Bewusstsein der sprechenden Stimme realisiert, verliert für immer jenes unberührte Verhaftetsein mit dem Offenen, das Rilke in den Augen des Tiers erkannte, und wird seinen Blick fortan nach innen, auf den Nicht-Ort der Sprache richten. Deswegen ist die Subjektivierung, das Sich-Bilden des Bewusstseins in der jeweiligen Rede, häufig ein Trauma, von dem die Menschen nur schwer genesen [...]: Die in jeder Subjektivierung konstitutiv enthaltene Entsubjektivierung.«²²

Ein Schauer – für den sozialisierten Menschen, ein grauenerregendes und andererseits doch durchdringendes, mitreißendes Erfahren. Das meint nicht nur hypoeistemologische Plattentektonik, wie sie Foucault entwickelt, sondern ist gleichbedeutend mit einem Blick in die Achse, um die sich die endlose Bewegung von Subjektivierung und Entsubjektivierung Bahn bricht bzw. einem Blick aus der Achse heraus, wenn das Subjekt das Auge des Sturms zu seinem Platz zu machen versucht. Daher, das kann man aus diesem Blickwinkel nachvollziehen, verwendete Artaud, als er seine frühen Texte entwickelte und bevor er sich klar für eine Bezeichnung entschieden hatte, statt »Grausamkeit« auch »Alchimie« oder »Metaphysik« beziehungsweise verwendete diese Begriffe synonym. Metaphysisch ist nicht die Grausamkeit selbst, die seine Inszenierungen antreiben soll und die er als Technik anempfiehlt, einer Trance ähnlich, sich in ein abiographisches Sein hineinzusteigern. Aber diese Grausamkeit als Geste und das agenslose, namenlose Grauen, an das sich die Geste richtet, sind es. Artauds Scheitern erklärt sich dadurch, dass er eine erlösende Authentizität

22 Agamben: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 107.

tät, gleichbedeutend mit der vereinigenden Versöhnung von Subjektivierungs- und Entsubjektivierungsbewegung, inauguriert, die dem sprechenden Menschen durch eine neue, gestische Semiotik ermöglicht werden soll.²³ Wie Agamben richtig feststellt, ist es allerdings ein schweres Missverständnis, diese Bewegung teleologisch aufzufassen.²⁴ Im Gegenteil, dieses Schwanken ermöglicht der speziellen Figur Mensch erst den virtuell vereinigenden Schwebезustand²⁵, den es nur (ästhetisch) zu nutzen gilt.

Gleichzeitigkeit des Ursprunges

»Denn wie dies schaurige Weltmeer das grüne Land umschließt, so liegt ein Eiland in des Menschen Seele, ein Tahiti, voller Frieden, voller Freude – jedoch umringt vom ganzen Grauen unseres kaum gekannten Lebens. Gott schütze dich! Leg nicht von diesem Eiland ab, denn du kannst nie zurück!«²⁶

In den ungekämmtten und nicht kämmbaren Außenbezirken der Sprache und des Seins sind der Übergang und die Trennung vom Individuellen zum Gattungsbezogenen, Kollektiven, wie Artaud richtig antizipierte, in derselben Weise fließend und nicht mehr zu treffen, wie der von Bewusstem und Unbewusstem. Dieser anvisierte Ort ist der Spalt, in dem sich die intime Beziehung der Repräsentation mit dem Tode, der Endlichkeit und dem Ursprung offenbart. Glauben wir Foucault, so streben die gesamten Humanwissenschaften, diejenige Sphäre der Wissensproduktion also, die nur im Herrschaftsbereich der Repräsentation zu funktionieren vermag, unweigerlich dem Unbewussten als ihrem höchsten Untersuchungsgegenstand entgegen. Dabei erweist sich ›das Unbewusste‹ als genau das Feld, das den Prinzipien der Repräsentation trotzt. Die Repräsentation versucht, auf das Feld zuzugreifen, das ihr äußerlich ist, und es zu homogenisieren. Und die Psychoanalyse ist das Mittel der Wahl. Wenn wir einbeziehen, dass die dichotome Sprache prototypisch mit Repräsentation arbeitet, erklärt sich sowohl, dass Freud derjenige sein soll, der versuchte, das

23 Artaud: *Das Theater und sein Double*, S. 97: »[...] die geistige Unterwerfung unter die Sprache durchbrechen und das Empfinden für eine neue Geistigkeit aus zur Bedeutung gesteigerter Gebärde wecken.«

24 Agamben: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 138.

25 Das ist die Auslegung, die ich für folgende Aussage unterbreite: »Der Mensch ist das Wesen, das sich selbst fehlt und einzig in diesem Sich-Fehlen und dem dadurch eröffneten Irren besteht.« (Agamben, *Was von Auschwitz bleibt*, S. 118.) Von demselben Irren erzählt jede Geschichte Borges', und das notwendige Sich-Fehlen identifiziert Stefan Zweifel in Artauds Inszenierungsregie, wenn er sagt »Das Ich ist nur bei sich, wenn es außer sich ist.« Siehe hierzu: Stefan Zweifel 2005, S. 58.

26 Herman Melville: *Moby Dick oder Der Wal*, München/Wien 2001, S. 442.

linguistische Modell auf den Raum jenseits der Repräsentation auszudehnen (vgl. OD, 432), als auch die herausragende Rolle, die der Sprache für die Fähigkeit zur Verschmelzung und Ununterscheidbarkeit in einem virtuell unendlichen Immanenzfeld zukommt, der sich der Mensch im Schwebestand zwischen Subjektivierung und Entsubjektivierung zuwenden kann (OD, 433).²⁷ Die Psychoanalyse tritt also an, ins ›Innenleben‹ des Menschen zu blicken, um rationale Prinzipien oder zumindest solche des Verstehens ins Unbewusste hineinzutragen, wie um den letzten weißen Fleck ans Licht zu zerren, den der Grund des Ozeans darstellt. Artaud ist wie ein Gegenmodell dazu, wenn er im Unbewussten schürft, um verdrängte, archaische Bestände an Potentialität und Kraft zu reaktivieren.²⁸ Er möchte nämlich einen reziproken Effekt erzielen, vermeintlich klare Konturen verwischen und Zwielficht in für die Erkenntnis schon ausgeleuchtet geglaubte Winkel tragen: Statt den »psychologischen Menschen« in den Vordergrund zu rücken,²⁹ will er sich »Ideen« zuwenden, »die ungewiss sind und deren Bestimmung eben darin liegt, dass sie weder begrenzt noch ausdrücklich dargestellt werden können«. ³⁰ Um das mit dem Ort des agenslosen Grauens in Verbindung zu setzen, sei darauf hingewiesen, dass Joseph Conrads Roman als einzige Allegorie einer Reise ins Innere des Menschen, nicht des Einzelwesens, sondern der ›Seele‹ der Gattung im Herzen Afrikas, der Wiege der Menschheit, verstehbar ist.³¹

Was Artaud selbst nicht gelang, ist gleichwohl möglich: gesicherter Erkenntnis den Boden entziehen, indem man sie mit archaischen Viren infiziert. Als Beweis dafür mag dienen, dass die Humanwissenschaften es scheinbar unbeabsichtigt einlösen können. Denn in der gleichen Weise, wie das Subjekt, wenn es ins Auge des Sturmes blickt, dem Bewusstsein etwas zum Gegenstand macht, das seine Voraussetzung ist und es selbiges darob schwindeln macht, »behandeln die Humanwissenschaften« in Gestalt der Psychoanalyse nicht irgendeinen Gegenstand, sondern die ihr »koextensive«, »eigene Bedingung der Möglichkeit« (OD, 436) und steuern darob das Menschenbild in trübes Fahrwasser. Denn dies unbekannte Terrain will sich nicht sittsam fügend dem ordnenden Zugriff beugen, wie intendiert. Konträres ereignet sich statt dessen: Was man vorfindet,

27 Siehe OD, S. 433: »Muß man [...] nicht [...] sagen dass seit dem 19. JH. die Humanwissenschaften unaufhörlich jenem Gebiet des Unbewussten sich annähern, in dem die Instanz der Repräsentation in der Schweben gehalten wird?«.

28 Siehe hierzu auch Kolesch: »Der magische Atem des Theaters«, S. 247.

29 Siehe Artaud: *Das Theater und sein Double*, S. 132: »Es [das Theater, Anm. MB] wird auf den psychologischen Menschen mit seinen wohlunterschiedenen Gefühlen und Charakterzügen verzichtet und sich an den totalen Menschen richten, nicht an den sozialen, den Gesetzen unterworfenen und durch Religionen und Vorschriften entstellten.«

30 Ebd., S. 96.

31 Siehe z.B.: Conrad: *Herz der Finsternis*, S. 113: »[...] es war kein Wahnsinniger... es war seine Seele, die verrückt geworden war. Alleingelassen in der Wildnis hatte sie in sich hineingeblickt, und, Himmel, war darüber verrückt geworden.«

ist eine widerspenstige Substanz, die sich, unerwartet virulent, gegen die geordneten abendländischen Bewusstheiten wendet und diesen den Boden unter den Füßen zuerst perforiert, dann völlig auflöst, sodass sie am Ende ins Bodenlose fallen könnten. Eine ästhetische Praxis, die eine solche Wirkung entfaltet, dürfte sich mit Recht ›bodenlose Kunst‹ nennen. Artaud ist allerdings nur einer der Auguren, die aufzeigen. Er kann keine alltäglich praktizierbare Selbsttechnik, quasi so etwas wie eine ›transgression matinale‹ (›allmorgendlicher Überschreitung‹) an die Hand geben. Eine derartige Praxis wäre auf Basis von Artaud erst noch zu entwickeln.

Langsam sind wir an einen Punkt gelangt, an dem wir uns an rein metaphysischen Bildern abzarbeiten scheinen, und alle Tatsachenunterstellung klingt nach frommem Wunsch. Anders gesagt: nach einem Mythos. Genau dieses Rechtfertigungsproblem haben, nach Foucault, die Humanwissenschaften und speziell die Psychoanalyse ebenfalls, weshalb sie sich permanent zu entmystifizieren trachten und die Psychoanalyse sich stets in Form einer »Entschleierung des Nicht-Bewussten« (vgl. OD, 436) gibt. Entlarvt man diese »Entschleierung« (etwa, indem man den Lebensbegriff zentral setzt), stoppt man die Entmystifizierungsbewegung zugunsten einer mystischen Immanenz, so ist das Ende dieser Form der Wissensbildung gekommen, ebenso das der Prävalenz des Wissensbestandes dieser Prägung. »Alchimie«? Das klingt nach einem Esoterikurs. Aber diesem Einwand sei mit Nachdruck (und abermals mit Foucault als Advokaten) entgegnet: »Für Wissen, das im Repräsentierbaren ruht, kann das, was nach außen hin die Möglichkeit der Repräsentation selbst begrenzt und definiert, nur Mythologie sein« (OD, 448). Da ist verständlich, was einem wie Artaud entgegenschlägt, der Repräsentation negieren möchte.

Hier tritt hervor, was ich die ›Gleichzeitigkeit des Ursprunges‹ nennen möchte: Es ist aufgrund der Nähe von Tod und Repräsentation kein Zufall, dass die literarischen Versuche, Lebendigkeit durch die Tuchfühlung mit dem Tod zu steigern, häufig mit Sprachzerfall in Kontakt geraten. Ebenso wenig ist es ein Zufall, dass ebendiese Gattungen auch in einer Krise des Subjektes ihre Möglichkeit finden, der Schreibende »sich selber zum Versuchsfeld für das Ich«³² macht. Das gilt für Artaud, der bereits zementierte Begriffe leicht verschiebt, dessen mythisches Theater »unsere begrifflichen Vorstellungen durcheinanderwirft« und so das ganze sichere Gefüge, von dem aus gedanklich operiert werden kann, in eine existentielle Unruhe stürzt³³ und aus dessen Munde mit Glossolie das

32 Hier zitiert Agamben Ingeborg Bachmann, in: Agamben: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 97ff.

33 Das scheint mir eine der, in Deleuzes Augen, Sacher-Masochschen Vorgehensweise ähnliche zu sein: »Vielleicht muß Verneinung als der Ausgangspunkt eines Vorgangs verstanden werden, der nicht darin besteht, zu negieren oder zu zerstören, sondern vielmehr den Rechtsgrund dessen, was ist, anzufechten und dieses gleichsam in einen Zustand der Schwebung oder der Neutralisierung zu versetzen, in dem jenseits des Gegebenen neue Horizonte des noch nicht Gegebenen aufscheinen.« –

kollektive Unbewusste sprechen soll.³⁴ Und es gilt prototypisch für die Werke des *fin de siècle*. In der *Reitergeschichte* Hugo von Hofmannsthals werden wir Zeugen der Steigerung des Erlebens von Wachtmeister Anton Lerch durch die drohende Gefahr des Todes. Ja, wir gehen als Leser förmlich völlig auf in seinem ästhetischen Erfahren, das sich im Verlauf eigenartig befreit von seinem Selbst: Einerseits scheinen wir seinen Platz einzunehmen, andererseits scheint der ablaufende Rausch überhaupt nicht mehr angewiesen auf den Protagonisten. Angetrieben ist dieser Rausch von einem zutiefst lachen machenden, grotesken Sprachgebrauch, aber auch von der Präsenz des Grauensvoll-Abscheulichen, das den ganzen Text final in Blut taucht – was besonders gut die nahe Gefahr des »Rückfalls in die Barbarei« (Conrad) illustriert. Besonders interessant ist die Art und Weise, auf die sich in dieser Erzählung die Sprachkrise äußert: als Besitzverlust und Erosion der Zeit. Die schiere Zahl der in einem Satz oder einem Abschnitt zusammengedrängten Wahrnehmungen Lerchs, aber auch das gleichzeitige Auseinanderdriften derselben, sodass die Aneinanderreihung von einem Satz eigentlich gar nicht mehr sinnvoll geklammert und gegliedert werden kann, der Zusammenhang der vorderen mit den hinteren Elementen haltlos, das ganze Gefüge unüberschaubar wird, das macht die Syntax bedeutungslos.³⁵ Ob die Aneinanderreihung nun syndetisch, asyndetisch oder auf andere Weise bewerkstelligt wird, die Sprache ist der Wahrnehmung längst nicht mehr gewachsen. So kommt es, dass sich Stillstand und rauschhafte Beschleunigung begegnen; Be-

Gilles Deleuze: »Sacher Masoch und der Masochismus«, in: Leopold von Sacher-Masoch, *Venus im Pelz*, Frankfurt/Main 1980, S. 185. Zum Umgang mit Begriffen bei Artaud vgl. auch: Kolesch: »Der magische Atem des Theaters«, S. 237.

34 Vgl. Agamben: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 99: »So zeigt sich in der Glossolalie die Aporie einer absoluten Entsubjektivierung und Barbarisierung des Sprachgeschehens, bei der an die Stelle des sprechenden Subjekts ein anderes tritt, ein Kind, ein Engel oder Barbar [...]«.

35 Zur Veranschaulichung mag ein Abschnitt genügen: »Neugierde bewog ihn, sich im Sattel umzuwenden, und da er gleichzeitig aus einigen steifen Tritten seines Pferdes vermutete, es hätte in eines der vorderen Eisen einen Straßenstein eingetreten, er auch an der Queue der Eskadron ritt und ohne Störung aus dem Gliede konnte, so bewog ihn alles dies zusammen, abzusetzen, und zwar nachdem er gerade das Vorderteil seines Pferdes in den Flur des betreffenden Hauses gelenkt hatte. Kaum hatte er hier den zweiten weißgestiefelten Vorderfuß seines Braunen in die Höhe gehoben, um den Huf zu prüfen, als wirklich eine aus dem Innern des Hauses ganz vorne in den Flur mündende Zimmertür aufging und in einem etwas zerstörten Morgenanzug eine üppige, beinahe noch junge Frau sichtbar wurde, hinter ihr aber ein helles Zimmer mit Gartenfenstern, worauf ein paar Töpfchen Basilika und rote Pelargonien, ferner mit einem Mahagonischrank und einer mythologischen Gruppe aus Biskuit dem Wachtmeister sich zeigte, während seinem scharfen Blick noch gleichzeitig in einem Pfeilerspiegel die Gegenwart des Zimmers sich verriet, ausgefüllt von einem großen weißen Bette und einer Tapetentür, durch welche sich ein beleibter, vollständig rasierter älterer Mann im Augenblicke zurückzog.« – Hugo von Hofmannsthal: *Reitergeschichte und andere Erzählungen*, Stuttgart 2001, S. 28-40, hier S. 30f.

schleunigung durch die Dichte der Aufzählungen und die Art, wie die Elemente der Aufzählung, quasi ›aus dem Off‹, unvorhersehbar zum vorangegangenen hinzutreten, eine Art Zeitlupe dagegen dadurch, dass die lineare Sprache den Ereignissen hinterherzuhasten gezwungen ist, wie inhaltlich Lerchs verunmöglichter Wunsch nach Galopp: »in der Gangart seines Pferdes eine so unbeschreibliche Schwere, ein solches Nichtvorwärtskommen, dass sich an seinem Blick jeder Fußbreit der Mauern rechts und links, ja jeder von den dort sitzenden Tausendfüßen und Asseln mühselig vorbeischoß.«³⁶

Sprache formt ein lineares Band gegliederter Repräsentation und moduliert dadurch Zeit. Sie stellt stets in einem Nacheinander dar, und jedes erwähnte Glied und Ereignis manifestiert sich in einer harten, bewussten Positivität, die dem Strom ineinandergreifender oder synchroner Wahrnehmungen oft inadäquat ist. Harte, sukzessive Aneinanderreihung geht also schwanger mit einem speziellen Problem im Umgang mit dem Blick für Gleichzeitigkeit. Lerch geht sich selbst verloren, begegnet in einer psychischen Extremsituation sich selbst, nachdem er die Kontrolle über die Zeit eingebüßt hat. Er fällt in die weißen Wortzwischenräume. Baudrillard stellt fest, wie die »Objekt-Uhr« die Zeit sichtbar macht, objektiviert, damit zu einem zergliederbaren, kontrollierbaren Eigentum und Verbrauchsgegenstand macht und so Sicherheit im Sein verleiht.³⁷ Lineare Kontinuität vom individuellen Ursprung bis zum Tod setzt zwar die strenge Grenze der Endlichkeit, erlaubt aber innerhalb dieses Streifens ein hohes Maß an Kontrolle – und Endlichkeit lässt diese Kontrollmöglichkeit (bzw. dieses Kontrollgefühl) auch sinnvoll erscheinen. Das Nichts erscheint in Form des Ursprunges oder des Todes entweder nur weit zurück- oder vorausliegend. Dringt man aber in den Bereich jenseits des Bewusstseins, wie Artaud oder die Psychoanalyse, der für das »kontinuierliche Erfassen in Begriffen der Bedeutung, des Konflikts oder der Funktion unzugänglich ist« (OD, 448), und trägt man den Tod als Möglichkeit wieder ins Dasein hinein, löst sich unsere normativ-lineare Vorstellung über dessen Verlauf, so taucht der eigene Ursprung ebenfalls als gleichzeitiges, begleitendes Element auf. Der Ursprung ist nicht nur ein weit weg gesperrtes Nichts, er ist auch als virtuelle Gegenwart in uns. Der leere Ort ist unserem Sein stets synchron, durchdringt uns wie ein Band, das mit der Lebenswelt verknüpft. Er ist die Möglichkeit stets neuer Selbsterschaffung, die »uranfängliche« Komponente in jeder Schöpfung, von der der Fetischmeister sprach.

36 Ebd., S. 36.

37 Vgl. Baudrillard: *Das System der Dinge*, S. 120ff.

Verschmelzung und Metaphysik als immanente Virtualität

»Wenn einer sagt ›Ich habe einen Körper‹, so kann man ihn fragen ›Wer spricht hier mit diesem Munde?‹«³⁸

Gleichzeitig enthält die in dieser Selbsterschaffung geborgene Entsubjektivierung und das damit verbundene abiographische, unpersönliche Sein die Möglichkeit, identisch mit oder nicht mehr trennbar zu sein von unserem Milieu, unserer Lebenswelt und allem darin. In diesem Sinne schreckt Wittgenstein vor dem Verschmelzen zurück, wenn er die Frage, ob meine Hand nun wirklich meine Hand ist, für sinnlos erklärt.³⁹ Es ist zweifellos grauenvoll und schockierend, es führt in beklemmende Angstzustände, die Frage eben doch als berechtigt anzusehen, ob meine Hand meine Hand ist oder eben nicht zu meinem Körper gehört, sondern zu etwas ganz anderem – und was dies »andere« ist. Und, je nach Geschmack, noch frappierender muss sein, dass ein Fremdkörper zu mir gehören, sich bis zur Indifferenz mit meinem Körperschema »verfilzen« (Baudrillard) kann: ein Phantomglied, eine Gummihand, ein Baum, Dijonsenfgläser, Mitmenschen ...! Letztlich ist es aber ebenso unmöglich, den Besitzer der Hand endgültig von seiner Umgebung abzugrenzen, wie in einer Sprache aneinanderreihender Repräsentation ein ›jetzt‹ zu bestimmen.⁴⁰ Kontrollverlust über die Zeit zieht Desintegration des Raumes und eine Entgrenzung und Überschreitung des Selbst wie des Körpers nach sich. Wie das? Baudrillard erkennt in der konsumierbaren Zeit die »eigentliche Dimension der Objektivierung«,⁴¹ die die Handhabbarkeit der Verhältnisse garantiert und ein »Gefühl der Sicherheit«⁴² im Umgang mit den Ereignissen erzeugt, das der Handhabbarkeit des Raumes vergleichbar ist, indem es die Ereignisse linear serialisiert (bis hin zum Tod), zerlegbar, beherrschbar macht.⁴³ Umgekehrt kann der Verlust ebendieser Handhabbarkeit der Zeit (die dann nicht mehr ›essbar‹ ist) die Sicherheit im Umgang mit dem Raum und seiner Begrenzbarkeit und Zergliederung hervorrufen. Vergewärtigen wir uns bei diesem Stand nochmals das Eingangszitat: »Die Immanenzebene funktioniert also als ein Prinzip virtueller Unbestimmtheit, aufgrund dessen sich Vegetables und Animalisches, Innen und Außen, ja selbst Organisches und Anorganisches gegenseitig aufheben und ineinander übergehen.«⁴⁴ Allerdings setzt das unentwegtes Changieren zwischen Subjektivierung

38 Ludwig Wittgenstein: *Über Gewißheit*, Frankfurt/Main 1970, S. 67 (§ 244).

39 Paragraphen, die mit dem Beispiel der Hand operieren finden sich zuhauf. Siehe z.B. ebd., S. 15, §§ 24 & 25; S. 68, § 247; S. 69, §§ 250 & 252.

40 Vgl. Agamben: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 106.

41 Baudrillard: *Das System der Dinge*, S. 122.

42 Ebd.

43 Vgl. ebd., S.120f.

44 Agamben: *Die absolute Immanenz*, S. 111.

und Entsubjektivierung, zwischen Geist-Haben und Körper-Haben voraus, bis in dieser Schweben kein Geist und kein Körper mehr getrennt hervortritt. Um Vorstellung (»alchemistisch«) materialisieren zu können, um einen virtuellen Raum unseres Denkens nicht unserer Lebenswelt äußerlich zu definieren.⁴⁵ »Was man Virtuelles nennt, ist nicht etwas, dem es an Realität gebricht [...].«⁴⁶ Aber dazu muss uns unser Körper in Gänze gegeben sein, was das Bemühen Artauds um dessen Rückerlangung begreiflich macht. Und interessanterweise steht »Gott«, als derjenige, der das Nichts verdeckt, Ursprung und Tod auf Distanz hält, sowohl der deleuzianischen Immanenz wie auch dem unverbrämten Körper bei Artaud im Wege. Die Theorie der göttlichen Schöpfung ist es, welche eine absolute Immanenzebene immerfort transzendiert und nicht denken lässt⁴⁷ und »der Christus Genannte ist kein anderer als der, der angesichts der Filzlaus Gott zugestimmt hat, ohne Körper zu leben.«⁴⁸ Damit steht die Aktivität Artauds, so meine ich, im Raum als eine mögliche Gegenstrategie gegen das, was der »höchste Ehrgeiz der Biomacht« ist, nämlich »die absolute Trennung von Lebewesen und sprechendem Wesen, [...] von Nicht-Mensch und Mensch zu erzeugen«,⁴⁹ vergleichbar dem, was tot lebt. Hier kommen sich Artaud und Agamben nämlich erstaunlich nahe, denn die defizitäre Gesellschaftsform ist bei Artaud, wie er gleichermaßen erstaunt und entsetzt äußert, auch davon gezeichnet, »daß die einfache Idee eines rein organischen Lebens auftauchen kann, davon, daß ein Unterschied zwischen dem rein embryonal-organischen Leben und dem integralen affektiven und konkreten Leben des menschlichen Körpers entstehen konnte.«⁵⁰

Artaud verkörpert den Ausdruck des Mangelzustandes. Wäre es nicht so, gäbe es höchstwahrscheinlich nicht zählbare Arten und Praktiken, das besagte, hier ebenfalls auf gewisse Weise beschworene Portal (respektive: die Portale) zu öffnen. Vielleicht ist es aber auch die einzige Form, die seine Zeit zu denken gestattete.

45 Ganz im Sinne Nietzsches: »Die Sphäre der Poesie liegt nicht außerhalb der Welt, als eine phantastische Unmöglichkeit eines Dichtershirns.« – Friedrich Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, in: ders., Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Bd. 1, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1999, S. 58.

46 Agamben zitiert Deleuze: *Agamben: Die absolute Immanenz*, S. 89.

47 Ebd., S. 94.

48 Artaud: *Das Theater der Grausamkeit*, S. 18.

49 Agamben: *Die absolute Immanenz*, S. 136.

50 Artaud: *Das Theater der Grausamkeit*, S. 33f.

Literatur

- Agamben, Giorgio: *Bartleby und die Kontingenz gefolgt von Die absolute Immanenz*, Berlin: Merve 1998.
- ders.: *Was von Auschwitz bleibt. Homo Sacer III*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003.
- Artaud, Antonin: *Das Theater und sein Double*, München: Matthes & Seitz 1996.
- ders.: *Schluß mit dem Gottesgericht. Das Theater der Grausamkeit. Letzte Schriften zum Theater*, München: Matthes & Seitz 2002.
- Baudrillard, Jean: *Das System der Dinge. Über unser Verhältnis zu den alltäglichen Gegenständen*, Frankfurt/New York: Campus 2007.
- Borges, Jorge Luis: *Fiktionen*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2004.
- ders.: *Das Aleph*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2006.
- Conrad, Joseph: *Herz der Finsternis*, München: dtv 2005.
- Deleuze, Gilles: »Bartleby oder die Formel«, in: ders., *Kritik und Klinik*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000, S. 94-123.
- ders.: *Was ist Philosophie?*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000.
- ders.: *Sacher Masoch und der Masochismus*, in: Leopold von Sacher-Masoch, *Venus im Pelz*, Frankfurt/Main: Insel 1980, S. 165-281.
- Derrida, Jacques: »Das Theater der Grausamkeit und die Geschlossenheit der Repräsentation«, in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1972, S. 351-379.
- Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1971.
- Hofmannsthal, Hugo von: »Reitergeschichte«, in: ders., *Reitergeschichte und andere Erzählungen*, Stuttgart: Reclam 2001, S. 28-40.
- Kolesch, Doris: »Der magische Atem des Theaters«, in: Franz Norbert Mennemeier und Erika Fischer-Lichte (Hg.), *Drama und Theater der europäischen Avantgarde*, Tübingen/Basel 1994, S. 231-253.
- Melville, Herman: *Moby Dick oder Der Wal*, München/Wien: Hanser 2001.
- Nietzsche, Friedrich: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, in: ders., kritische Studienausgabe, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Band 1, München/Berlin/New York: dtv/De Gruyter 1999, S. 58.
- Wittgenstein, Ludwig: *Über Gewißheit*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1970.
- Zweifel, Stefan: »Von Artaud zu ARTOT – eine Erregung«, in: Mirjam Schaub/Nicola Suthor/Erika Fischer-Lichte (Hg.), *Ansteckung. Zur Körperlichkeit eines ästhetischen Prinzips*, München: Fink 2005, S. 51-58.

Der ›unzerstörbare Kern‹ des Menschen – nur ›dunkel gedachte Metaphysik‹? Grausamkeit als Desintegration der Person bei Kant und Reemtsma

GUDRUN ALTFELD

Dass Grausamkeit nur von einem Begriff menschlicher Würde aus als ›moralisch schlecht‹ oder ›böse‹ zu kritisieren ist, darüber scheint weitgehend Übereinstimmung zu herrschen. Kants Moralphilosophie, mit der er die Würde des Menschen zu begründen versucht, ist dennoch immer wieder in den Ruch geraten, selbst einen ›immanenten Zug‹ von Grausamkeit zu tragen – sei es, weil der vom ›kategorischen Imperativ‹ sowie vom darin enthaltenen Begriff der ›autonomen Person‹ ausgehende moralische Anspruch angeblich einen grausamen Umgang mit sich selbst verlange; sei es, weil die grausame Behandlung anderer sich vermeintlich durch das ›Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft‹ (ein anderer Name für den ›kategorischen Imperativ‹) rechtfertigen lasse.

Andererseits werden das faktische Bestehen und der ›Erfolg‹ grausamer Praktiken als Beleg dafür angeführt, dass es die ›moralische‹, ›autonome Person‹ nicht – weder auf der Täter- noch auf der Opferseite – ›gibt‹ und Moralität keineswegs zur ›natürlichen‹ Grundausstattung des Menschen gehört. ›Autonomie‹, ›Personsein‹ und ›Moralität‹ erweisen sich somit angeblich als rationalistische Konstrukte, die ›jenseits der Natur‹ des Menschen liegen, d.h. in diesem Sinne ›metaphysisch‹ sind und die Möglichkeiten natürlichen Menschseins ›überschreiten‹. An den ersten Einwand gegen Kant anschließend, werden daher nicht nur anscheinend ›bloß metaphysisch‹ begründete moralische Anforderungen, sondern wird die ›Praxis der Metaphysik‹ selbst als potentiell grausam eingestuft.¹

1 Vgl. Mirjam Schaub: »Grausamkeit und Metaphysik. Zur Logik der Überschreitung in der abendländischen Philosophie und Kultur« in diesem Band, S. 11-31. – Exemplarische Vertreter der jeweiligen Vorwürfe gegen Kant werden in den Fußnoten des weiteren Textes genannt werden. Sie stehen in der Traditionslinie von

In diesem Aufsatz möchte ich dafür argumentieren, dass der Verdacht auf eine Kants Auffassung von Moralität inhärente Grausamkeit auf einem Selbstwiderspruch beruht: indem nämlich, schon um Grausamkeit gegen Menschen überhaupt als solche erfahren – d.h. nicht erst, um sie kritisieren – zu können, die Vorstellung von einer ›autonomen Person‹ sowie einer durch sie begründeten ›menschlichen Würde‹ vorausgesetzt werden muss. Entscheidend wird sein, diese Vorstellung als ›praktische Idee‹ im kantischen Sinne zu begreifen – und damit als Vollzug von ›Metaphysik‹, der die ›Natur‹ des Menschen keineswegs ›überschreitet‹, sondern ihr gerade immanent ist.

In denkbar größtem Gegensatz zu meiner These scheinen Jan Philipp Reemtsmas drastische Schilderungen von seiner Entführung im Jahre 1996 und der dabei von ihm erlebten Grausamkeit zu stehen,² wenn er schreibt, vor dem Hintergrund dieser Erfahrung sei ihm die Vorstellung von einem ›unzerstörbaren personalen Kern‹ des Menschen »gänzlich obsolet« geworden. Bei genauerem Hinsehen zeigen seine Erinnerungen an die Zeit ›im Keller‹ jedoch, dass Reemtsma sie als grausam erlebte sowie als ›er selbst‹ überlebte, vielleicht gerade weil er sich als eine ›Person‹ verstand, die jener, die Kant im Auge hat, überraschend nahesteht.

Mir ist an diesem Ort ein Anliegen, Kant vor ›grausamen‹ Lesarten in Schutz zu nehmen und zu zeigen, dass ein aus der ›Einheit und Ganzheit‹ seines Denkens gewonnener Kant nicht nur erklären kann, warum Grausamkeit moralisch zu verurteilen ist, sondern auch, worauf Grausamkeit beim Menschen genau abzielt und wie ihr vielleicht allein zu begegnen wäre. Ich hoffe, dass ich Jan Philipp Reemtsma nicht zu nahe trete, wenn ich seine persönlichen Erfahrungen mit Kants Personverständnis kontrastiere und zugleich aus diesem Verständnis heraus interpretiere.

I. Grausamkeit

Unter Grausamkeit – im Unterschied zu Schmerz, Leid, Gewalt, Zwang, Brutalität o.ä. – verstehe ich arbeitshypothetisch die *Desintegration eines natürlichen Daseinsvollzugs*, und zwar eine solche, die geeignet ist, den natürlichen Vollzug des Daseins als ganzen zu verunmöglichen. Für diese Bestimmung habe ich kein Argument, nur den Eindruck von Plausibilität, dass sie auf all jene Fälle zutrifft, an die ich bei dem Wort ›Grausamkeit‹ denke – sogar auf Fälle von Grausamkeit an Tieren (um die es hier aber nicht gehen soll).³

Schiller, Schopenhauer, Sade, Nietzsche, Horkheimer/Adorno und der französischen ›Postmoderne‹, kommen aber auch aus phänomenologischer oder analytischer Richtung.

2 Jan Philipp Reemtsma: *Im Keller*, Hamburg 1997.

3 Deren ›natürlicher Daseinsvollzug‹ wäre freilich anders zu bestimmen als der des Menschen.

Ich begreife also Grausamkeit von ihrer Wirkung her.⁴ Jene Intuition, die näher liegen mag, nämlich Grausamkeit als Eigenschaft auf der Tat- oder Täterseite zu verorten, sieht sich vor ein Problem gestellt: Es ist keineswegs klar, ob, um einen bestimmten Menschen oder eine bestimmte Handlung als grausam zu bezeichnen, eine grausame – auf eine solche Desintegration abzielende – Absicht vorausgesetzt werden muss oder nicht oder vielleicht nicht einmal kann.⁵ So ist eine offene Frage, ob Menschen, die subjektiv aus lauterer Motiven handeln, wirklich grausam sind – ob man also *ungewollt* grausam sein oder handeln kann.⁶ Umgekehrt lässt sich fragen, ob überhaupt möglich ist, grausam sein oder handeln zu *wollen* – das hängt vom Begriff des Willens ab.⁷ Ebenso wenig ist Grausamkeit aber auch inhaltlich zu bestimmen über das, was Menschen subjektiv als grausam empfinden.⁸

-
- 4 Sofern Schmerz, Leid, Gewalt, Zwang, Brutalität o.ä. diese Wirkung haben, können sie auch ›grausam‹ genannt werden (›grausamer Schmerz‹ etc.). Sie sind aber weder hinreichend noch notwendig für Grausamkeit, was sich z.B. an manchen Formen psychischer Grausamkeit zeigen lässt.
- 5 Ebenso ist unklar, ob Ursachen ohne alle Absichten wie Naturgewalten oder Krieg zu Recht oder nur im übertragenen Sinne grausam genannt werden können.
- 6 Ist die Frau ›grausam‹, die ihren Verehrer ablehnt, wobei sie »nicht unrecht, sondern richtig gehandelt zu haben glaubte«? Giovanni Boccaccio: »Fünfter Tag. Achte Geschichte«, in: ders., *Das Dekameron* (1348-53) 1, Berlin 1990, S. 619-627, hier S. 623. Sind die vier Frauen grausam, die ihre Kinder vor laufender Videokamera quälten und demütigten »*to toughen them up*« für eine Welt, die sie selbst als grausam erlebten? Steven Morris: »Women laughed as they forced toddlers to take part in ›dog fight‹«, in: *The Guardian* vom 21. April 2007, S. 10.
- 7 Mit Kants Willensbegriff, nach dem nur (im eigentlichen, vernünftigen Sinne frei) gewollt wird, was als moralisch zu rechtfertigen eingesehen worden ist, kann ich nicht grausam sein *wollen*, wenn Grausamkeit zugleich, wie ich hier annehme und zu zeigen versuchen werde, als generell nicht zu rechtfertigen bestimmt ist. Indem Kant aber noch einen zweiten Willens- (und Freiheits-)begriff einführt – den der ›freien Willkür‹, mit der ich mich (unerklärlicherweise) gegen das moralisch zu Wollende entscheiden kann –, entlässt Kant den Grausamen dennoch nicht aus seiner Verantwortung für sein Tun (etwa mit der Ausrede »Ich habe das nicht gewollt«). Vgl. Immanuel Kant: *Metaphysik der Sitten*, in: AA IV, S. 213f; fortan zit. als Kant: MS. Die Seitenzählung der Werke Kants bezieht sich auf die in der Akademieausgabe am Rand angegebene Originalpaginierung, ansonsten auf die Seitenzählung im Kopf der AA selbst.
- 8 Sowenig wie Schmerz darüber bestimmt werden kann, was alles Menschen als schmerzhaft empfinden können. Der Künstler Mladen Stilinović übermalte z.B. für seine Arbeit *Dictionary Pain* (2000-2003) zu jedem Wort eines *English Dictionary* den Lexikoneintrag mit Tempera und ersetzte ihn durch das Wort *pain*. So bildete er neue Wortkombinationen von z.B. *abacus pain* bis *zoo pain*, und ich fand kein einziges Wort, unter dem ich mir nicht einen sinnvollen, realen Schmerz von oder an etwas vorstellen konnte. Wenn aber *alles* als schmerzhaft (oder grausam) empfunden werden kann, liefern die möglichen Gegenstände dieser Empfindungen kein unterscheidendes Kriterium für das Phänomen selbst. Siehe: Eugen Blume u.a. (Hg.): *Schmerz*. Ausstellung der Nationalgalerie im Hamburger Bahnhof – Museum

Grausamkeit als Desintegration eines natürlichen Daseinsvollzugs setzt eine natürliche Integralität – im Sinne einer selbständig existierenden Einheit und Ganzheit – im Vollzug eines Daseins voraus. Solange widerständige Daseinsbedingungen in eine Einheit und Ganzheit des natürlichen Daseinsvollzugs integriert werden können, hat die eigentümliche Wirkung von Grausamkeit noch nicht eingesetzt.

Worin besteht die natürliche Integralität des spezifisch menschlichen Daseinsvollzugs? Zeichnet den in seinen Daseinsmöglichkeiten offenen Menschen nicht gerade aus, dass er keine gegebene Ganzheit *ist*? Dass ihm außerdem sein Dasein von vornherein in gegensätzliche, unvereinbare und, zur Einheit gezwungen, einander notwendig Gewalt antuende Vollzüge zerfällt? Ist also menschliches Dasein *per se* ›grausam‹ (weil immer schon desintegriert),⁹ oder ist ›grausam‹, von ihm eine Einheit und Ganzheit zu verlangen, die zu erreichen ihm *per se* (wegen einer beständigen Offenheit und evtl. nie zu integrierenden Disparität seiner Vollzüge) unmöglich ist?¹⁰

Wenn derartige Einwände gegen Kants Konzept der ›autonomen Person‹ als der für den Menschen spezifischen Integralität des Daseins erhoben werden, liegt dies m.E. an einem Missverständnis – nämlich an einer Verwechslung von (in Kants Terminologie) ›theoretischer‹ und ›praktischer‹ Perspektive.

Der Unterschied besagt keineswegs, ›theoretisch‹ könnten oder sollten wir uns als integrale Einheit durchaus denken, ›praktisch‹ aber sei sie leider nicht ›machbar‹. Im Gegenteil. Bei Kant kann menschliches Dasein gerade ›theoretisch‹ tatsächlich niemals Einheit und Ganzheit erlangen, während es bei ihm eine im vollen Sinne ›praktische‹ Perspektive überhaupt nur gibt, sofern sich das Dasein als integrales versteht und selbst bestimmt – d.h. aus dem, was ich die ›praktische Idee‹ der Person nenne.

Um Kants Lösung des scheinbaren Widerspruchs zwischen theoretischer Unmöglichkeit, aber praktischer Notwendigkeit einer personalen Integralität nicht nur in Erinnerung zu rufen, sondern auch plausibel zu machen, halte ich einen kleinen Durchgang durch Kants ›Transzendentalphilosophie‹ für unumgänglich – dabei werden sich hoffentlich einige der Einwürfe, die diese Lösung als ›grausam‹ erachten, von selbst erübrigen.

für Gegenwart, Berlin, und des Medizinhistorischen Museums der Charité 2007, S. 255.

9 Dies scheint z.B. zu meinen: Clément Rosset: *Das Prinzip Grausamkeit*, Berlin 1994.

10 Dies legt z.B. nahe: Jean-François Lyotard: *Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit*, Wien 1989.

II. Kant: Die theoretische – nicht praktische – praktische Perspektive

Im Rahmen von Kants transzendentalphilosophischem Projekt, nach den apriorischen ›Bedingungen der Möglichkeit‹ menschlicher Vollzüge zu fragen, steckt die *theoretische* Perspektive als Befragtes das Feld des wirklich Gegebenen oder ›Erkennbaren‹ bzw. ›Erfahrbaren‹ ab, die *praktische* Perspektive hingegen das Feld des mir als *zu* verwirklichen Aufgegebenen oder ›Gesollten‹.

In theoretischer Perspektive kann keine Einheit und Ganzheit *unmittelbar* gegeben sein. Unmittelbar gegeben ist Mannigfaltigkeit, die erst zu erfahrbaren Einheiten – ›Gegenständen‹¹¹ – ›synthetisiert‹ werden muss, indem das Mannigfaltige mittelbar zueinander ins *Verhältnis* gesetzt wird. Denkbar wäre nun, die Person entweder als ein mit sich selbst identisches Verhältnis mannigfaltiger Daseinsvollzüge aufzufassen¹² oder als den Akteur eines solchen Insverhältnissetzens.

Den ins Verhältnis setzenden Akteur nennt Kant nicht ›Person‹, sondern ›Subjekt‹. Das Subjekt ist für Kant der ›transzendente‹ Garant einer theoretischen Einheit menschlicher Selbst- und Welterfahrung. Es muss als Bezugspunkt jeglicher Synthesis gedacht werden – in Kants berühmten Worten: »Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können«, denn sonst würden diese Vorstellungen »entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein«. ¹³ Die ›ursprünglich-synthetische Einheit‹ meines Selbstbewusstseins als Subjekt gewährleistet damit auch, dass ich mir als Dasein in der Welt überhaupt *etwas*, ein ›Gegenstand‹ meiner Erfahrung, sein kann. Die Einheit des Subjekts stellt aber selbst kein *Ergebnis* vereinheitlichender Synthesis dar – somit auch kein inhaltlich bestimmbares Verhältnis –, sondern nur die formal zu denkende *Bedingung* jedes möglichen Verhältnisses. ›Ich‹ als Subjekt bin weder mir selbst noch einem anderen ein erfahrbarer Gegenstand. Nicht einmal logisch lässt sich aus dem Bewusstsein einer Einheit meines Denkens der Schluss ziehen, dass ich als denkende Einheit auch ›da bin‹, d.h. existiere, und in der Zeit mit mir identisch bleibe. ¹⁴

Wenn die synthetisierende Tätigkeit des Subjekts die Bedingung dafür ist, mir Erfahrungen (auch solche mit mir selber) als *meine* zuzuschreiben – wie steht

11 ›Gegenstände‹ müssen bei Kant nicht materiell sein. So kann Reemtsma das desintegrierende Erlebnis seiner Entführung für sich derart ›ins Verhältnis setzen‹, dass ich davon sprechen möchte, er habe die ›Erfahrung‹ von Grausamkeit gemacht.

12 Varianten dieses Vorschlags werden vor allem unter Berufung auf Locke in der analytischen Philosophie diskutiert. Ich gehe auf den Vorschlag nach der Klärung des Subjektbegriffs ein.

13 Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, in: AA III, IV, S. B 131; fortan zit. als Kant: KrV.

14 Kant: KrV, S. A 341-405/B 399-432; vgl. vor allem zum »Paralogism der Personalität« auch: Béatrice Longuenesse: »Kant on the Identity of Persons«, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* CVII (2007).

es dann mit der Summe aller Erfahrungen, mit denen ich mich theoretisch als meinen identifizieren kann: Bin ich das nicht, ich selbst als Selbst- und Weltverhältnis, mir ›gegeben‹ in der Gänze meines Personseins? Doch sind meine Erfahrungen mir niemals vollständig gegeben und zudem sich fortwährend wandelnd in der Zeit, so dass ich mir ›empirisch‹ ein unabgeschlossen Vielfältiges bleibe, indem ich gleichsam ständig ein ›Anderer‹ werde – den ›ich‹ als Subjekt gleichwohl beständig mit ›mir‹ ins Verhältnis setze: zu meiner ›theoretischen‹ Vorstellung von mir selbst, die ich nie als ganze erfahren kann.

Theoretisch findet sich bei Kant eine mögliche *Einheit* menschlichen Daseinsvollzugs also lediglich als rein formale Aktivität der Synthesis von Vorstellungen durch das ›transzendente Subjekt‹; eine mögliche *Ganzheit* müsste den Menschen als ›empirisches Objekt‹ der Synthesis mit einschließen – doch als ein solches ist menschliches Dasein stets offen und inhaltlich veränderlich. Aus diesen Gründen betrachtet Kant die theoretische Perspektive als nicht hinreichend zur Bestimmung dessen, was den Menschen als ›Person‹ ausmacht.

Ein häufiges Missverständnis¹⁵ gegenüber Kant liegt nun darin, die *praktische Idee* einer Einheit und Ganzheit der Person wenn schon nicht als Subjekt, so als *theoretisch* zu bestimmendes *Ideal* zu begreifen, das von mir nur ›praktisch‹ verwirklicht werden soll. Personsein beliefe sich dann darauf, eine inhaltlich konsistente Theorie vom Menschen oder von mir selbst konsequent in die Tat umzusetzen – eine wahrhaft grausame Auffassung, die historisch schon viele Opfer gefordert hat und bis heute fordert. Aus einer theoretischen Vorstellung kann aber, so Kant mit Hume, unmittelbar kein Sollensanspruch abgeleitet werden: Wie etwas ist, wie ich mir etwas wünsche oder wie etwas gut funktionieren würde, wenn die realen Bedingungen andere wären, sagt mir noch nicht, was ich tun soll – dazu braucht es einen Grund.¹⁶

Gründe eröffnen sich aber erst aus einer Perspektive, in der ich zu den theoretischen ›Verhältnissen‹, die und in denen ich – sie synthetisierend – immer schon ›bin‹, noch einmal ins Verhältnis trete, d.h. eine Haltung einnehme: wollend oder in Hinblick auf meinen Willen reflektierend oder urteilend. Nur mit einem Willen – seinerseits nicht als etwas Wirkliches erkennbar oder erfahrbar, sondern für Kants praktische Perspektive nur transzendental beim Menschen vorauszusetzen – kann ich etwas ›verwirklichen‹, und nur mit einem Willen kann ich praktisch bestimmen, was ich verwirklichen soll. Wie das?

15 Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: »Exkurs II: Juliette oder Aufklärung und Moral«, in: dies., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt/Main 1988 [1944], S. 88-127. Horkheimer und Adorno teilen dieses Missverständnis mit ihrem Gewährsmann Donatien Alphonse François Marquis de Sade: *Justine oder Die Leiden der Tugend. Roman aus dem Jahre 1797*, Frankfurt/Main 1990.

16 »... a reason should be given«. David Hume: *A Treatise of Human Nature* (1739/40), Oxford 1888, S. 269f.; vgl. z.B. Kant: KrV, A 800ff./B 828ff; *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: AA IV, S. 408f., 426; fortan zit. als Kant: GMS.

Jede Willensbestimmung ist laut Kant eine Zwecksetzung. Mit einer Zwecksetzung bestimme ich insofern, was ich tun soll, als daraus, dass ich den Zweck will, analytisch folgt, dass ich auch die als dafür nötig erkannten Mittel will – oder, sofern ich vernünftig bin, ›wollen soll‹.¹⁷ Jedoch begründet auch die Herstellung eines Zweck-Mittel-Verhältnisses noch keine rein praktische Perspektive. Jede Zweck-Mittel-Relation lässt sich rückübersetzen in eine theoretische Erkenntnis: Wenn ich x will, muss ich erfahrungsgemäß y tun.

Kants ›reine praktische Vernunft‹ wird oft mit einer ›kalt‹ rechnenden, dem Inhalt von Mitteln und Zwecken gegenüber gleichgültigen theoretischen Zweckrationalität gleichgesetzt. Für Kant aber heiligt nicht nur kein Zweck die Mittel, sondern sind es vor allem Zwecksetzungen, die einer Begründung bedürfen.¹⁸ Dies gilt nicht nur für subjektive Zwecke, sondern auch für objektiv gegebene (etwa konventionelle oder autoritär gesetzte) Normen, die als solche theoretisch ›erkannt‹ und durch Sanktionen als gesellschaftlich geltend ›erfahren‹ werden können. Kein Zweck und keine Norm allein kann für Kant begründen, was ich *überhaupt* tun soll. Der kantischen ›Pflicht‹ ist daher nicht Genüge getan, wenn ich mich sklavisch an einzelne zum Zweck gesetzte Pflichten halte – gar an solche, die andere mir aufgetragen haben, wie Eichmann in Jerusalem geglaubt zu haben von manchen unterstellt wurde.¹⁹

Ein *unbedingtes* Sollen, das nicht rückübersetzt werden kann bloß in die Konklusion eines logischen Syllogismus mit nicht praktischen Prämissen, ist laut Kant nur in einer *rein* praktischen Perspektive zu gewinnen. ›Rein‹ praktisch als unbedingt zu verwirklichen lässt sich aber Inhaltliches gar nicht begründen. Statt also zu behaupten, mit dem kategorischen Imperativ könne universell (und damit evtl. rücksichtslos oder ›grausam‹ gegen historische, kulturelle oder individuelle Unterschiede) festgelegt werden, was jeder Mensch in bestimmten Situationen zu tun habe, wendet sich Kant gerade dagegen: »[O]hne Einschränkung für gut« (d.h. für zu verwirklichen) gehalten werden könne »allein ein guter Wille«.²⁰

Wo Kant dennoch versucht, einzelne Zwecke zu benennen, die, ob legal oder ethisch, ›an sich gut‹ oder ›Pflicht‹ seien, macht seine eingehende Kasuistik deutlich, dass derartige rein begrifflich bestimmte ›Rechts‹- oder ›Tugendpflichten‹

17 Vgl. z.B. Kant: GMS, S. 417.

18 Vgl. Kant: *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, in: AA VIII, S. 378ff.

19 Arendt zeichnet ein differenzierteres Bild in: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München, Zürich ¹⁰2000 (1964), S. 231-249. Vgl. dazu Nina-Sophie Zue: »Selbstüberwindung? Adolf Eichmann und das Phänomen der Spaltung von Person und Handlung im grausamen Akt« in diesem Band, 259-276.

20 Indem das ›Gute‹ *per definitionem* kein Wirkliches, sondern ein zu Verwirklichendes ist, können Mittel als »wozu gut (das Nützliche)« bestimmt werden und jeder inhaltlich bestimmte Zweck als gut nur für einen andern Zweck – als »an sich gut« aber allein das moralisch oder rein praktisch Gute: ein guter Wille. Vgl. Kant: GMS, S. 393 (Hervorh. im Text Kant); *Kritik der Urtheilskraft*, in: AA V, hier S. 10ff.; fortan zit. als KU.

keine eindeutigen Handlungsanweisungen darstellen, sondern einer Auslegung in konkreten Situationen bedürfen und zudem ihrerseits Allgemeingültigkeit nur über die *Form* ihrer *Begründung* erlangen. Da Gründe sich inhaltlich als irrig oder weniger relevant als andere Gründe herausstellen können, sind einzelne Pflichten nur so lange als solche zu betrachten (und zu befolgen), wie ihre Begründung überzeugt.²¹

Welches ist die Form einer Begründung, die einen Zweck und, mehr noch, eine *Zwecksetzung* (einen Willen) rein praktisch gut und damit zur ›Pflicht‹ macht? Kant glaubt die Form einer solchen ›moralischen‹ Begründung im ›kategorischen Imperativ‹ gefunden zu haben: »Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne«,²² was umformuliert werden könnte in: Handle nach einem Grundsatz, von dem jeder Mensch, sofern er vernünftig ist, (innerhalb eines gedachten Gesamtsystems aller möglichen vernünftigen praktischen Grundsätze) wollen kann, dass du nach ihm handelst.²³ Als ›legal‹ bestimmt Kant eine Handlung, die sich durch diesen Imperativ objektiv rechtfertigen lässt. Eigentlich ›moralisch‹ ist für ihn erst jene Handlung, die subjektiv durch einen Willen motiviert ist, der sich ›aus Achtung vor dem moralischen Gesetz‹ selbst bestimmt und in diesem Sinne ›autonom‹, ›frei‹ und ›gut‹ ist.²⁴

Sicher ist notorisch schwer zu entscheiden, welche Maximen im Einzelfall dem Verallgemeinerbarkeitsanspruch des kategorischen Imperativs genügen. Doch ist dieser gleich ›grausam‹, nur weil er sich von Sade als ›goldene Regel‹

21 Kant: MS (zur Unterscheidung von Rechts- und Tugendpflicht vor allem S. 382ff.); *Vorlesung zur Moralphilosophie* (Nachschrift Kaehler) (1773/74/75), Berlin/New York 2004; vgl. Samuel J. Kerstein: »Treating Oneself Merely as a Means«, in: Monika Betzler (Hg.), *Kant's Ethics of Virtue*, Berlin, New York 2008, S. 201-218; J. David Velleman: »A Right of Self-Termination?«, in: *Ethics* 109 (1999), S. 606-628. Diese Überlegungen müssen auch berücksichtigt werden beim Streit um die Interpretation von Kants Aufsatz »Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen«, in: AA VIII.

22 Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, in: AA V, S. 54; fortan zit. als Kant: KpV.

23 Denn: Eine ›Maxime‹ bestimmt Kant als ›praktischen Grundsatz‹, der »für den Willen des Subjekts gültig von ihm angesehen wird«; ein ›praktisches Gesetz‹ hingegen als einen Grundsatz, der »objektiv, d.i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt wird« (Kant: KpV, S. 35). Ein praktisches Gesetz ist für Kant also wiederum keineswegs eine inhaltlich gegebene Norm oder gar ein staatliches Gesetz, welches jeder Mensch befolgen oder ›wollen sollte‹ und worauf er legal ›verpflichtet‹ werden könnte. Stattdessen wird es als eine Maxime gedacht, die als ›faktisch‹ für jeden vernünftigen Willen gültig erkannt werden kann, die also *faktisch* jeder Mensch notwendig *will*, sofern er vernünftig ist. – In ähnlicher Weise betont auch Aristoteles, dass die ›Gutheit‹ oder das ›Gesollte‹ (*aretai, to deon*) nur *formal* oder ›im Umriss‹ (*typo*) bestimmt werden könne, nämlich ›durch Überlegung‹ (*logos*) »so, wie der Kluge (*phronimos*) [es] bestimmen würde« – vorgestellt wird dabei also, was ein vernünftiger Mensch für gut befinden, d.h. wollen würde. Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, Reinbek 2006, 1094b, 1106b f.

24 Kant: GMS, S. 397ff.; KpV, S. 128ff.

missbrauchen lässt, welche die Maxime rechtfertigt: »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 daran hindern könnte, diesen Lustzoll nach Belieben zu erpressen«?²⁵ Diese Maxime verallgemeinert lediglich meinen eigenen Willen, statt ihn an den möglichen Willen jedes konkreten anderen zu halten.²⁶ Im kategorischen Imperativ ist aber nicht nur die eigene, sondern die Autonomie eines jeden Menschen als gleichermaßen unbedingt zu achten enthalten. Damit ist jeder Mensch als ein praktisches Selbstverhältnis, das sich autonom bestimmen soll, gesetzt als ›Zweck an sich selbst‹ von unaustauschbarem Wert, d.h. als ›Person‹ mit ›Würde‹.²⁷ Ein *Recht* lässt sich nur gründen nach der Maxime, dass »die Freiheit des Handelnden mit Jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen könne«.²⁸

Ist der kategorische Imperativ *subjektiv* grausam, weil er die unterschiedslose ›Niederschlagung‹ wechselnder Gefühle und Neigungen sowie spielerischer Phantasie zugunsten einer ›totalitären‹ Vernunft verlange und Handlungen aus Freude, Liebe oder Mitleid nicht als moralisch ›verdienstvoll‹ anerkenne?²⁹ Doch weder soll noch kann laut Kant der Mensch ohne Neigung handeln. Neigung kann nur nicht den alleinigen Maßstab liefern für eine Bestimmung dessen, was jetzt hier für mich moralisch geboten ist zu tun. Auch Neigungen sind noch einmal moralisch zu beurteilen. Wer dies unterlässt und *ausschließlich* aus Neigung

25 Donatien Alphonse François Marquis de Sade: *Philosophie im Boudoir* (erschienen acht Jahre nach Kants KpV), zitiert und als »Rechtsetzung auf Kantische Weise« interpretiert von Jacques Lacan: »Kant mit Sade«, in: ders., *Schriften II*, Weinheim, Berlin ³1991, S. 133-163, hier S. 138f.

26 Vgl. zur Frage, was als ›Wille eines anderen‹ angenommen werden kann: Theda Rehbock: »Autonomie – Fürsorge – Paternalismus. Zur Kritik (medizin-)ethischer Grundbegriffe«, in: *Ethik in der Medizin* 14 (2002), S. 131-150. Kant selbst machte mehrfach deutlich, dass eine Interpretation des kategorischen Imperativs als goldene Regel seinen Absichten zuwiderlaufen würde – z.B. in: *GMS*, S. 430, Anm.

27 Dass die ›Selbstzweckformel‹ des kategorischen Imperativ unmittelbar aus dem oben zitierten ›Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft‹ hervorgeht, zeigt Kants Formulierung, dass »jeder Wille [...] auf die Bedingung der Einstimmung mit der *Autonomie* des vernünftigen Wesens eingeschränkt [ist], es nämlich keiner Absicht zu unterwerfen, die nicht nach einem Gesetze, welches aus dem Willen des leidenden Subjects selbst entspringen könnte, möglich ist; also dieses niemals bloß als Mittel, sondern zugleich selbst als Zweck zu gebrauchen« (KpV, S. 156). Vgl. KpV, S. 155; *GMS*, S. 433ff., *MS*, S. 462ff. Freilich ist die Selbstzweckformel wiederum ihrerseits auslegungsbedürftig. Vgl. z.B. Ralf Stoecker (Hg.): *Menschenwürde. Annäherungen an einen Begriff*, Wien 2003.

28 Kant: *MS*, S. 382.

29 Dieser Vorwurf wurde bekanntlich schon von Schiller und Schopenhauer, in jüngerer Zeit und mit großer Wirkung auch von Horkheimer/Adorno sowie von emotionsethischer und phänomenologischer Seite erhoben. Aktuell z.B. gerade wieder von Rachid Boutayeb: »Warum Lévinas lesen?«, in: *Lettre Internationale* 85 (2009), S. 120f.

handelt, erwirbt sich *deshalb* kein moralisches Verdienst, weil er ›kategorial‹ gar nicht moralisch handelt.³⁰

Zudem ist Kant überzeugt, dass der kategorische Imperativ jedem Menschen als ›Faktum‹ bzw. ›Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft‹ – d.h. als Form moralischer Urteile überhaupt – immer schon gegeben ist.³¹ Moralität würde demnach zu den ›natürlichen Daseinsvollzügen‹ des Menschen gehören und ihn keineswegs desintegrieren, sondern ihm im Gegenteil erst eine spezifische Einheit und Ganzheit seines Daseins ermöglichen.

III. Die Integrität der Person und ihre Desintegration

Die Möglichkeit des Menschen, eine Person mit Würde zu sein, erlangt nur in rein praktischer (d.h. moralischer) Perspektive ›objektive Realität‹:³² indem ich mich selbst als jemanden verstehe und bestimme, die oder der die Ideen von Autonomie, Freiheit und Würde eines jeden Menschen verwirklichen soll, im Reflektieren, Urteilen und Handeln. Würde ist in dieser Perspektive etwas, das Menschen nicht *haben*, sondern nach dessen Idee sie einander und sich selbst achten *sollen*. Sich als Person verstehen ließe sich somit auch bestimmen als ein Daseinsvollzug aus der Vorstellung heraus, sich der Idee von der eigenen menschlichen Würde würdig erweisen zu wollen. Da diese Vorstellung nicht inhaltlich, sondern nur formal bestimmt ist, gleichwohl aber notwendig ist für unser praktisches Selbstverständnis, nenne ich sie eine ›praktische Idee‹.³³ Sich

30 Aus einer ›guten‹ Neigung (Liebe, Wohlwollen, Mitleid) Gutes zu tun ist laut Kant nicht etwa unmoralisch, sondern bloß amoralisch, nämlich »sehr schön« (KpV, S. 146). Zum Verhältnis von Vernunft und Phantasie bei Kant vgl. Astrid Wagner: »Kreativität und Freiheit. Kants Konzept der ästhetischen Einbildungskraft im Spiegel der Freiheitsproblematik«, in: Günter Abel (Hg.), *Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie 26.-30. September 2005 in Berlin. Sektionsbeiträge* 1, Berlin 2005, S. 577-588.

31 Kant: KpV, S. 55ff.

32 Vgl. Kant: KpV, S. 85, 98f., 243ff.

33 Kant z.B. in der KrV, S. A 327ff./B 383ff.: »Ich verstehe unter der Idee einen notwendigen Vernunftbegriff, dem kein congruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann.« Sie gibt uns ein Problem auf, das gleichwohl nicht zu lösen ist, oder eine Anweisung, die zu befolgen, doch nie auszuführen ist. Eine *theoretische* Idee gibt dem Verstand Anweisung zum Behufe der Erkenntnis, eine *praktische* Idee gibt dem Willen Anweisung zum Behufe des Handelns. Vgl. Kant: KrV, S. A 312/B 368ff., A 321/B 377ff., A 482/B 510, A 565/B 593, A 642/B 670ff., A 669/B 697. – Kant selber verwendet den Begriff der ›moralischen‹, ›praktischen‹ oder ›Achtung erweckenden Idee‹ z.B. in Bezug auf Moralität überhaupt (KrV, S. A 808/B 836), auf historische Ideen moralischer Vollkommenheit (KpV, S. 230 Anm.) oder auf die ›Persönlichkeit‹ (im Unterschied zur ›Person‹), begriffen als für ein moralisches Selbstverständnis nötige rein intelligible Vorstellung von einer »Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur« (KpV, S. 155f.). Ludger Honnefelder spricht etwas anders als ich von einem

an ihr zu orientieren – eine moralische Haltung einzunehmen – oder nicht erfordert eine ›existentielle Wahl‹.³⁴ In diesem Sinne kann Sören Kierkegaard sagen, der Mensch sei »ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das an dem Verhältnisse, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält«; er sei »nicht das Verhältnis, sondern *daß* das Verhältnis sich zu sich selbst verhält«.³⁵

Inwiefern jedoch gewinnt der Mensch als ein solch formales Selbstverhältnis, soweit er sich von seinem eigenen vernünftigen Willen genötigt fühlt, Person sein zu sollen, eine Einheit und Ganzheit seines natürlichen Daseinsvollzugs? In mehrerlei Hinsicht: Erstens verpflichtet er sich darauf, unteilbar ›selber zu denken‹ und sich ›unvertretbar‹ (um ein Wort Heideggers zu gebrauchen) frei selbst zu bestimmen: ein moralisches Subjekt zu sein. Zweitens verpflichtet er sich dabei auf gute Gründe, d.h. auf Zwecke, die als mit sich selbst wie auch mit den begründeten Zwecken jedes anderen in übereinstimmender Einheit gedacht werden.³⁶ Dies tut er drittens nicht nur in einzelnen Willensbestimmungen von einer Handlungssituation zur nächsten,³⁷ sondern auch im reflektierenden und Gewissensurteil *über* einzelne Entscheidungen, d.h. in quasi ›zweiter Instanz‹.³⁸

›praktischen Begriff der Person‹, der »das Vermögen fest[hält], Subjekt selbstgesetzter und verantworteter Zwecke zu sein«. Ludger Honnefelder: »Person und Menschenwürde«, in: ders./Gerhard Krieger (Hg.), *Philosophische Propädeutik 2. Ethik*, Paderborn u.a. 1996, S. 213-266, hier S. 261; vgl. ders.: »Der Streit um die Person in der Ethik«, in: *Philosophisches Jahrbuch* 100 (1993), S. 246-265. Indem ich die Person als ›praktische Idee‹ begreife, möchte ich sie nicht nur als potentielles ›moralisches Subjekt‹ einzelner autonomer Zwecksetzungen verstehen, sondern vor allem auch als Vorstellung einer individuellen, vom Gewissen dazu aufgerufenen Einheit und Ganzheit in der Zeit. Vgl. Honnefelder: »Praktische Vernunft und Gewissen«, in: Anselm Hertz u.a. (Hg.), *Handbuch der christlichen Ethik* 3, Freiburg/Basel/Wien 1993, S. 19-43, hier S. 38ff.

34 Vgl. Maria Schwartz: *Der Begriff der Maxime bei Kant. Eine Untersuchung des Maximenbegriffs in Kants praktischer Philosophie*, Berlin 2006, S. 131-144.

35 Sören Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode, Eine christliche psychologische Erörterung zur Erbauung und Erweckung. Von Anti-Climacus. Hg. von Sören Kierkegaard*, Hamburg 1995, S. 8 [Hervorh. G. A.].

36 Vgl. dazu die ›Maximen des gemeinen Menschenverstandes‹ bzw. des ›Gemeinsinns‹ (*sensus communis logicus*): »1. Selbstdenken; 2. An der Stelle jedes andern denken; 3. Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken« (Kant: KU, S. 64-68, 156-161, hier S. 158). Hannah Arendt hat in ihrer Analyse des *sensus communis* nicht bemerkt, dass Kant ihn keineswegs nur für ästhetische, sondern auch für theoretische und praktische Urteile voraussetzen möchte. Vgl. Arendt: *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*, München 1998 (1985).

37 Richard Moran: »Self-Knowledge: Discovery, Resolution, and Undoing«, in: *European Journal of Philosophy* 5, 2 (1997), S. 141-161.

38 Harry G. Frankfurt führt eine personkonstituierende zweite Instanz bereits als Bedingung für Willensfreiheit ein: *second-order volitions*, worunter er versteht, dass jemand »wants a certain desire to be his [effective] will« (Harry Frankfurt: »Freedom of the will and the concept of a person«, in: ders., *The importance of what we care about. Philosophical essays*, Cambridge 1988, S. 11-25, hier S. 16). Ich verstehe hingegen das Gewissen als zweite *kritische* Instanz, nachdem die

Kants ›Gerichtshof‹ des Gewissens, an dem der Mensch sich selbst ›warnt‹, ›anklagt‹, ›verurteilt‹ oder ›freispricht‹, ist daher gerade nicht grausam: Denn erst wenn die reine praktische Vernunft ihr moralisches Gesetz kritisch auf sich selbst anwendet, erlangt laut Kant ein Dasein in der Zeit, das theoretisch-empirisch nur eine kausal erklärbare Folge wechselnder Zustände und Handlungen ist, »absolute Einheit eines Phänomens«, für das der Mensch sich im Ganzen verantwortlich fühlt – etwa indem er bereut, sich schämt, Vorsätze fasst oder sich entschuldigt.³⁹

Dazu gehört viertens auch, dass er sich dazu verpflichtet, einen insgesamt ›tugendhaften Charakter‹ auszubilden, worunter Kant eine ›feste Gesinnung‹, eine ›Gewohnheit‹ oder ›Fertigkeit (*habitus*)‹ im Vernunftgebrauch versteht.⁴⁰ Fünftens regt sich das Gewissen, wenn ein Mensch in der Gestaltung seines individuellen Daseins unterhalb seiner Möglichkeiten bleibt – sie zu realisieren ist er seiner Selbstachtung ebenso ›schuldig‹, wie für seine Überzeugungen einzustehen oder sich gegen Zumutungen zu wehren.⁴¹ Authentisches, wahrhaftiges Einssein mit sich als Person bestünde somit sechstens nicht in einem unverstellten, scham- und gewissenlosen Empirischsein, wie es Diderots *Neveu de Rameau* praktiziert,⁴² ebenso wenig allerdings in der Leugnung der Realität zugunsten eines Idealbildes, sondern darin, sein wirkliches Dasein im Lichte seiner eigenen Urteile zweiter Ordnung zu betrachten, selbst zu bestimmen und mitzuteilen: anhand des gleichbleibenden formalen Maßstabes des moralischen Gesetzes, der unterschiedslos an die gesamte Existenz gehalten wird.⁴³ Siebtens lässt sich die unbelebte, die belebte und die vernunftbegabte Natur laut Kant nur als schön empfinden oder als sinnvoll zusammenhängend *verstehen* – die zweckmäßig zusammenstimmende Einheit von Selbst und Welt in der Ganzheit des Daseins erleben –, wenn Zwecke *überhaupt* denkbar sind, d.h. eine (rein) praktische Perspektive eingenommen werden kann.⁴⁴ Glück wäre aus solcher

moralische (freie) Willensbestimmung eine *erste*, sinnliche ›Begehungen‹ kritisch synthetisierende Instanz darstellt. Vgl. Kant: KpV, S. 115.

39 Kant: KpV, S. 174-179, hier S. 177. Zum Gewissen: MS, S. 400f., 437-440; vgl. Honnefelder: »Gewissen und Verantwortung«.

40 Kant: MS, S. 407-410; vgl. Caroline Sommerfeld-Lethen: *Wie moralisch werden? Kants moralistische Ethik*, Freiburg, München 2005, S. 249-260, wo sie (S. 259) auch aus Kants ›Maximen zum Erwerb eines guten Charakters‹ (im *Handschriftlichen Nachlaß*) zitiert.

41 Kant: GMS, S. 423; MS, S. 433-437. Vgl. Thomas Hill: »Servility and Self-Respect« (1973), in: ders., *Autonomy and Self-Respect*, Cambridge 1991, S. 4-18; sowie ders.: »Self-Respect Reconsidered« (1983), in: ebd., S. 19-24.

42 Denis Diderot: *Le Neveu de Rameau*, Paris (um 1850). Den Hinweis auf das Buch und dessen Thematisierung von Authentizität und Offenherzigkeit verdanke ich Rainer Schulzer.

43 Vgl. Kant: MS, S. 429-431, 433 Anm., 471f.

44 Vgl. Kant: KrV, A 686ff./B 714ff.; KU. Auch der Vorwurf, Kants Gefühl des ›Erhabenen‹ sei ›grausam‹, weil wir darin angesichts von etwas, das jedes Maß überschreitet oder übermächtig ist, das Scheitern unserer Erkenntniskräfte oder die

Sicht schließlich achtens kein bloß zufälliges oder instrumentell (etwa auch durch ›gute Taten‹) zu erzeugendes flüchtiges Hochgefühl, sondern vielleicht das anzustrebende, einem aber letztlich widerfahrende Erlebnis einer erfüllten Sinnhaftigkeit unter moralischen Bedingungen.⁴⁵

Die dem Menschen mögliche und notwendige Integralität seiner natürlichen Daseinsvollzüge läge demnach in seiner personalen *Integrität*, verstanden als moralische Verantwortlichkeit. Darin ist kein (grausamer) Anspruch auf wirklich gegebene moralische Vollkommenheit enthalten, sondern im Gegenteil die sich notwendig unvollkommen wissende und dennoch praktische Orientierung am ideellen Maßstab der Person.⁴⁶

Desintegrierend wirkt sich für den Menschen aus und grausam ist daher für ihn, was seinen personkonstituierenden Willen nachhaltig stört, behindert, hemmt, ignoriert, bricht, zersetzt, auflöst oder zerstört – was ihm also Personsein verunmöglicht. Die Grenze des Integrierbaren, die dabei überschritten wird, mag individuell und situativ je woanders liegen. Als unaufgebbar *zu* verwirklichende ist die Möglichkeit, eine integre Person zu sein – und mit ihr die menschliche Würde – jedoch unverlierbar und unveräußerlich. Da das ›moralisch Gute‹ bei Kant begrifflich als das ›unbedingt zu Verwirklichende‹ bestimmt ist, ich Grausamkeit aber als Verunmöglichung des zu Verwirklichenden wie auch jeder Verwirklichung (Desintegration) begreife, ist Grausamkeit meiner Auffassung nach als moralisch schlecht oder ›böse‹, d.h. als von Menschen zu unterlassen qualifiziert.

Der offensichtlich desintegrierte ›Muselmann‹ – die von Primo Levi beschriebene Figur eines im Lagerjargon so genannten Juden, der über die im KZ erlittenen Gewalttätigkeiten derart abgestumpft ist, dass er die Kälte des Schnees nicht mehr von der Grausamkeit der SS-Leute zu unterscheiden vermag⁴⁷ – kann daher als in seiner Würde grausam verletzt und böse missachteter Mensch nur verstanden werden, wenn die Forderung, als Person geachtet und nicht gedemütigt oder misshandelt zu werden, unabhängig vom ›realen‹ Zustand eines Menschen besteht und es rechtfertigt, von Grausamkeit gegen ihn zu sprechen

Ohnmacht unseres praktischen Vermögens erfahren, greift nicht. Denn wir werden vom ›Erhabenen‹ gerade *nicht* überwältigt. Im Gegenteil wird uns dabei lustvoll unsere Fähigkeit bewusst, uns aus moralischen Ideen und Überzeugungen selbst bestimmen zu können und mit dieser Fähigkeit ›über‹ alle mögliche Erfahrung hinauszureichen. Das Gefühl des Erhabenen ist also statt desintegrierend auf höchstem Niveau *integrierend*.

45 Ebd. u. Kant: KpV, S. 226f. Vgl. Beatrix Himmelmann: *Kants Begriff des Glücks*, Berlin 2003.

46 Vgl. Kant: »Was heißt: Sich im Denken orientieren?«, in: AA VIII; KpV, S. 228ff. mit Anm.

47 Vgl. Giorgio Agamben: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/Main 2002 (1995), S. 194.

und diese moralisch zu verurteilen, auch wenn er selbst sie nicht mehr als solche erfährt.⁴⁸

Ich möchte hier nicht erforschen, welche konkreten Bedingungen dazu geeignet sind, einen Menschen zu desintegrieren, indem sie die natürliche Grenze dessen, was er aushalten, einordnen und wozu er sich ins Verhältnis setzen kann, massiv überschreiten. Die Desintegration selbst kann darin bestehen, dass etwas als grausam Erfahrenes, Überwältigendes aus dem theoretischen wie praktischen Selbst- und Weltverhältnis eines Menschen vollkommen herausfällt und er ›verrückt‹ wird in dem Sinne, dass er neben sich und schief zur Welt steht, einen Riss in sich trägt, den er nicht zu kitten weiß. Um sein Personsein nicht aufgeben oder umdeuten zu müssen, verzichtet er dann gerade auf einen Teil davon.⁴⁹ Oder ein Mensch wird – vielleicht von vornherein, vielleicht auf Dauer – daran gehindert, seine Integrationsfähigkeit überhaupt auszubilden oder anzuwenden, so dass die Welt selbst ihm auseinanderfällt oder sich nie sinnvoll zusammenfügt, ohne dass es ihm gelingt, sich anders denn als Spielball unverständener oder übermächtiger Kräfte zu fühlen. In letzter Steigerung mag er sich bloß noch als vorübergehendes, bedeutungsloses Flackern bezugsloser Zustände empfinden, so dass ihm jeder Anhaltspunkt dafür fehlt, was er tun soll – dass *er* überhaupt etwas tun kann.

Grausamkeit am Menschen greift also die integrale und die integrale *Person* an, versetzt sie in Ohnmacht und lässt ihr keinen sinnvollen, annehmbaren Ausweg, zerreißt und zerbricht sie – bis am Ende das bloße, lediglich zum Wahnsinn zu integrieren vermögende *Subjekt* übrigbleibt oder vielleicht selbst noch zersetzt wird. Oder Grausamkeit fängt gleich beim Subjekt an (wenn es außer ihm noch nicht viel ›gibt‹ außer dem Körper, über den man es erreichen kann) und verhindert, dass es überhaupt die Vorstellung von eigener Macht als Person entwickeln kann.

Nach Kant ist jedes moralische Prinzip – so auch die Idee von der ›Person‹ – »wirklich nichts anders, als dunkel gedachte *Metaphysik*, die jedem Menschen in seiner Vernunftanlage beiwohnt«⁵⁰ – einer Vernunft allerdings, die in ausgezeichneter Weise zur ›Natur‹ des Menschen dazugehört. Anzuerkennen, dass Grausamkeit die Grenzen des vom Menschen Integrierbaren überschreitet (was sowohl folternde Täter wie leidende Opfer mindestens implizit tun), heißt zu-

48 Dies gilt auch für den moralischen Zustand eines Menschen: Ein Verbrecher verliert laut Kant seine Würde nicht, sondern missachtet sie, indem er handelt, *als ob* er keine hätte. Allerdings bleibt eine offene Frage, ob Kant den Anspruch eines jeden Menschen (auch des dementen oder ungeborenen) auf Achtung seiner Würde oder auf Anerkennung seiner Personalität lediglich zu unterstellen oder auch zu begründen vermag. Vgl. Kerstein: »Treating Oneself Merely as a Means«; Honnefelder: »Der Streit um die Person in der Ethik«; ders.: »Person und Menschenwürde«.

49 Vgl. zu diesem ›Symptom‹ Clément Rosset: »Die Nichtbeachtung des Realen«, in: ders., *Das Prinzip Grausamkeit*, S. 81-98.

50 Kant: MS, S. 376.

gleich anzuerkennen, dass diese Grenzen die eines nicht physischen, sondern immer schon ›metaphysisch‹ gedachten und zu achtenden Menschseins sind. Wer ernsthaft vom ›Ende der Metaphysik‹ spricht, muss zugeben, auch von Grausamkeit nicht mehr sinnvoll reden zu können.

IV. Im Keller

Jan Philipp Reemtsma wurde 33 Tage lang von Lösegeld erpressenden Entführern in einem Kellerraum festgehalten. Bei der Entführung war ihm der Kopf gegen eine Wand geschlagen und verletzt worden, im Keller wurden ihm seine Habseligkeiten abgenommen und ein Trainingsanzug angezogen, sein rechter Fuß wurde an eine Wand gekettet. Wenn einer der Entführer in den Raum kam, um Essen zu bringen oder das Waschwasser auszutauschen, hatte er mit dem Gesicht nach unten auf seiner Matratze zu liegen. Ihm wurde gesagt, er werde freigelassen, wenn das Lösegeld übergeben worden sei; mehrere Übergabeversuche scheiterten, das Lösegeld wurde noch einmal um die Hälfte erhöht. Reemtsma schreibt von sich in dieser Lage:

»Das Bild vom [angeblich unzerstörbaren] Kern der Person [, der jeden Angriff von außen übersteht und hilft, jeden zu überstehen] hatte nichts mit dem zu tun, was er empfand. Viel eher traf das Bild eines leeren Raumes zu, durch den die Gefühle zogen. Sie kamen, blieben, gingen, wurden durch andere abgelöst. Es gab keinen Ort der Resistenz, von dem aus etwas hätte bewahrt oder unberührt gehalten werden können. [...] Nichts blieb unberührt, er war der Aufenthaltsort für die Angst. [...] Er *war* seine Gefühle, und nichts hätte dieser Gefühle Herr werden können – nicht, weil es zu schwach gewesen wäre, sondern weil es schlicht nicht da war. Das Gefühl, das vorhanden sein muß, damit einer unbefangen die erste Person Singular gebrauchen kann – wie immer man es nennen mag: Individualität oder Identität mit sich selbst oder Authentizität –, bedarf einer komplexen Beziehung zur Außenwelt, zur Ding- wie Menschenwelt. Es müssen soziale Beziehungen existieren, Kommunikation, ein Minimum von Verfügungsgewalt über Sachen. [...] Ein innerer Vorgang bedarf äußerer Kriterien [...].«⁵¹

Was Reemtsma hier vergeblich als ›unzerstörbaren Kern der Person‹ sucht, ist ein cartesisches *cogito*, das gleichzeitig unbezweifelbarer Garant für ein substantielles *sum* wäre; was er findet, ist das humesche *self*, das nicht mehr ist als »*a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement.*«⁵² In einer Situation, in der er isoliert ist vom Rest der – seiner – Welt, beschränkt auf

51 Reemtsma: *Im Keller*, S. 201, 205, 199.

52 Hume: *A Treatise of Human Nature*, S. 252. Reemtsma bezieht sich selbst auf Descartes und Hume: *Im Keller*, S. 198.

wenige Quadratmeter, wenige Eindrücke, wenige menschliche Kontakte und vor allem wenige Möglichkeiten zu selbstbestimmter Betätigung, sieht er sich reduziert auf seine kommenden und gehenden Gefühle, besonders die Angst: vor mehr Gewalt, vor dem Sterben, um seine Familie – vor der Ungewissheit. Das personale Ich im kantischen Sinne ist kein unantastbares, in der Zeit gleichbleibendes Individuum, *ist* aber auch nicht die nackte ›erste Person‹ der Subjektivität. Wo das ›Ich denke‹ keinen Stoff zur Synthesis findet und wo es seine Gedanken nicht im Austausch mit anderen ins Verhältnis setzen und so objektivieren kann, vermag es kein erfahrbares Verhältnis überhaupt auszubilden, auch nicht zu sich selbst. Das Subjekt ›arbeitet‹ im Leerlauf. Ohne Erfahrungs- und Handlungsmöglichkeit bleibt nur jenes unmittelbar Gegebene, das Hume *self* nennt: wechselnde Eindrücke ohne Bezugspunkt. Personsein wird verunmöglicht.

Doch Reemtsma kann nicht nur seiner – begründeten – Angst nicht ›Herr werden‹, sondern entwickelt sogar Gefühle, die er in gewisser Weise nicht als seine eigenen anerkennen kann: weil sie zwar innerhalb seiner Situation existentieller Abhängigkeit erklärbar und verständlich sind, nicht aber, wenn er diese besondere Situation einordnet in sein gesamtes Wissen von der Welt. Er schreibt:

»Einmal hatte er die Phantasie, der Entführer solle ihn trösten, ihn berühren, die Hand auf seine Schulter legen. [...] Bei dem Wunsch nach körperlicher Berührung aber ist die Grenze zur Unterwerfung überschritten. Das Machtverhältnis ist eindeutig – keine Machtverteilung, sondern ein krasses Nebeneinander von Allmacht und Ohnmacht, und der Ohnmächtige, der ›Übermächtige‹, wünscht die körperliche Zuwendung des Machthabers. Da ist auch eine phantasierte Hand auf der Schulter extrem. [...] Sein Schicksal [...] erfährt [der Ohnmächtige] in jedem Fall personalisiert durch den Machthaber. Er wird diesem, als der tatsächlichen Präsenz seines Schicksals, dankbar sein für alles, was ihm nicht widerfährt.«⁵³

In seiner Bedürftigkeit angewiesen zu sein auf Menschen, die ihn nicht als autonome Person behandeln, als ›Zweck an sich selbst‹, sondern beinahe ausschließlich als Mittel für ihre eigenen Zwecke, bringt beim Entführten Gefühle, Wünsche und Phantasien hervor, die für ihn von einer distanzierteren Warte aus nicht akzeptabel sind und die er als ›Deformation‹ erlebt – als Desintegration. Aus der Perspektive der *Person*, als welche er sich sieht oder sehen möchte, kann er nicht einverstanden sein, sich von den Entführern dafür trösten zu lassen, von ihnen entführt worden zu sein. Dennoch sehnt er sich nach ihrem Trost. Als *Person* will der Ohnmächtige dem, dessen Macht er vollständig ausgeliefert ist, nicht dankbar sein für etwas, das eine ›Wohltat‹ nur in der Situation von Ohnmacht ist, in die der Mächtige ihn selber gebracht hat. Und dennoch empfindet er

53 Reemtsma: *Im Keller*, S. 178, 184f.

real Dankbarkeit. Für das, was er ihm *nicht* antut; »für Licht, für Wasser, für Nahrung«, für Zeitungen und Bücher – und wenn er seine Uhr wiedererhält.

»Ihm kamen Tränen, und er fühlte sich unendlich dankbar. [...] Er hatte allen Grund zur Dankbarkeit. Wie er Dunkelheit und Lektürellosigkeit über Wochen würde ertragen können, hätte er nicht zu sagen gewußt. [...] Dieses Gefühl widersprach seinem Haß, und oft widersprach es seiner *Selbstachtung*. Es war auf Distanz zu halten, zu analysieren. Es war wichtig, die Gründe dafür zu erkennen, zu erkennen, daß dieses Gefühl keineswegs verrückt war, daß es nur dem Wahnsinn einer Situation angemessen war, in welcher der eine alle Macht hat und der andere gar keine. Und gleichzeitig durfte es nie vergessen machen, was die Verbrecher getan hatten. [...] Er brauchte nur seine Gedanken aus dem Keller nach Hause zu lenken, und er empfand nur noch ohnmächtige Wut. Nur ist natürlich auch ein dem objektiven Irrsinn einer Situation angemessenes Gefühl verrückt. Der Irrsinn bemächtigt sich der ihm ausgelieferten Person. Es ist schwierig, sich von diesem Irrsinn wieder zu befreien, und die Zeit hat mir deutlich gemacht, daß dieses so ganz einsehbare und objektive vernünftige Gefühl der Sympathie mit den Verbrechern nicht das Geringste ist, was sie mir angetan haben. Es ist wie eine Schändung, und der Verlust der Fähigkeit, in eigener Sache hassen zu können, läuft auf eine psychische Deformation hinaus.«⁵⁴

Hier ist Reemtsma viel mehr als ein ›leerer Raum, durch den die Gefühle ziehen‹. Und zwar nicht, weil er Gründe für seine Gefühle findet – auch seine Angst war begründet. Sondern weil er sie als begründet *erkennen will* – und zugleich ihm wichtig ist, sich klarzumachen, dass sie begründet nur in seinem aus der Welt gerückten Zustand sind und somit letztlich doch ›verrückt‹. Er *will* sich nicht ihrem gleichgültigen Kommen und Gehen überlassen, sondern sich zu ihnen in ein reflektierendes Verhältnis setzen, in dem er unterscheidet zwischen erklärlichen Gefühlen auf der einen Seite, ihrer fehlenden Rechtfertigung auf der anderen. Seine Dankbarkeit will er verstehen, seinen Hass nicht verlieren, seine Sympathie für die Entführer von sich fernhalten.

Dass Reemtsma seine ›Selbstachtung‹ anführt als *Movens* zur analysierenden Distanzierung, deutet auf die Existenz eines *moralischen* ›Kerns der Person‹ hin, nach dem er so nicht auf der Suche war und den er deshalb nicht finden konnte: sein starker ihn antreibender *Wille*, sich nach dem Maßstab einer integren Person zu beurteilen und zu verhalten. Dass er die faktische Deformation seines Selbstverhältnisses spürt, unter ihr leidet und auf achtbare Weise mit ihr umgehen will, setzt transzendental etwas im Kern bei ihm nicht Deformiertes voraus, welches sich zu dieser Deformation seinerseits ins Verhältnis setzt: das moralische Subjekt, das sich praktisch zur Person selbst bestimmt oder bestimmen *will*.

Reemtsma erkennt im Keller, dass das Bewusstsein von sich als einem ›Ich‹ nichts Vorfindliches ist, sondern etwas, das von jedem selbst vollzogen werden muss:

54 Ebd., S. 87, 185-187 [Hervorh. G.A.].

»Ein inneres Ich [...] ist nicht einfach ›da‹, und man findet es nicht, wenn man nachschaut. Dieses Ich ist selbst ein Konstrukt. Das Gefühl, eines zu ›haben‹, ist nicht die Voraussetzung, sondern das Ergebnis seiner Leistungen.«⁵⁵

Neben einer reflektierenden Haltung sich selbst gegenüber ist es die aktive Mitgestaltung der eigenen Situation, welche das ›Gefühl‹ konstituiert, ›ein Ich zu haben‹. Abgesehen von der Herausforderung, 33 Tage allein und unter ständiger Bedrohung in einem Kellerraum verbringen zu müssen, ohne den Verstand zu verlieren, erhält Reemtsma kaum Gelegenheit zur eigenständigen Gestaltung seiner Situation.⁵⁶ Einmal kommt er darauf, seinen Entführern schriftlich einen Hinweis zu geben, wie die Lösegeldübergabe technisch erfolgsversprechender abgewickelt werden könnte.

»Er war fast euphorisch gestimmt [...] doch lag es an nichts weiter als dem Umstand, daß er ein paar Sätze geschrieben hatte. Sätze, die ihm nicht vorgeschrieben gewesen waren. Er hatte etwas zu der Situation hinzugetan. Sie erweitert, sie mitgestaltet. [...] So lächerlich gering das erscheint, er war damit doch aus der totalen Passivität und Überwältigung herausgetreten. [...] Das Heraustreten aus der Immanenz. Er hatte sein Ich nicht gefunden, sondern sich das Gefühl, ein Ich zu sein, wiederbeschafft.«⁵⁷

Als er später wichtige Elemente einer anderen Übergabe (die gelingt) mitplanen kann – und dies im Bewusstsein moralischer Skrupel, was die Einbeziehung von Außenstehenden angeht –, schreibt er von dieser Zeit als den »besten Tage[n] der Gefangenschaft«: »In diesen beiden Tagen gab es am meisten nachzudenken. Die Euphorie, die aus der bloßen Möglichkeit entstand, in Gedanken tätig zu sein, und zwar so, daß es Konsequenzen haben würde [...].«⁵⁸

Eine ähnliche Wirkung hat sein

»Tagebuch, in das er die Gedanken und Gefühle eintrug, die durch ihn hindurchzogen. Mit diesem Tagebuch konnte er nicht eingreifen, nicht seine Situation (und sei es in der Phantasie) verändern, aber er konnte sich vergegenständlichen [...] das Stück Papier

55 Reemtsma: *Im Keller*, S. 203.

56 Die Strukturierung seiner Tagesabläufe überhaupt als Herausforderung zu sehen und anzunehmen (statt, wie es ihm ein Entführer vorschlägt, »[to] sleep all day long« [ebd., S. 138]), stellt bereits eine ›Leistung‹ seines Ichs als Subjekt dar, das sich am Maßstab einer Person mit Würde misst. Reemtsmas Maßstab einer solchen Person ist offensichtlich ein sehr hoher, was sich insbesondere daran zeigt, dass er einen großen Teil seiner Zeit damit verbringt, Vorsorge zu treffen für (dann nicht eintretende) Eventualitäten wie die, dass ihm (wie angedroht) ein Finger abgeschnitten würde oder die Entführer bei einer Geldübergabe erschossen würden, ohne dass jemand wüsste, wo er sich befände. Für derartige Fälle will er nicht nur klug, sondern auch würdig vorbereitet sein.

57 Ebd., S. 204.

58 Ebd., S. 118.

war [...] ein Ort, der dokumentierte, daß er aus sich heraustreten konnte. Wenn man so will, war das Stück Papier der Ort seines Ichs. Er vollzog buchstäblich eine Transzendenz. [...] Immer wenn es ihm gelang, ein Gefühl zu vergegenständlichen (meist in Form einiger Sätze in sein Tagebuch), ging es ihm besser. Er konnte dadurch das Gefühl nicht bewältigen oder in den Griff bekommen oder welche Vokabeln man dafür auch verwenden möchte, er war ihm nur nicht so ausgesetzt. Oder vielleicht sollte ich schreiben: er war *in* ihm nicht so ausgesetzt. Die Schrift markierte einen Ort außerhalb des Gefühls, und schreibend verfügte er über diesen Ort. Es war wie ein Sich-Wehren gegen die Reduktion der Welt auf ein überwältigendes Gefühl. [...] Während er schrieb, merkte er, daß der Text ihm half, eine gewisse Haltung zurückzugewinnen. Die Angst verlor ihn nicht, aber er fand sich als Person wieder.«⁵⁹

Um sich im innersten ›Kern‹ nicht zu verlieren, muss Reemtsma sich äußern und entäußern: muss er mit selbst verantworteten Folgen zu handeln glauben oder sich vergegenständlichen, sich eine Form geben, über die er selbst bestimmt. Auf diese Weise gewinnt er den nötigen Abstand, um sich neu ins Verhältnis zu setzen. Um sich wieder auf ein Stück Welt zu beziehen und diese Welt auf sich selbst. Die Mittel der Vergegenständlichung und der Gestaltung wählt Reemtsma ebenfalls, um nach seiner Freilassung damit umzugehen, dass er sich mit dem, der er im Keller war, so wenig identifizieren kann wie mit seinen ihn weiterhin heimsuchenden, teilweise ›deformierten‹ Gefühlen von Ohnmacht, Angst und Empathie mit den Entführern.

»Der Keller wird in meinem Leben bleiben, aber sowenig wie möglich von der mir in diesem Keller aufgezwungenen Intimität soll in meinem Leben bleiben. Das einzige Mittel gegen ungewollte Intimität ist Veröffentlichung.«⁶⁰

Aus diesem Grund schreibt Reemtsma das Buch *Im Keller*. Dabei teilt er die Erzählperspektive in einen ›er‹, der im Keller war, und ein ›ich‹, das darüber schreibt. Indem er über sich als einen ›er‹ schreibt, über den er zum Teil auch »Scham« fühlt,⁶¹ findet er einen Weg, seine als grausam erlebte Zeit der Entführung als Teil seiner Person zu integrieren. Gleichwohl bleibt diese Integration die einer Erfahrung von Desintegration.

»Der Keller bleibt im Leben und ist doch nicht zu einem Teil des Lebens zu machen. Er bleibt der zerstörerische Einbruch, die Vergewaltigung, die Exterritorialität, die plötzlich wieder dasein kann. Zuweilen gibt es Momente, in denen etwas wie eine Sehnsucht nach der reduzierten Situation darin aufkommt. [...] Woher kommt dieser scheußliche Wunsch? Es ist ganz einfach. Im Keller hatten die Gefühle des Nicht-mehr-in-der-Welt-

59 Reemtsma: *Im Keller*, S. 204f., 176, 83.

60 Ebd., S. 17.

61 Ebd., S. 98, 102.

Seins ihren Ort. In der Welt haben sie keinen. Mit diesen Gefühlen bin ich nur im Keller zu Hause gewesen.«⁶²

Literatur

- Agamben, Giorgio: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, aus dem Italienischen v. Hubert Thüring, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002 (1995).
- Arendt, Hannah: *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*, hg. u. mit einem Essay v. Ronald Beiner, aus dem Amerikanischen v. Ursula Ludz, München: Piper 1998 (1985).
- dies.: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, aus dem Amerikanischen v. Brigitte Granzow, München/Zürich: Piper ¹⁰2000 (1964).
- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, übers. u. hg. v. Ursula Wolf, Reinbek: Rowohlt 2006.
- Blume, Eugen u.a.: *Schmerz*. Ausstellung der Nationalgalerie im Hamburger Bahnhof – Museum für Gegenwart, Berlin, und des Berliner Medizinhistorischen Museums der Charité 2007.
- Boccaccio, Giovanni: »Fünfter Tag. Achte Geschichte«, in: ders., *Das Dekameron* (1348–53), 1. Buch, übers. v. August Wilhelm Schlegel u. Karl Witte, Berlin: Aufbau 1990, S. 619-627.
- Boutayeb, Rachid: »Warum Lévinas lesen?«, in: *Lettre Internationale* 85 (2009), S. 120f.
- Diderot, Denis: *Le Neveu de Rameau*, Paris (um 1850).
- Frankfurt, Harry G.: »Freedom of the will and the concept of a person«, in: ders., *The importance of what we care about. Philosophical essays*, Cambridge 1988, S. 11-25.
- Hill, Thomas: »Self-Respect Reconsidered« (1983), in: ders., *Autonomy and Self-Respect*, Cambridge 1991, S. 19-24.
- ders.: »Servility and Self-Respect« (1973), in: ders., *Autonomy and Self-Respect*, Cambridge 1991, S. 4-18.
- Himmelfmann, Beatrix: *Kants Begriff des Glücks*, Berlin: Walter de Gruyter 2003.
- Honnfelder, Ludger: »Der Streit um die Person in der Ethik«, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 100, 1993, S. 246-265.
- ders.: »Praktische Vernunft und Gewissen«, in: Anselm Herz u.a.(Hg.), *Handbuch der christlichen Ethik* 3, aktual. Neuaufl., Freiburg/Basel/Wien: Herder 1993, S. 19-43.

62 Ebd., S. 221f.

- ders.: »Person und Menschenwürde«, in: ders./Gerhard Krieger (Hg.), *Philosophische Propädeutik 2. Ethik*, Paderborn u.a.: Schöningh 1996, S. 213-266.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: »Exkurs II: Juliette oder Aufklärung und Moral«, in: dies., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt/Main: Fischer 1988 (1944), S. 88-127.
- Hume, David: *A Treatise of Human Nature*, hg. v. L. A. Selby-Bigge, Oxford: Clarendon 1888 (1739/40).
- Kant, Immanuel: *Kant's gesammelte Schriften*, hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 23 Bde, Berlin: Georg Reimer 1900-1955 (AA).
- ders.: »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?« (1784), in: AA VIII, S. 423-430.
- ders.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), in: AA IV, S. 385-463.
- ders.: *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), in: AA V, S. 1-163.
- ders.: *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787), in: AA III, IV, S. 1-252.
- ders.: *Kritik der Urtheilskraft* (1793), in: AA V, S. 165-485.
- ders.: *Metaphysik der Sitten* (1797), in: AA VI, S. 203-493.
- ders.: »Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen« (1797), in: AA VIII, S. 423-430.
- ders.: *Vorlesung zur Moralphilosophie* (Nachschrift Kaehler) (1773/74/75), hg. v. Werner Stark, m. einer Einleit. v. Manfred Kühn, Berlin/New York: Walter de Gruyter 2004.
- ders.: »Was heißt: Sich im Denken orientiren?« (1786), in: AA VIII, S. 131-147.
- ders.: *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (1795), in: AA VIII, S. 341-386.
- Kerstein, Samuel J.: »Treating Oneself Merely as a Means«, in: Monika Betzler (Hg.), *Kant's Ethics of Virtue*, Berlin, New York: Walter de Gruyter 2008, S. 201-218.
- Kierkegaard, Sören: *Die Krankheit zum Tode. Eine christliche psychologische Erörterung zur Erbauung und Erweckung. Von Anti-Climacus. Hg. von Sören Kierkegaard*, übers. u. m. Einleit. u. Kommentar vers. v. Hans Rochol, Hamburg: Meiner 1995 (1849).
- Lacan, Jacques: »Kant mit Sade« (1962, 1966), in: ders., *Schriften II*, ausgew. u. hg. v. Norbert Haas, Weinheim, Berlin: Quadriga³1991, S. 133-163.
- Longuenesse, Béatrice: »Kant on the Identity of Persons«, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* CVII, 2, VI, 2007.
- Lytard, Jean-François: *Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit*, Wien: Passagen 1989.
- Moran, Richard: »Self-Knowledge: Discovery, Resolution, and Undoing«, in: *European Journal of Philosophy* 5, 2 (1997), S. 141-161.
- Morris, Steven: »Women laughed as they forced toddlers to take part in ›dog fight‹«, in: *The Guardian* vom 21. April 2007, S. 10.

- Reemtsma, Jan Philipp: *Im Keller*, Hamburg: Hamburger Editionen 1997.
- Rehbock, Theda: »Autonomie – Fürsorge – Paternalismus. Zur Kritik (medizin-) ethischer Grundbegriffe«, in: *Ethik in der Medizin* 14 (2002), S. 131-150.
- Rosset, Clément: *Das Prinzip Grausamkeit*, Berlin: Merve 1994.
- Sade, Donatien Alphonse François Marquis de: *Justine oder Die Leiden der Tugend. Roman aus dem Jahre 1797*, aus dem Französischen v. Raoul Haller, Frankfurt/Main: Insel 1990.
- Schwartz, Maria: *Der Begriff der Maxime bei Kant. Eine Untersuchung des Maximenbegriffs in Kants praktischer Philosophie*, Berlin: Lit 2006.
- Sommerfeld-Lethen, Caroline: *Wie moralisch werden? Kants moralistische Ethik*, Freiburg, München: Karl Alber 2005.
- Stoecker, Ralf (Hg.): *Menschenwürde. Annäherungen an einen Begriff*, Wien: öbv & hpt 2003.
- Velleman, J. David: »A Right of Self-Termination?«, in: *Ethics* 109 (1999), Chicago April 1999, S. 606-628.
- Wagner, Astrid: »Kreativität und Freiheit. Kants Konzept der ästhetischen Einbildungskraft im Spiegel der Freiheitsproblematik«, in: Günter Abel (Hg.), *Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie 26.-30. September 2005 in Berlin. Sektionsbeiträge 1*, Berlin: Universitätsverlag der TU Berlin 2005, S. 577-588.

Le Grand Macabre?

Über Deleuze, Metaphysik und Masochismus

CHRISTOPHER WIENKOOP

I. Provokation, Ambition und Grausamkeit oder: was bedeutet ›vor einem schwankenden Horizont‹?

Unwahrnehmbar-Werden, Fluchlinien ziehen, Tier-Werden, sich einen organlosen Körper schaffen etc. – denkt man an Gilles Deleuze, erinnert man sich rasch an solche Postulate. Doch warum kehren diese Aufforderungen als Leitmotive wieder? Was ist das für eine Philosophie, die solche Imperative hervorbringt? Eine Flaneurphilosophie – barock, orientalisches und hauchdünn? Besteht sie darin, Etiketten von Etiketten zu schaffen, so dass, indem man sich in sie einhüllt, man ihnen in dieser Bewegung ihre Schriftzüge und Graphiken entlockt und *ein* Leben kenntlich macht? Vielleicht ist das die Auffassung Deleuzes von Philosophie.

Es ist eine Philosophie, die sich in einem Diesseits einrichtet, das sich, um mit Kleist zu sprechen, stets hart zwischen Nichts und Nichts befindet, genau im Dazwischen. Doch was kann ein Dazwischen-Sein für das Philosophieren bedeuten? – Zunächst lässt sich sagen, dass ein solches Denken eine intime Beziehung zum Unbehagen unterhält. In der Tat: In Anschluss an Nietzsches Topos, ein solches Unbehagen als *Grausamkeit gegen das Denken* zu begreifen, denkt Deleuze über das Konzept einer spezifisch philosophischen Technik nach, die den Namen *Masochismus* trägt.¹ Jedoch wird dieses Konzept hier nicht in einem

1 Vgl. Gilles Deleuze: *Differenz und Wiederholung* (1968), München 2007, S. 213, fortan zit. als DW; zur besseren Lesbarkeit des Textes wird für alle Deleuze-Zitate die jeweilige deutsche Übersetzung wiedergegeben. Deleuze nimmt dort Bezug auf: Friedrich Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (1886), in: ders., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA) in 15 Bänden*, Bd. 5, München/New York 1999, Aph. 229, S. 165ff. Aph. 230, S. 167-170; ebenso: ders.: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, in: ebd., Bd. 5, S. 296f. Über die Spuren des Masochismus im Werk Nietzsches vgl.: Adrian Del

medizinischen Sinne verstanden und hat zudem nichts mit der gleichnamigen sexuellen Perversion zu tun. Vielmehr beläuft sich der Vorschlag auf eine besondere Technik des Denkens, bei der der Begriff der Philosophie und ein bestimmtes metaphysisches Bemühen selbst als problematisch aufgefasst werden und die angestrebte Dialektik des Problemgeschehens auf den vermeintlichen Neben Bühnen, wie etwa Nietzsches ›Grausamkeitsthesen‹, den raren und minoritären Erfahrungen oder innerhalb inkonsistenter Zusammenhänge in Szene gesetzt wird. Aber was für ein Diktum soll das sein, das – wenn Nietzsche recht hat – besagt, »zu den höchsten und zartesten Schauern der Metaphysik«² nur auf den mal allzu sichtbaren, mal gut versteckten Schleich- und Abwegen des Makabren gelangen zu können?

Auch ohne bereits zu wissen, wie genau eine solche Technik – ein *philosophischer Masochismus als Methode* – aussehen soll: Die Bezeichnung erscheint als ›Eröffnungszug‹ eines Spiels mit der Homonymie, sie ist provokativ. Denn warum sollte man anfangen, masochistisch zu denken oder warum sollte so etwas möglicherweise je schon der Fall sein? Diese Provokation weist zwei Aspekte auf: Erstens soll sie als eine Form von *Humor* verstanden werden; was im vorliegenden Fall bedeutet, aus einer ›Logik der Folgen‹ heraus immer wieder Umkehrungen zu entwickeln – Umkehrungen zeitlicher Abfolgen sowie die Umkehrung von Inhalten.³ Humor erscheint also zudem als Reaktion auf eine Provokation. Zweitens: Als Spiel mit der Homonymie muss auf die *Verwandtschaft* zwischen dem Begriff der Perversion und jenem der Perfidie hingewiesen werden, also der *Untreue* oder Wortbrüchigkeit. Deleuze experimentiert damit, denkerisch eine bestimmte Form der Untreue zum Zug kommen zu lassen. Womit gebrochen werden soll, ist, wie er es nennt, nichts anderes als das ›orthodoxe Bild des Denkens‹. Die gewagte These, die Deleuze damit verbindet, besteht darin, anzunehmen, dass dies *immer* der Fall ist, wenn sich in der Philosophie *apagogische Beweisführungen* finden lassen (DW, 20). Eine solche These greift weit über das Ziel hinaus. Der systematische Einsatzpunkt bliebe dennoch verkannt, würde man hierin bereits die Ausgangskonstellation sehen, um ein angemessenes Verständnis gewinnen zu können. An einer der deutlichsten Stellen in *Differenz und Wiederholung* heißt es: »Ich verfertige, erneuere und zerlege meine Begriffe ausgehend von einem schwankenden Horizont, von einem stets

Caro: »Nietzsche, Sacher-Masoch, and the Whip«, in: *German Studies Review* 21 (1998) 2, S. 241-263.

2 Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, Aph. 229, S. 166.

3 Vgl. Gilles Deleuze: *Sacher-Masoch und der Masochismus*, in: Leopold v. Sacher-Masoch: *Venus im Pelz. Mit einer Studie über den Masochismus von Gilles Deleuze*, Frankfurt/Main: 1968, S. 231-240, hier S. 239, fortan zit. als SM. In diesem Zusammenhang sei noch auf zwei diesbezügliche Interpretationen verwiesen: Sophie Salin: *Kryptologie des Unbewussten. Nietzsche, Freud, Deleuze im Wunderland*, Würzburg 2008, bes. S. 233-237; Denis Cosgrove: »Edmund Burke, Gilles Deleuze, and the Subversive Masochism of the Image«, in: *ELH* 66 (1999) 2, S. 405-437.

dezentrierten Zentrum und einer immer verschobenen Peripherie, die sie wiederholt und differenziert« (DW, 13). Was damit gemeint ist, lässt sich gut auf die eingangs erwähnten Begriffe ebenso wie auf den ›Masochismus‹ anwenden. Diese Begriffe verharren in Hinblick darauf, was sie sagen und wem sie etwas sagen, zunächst in einer Unentschiedenheit oder »Indifferenz« (DW, 49). Mit diesen bewusst *abwegigen* Begriffen hypostasiert Deleuze zugleich, was er auch für Begriffe wie ›Ich‹, ›Denken‹ oder ›Sein‹ diagnostiziert (DW, 170). Angenommen man behandelt diese Begriffe nicht als nicht-analysierbar, korreliert dies mit einer philosophisch zunächst sehr harmlos oder unproblematisch erscheinenden Prämisse: Über diese Begriffe ist noch nicht entschieden. Solange sie in heterogenen und historischen Praktiken voneinander unterschiedene, disparate oder konkurrierende Bedeutungen besitzen, werden entsprechend ebenso heterogene Bezüge zu sinnlich Wahrnehmbarem oder ›Wirklichkeitsausschnitten‹, d.h. je verschiedenen »lokalen Sachverhalten« unter demselben Begriff verhandelt.⁴ Philosophie im 20. Jahrhundert muss für Deleuze – analog und zugleich inversiv zu Hegels These vom Ende der Kunst – ihrem Selbstverständnis nach so verstanden werden, dass sie *nichts Allgemeines mehr als Allgemeines darzustellen vermag*. (Diese Linie verfolgt Deleuze in seinem Anti-Repräsentationalismus-Argument.) Zugleich geht es bei Deleuze selbst um ein metaphysisches Bemühen im nicht pejorativen Sinne. Insofern Anspruch und Selbstverständnis in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen, begleitet oder resultiert aus dem modernen Partikular-Werden philosophischen Nachdenkens selbst ein entsprechendes Unbehagen.

Foucault kommentierte Deleuzes Schreibweise als Inszenierung eines philosophischen Theaters, bei dem dieses Unbehagen ausgetragen wird.⁵ Denn Deleuze lehnt es ab, widerstreitende Perspektiven und Interpretationen auf eine gemeinsame und zumindest strukturelle Identität zurückzuführen (vgl. DW, 18). Seine wie auch immer theatrale Kritik am ›Bild des Denkens‹ geht davon aus, dass jede philosophische Hypothese dazu neigt, nicht nur der *Orthodoxie* zuzustreben, sondern überdies zu einer *anti-realistischen* Position führt, sofern sie der traditionellen Erwartungshaltung Genüge tut und Allgemeines zur Darstellung zu bringen beansprucht.⁶ Insofern also keine Annahme oder Überzeugung, die sich philosophisch positionieren will, in der Lage sei, Allgemeinheiten real auszudrücken, werden – mit Rancière gesprochen – keine realistischen Aufteilungen

4 DW, S. 13; aufgegriffen wird dieses Problem in jüngerer Zeit z.B. in Jacques Rancière: *Aufteilung des Sinnlichen*, Berlin 2008, besonders S. 25-34.

5 Michel Foucault: »Theatrum philosophicum«, in: ders., *Reden und Schriften*, Bd. 2, 1970-1975, Frankfurt/Main 2002, S. 93-122.

6 Vgl. Gilles Deleuze: *Nietzsche und die Philosophie*, Hamburg 1991, fortan zit. als NP, S. 116f.: »[E]s gibt auch eine strenggenommen philosophische Mystifikation: das dogmatische Bild und die Karikatur der Kritik legen beredt Zeugnis davon ab. Aber die Mystifikation der Philosophie setzt genau in dem Augenblick ein, wo diese auf ihre Rolle als ... Entmystifizierende verzichtet [...].«

des sinnlich Wahrnehmbaren und seiner theoretischen Explikationen vorgenommen. Weil der Status von Partikularität nicht hinreichend berücksichtigt wird, kritisiert Deleuze repräsentationalistische Positionen. Insofern und solange diese sich auf einen »Gemeinsinn« (*sens commun*) und oder einen »gesunden Menschenverstand« (*bon sens*) berufen, halten sie an einer *virtuellen* Allgemeinheit fest; womit sie sich *en passant* und ohne es zu bemerken, selbst auf ein *Partikularitätskonzept* verpflichten, das allerdings (noch) nicht im offenen Gegensatz zur Allgemeinheit steht. Entsprechend wird Deleuze diesem »blind date« des Gemeinsinns ein *radikales* Konzept von Partikularität entgegenstellen: er spricht im stärkst möglichen Sinne von *Singularität*. Damit geht für Deleuze, technisch gesprochen, eine spezifische Auffassung inferentieller und nicht-inferentieller Normen einher,⁷ die einem spezifischen *Ideal des Problems* folgen (s.u.).

Dass eine Entgegnung auf einen Anti-Realismus mitnichten notwendigerweise zu einem »klassischen« Realismus führen muss, sondern in einem *Anti-Anti-Realismus* stecken bleiben kann, davon gibt, wie sich zeigen lässt, Deleuzes Masochismus ein beredtes Beispiel. Zugleich stellt dieser Umstand für Deleuze selbst frecher Weise kein Problem dar: Zumal er nicht minder darauf setzt, für die Ausgestaltung von Selbst- und Weltverhältnissen in bestimmten Weisen der Virtualisierung ein Mittel zu finden, der »Indifferenz« auf dem Wege von Intensivierungen und Marginalisierungen einzelner Momente – in Deleuzes Worten: »Intensitätsdifferenzen« – beizukommen, die in ihrer Gegenstrebigkeit erreichen sollen, die Differenzen selbst »zum Sprechen zu bringen«, so dass vorgeblich realistische Positionen nur dann diesen Titel beanspruchen können, wenn sie das, was als realistisch ausgewiesen wird, in allererster Linie zugleich als das ausweisen, was *grundsätzlich problematisch* ist.

Offensichtlich ist, dass solch ein philosophisches Selbstverständnis Konkurrenz hat. Wissenschaftstheoretisch wird dies deutlich, wenn man es beispielsweise mit Positionen eines selbstreflexiven Strukturenrealismus kontrastiert: Dort wird die Möglichkeit eingeräumt, ja sogar gefordert, dass sich verschiedene Theorien reflexiv darauf verständigen, welche Grundannahmen unter welchen Bezugnahmen geteilt werden. Es geht dann darum zu eruieren, welche »Wirklichkeitsausschnitte« sich in diskutablen Verhältnisse zueinander

7 Ich entlehne diese Begriffe Robert Stern (vgl. ders.: *Transcendental Arguments and Scepticism*, Oxford 2000, S. 90f.). Eine inferentielle Norm gibt an, wie inferentielle Zusammenhänge einerseits und Annahmen und Überzeugungen andererseits jeweils beschaffen sein müssen, so dass sich die jeweiligen Annahmen und Überzeugungen in angemessener Weise unterstützen. Nicht-inferentielle Normen sagen etwas über die Angemessenheit von Überzeugung und Annahmen ausgehend von der Beschaffenheit der Situation oder des Kontextes desjenigen, der diese Überzeugungen und Annahmen diskutiert. Man wird vielleicht denken, Deleuze verfüge über keine dieser Normen, vielmehr sei er damit beschäftigt, sie abzuschaffen. Diese Position wankt, wie in der folgenden Rekonstruktion deutlich werden soll, denn einige dieser Normen lassen sich durchaus identifizieren.

setzen lassen, um die Strukturmerkmale kenntlich zu machen, die unabhängig von den besonderen Bezugnahmen gegeben sein könnten.⁸ Der Strukturrealismus sei hier genannt, weil dort dasselbe Kernproblem wie bei Deleuze behandelt wird: das Verhältnis zwischen sinnlich Wahrnehmbarem oder Daten einerseits und den entsprechenden Theorien oder Interpretationen andererseits. Insofern nicht selbstverständlich ist, wie sich letztere aus ersteren gewinnen lassen bzw. spezifische Daten aufgrund von theoretischer Unterbestimmtheit – in Deleuzes Worten: Indifferenz – selbst schon von bestimmten Verständnissen abhängen, um überhaupt wahrnehmbar zu sein, bedarf es einer Überwindung der »logischen Kluft«⁹ die zwischen beiden besteht. Hierbei stellt sich die Frage, inwiefern die Überwindung dieser Kluft transzendentalphilosophischer Strategien bedarf.

*

Deleuze selbst bezeichnet seine Philosophie gelegentlich als ›transzendentalen Empirismus‹.¹⁰ Mit diesem Titel verbindet sich der Versuch, die Methoden und das Instrumentarium philosophischer Strategien und Argumentationsvorstellungen und -muster neu zu überdenken. Gegenüber Kants ›transzendentalen Idealismus‹ wird ein Richtungswechsel vorgenommen: Während dieser fragt, was die Bedingungen der *Möglichkeit* von Erfahrung seien, interessiert sich Deleuze für die Bedingungen der *Wirklichkeit* von Erfahrung (DW, 97). Um zu verstehen, welche Konzeption von Transzendentalphilosophie Deleuze verfolgt, sei zunächst sein Erfahrungsbegriff erläutert. Nicht – wie üblich – das Zusammenspiel von begrifflichem Vorverständnis, normorientierten Wahrnehmungen, etablierten Praktiken und wie auch immer gearteten methodischen Interpretationstraditionen steht im Fokus, im Gegenteil, Deleuze kritisiert dieses konventionalistische ›Bild des Denkens‹ in der Philosophie. Stattdessen setzt er, um einem möglichst starken Konzept von Singularität gerecht zu werden, an einem verschärften Typ von Erfahrung an, den er als »fundamentale Begegnung« (*rencontre*) (DW, 182) charakterisiert; mit Heidegger würde man von einer Widerfahrnis sprechen.¹¹ Diese Begegnung soll allerdings keinerlei phänomeno-

8 Zu verschiedener Ausprägungen des Strukturrealismus am Beispiel der Physik vgl. beispielsweise: Holm Tetens: »Selbstreflexive Physik. Transzendente Physikbegründung am Beispiel des Strukturrealismus«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 54 (2006) 3, S. 431-448.

9 Ebd., S. 443.

10 Vor allem in *Differenz und Wiederholung* (vgl. DW, S. 84f., 186f.); und selbst noch in einem seiner letzten Texte (vgl. Gilles Deleuze: »Die Immanenz: Ein Leben« in: ders., *Schizophrenie und Gesellschaft. Texte und Gespräche von 1975 bis 1995*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2005, S. 365-370, S. 365.

11 Zum Begriff der Widerfahrnis vgl. auch Bernhard Waldenfels: »Die Macht der Ereignisse«, in: Marc Röllli (Hg.), *Ereignis auf Französisch*, S. 447-558, der dort versucht, den von Heidegger entlehnten Terminus auf verschiedene französische Er-

logisches Vor-Verstehen voraussetzen, sondern sich gerade durch einen eminenten Interpretationsbedarf auszeichnen. Selbst noch nicht spezifiziert setzt für Deleuze hier jene Differenzerfahrung an,¹² die »zum Denken nötig« (DW, 182), bei der einerseits *noch* nichts ›auf den Begriff gebracht‹ ist, andererseits »eine Genese des Denkakts im Denken selbst« (ebd.) ausgelöst werden soll. Wie sich zeigen wird, lässt sich diese Umwendung des Erfahrungsbegriffs als eine strategische Entscheidung interpretieren. Relevant wird diese Entscheidung, indem Deleuze diese Begegnung als Notwendigkeits- und als Realitätskriterium apostrophiert. Die Notwendigkeit der Begegnung besteht zunächst nur darin, dass sie – ähnlich wie die ästhetische Erfahrung bei Kant – als »unwillkürlich« ausgewiesen wird und »aus dem Zufälligen der Welt entsteht« (DW, 181). Welche Bedeutung das hat, zeigt sich gleich.¹³

Im Kontrast zum selbstreflexiven Strukturrealismus wird klarer, was mit Differenzerfahrung gemeint ist: Ziel ist nicht, herauszufinden, welche gemeinsamen Strukturbestimmungen sich finden lassen, sondern *was* das Differente different macht. Es ist nicht in dem Sinne zu verstehen, dass katalogartig eine Reihe von Unterschieden herausgestellt wird, sondern wichtig ist, *wie* diese Unterschiede selbst beschaffen sind. Das Skandalon besteht für Deleuze darin, dass es nicht ausreicht, dies nach einem konventionalistischen empirischen Modell herauszuarbeiten (DW, 186). Eine solche Zuspitzung des Erfahrungsbegriffs will darauf hinaus, in dieser Begegnung zugleich das herauszustellen, »wodurch das Gegebene gegeben ist« (DW, 182), »das Sein des Sinnlichen selbst« (ebd.), um so einen Wirklichkeitsausschnitt geltend zu machen, der vom Standpunkt des konventionalistischen Erfahrungsbegriffs systematisch *übersehen* wird. Das philosophische Streben nach der Produktion allgemeingültiger Zusammenhänge löst sich dadurch in eine *déformation professionnelle* auf. Warum sollte der Anspruch weiterhin sein, *Allgemeines* darzustellen zu können, wenn die eigentliche Herausforderung für das philosophische Nachdenken für Deleuze auf Seiten der Singularität liegt?

eignisphilosophien zu übertragen. Unter Widerfahrnis kann zunächst und in einem ersten Anlauf ein Geschehen verstanden werden, dass unsere sprachlichen und nichtsprachlichen Vollzüge überfordert und darauf verweist, nicht nur das Was, sondern auch das Wie dieser Vollzüge selbstreflexiv zu problematisieren.

- 12 Die Rede von Differenzerfahrung unterscheidet sich maßgeblich von jener einer ›Alteritätserfahrung‹. Zumal letztere von einer ontologischen *Festlegung* ausgeht, die Deleuze gerade nicht stark macht, sondern gegen die er argumentiert (vgl. z.B. DW, S. 23, 181ff.). Was aber genau darunter zu verstehen ist, muss erst im Laufe des Textes entwickelt werden.
- 13 Bemerke, dass Deleuze für seinen Notwendigkeitsbegriff nicht die Unterscheidung a priori/a posteriori einführt. Das darf er auch nicht, da es ansonsten zu Widersprüchen käme. Wichtig ist dies zudem, weil es das Argument sowohl hinsichtlich des Beweisziels, dessen epistemologisch relevanten Gehalt und auch den argumentativen Aufwand sehr viel schlanker macht.

Deleuzes Erfahrungsbegriff kann als ›Begebenheitsprimat oder Begegnungstheorie‹ verstanden werden, bei der dem Anspruch nach keine begriffliche oder sonst wie geartete Vermittlung stattfindet; zugleich aber aus dieser Begegnung Interpretationstypen, Wahrnehmungsweisen und Theorien, also Selbst- und Weltverhältnisse hervorgebracht werden können, die sich möglicherweise mit anderen Erfahrungsmodellen im Dissens befinden, ja zu diesen regelrechte Gegenbeispiele ausbilden. Die Motivation dieses Erfahrungstyps wird nun kenntlicher: Deleuze will verstehen, wie es zu *verstehenden* Selbst- und Weltverhältnissen, mithin zu stabilen Subjekt-Objekt-Unterscheidungen kommen kann. Seine Vermutung ist, dass sich in der Differenzerfahrung eine ›unmittelbare‹, i.S.v. nicht-inferentielle Erfahrung von je spezifischer Heterogenität manifestiert. Was heißt hier aber Unmittelbarkeit? Die Differenzerfahrung kann nicht zurückgeführt werden auf irgendeine mystische Gestalt, die unmittelbar erfahren wird (DW, 186). Im Gegenteil, Deleuze macht geltend, dass das ›Objekt einer fundamentalen Begegnung‹ zwar seinen privilegierten Ort in Momenten ästhetischer Erfahrung von Kunstwerken hat (DW, 97), es dennoch prinzipiell sein könne, was es wolle (DW, 182). Die Rede von ›fundamentaler Erfahrung‹ – in ihrer Rhetorik dem *danse macabre* zunächst nicht fern – beläuft sich also eher auf eine Inversion der einzelnen Vermögen. Aus Unmittelbarkeit der Begegnung, seiner Zufälligkeit, folgt ein Reflexionsgeschehen, in dem sich nicht-inferentiell eine Heterogenität der Vermögen, d.h. des Denkens, des Erinnerns, der Einbildungskraft er- bzw. beweist. Dies geschieht nun auf eine Weise, in der die Heterogenität als notwendig begriffen wird, um verständlich zu machen, warum sich gerade kein oder lediglich ein temporäres ›Ganzes‹ der Erfahrung zu konstituieren vermag. Diese Eigenschaft charakterisiert – wie ein *mundus-in-gutta* – Deleuzes eigenes *Theorieideal*: Das Ausbleiben eines Erfahrungsganzen wird programmatisch gesetzt, so dass philosophisch für Deleuze nur das relevant wird, was *in Unruhe* versetzt, mit dem Erfordernis, dass das Alltägliche gerade nicht mehr alltäglich erscheint, sondern »hieroglyphisch« und Träger des Problematischen wird, »als ob er problematisch wäre« (ebd., [Herv., Vf.]).¹⁴ Probleme bestehen demnach nicht unabhängig von ihrer Konstruktion. Es sollte dennoch deutlich geworden sein, dass Deleuzes Erfahrungsbegriff zugleich hoch artifiziell ist, d.h. sich auf seltene, außergewöhnliche Ereignisse, nicht auf reguläre Begebenheiten stützt.

So kulminiert Deleuzes Ansatz darin, diese exzeptionelle Erfahrung als ›transzendentes Argument‹ im Sinne eines transzendentalen Empirismus zu apostrophieren (vgl. DW, 186). Entsprechend sind die vier genannten Punkte in Hinblick auf transzendentalphilosophische Strategien von besonderer Wichtig-

14 Vgl. hierzu auch die Parallelstelle in Gilles Deleuze: *Proust und die Zeichen*, Berlin 1993, S. 78-84, hier S. 84: »Überall die Hieroglyphe, deren doppeltes Symbol der Zufall der Begegnung und die Notwendigkeit des Denkens ist: ›zufällig und unvermeidlich‹.« Vgl. ebenso Rancière: *Die Aufteilung des Sinnlichen*, S. 54f.

keit. Gerade der letzte Punkt betrifft eine auf Kant zurückgehende Kernregel transzendentaler Argumentation: das sogenannte Apagogie-Verbot¹⁵ (vgl. DW, 193). Gesetzt, dass Deleuzes ›fundamentale Begegnung‹ als Erfahrungstyp ausgewiesen werden muss, der zugleich aber unverträglich sein kann mit anderen Erfahrungstypen, dann kann sich ein Erfahrungstyp letzterer Art nicht allein dadurch transzendental beweisen, indem versucht wird, die Konzeption, die Deleuze vorschlägt, *ad absurdum* zu führen. Umgekehrt gilt dies natürlich auch. Doch kann ein Erfahrungstyp, wie ihn Deleuze deklariert, überhaupt a) verständlich werden und b) sich als realisierbar behaupten? Zweifellos handelt es sich bei dem Konzept einer ›fundamentalen Begegnung‹ um den neuralgischen Punkt nicht nur für eine Deleuze-*Interpretation*. Man darf sich nämlich hierbei nicht verwirren lassen: Wenn Deleuze diesen Erfahrungstyp ausweist, heißt das zunächst nur, dass dies ein Explikationsversuch ist, wie ein transzendentales Argument aus seiner Perspektive aussehen müsste.¹⁶ Die anschließende Frage lautet entsprechend: Wie müsste ein Argument aussehen, dass diese Position stützt? Zunächst einmal müsste sich zeigen lassen, dass auf diesen Erfahrungstyp *nicht verzichtet* werden kann und dass er unabweisbar ist, d.h. dass er einerseits eine notwendige Bedingung für alle Erfahrungen ist und sich andererseits in einer Position befindet, in der er nicht argumentativ anzufechten ist. Damit diese These in irgendeiner Weise fruchtbar gemacht werden kann, muss geklärt werden, in welchen Zusammenhängen dieser Erfahrungstyp zur Geltung kommt. Nicht nur baut sich der deleuzianische Ereignisbegriff (inhaltlich) von seinen Folgen auf, sondern auch als philosophischer Erklärungsansatz muss er von seinen Folgen her verstanden werden. Diese Doppeltheit deutet jedoch auch auf ein allgemeines Problem transzendentaler Argumente hin: Sie kaschiert, dass noch gar nicht erklärt ist, mit welchen Ansprüchen transzendente Argumente überhaupt auftreten können und wollen, dergestalt, dass die Frage *quid iuris?* noch gar nicht entschieden ist. Es verwundert nicht, dass in jüngerer Zeit – in Deleuze ganz fremden philosophischen Schulen –, beispielsweise in den Debatten von und um Barry Stroud, einem der stärksten Kritiker transzendentalphilosophischer Projekte, die Frage nach wie vor im Zentrum steht, auf welche *Vorentscheidungen* es sich in dieser Hinsicht zu verpflichten lohnt und welche ggf. auszuschließen sind.¹⁷ Verhandelt wird dabei der sogenannte ›Appell zur Be-

15 Vgl. Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt/Main 1974, S. 666, A 789f./B 817f., fortan zit. als KrV. Es wurde oft darauf hingewiesen, dass das gesamte transzendentalphilosophische Projekt Kants in dieser Restriktion ihren prekären Punkt findet und somit über Möglichkeit und Scheitern entscheidet, zumal fraglich ist, ob sie sich durchhalten lässt; vgl. hierzu exemplarisch: Marcel Niquet: *Transzendente Argumente. Kant, Strawson und die Aporetik der Detranszendentalisierung*, Frankfurt/Main: 1999, bes.: S. 101ff., 201.

16 Das ist die Bedeutung des philosophischen Theaters.

17 Exemplarisch seien hier angeführt Barry Stroud: »The Goal of Transcendental Arguments« in: Robert Stern (Hg.), *Transcendental Arguments. Problems and Prospects*, Oxford 1999, S. 155-172; Christopher Hookway: »Modest Transcendental

scheidenheit«:¹⁸ Wie ambitioniert sollten sich transzendentalphilosophische Strategien geben? Inwiefern sind sie überhaupt (i) möglich und (ii) rechters.¹⁹ Zugleich geht es um philosophische Kritik und um die Frage nach dem strategischen (oder auch polemischen) Ziel solcher Überlegungen. Machen wir uns anhand einer ganz kurzen Kontrastdarstellung noch einmal etwas deutlicher, worum es Deleuze gelegen ist: Innerhalb der analytischen Debatte scheint es Konsens, transzendente Argumente dann in Stellung zu bringen, wenn es darum geht, *skeptische Positionen* zurückzuweisen, die behaupten, dass unsere Selbst- und Weltverhältnisse nicht so beschaffen seien, wie wir glauben. Transzendente Argumente dienen also gewöhnlich dazu, eine realistische Position zu rechtfertigen.²⁰ Auch wenn sie sich dabei in wie auch immer gearteter Weise auf Kant berufen, ist dies nicht selbstverständlich, hatte dieser doch gerade zum Ziel, eine Explikation anzubieten, wie a apriorische und zugleich a apriorisch gerechtfertigte Erkenntnis über die Welt möglich ist, und zwar dergestalt, dass diese Explikation selbst schon a priori gerechtfertigt ist. Bei Kant ist eine transzendentalphilosophische Strategie also eine Art ›Metatheorie‹ zu den Rechtfertigungsverhältnissen.²¹ Wenn man sich allein die strategischen Ziele vor Augen führt und einmal absieht von spezifischen Begriffen und Argumentationsvorstellungen, lässt sich Deleuze, ohne dabei den Preis einer zu großen Verzerrung in Kauf zu nehmen, mit beiden lose in Verbindung bringen. (I) ›Vor einem schwankenden Hintergrund‹ gegen anti-realistische und dogmatische Positionen vorzugehen und (II) im Sinne eines starken Singularitätskonzeptes ein genetisches und problematisches Verständnis von Selbst- und Weltverhältnissen zu gewinnen, waren die bereits genannten Motivationen. Gerade letzteres soll gerechtfertigt werden. Die Diktion der bisherigen Rekonstruktion war dabei weniger im strengen Sinne epistemologischer Natur. Es wäre aber ungenau, es dabei zu belassen.

Eingangs wurde die stark generalisierende These Deleuzes vorgestellt, sein erster Punkt sei durch eine spezifische Auffassung apagogischer Beweisführung ein-

Arguments and Sceptical Doubt: A Reply to Stroud«, in: ebd., 173-187; Stern: »Transcendental Arguments: A Plea for Modesty«, in: *Grazer Philosophische Studien* 74 (2007), S. 143-161.

18 Dieser Ausdruck geht auf eine Diskussion in Anschluss an Donald Davidsons *Inquiries of Truth and Interpretation* (1984) über die Analysierbarkeit primitiver Ausdrücke zurück. Da ich nicht beanspruche, Deleuze und die genannten ›analytischen‹ Philosophien in ein zu intimes Verhältnis zu setzen, erlaube ich mir, hierauf nicht weiter einzugehen. Genannt sei dieser Ausdruck dennoch, weil er Deleuzes Problem sehr gut auf den Punkt bringt.

19 Stroud selbst plädiert für Bescheidenheit in dem Sinne, dass der Anspruch so gering gefasst werden muss, dass die Zuschreibung ›transzendental‹ von sekundärem Interesse ist (vgl. Stroud: 1999, S. 171f.) insofern die Debatte nach dem Rechtfertigungsanspruch noch nicht entschieden ist. Vgl. auch Stroud: »Transcendental Arguments«, in: *The Journal of Philosophie* 65 (1968) 9, S. 241-256.

20 Vgl. Anm. 17 und 19.

21 Vgl. z.B. Kant: KrV, B 25, B 80, B116f.

holbar. Zugleich wurde angekündigt, dass Deleuze, gerade für seinen zweiten Punkt, eine transzendentalphilosophische Position vertritt, die die Restriktion mitträgt, dass solche Beweisführungen für transzendente Argumentationen nicht gelten. Insofern es Deleuze also darum gelegen ist, singuläre Selbst- und Weltverhältnisse nicht nur zu beschreiben, sondern transzendental zu beweisen, ist auch er mindestens auf die Möglichkeit einer Schematisierung aus zwei Prämissen, nämlich (i) ›Interpretation‹ und (ii) ›Objekt der fundamentalen Begegnung‹ festgelegt. Ein Kernproblem transzendentaler Argumente ist dabei: Inwiefern ist es legitim von einer begrenzten Perspektive auf etwas zu schließen, für das dies nicht gilt? Die Schematisierung müsste etwa so aussehen: (1) Wir haben eine bestimmte Interpretation. (2) Damit wir diese bestimmte Interpretation entwickeln können, muss es ein Objekt der fundamentalen Begegnung geben. Also (3) gibt es ein Objekt der fundamentalen Begegnung. (2) soll den Geltungsanspruch von (1) unterstützen. Hierfür ist es lediglich nötig, (1) so auszuweisen, dass diese bestimmte Interpretation in dem schwachen Sinne notwendig ist, aber dennoch unabweisbar; dabei verweist die Unabweisbarkeit aber nicht auf einen starken Rechtsanspruch, sondern auf ihr prekäres Verhältnis zu (2), nämlich das der *Singularität*. Der entscheidende Punkt liegt zunächst bei (2). Um nicht trivial zu sein, das heißt um klar unterscheidbar von empirischen Schlüssen als transzendentalphilosophisch zu gelten, muss es Restriktionen geben. Dieses ist hier zunächst das Apagogie-Verbot. Kant etwa beansprucht, dass eine Annahme äquivalent zu (2) sich nicht durch indirekte oder apagogische Beweisführung also qua *reductio ad absurdum* herleiten lassen kann/darf, da aus sich heraus keineswegs der Zusammenhang beider in einem überprüfbaren Maße einsichtig wird, insofern nämlich die zweite Annahme die Bedingung der Möglichkeit der Wahrheit der ersten begreiflich machen muss.²² Deleuze würde diese Formulierung nicht teilen, da ja über die Wahrheitsfähigkeit in seinem Erfahrungsbegriff noch gar nichts gesagt wird. Dies ist ein äußerst spektakulärer Punkt, weil dadurch das gesamte Skeptizismusproblem marginalisiert wird. Denken wir etwa an Hume, der ja gerade die Wahrheitsfähigkeit von Identitätsaussagen anzweifelte und zu dem Schluss kam, »that all the nice and subtle questions of [...] identity can never possibly be decided, and are to be regarded rather as grammatical than as philosophical problems.«²³ Daher muss Deleuze zu dem Schluss kommen, dass die Humesche Skepsis *gar keine* Skepsis im strengen Sinne ist, weil das Problem noch gar nicht berührt ist.²⁴ In diesem Punkt finden wir auch eine Ausprägung der oben genannten Inversionen als Kennzeichen von Deleuzes Humor-Konzept wieder. Als Effekt eines Interpretationsgeschehens

22 Vgl. Anm. 16.

23 Vgl. David Hume: *A Treatise of Human Nature*, Oxford/New York 2000, S. 171.

24 DW, 181. Diese Lesart ist m.E. erstaunlicherweise so noch nicht in der einschlägigen Deleuze-Literatur diskutiert worden. Der weitere Gang wird plausibel machen, dass seine Argumentation daher auch als eine ›Defensivstrategie‹ im Sinne eines Appells für Bescheidenheit gelesen werden muss.

verhalten sich demnach *Singularität und Identität* so zueinander, dass diese zwar eine notwendige Bedingung für jene ist, aber nicht umgekehrt. Die Ableitung geschehe entsprechend nun dergestalt, dass Identitätsvorstellungen, ganz wie Leibniz das durch sein ›princípio individuationis‹ sowie die ›Indiscernibilien‹ gesichert wissen wollte, »durch die Darstellungen (*présentations*) der Differenz hervorgerufen werden« (DW, 189). Dadurch wird das Verhältnis der beiden Prämissen aber nicht durchsichtiger, im Gegenteil. Das einzig mögliche strategische Ziel, das sich hinter einem solchem Argument verbergen kann, ist, dass (1) zwar transzendental herleitbar sein soll, aber nicht in einer Weise, dass (1) in dem Maße transzendental gerechtfertigt wäre, dass es einen über den Notwendigkeitscharakter dieser spezifischen Erfahrung hinausgehenden Charakter hat, und der ja gerade der Zufälligkeit noch Rechnung tragen muss. Dies entspricht der Intuition, die oben bereits als Unbehagen gekennzeichnet wurde, nicht zu vermögen, etwas Allgemeines als Allgemeines darzustellen. Die Antwort auf die Frage *quid juris?* besteht für Deleuze aus transzendentalphilosophischer Sicht also gerade in der *Abschaffung rigider Legitimationsvorstellungen*.²⁵ Wie nun ist also Deleuze Fragestellung nach der Wirklichkeit von Erfahrung zu verstehen? Man sieht nämlich nicht so leicht, was an diesem Argument transzendental sein soll. Was soll es also heißen? Es wurde bereits gesagt, dass Deleuze einen artifiziellen Erfahrungsbegriff veranschlagt. Um so mehr stellt sich diese Frage, als Deleuze uns auf einen »transzendenten Gebrauch der Vermögen« (DW, 182) festlegt, bei der die »Organe metaphysisch werden« (ebd.). Es deutet demnach alles darauf hin, dass Kants Verbot missachtet wird, demgemäß sich die Vermögen nicht auf etwas hin überschreiten dürfen, was nicht Gegenstand möglicher Erfahrung ist. Aber inwiefern unterliegt Deleuze Erfahrungstyp überhaupt noch dieser Regel, zumal ja offensichtlich kein deduktives Argument gegeben werden soll? – Gar nicht, denn es wird nichts überschritten, weil es nichts zu überschreiten gilt. Der Gebrauch von Begriffen der Grenze wird in dieser Hinsicht noch gar nicht angesprochen. In Hinblick auf Hume muss gesagt werden, dass ›die Illusion‹, die eine Interpretation sein mag, trivialer Weise schlicht nicht im Gegensatz zu ihrer Wirklichkeit steht, was dazu berechtigen würde, von einer transzendentalen Illusion zu sprechen. Dies ist aber für Deleuze unproblematisch, da sich hier noch nicht sogleich die Frage stellt, wie unsere Interpretationen der Welt mit ihr korrespondieren.

Die Antwort auf die Frage nach der Bedingung der Wirklichkeit von Erfahrung wurde bereits unter der Hand gegeben. Das Beweisziel, Singularität, stellt sich – ein wenig schlüpfrig – als Problem des Ausdrucks dar. Die Be-

25 Es gibt hier selbstverständlich keinen Widerspruch zum Apagogieverbot, da durch seine Einführung keine anderen Schlüsse gezogen werden können dürfen, die nicht auch ohne es gezogen werden können. Vielmehr besteht Deleuzes Lösung darin, mit der hier zum Ausdruck kommenden Bescheidenheit, diese Restriktion überhaupt einhalten zu können.

dingung der Wirklichkeit von Erfahrung ist die Singularität derselben. Dabei gilt: Singularität muss ausgedrückt werden. Ein Vermögen muss daher nicht seine Grenzen überschreiten, sondern in seiner Singularität zum Ausdruck kommen; dies bedeutet »transzendenter Gebrauch«.

Damit ist natürlich noch gar nichts über die oben genannte logische Kluft zwischen sinnlich Wahrnehmbarem und einer Theorie gesagt. In der Herausstellung des Singularitätsmoments bei Deleuzes Erfahrungstyp lässt sich ausmachen, dass diese Kluft durch die Zurückführung auf Singularität über Strecken suspendiert wird; in dem Sinne nämlich, dass diese Klüfte jeweils selbst singular sind und keine Allgemeinheit zum Ausdruck bringen. Mit diesem Kontrast wird klar, dass die Bedingung Deleuzes, hier ein gültiges transzendentes Argument liefern zu können, nur dann erfüllt ist, wenn sich selbstreflexiv die Singularität einer Erfahrung und Interpretation einholen lässt. Soll dies ferner nicht bloß eine Forderung sein, muss selbst schon transzendental begründet werden, inwiefern diese Forderung gerechtfertigt ist, oder – was sich nicht ausschließt – es muss ein heuristisches Mittel gefunden werden, mit dessen Hilfe sich die jeweilige Singularität beweist und zum Ausdruck bringen lässt. Dies hätte zur Konsequenz, Singularität nicht als eine abstrakte Entität, als Sachverhalt etwa, zu behandeln, sondern als eine besondere und als genetisch aufzufassende Strukturbestimmung, die nicht in erster Linie gesetzt wird, sondern zum Ausdruck kommt. Zugleich muss verständlich werden, inwiefern sich eine solche Position mit dem Apagogie-Verbot in Einklang bringen lässt; das heißt, es muss expliziert werden, inwiefern dieses »Expressionsargument« nicht als indirekt gelten kann.

*

Hierfür müssen wir die von Deleuzes Erfahrungsbegriff, der Widerfahrnis, inaugurierten Strukturbestimmungen herausstellen. Seine Forderungen des transzendentalphilosophischen Ansatzes lassen sich nur dann einlösen, wenn etwas geltend gemacht werden kann, das, reziprok bestimmt, aus einer begrenzten, zugleich singulären Perspektive gegeben ist und keiner vorentschiedenen Wahrnehmungsweisen bedarf. Das bedeutet, dass es etwas ist, das einerseits vom Standpunkt einer *common-sense*-Perspektive nicht angemessen bestimmt, d.h. mithilfe eines konventionalistischen Erfahrungsbegriffs nicht empirisch gefasst werden kann, andererseits vom Standpunkt singulärer Erfahrung unabweisbar ist. Damit diese Forderung nicht einfach nur Forderung bleibt, muss Deleuze sich sogar auf etwas festlegen, das vom Standpunkt des *common sense* streng genommen nur aus einer sehr problematischen Perspektive als Forderung bestimmt werden kann, also etwas, wovon gefragt werden muss, ob es überhaupt ein Gegenstand möglicher Forderung sein kann. Auf dieser Überlegung lastet etwas »wie ein zu schweres Parfum« (SM, 194). Denn man ahnt bereits, worauf dies hinauslaufen wird, gerade in Hinblick auf den Masochismus: Für Deleuze liegt hier der systematische Einsatzpunkt von Grausamkeit. Der Begriff der

Grausamkeit selbst bleibt äußerst vage. Deleuze bietet uns, wie es seine Art ist, keine enzyklopädische Definition über die Semantik dieses Begriffs an. Die Schwierigkeit seiner ›konjunktionellen Methode‹ (der temporären Fusion heterogener Begriffe/Entitäten) besteht darin, einen Begriff aus der natürlichen Sprache so zu reformulieren, dass er den formalen Bestimmungen transzendentalphilosophischer Argumentation entsprechen kann. Gemäß seiner Fragestellung nach der Bedingung der Wirklichkeit von Erfahrung gilt es, Grausamkeit demnach sowohl mit dem Begriff der Wirklichkeit als auch mit dem der Erfahrung zu verknüpfen.

Doch wie ist es zu verstehen, dass Deleuze hier eine ›Metaphorik des Katastrophischen‹ vorschlägt, bei dem sich philosophisches Nachdenken hauptsächlich in den Bezirken des chronisch Problematischen, der Überforderung und Zumutung, der Unruhe und »Unfähigkeit« (DW, 191) aufzuhalten scheint?

In *Differenz und Wiederholung* wird der Begriff der Grausamkeit in Zusammenhang mit dem ›schwankenden Horizont‹ in Zusammenhang gebracht; der hier so verstanden wird, dass in dem Maße, wie über Begriffe wie ›Ich‹, ›Denken‹, ›Sein‹ – die Liste muss hier wohl um ›Wirklichkeit‹ und ›Erfahrung‹ angereichert werden – noch gar nicht entschieden ist, dergestalt, dass noch gar nicht ausgemacht ist, wem diese Begriffe etwas sagen und was sie sagen, ebenso auch unsere Selbst- und Weltverhältnisse mit dieser Unentschiedenheit und Indifferenz konfrontiert sind.

Grausamkeit kommt für Deleuze – rein formal betrachtet – dann zum Tragen, *wenn sich aus dieser Unentschiedenheit ein spezifisches, singuläres Selbst- und Weltverhältnis ergibt*, das sich zwar von der Indifferenz unterscheidet, zugleich aber diese Indifferenz sich nicht von dem singulären Selbst- und Weltverhältnis unterscheidet (vgl. DW, 49), d.h. Selbst- und Weltverhältnisse in einem relativen Maße das Problem der Unterbestimmtheit aufheben, indem singuläre Zusammenhänge hergestellt werden, zugleich aber diese Unterbestimmtheit selbst beerben. In dieser etwas dunkel anmutenden Formulierung ist also das zentrale Problem enthalten: der Ausdruck von Singularität und somit die Bedingung der Wirklichkeit von Erfahrung. Es kommt hinzu, dass der Erfahrungsgehalt dieses Geschehens primär und reichlich allgemein als Differenzerfahrung bezeichnet wird.

Diese Überlegung lässt sich in direkten Zusammenhang mit dem obigen Humme-Beispiel bringen. Wenn oben gesagt wurde, dass ein wie auch immer ›illusionäres‹ Weltverhältnis insofern unproblematisch sei, als es nicht der Wirklichkeit gegenübersteht, dann stellt sich nicht die Frage, ob, sondern inwiefern dieses Weltverhältnis wirklich ist. Deleuze behauptet zweierlei. Erstens: Singuläre Weltverhältnisse müssen im Verhältnis zum indifferenten Horizont als *Hypostasierungen und Festlegungen* verstanden werden.²⁶ Zweitens: Unter dem

26 Exemplifiziert wird dies von ihm auf der Ebene von Begrifflichen Weltverhältnissen; bei jeder begrifflichen Spezifizierung »handelt es sich um einen

Gesichtspunkt des bereits genannten kantischen Überschreitungsverbots kündigt sich hier unter der Hand die These an, derzufolge Überschreitung im ontologischen Sinne gar keine mögliche Kategorie oder Handlung sein kann.²⁷ Mit dieser Explikation vermag man bereits eine erste Vermutung äußern, auf welche Weise Deleuze das Problem der Unabweisbarkeit einer singulären Interpretation für die transzendentalphilosophische Begründung derselben in Angriff zu nehmen gedenkt. Im Anschluss an das Ausdrucksproblem und die damit verbundene Differenz Erfahrung lässt sich nämlich sagen: Eine singuläre Interpretation lässt sich zwar leugnen, aber nur unter der Bedingung, dass ich in einer Weise darauf Bezug nehme, die die Singularität gerade nicht zu fassen vermag, weil sie zu einem abstrakten Sachverhalt wird und somit ein ganz anderer Begriff von Singularität ins Spiel kommt, der ja nicht die Differenz, in den Vordergrund rückt. (Wobei aber die Differenz selbst wieder in der Darstellung ihrer selbst als abstrakter Sachverhalt konsequenterweise zum Ausdruck kommen muss.) Insofern kann ich zwar die Singularität *leugnen*, aber nicht *abweisen*. Grausamkeit kommt demnach in dem eigentümlichen Verhältnis von Unruhe und Unbehagen einerseits und dem Einsatzpunkt von Hypostasierungen andererseits zustande, die ihre eigene Grundlage, die Singularität, nicht einzuholen vermögen.

Hierin sind aber bereits zwei Aspekte enthalten, die es strikt zu trennen gilt. Ansonsten kann auch gar nicht verständlich werden, was hieran grausam sein soll. Zum einen enthält dieser Punkt, da es Deleuze um die Differenz gelegen ist, seiner Form nach noch einen apagogischen Beweis und lässt sich transzendentalphilosophisch noch gar nicht fruchtbar machen. Zum anderen enthält es zwar den Punkt der Differenz Erfahrung, dieser bleibt hierbei aber noch dunkel. Es wird nicht hinreichend deutlich, wo hier der Charakter der Überforderung liegt. Insofern konfrontiert uns diese Formulierung mit dem Problem der Lösbarkeit des Problems, aber noch nicht direkt mit dem Problematischen des Problems (vgl. DW, 209) selbst. Deleuzes Formulierung des Grausamkeitsproblems muss genauer beleuchtet werden: Wenn es mit Hinblick auf die Indifferenz des ›schwankenden Horizonts‹ zu einer ›fundamentalen Begegnung‹ kommt, also zu einer Differenz Erfahrung, und dieser Horizont in dem Maße von der Begegnung ununterscheidbar ist, wie sich die Begegnung von diesem Horizont absetzt, dann kann mich diese Begegnung zwar im Effekt beispielsweise dazu verpflichten, einen Wirklichkeitsbegriff zu etablieren, damit ist aber noch lange nicht gesagt ist, dass ich sogleich über einen konsistenten und kohärenten Wirklichkeits-

linguistischen und zugleich semiologischen Akt von großer Bedeutung, insofern dieser Akt einen Eigennamen mit einer Grausamkeit und Zeichen verbindet oder bewirkt, daß *ein Eigennamen Zeichen konnotiert*« (SM, 176). Dies begründe mitunter das *theatrum philosophicum*, insofern Begriffe demnach »Einflusssphären [besitzen], auf die sie in Verbindung mit ›Dramen‹ und mittels einer gewissen ›Grausamkeit‹ einwirken« (DW, 13).

27 Vgl. für diesen Punkt auch den Beitrag von Philipp Wüschner, »Der Undank eines dankbaren Motivs«, in diesem Band.

begriff verfüge; im Gegenteil, darum muss erst noch gerungen werden. Grundlegend hierfür ist aber, dass diese Differenzerfahrung noch gar keinen intentionalen Bezug voraussetzt und daher ›unwillkürlich‹ ist. *In der Differenzerfahrung muss daher die Unabweisbarkeit der Differenz in einem nicht-intentionalen Sinne selbstreflexiv fassbar werden.* Unverstanden bleibt dies aber solange, wie hierin nicht ein Interpretationsgeschehen gesehen wird, bei dem die Spezifik der einzelnen Vermögen (Sehen, Hören, Denken, Erinnern) selbst auf dem Prüfstand steht und ihre Verhältnisse untereinander (neu) ausgehandelt werden.

Wird Grausamkeit auf diese Weise verständlicher? Ist Grausamkeit etwas, mit dem sich der transzendentalphilosophische Anspruch einlösen lässt, gegenüber dogmatischen Positionen *Singularität* als fundamentalen Einspruch zu behaupten, weil sie in einer ›fundamentalen Erfahrung‹ erfahrbar und (qua späterer Sinngebung) zumindest ›strukturell‹ verständlich wird? Kurz, hat Deleuze hiermit einen Begriff entworfen, der sich für ein metaphysisches Bemühen fruchtbar machen lässt?

II. Wie man Atelierphilosophie betreibt ...

Gehen wir nun in einem letzten Schritt zu Deleuzes Masochismus-Konzeption über, bei der nämlich genau diese Zusammenhänge exemplifiziert werden.

Bezeichnenderweise konstatiert Deleuze: »Was mich bei Masoch interessiert, sind nicht die Schmerzen.«²⁸ Das ist insofern frech, als im populären Verständnis der Begriff ›Masochismus‹ mit der Lust assoziiert wird, sich Schmerzen zufügen zu lassen und sich bedingungslos zu unterwerfen. Im Anschluss an Theodor Reik, der dieses Bild als erster einer grundsätzlichen Revision unterzog, erfährt der Masochismus bei Deleuze die Umdeutung zu einer Technik der denkerischen Umwertung, welche die Zusammenhänge unserer Selbst- und Weltverhältnisse, d.h. unsere Überzeugungen, Erfahrungsmuster und nicht zuletzt die Philosophie selbst in Bewegung versetzen und zur Veränderung zwingen soll.²⁹ Deleuze interessiert an Reiks Diagnose also, dass sich hier eine regelrecht *didaktische* Dimension auftut.

28 Gilles Deleuze: »Wunsch und Lust«, in: ders., *Schizophrenie und Gesellschaft. Texte und Gespräche von 1975 bis 1995*, Frankfurt/Main 2005, S. 125.

29 Vgl. z.B. Theodor Reik: *Aus Leiden Freuden. Masochismus und Gesellschaft*, Hamburg: 1977, S. 503: »Der Masochismus bezeichnet im Leben des einzelnen wie in dem der Gemeinschaft eine notwendige Durchgangsphase [...] im Sinne der Kulturentwicklung. Als eine Vorstufe ihrer Anerkennung erscheint er in trotziger und aufrührerischer Gestalt gegenüber den überlegenen Gewalten, indem er seinen Willen auf einem Umweg durchsetzt. Er stellt aber unstreitig einen Kulturfortschritt dar, wenn er unter die Notwendigkeit der Wahl gestellt, es vorzieht, der Geschlagene, nicht der Schlagende zu sein.« Vgl. ebenso Deleuze: SM, S. 180f.

Deleuze entmedizinalisierter ›Masochismus‹ ist deshalb ein gutes Beispiel, weil er sehr deutlich werden lässt, inwiefern sein Erfahrungskonzept einer fundamentalen Begegnung artifiziell ist. Es spricht wenig dafür, dieses Argument außerhalb von bestimmten Kulturzusammenhängen überhaupt einzulösen. Auch wenn Deleuze an keiner einzigen Stelle selbst so etwas sagt oder zurückweist, führt es doch gerade auf das Kernproblem und Beweisziel dieses Erfahrungstyps hin, nämlich Singularität von Selbst- und Weltverhältnissen gegenüber dogmatischen Positionen zu rechtfertigen. Insofern stellt es noch kein ernstes Problem dar, dass sowohl der Erfahrungstyp als auch das Masochismuskonzept von einer bestimmten Haltung abhängen.

Wie aber lässt sich die transzendentalphilosophische Strategie einlösen? Ein überaus ernstzunehmendes Problem allein schon aus formaler Sicht. Dass sich Deleuze ›Expressionsargument‹ in einer Weise einlösen lässt, dass es nicht von indirekten Beweisführungen abhängt, bleibt prekär. Analog zu Kants ›Analytik des Schönen‹ in der Kritik der Urteilskraft, steht Deleuze vor dem Problem, streng genommen eine Unterscheidung des Grausamkeitsbegriffs einführen zu müssen. In dieser Analogie bleibend, möchte ich vorschlagen, einmal von einer ›reinen Grausamkeit‹, das andere Mal von einer ›anhängenden Grausamkeit‹ zu sprechen. Deleuze trägt innerhalb seiner Masochismus-Konzeption den Umstand Rechnung, dass sich Grausamkeit durchaus marginalisieren lässt. Das kann Stärke und Schwäche zugleich bedeuten. Eine Schwäche ist dies für all jene Lesarten, die einen starken Grausamkeitsbegriff favorisieren, eine Stärke für all jene Lesarten, die erklären wollen, dass Grausamkeit gerade nichts ist, was in direktem oder unmittelbarem Verhältnis zum Nachdenken über Probleme der Metaphysik steht, sondern bestenfalls ein Problem seiner Ränder markiert.

Grausamkeit gegen das Denken. – In der Deleuzeschen Lesart Masochs stehen vor allem zwei Praktiken im Zentrum: (1) Ein *pervertierter Vertragsgebrauch* (SM, 240ff./DW, 18ff.) und (2) die Erzeugung ›photographischer Szenen (SM, 193). In Hinblick auf Deleuzes transzendentalphilosophisches Projekt, ein starkes Konzept von Singularität mit Differenzenerfahrung zusammenzudenken, steht das Vertragsproblem im Zusammenhang mit der Zurückweisung dogmatischer und antirealistischer Positionen. Die photographischen Szenen weisen auf ein epistemologisches und ästhetisches Problem hin, anhand dessen sich ein Kernproblem für metaphysisches Nachdenken zeigen lässt. Beide Aspekte sind hierbei wechselseitig miteinander verschränkt.

(Ad 1) Die zugrunde liegende Praxis ist eine Art *pervertierter Vertragsgebrauch*: Die Geschehnisse im Masochismus sind wesentlich absurd und unverständlich. Die zentrale Frage lautet stets: Warum sollte man diese Torturen über sich ergehen lassen? Die Antwort hierauf enthält ihrerseits die Geste der Provokation. Es wäre verfehlt, den Masochisten, wie Reik sagt, als einen Vertragstheoretiker aufzufassen, dem es um die Schmerzen getan ist. Es sei ein Spiel mit der Regelmäßigkeit, aber keine Vertragstheorie, vielmehr solle man den Begriff des Vertrages als problematisch denken. Dennoch sind all diese Handlungen

vertraglich geregelt und haben dadurch normatives Potenzial: Sie sind also innerhalb eines spezifischen Gemeinns und somit nicht nur in *einem einzigen* singulären Selbst- und Weltverhältnis verankert. Welchen Stellenwert hat dieses normative Potenzial? Das Vertragswerk hat den Anspruch, eine Art Fürsorge zu gewährleisten, eine Ordnung zu schaffen, in der man – im schillernden dialektischen Sinne – aufgehoben ist. Der vertraglich fixierte Anspruch besteht also genau darin, ein ganz bestimmtes Selbst- und Weltverhältnis zu garantieren. Der entscheidende Punkt daran ist, dass sich dieses Selbst- und Weltverhältnis nicht einstellt oder realisiert. Der Clou oder der Witz des Masochisten besteht darin, dennoch diesem Vertragswerk gemäß zu handeln, ja, innerhalb seiner peinlichst genau zu agieren; darin liegt seine Form der Fürsorge. Es lässt sich sogar sagen, es handle sich um eine *Übererfüllung* der *selbst auferlegten* Pflicht. Die Übererfüllung hat dabei mindestens zwei Dimensionen: Sie ist auf der einen Seite eine *Geste der Unterwerfung* und auf der anderen Seite aber eine *Geste der reinen Provokation*. Es wird hierbei aber nicht nur die Unterwerfung der Pflicht übererfüllt, sondern auch deren Ausübung.³⁰ Ziel hierbei ist es, im Rahmen des inszenierten Vertrages die damit verbundene Demütigung und Erniedrigung herauszustellen. Genau darin besteht die Provokation.³¹

Was könnte hieran philosophisch relevant sein? Was Deleuze offensichtlich interessiert, ist die Erzeugung und Herausstellung inkonsistenter Zusammenhänge für den Bezugsrahmen unserer Überzeugungen, Meinungen, Selbst- und Weltverhältnisse. Will man nicht psychologisieren, dann muss das Herausgestellte, die Demütigung und die Erniedrigung als etwas verstanden werden, dass nicht einer Meinung, Überzeugung oder einem Gefühl etc. entspricht, sondern die konstitutive Überforderung zum Ausdruck bringt. Und stärker noch: Soll diese Praxis als heuristisches Mittel für Deleuze transzendentalphilosophische Strategie verstanden werden, dann muss aus dieser Praxis heraus erklärt werden können, inwiefern ein Vertragsverständnis für ein relevantes Erfahrungskonzept irreführend ist und warum die dort praktizierte Grausamkeit die ›fundamentale Erfahrung‹, d.h. die Differenzerfahrung, in der Weise verständlich macht, dass sich das starke Singularitätskonzept als zugkräftig beweist. Der zweite Punkt wird aber nur als Folge des ersten verständlich. Dass diese Grausamkeit nur in Zusammenhang mit dieser Praxis auftritt, motiviert die Rede von ›anhängender Grausamkeit‹.

(Ad 2) Zur *Erzeugung ›photographischer Szenen*: Das ästhetische und das epistemologische Paradigma findet sich in der Auseinandersetzung mit der Photographie. Deleuze interessiert hieran das problematische Verhältnis von Ausdruck/Darstellung, Singularität/Interpretation. Interessanterweise lässt sich

30 Vgl. hierzu auch Martin A. Hainz: »Cave Carnem«, in: *Arcadia* 39 (2004) 1, S. 2-26, bes. S. 16-19.

31 Vgl. Deleuze: SM, S 234. Reik bezeichnet diesen Punkt als ›Demonstration‹, vgl. ders.: *Aus Leiden Freuden*, S. 96ff.

fast von einer Tradition sprechen, Grausamkeit und (*Atelier-*)*Photographie* als verwandt zu betrachten. Diese Idee lässt sich nicht nur bei Masoch finden,³² sondern beispielsweise auch bei Benjamin, wenn dieser etwa geltend macht, dass »[d]amals jene Ateliers mit ihren Draperien und Palmen, Gobelins und Staffeleien entstanden, die so zweideutig zwischen Exekution und Repräsentation, Folterkammer und Thronsaal entstanden.«³³ Photographien sind deshalb ein interessantes Phänomen, weil sie nur in einem sehr bedingten Maße als Repräsentationen gezählt werden können. Sie repräsentieren vielleicht die Technik, mit deren Hilfe sie erstellt werden und sie repräsentieren, aus welcher Perspektive das Bild aufgenommen wird, aber sie stellen ansonsten keine abstrakten Sachverhalte dar. Sie präsentieren in erster Linie Sichtbares. Was heißt das für die Interpretation? Martin Seel wählt den schönen Ausdruck, dass sie »semantisch promisk« sind.³⁴ Ist man beispielsweise mit einer unbekanntenen Photographie konfrontiert, lässt sich nämlich nicht sagen, was sie repräsentieren soll. Es lassen sich verschiedene und auch sich widersprechende Geschichten dazu erzählen, so dass ganz und gar nicht klar ist, was sich unabhängig von bestimmten Praktiken und Interpretationen auf diesem Bild identifizieren lässt.³⁵ Und insofern können Photographien zu Repräsentationen gemacht werden, sind es aber nicht von selbst. Vielmehr sind gerade die Interpretationen suspendiert. Entsprechend kommt Deleuze zu dem Schluss, mit der Erzeugung photographischer Szenen gehe eine Produktion »von erstarrten und gebrochenen Bildern« (SM, 193) einher. Dieses Suspensionsverhältnis erlaubt etwas sehr Erstaunliches, nämlich dass sich selbstreflexiv aber unbegrifflich das mit dem Verhältnis von Unterbestimmtheit und strenger Singularität korrelierende Unbehagen herzeigt oder zur Schau stellen kann. Seels »semantische Promiskuität« ist dabei Ausdruck des Unvermögens, Allgemeines als Allgemeines zur Darstellung zu bringen. Die Besonderheit der Photographie besteht darin, das *Nicht-Offensichtliche* herauszustellen.³⁶ Mit Roland Barthes gesprochen, lässt sich Deleuze ›Objekt einer fundamentalen Erfahrung‹ als jenes *punctum* bezeichnen,

32 vgl. hierzu auch Hainz 2004, S. 17f.; Larissa N. Polubojarinova: »Venus auf dem Weg zur Photographie. Zur Spezifik der Bildlichkeit bei Leopold von Sacher-Masoch«, in: *Arcadia*. 42 (2007) 2, S. 227-239.

33 Walter Benjamin: »Kleine Geschichte der Photographie«, in: ders., *Aura und Reflexion. Schriften zur Kunsttheorie und Ästhetik*, Frankfurt/Main 2007, S. 353-377, S. 360.

34 Martin Seel: »Fotografien sind wie Namen«, in: ders., *Ethisch-ästhetische Studien*, Frankfurt/Main 1996, S. 82-103, S. 87.

35 Vgl. ebd.

36 Mirjam Schaub bringt dieses Paradox folgendermaßen auf den Punkt: »Die Photographie ermöglicht nicht nur die Emanation des Lebendigen als Totes, darin liegt die Übertretung der Photographie, sondern [...] auch das Sichtbarwerden des Unsichtbaren. Es ist nicht das ins Allgemeine überführte Besondere, sondern im Gegenteil das absolut Einzelne, Unverfügbare, und Integere, das im Bild gebannte ›Werden‹ [...].« Dies.: *Gilles Deleuze im Kino. Das Sichtbare und das Sagbare*, München 2003, S. 74.

das dazu nötig, wahrgenommen zu werden, bei dem die Praktiken der Identifikation überfordert sind und zwar in dem Maße, dass sich nicht sagen lässt, woran es mich erinnert, wie ich es denken soll, dergestalt, dass ich nicht einmal sagen kann, was ich eigentlich sehe.³⁷ Wie Barthes ergänzt, gilt dies nicht für jede Betrachtung und alle Photographien, sondern dieses Ereignis der Beunruhigung ist stets im strengen Sinne *zufällig und singular*.³⁸ Eine solche Explikation hilft zu verstehen, in welcher Weise Deleuze sich die Natur von Differenzerfahrungen vorstellt.

Inwiefern vermag all dies für die Grausamkeitsdebatte fruchtbar gemacht werden? Deleuze behauptet ja nicht, dass jede Photographie mit wie auch immer gearteten masochistischen Praktiken zusammenhängt, genauso wenig, wie er beanspruchen kann, dass Erfahrungen von Photographien für die Metaphysik fruchtbar gemacht werden müssen. Das verbietet sich ja schon allein aus der gegebenen Bestimmung der Photographie. Deleuze sagt nur, für den Masochismus, auch in seiner Lektüre, ist die Photographie von entscheidender Bedeutung.

Der Masochismus wurde als eine Technik ausgewiesen, bei der inkonsistente Zusammenhänge hergestellt werden, die Beunruhigungen hervorrufen und herausstellen sollen, analog zu denen singularer und zufälliger Begegnungen – in Deleuze Worten – ›fundamentalen Begegnungen‹ mit Photographien. Es fehlt noch ein Drittes, um den Zusammenhang zur Grausamkeit herzustellen. Hierfür bringt Deleuze die »Phantasie« ins Spiel, die die »Lehre vom Übersinnlichen« (SM, 228) begründet. Deleuze gibt hierfür ein Beispiel anhand eines anthropologischen Arguments von Masoch: »Es heißt, daß die Sinne ›theoretisch werden‹, dass das Auge erst wirklich menschlich werde, wenn sein Gegenstand selbst ein menschlicher, kultureller, vom Menschen gemachter und für den Menschen bestimmter ist« (ebd.). Und: »Ein Sinnesorgan vermenschlicht sich, wenn es das Kunstwerk zu seinem Gegenstand macht.« Dies geschehe aus einem Moment der Verwirrung und Überforderung und Erstarrung heraus, der dazu *nötige*, zu ›phantasieren‹. Deleuze versucht hier das »Band der Grausamkeit« (SM, 129) zu knüpfen. Jetzt lässt sich endlich sagen, was Deleuze unter Grausamkeit verstanden wissen will: Anhand des Masoch-Arguments lässt sich zeigen, dass die hier gemeinte Grausamkeit über eine zirkuläre Struktur verfügt. Die Begriffe, um die es geht (Kunst, Mensch), werden bereits gesetzt. Es liegt zugleich eine Vorstellung von Angemessenheit und Bestimmtheit zugrunde, die gar nicht einlösbar ist, solange diese Begriffe mit einem absoluten Anspruch versehen sind, gerade auch in Hinblick auf ihre Entscheidbarkeit. Wenn, wie oben, unter Grausamkeit verstanden werden muss, *dass sich etwas von etwas Indifferentem unterscheidet, sich hingegen dieses Indifferente nicht von ihm*, dann lässt sich dies konkret so ausbuchstabieren, dass die Unterscheidung gar nicht plausibel behauptet werden

37 Roland Barthes: *Die helle Kammer. Bemerkungen zur Photographie*, Frankfurt/Main 1989, besonders S 50-55.

38 Ebd.

kann. Hierdurch erklärt sich der pervertierte Vertragsgebrauch beim ›Masochismus‹: nichts anderes als die Unplausibilität wird herausgestellt, der zunächst so tut, als ob er diese Begriffe ernst nimmt.

Das führt uns zurück zu Deleuzes Argumentationsproblem. Man versteht nun besser, wie sein Antidogmatismus-Argument funktioniert. Doch erklärt das die Differenzerfahrung? Das Problem besteht darin, dass hier zwei verschiedene Stränge *übereinander* laufen. Wenn mit der Photographie ein Beispiel gegeben ist, das erklärt, was unter Differenzerfahrung zu verstehen ist, dann braucht es des heuristischen Mittels einer so bizarren Anordnung – wie sie der ›Masochist‹ vorschlägt – selbstverständlich nicht. Die sich selbst freiwillig auferlegte Grausamkeit ist zudem nicht wirklich grausam. Sie ist hiernach ›anhängend‹, d.h. gebunden an diese Praxis (und was auch immer diesen Bestimmungen entspricht). Mit Barthes lässt sich sagen, dass die genetische Strukturbestimmung, die Erfahrung des *punctums*, hinreichend ist, um die Einsätze eines konventionalistischen Erfahrungsbegriffes zu suspendieren. Das Grausamkeitsargument kann also nur in der Hinsicht angewendet werden, wie Deleuze apagogisch gegen dogmatische und anti-realistische Positionen argumentiert. Das Masochismuskonzept selbst hängt von einer nicht minder anti-realistischen Ausgangslage ab, ja forciert sie regelrecht; insofern folgt daraus noch nicht aus sich heraus, d.h. in dieser Hinsicht eine ›klassisch‹ realistische Position. Es ein Spiel mit der Intensivierung und Marginalisierung von Intensitäten, wodurch hier der Anspruch geltend gemacht wird, das, was als ›realistisch‹ ausgewiesen wird, um den Preis der Zirkularität, als konstitutiv oder grundsätzlich problematisch zu behaupten.

Was ist mit dem anderen Strang? Reicht uns die Explikation der Differenzerfahrung, um hier von einem transzendentalen Argument zu sprechen? Das Unabweisbarkeitskriterium dieser Erfahrung lässt sich bestätigen. Ebenso lässt sich sagen, dass es aus einer konventionalistischen Perspektive nicht als empirisch konstatiert werden kann. Dieser strenge Sinn von Singularität ist daher selbst schon äußerst beunruhigend, insofern nämlich, wie es schon zu stark marginalisierend wäre, dies als *ad hominem* zu bezeichnen, gleichwohl es von einem konventionalistischen Standpunkt aus die korrekte Zuschreibung wäre. Was ist aber mit dem Einwand, dass man dies einfach als Wahrnehmung deklarieren kann, und es überstrapaziert ist, hier von transzendental zu reden? Deleuzes Beweisziel besteht darin, den spezifischen Einsatzpunkt von Interpretationsgeschehen, zugleich den Einsatzpunkt von Selbst- und Weltverhältnissen dahingehend zu beweisen, dass dieser stets singulär ist und in spezifischen Situationen neu ausgerichtet werden kann. Insofern geht es darum, mit Singularität eine Strukturbestimmung zu entwerfen, die alle anderen zunächst suspendiert und – einmal mehr – zu einer lediglich immanenten Kritik zwingt und Vorstellungen von Überschreitung als real einlösbares Moment systematisch desavouiert. Dass Deleuze daher die Zufälligkeit und den Ausdruckscharakter als die entscheidenden Strukturbestimmungen für Singularität herausstellt, nimmt

daher auch nicht Wunder, konstituieren sie doch gerade die Begrenztheit von Selbst- und Weltverhältnissen einerseits und liefern andererseits zumindest einen Diskussionsvorschlag, um die Probleme metaphysischen Bemühens strukturell zu fassen. Dies ist ein bescheidener Anspruch, der mit dem Begriff ›transzendental‹ verbunden wird. Im Diskussionszusammenhang droht diese schon klassisch zu nennende Bescheidenheitsforderung daher zu sehr im Halbschatten des Grausamkeitsarguments zu stehen.

Es bedarf wohl auch einer Menge Humors, um Grausamkeit als wesentlichen Bestandteil metaphysischen Bemühens zu inszenieren. Deleuze gibt zu überlegen, ob denn nicht die Instrumentierung der Grausamkeit für ein metaphysisches Bemühen beides verzerrt, die Phänomene der Grausamkeit einerseits, so dass sie künstlich intellektualisiert werden, und das systematische Bemühen andererseits, so dass Begriffe wie Wirklichkeit zugunsten eines Pathos verabschiedet werden, das ihr Verständnis erschwert. Was aber bleibt dann von dem Versuch, ein einziges, singuläres, positives Fallbeispiel für eine Differenz-erfahrung zu geben? – Auch ohne Grausamkeit ist damit noch nichts verharmlost oder das Bemühen weniger ›unbehaglich‹.

Literatur

- Barthes, Roland: *Die helle Kammer. Bemerkungen zur Photographie*, aus dem Französischen übers. von Dietrich Leube, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1989.
- Benjamin, Walter: »Kleine Geschichte der Photographie«, in: ders., *Aura und Reflexion. Schriften zur Kunsttheorie und Ästhetik*, ausgewählt und mit einem Nachwort v. Hartmut Böhme u. Yvonne Ehrenspeck, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2007, S. 353-377.
- Cosgrove, Denis: »Edmund Burke, Gilles Deleuze, and the Subversive Masochism of the Image«, in: *ELH* 66 (1999) 2, S. 405-437.
- Del Caro, Adrian: »Nietzsche, Sacher-Masoch, and the Whip«, in: *German Studies Review* 21 (1998) 2, S. 241-263.
- Deleuze, Gilles: *Differenz und Wiederholung*, aus dem Französischen von Joseph Vogl, München: Fink 2007.
- ders.: *Nietzsche und die Philosophie*, aus dem Französischen von Bernd Schwibs, Hamburg: EVA 1991.
 - ders.: *Proust und die Zeichen*, aus dem Französischen von Henriette Beese, Berlin: Merve 1993.
 - ders.: *Sacher-Masoch und der Masochismus*, aus dem Französischen von Gertrud Müller, in: Leopold v. Sacher-Masoch, *Venus im Pelz. Mit einer Studie über den Masochismus von Gilles Deleuze*, Frankfurt/Main: Insel 1968.
 - ders.: »Wunsch und Lust«, in: ders., *Schizophrenie und Gesellschaft. Texte und Gespräche von 1975 bis 1995*, aus dem Französischen von Joseph Vogl

- und Eva Moldenhauer, hg. v. David Lapoujade, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2005.
- Foucault, Michel: »Theatrum philosophicum«, in: ders., *Reden und Schriften*, Bd. 2, 1970-1975, hg. v. Daniel Defert/François Ewald, aus dem Französischen von Michael Bischoff, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002, S. 93-122.
- Hainz, Martin A.: »Cave Carnem. Eros, Macht und Inszenierung in Sacher-Masochs ›Venus im Pelz‹«, in: *Arcadia. Internationale Zeitschrift für Literaturwissenschaft* 39 (2004) 1, S. 2-26.
- Hookway: »Modest Transcendental Arguments and Sceptical Doubt: A Reply to Stroud«, in: Robert Stern, *Transcendental Arguments. Problems and Prospects*, Oxford: Clarendon 1999, 173-187.
- Hume, David: *A Treatise of Human Nature*, hg. von David Fate Norton u. Mary J. Norton, Oxford/New York: OUP 2000.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1974.
- Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral*, in: ders., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA) in 15 Bänden*, Bd. 5, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München: DTV 1999, S. 245-412.
- ders.: *Jenseits von Gut und Böse*, in: ders., KSA Bd. 5, S. 9-243.
- Polubojarinova, Larissa N.: »Venus auf dem Weg zur Fotografie. Zur Spezifik der Bildlichkeit bei Leopold von Sacher-Masoch«, in: *Arcadia. Internationale Zeitschrift für Literaturwissenschaft* 42 (2007) 2, S. 227-239.
- Rancière, Jacques: *Aufteilung des Sinnlichen*, aus dem Französischen von Maria Muhle, Berlin: b_books 2008.
- Reik, Theodor: *Aus Leiden Freuden. Masochismus und Gesellschaft*, Hamburg: Hoffmann & Campe 1977.
- Salin, Sophie: *Kryptologie des Unbewussten. Nietzsche, Freud, Deleuze im Wunderland*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2008.
- Schaub, Mirjam: *Gilles Deleuze im Kino. Das Sichtbare und das Sagbare*, München: Fink 2003.
- Seel, Martin: »Fotografien sind wie Namen«, in: ders., *Ethisch-ästhetische Studien*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1996, S. 82-103.
- Stern, Robert: »Transcendental Arguments: A Plea for Modesty« in: *Grazer Philosophische Studien* 74 (2007), S. 143-161.
- ders.: *Transcendental Arguments and Scepticism. Answering the Question of Justification*, Oxford: Clarendon 2000.
- ders. (Hg.): *Transcendental Arguments. Problems and Prospects*, Oxford: Clarendon 1999.
- Stroud, Barry: »The Goal of Transcendental Arguments« in: Stern (Hg.), *Transcendental Arguments. Problems and Prospects*, Oxford: Clarendon 1999, S. 155-172.
- ders.: »Transcendental Arguments« in: *The Journal of Philosophie* 65 (1968) 9, S. 241-256.

Tetens, Holm: »Selbstreflexive Physik. Transzendente Physikbegründung am Beispiel des Strukturrealismus«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 54 (2006) 3, S. 431-448.

Waldenfels, Bernhard: »Die Macht der Ereignisse«, in: Marc Röllli (Hg.), *Ereignis auf Französisch*, München: Fink 2007, S. 447-558.

III. Politiken der Grausamkeit

Grausamkeit als Modus der Unterhaltung. Zur Funktionalisierung von Grausamkeit in den Folterszenen spätmittelalterlicher Passionsspiele und Heiligenlegenden

FRANZISKA HAMMER

In der Auffassung des Mittelalters trifft man vielfach auf zwei gegensätzliche Betrachtungspositionen: Entweder wird diese Epoche als eine kindlich naive Vorstufe unserer heutigen Zivilisation beschrieben oder man lastet der mittelalterlichen Gesellschaft eine triebhafte Gewalttätigkeit an. Generell neigen wir dazu, Gemeinschaften, die auf uns fremd und unverständlich auf uns wirken, einer dieser beiden Kategorien zuzuordnen: Entweder sie erscheinen uns als paradiesische Kinder, die sich im Gegenteil zu uns ihr natürliches Gleichgewicht bewahrt haben, oder sie werden als alteritärer Gegenpol unserer zivilisierten Welt wahrgenommen.

Will man sich aber mit der Grausamkeit in den literarischen Überlieferungen des Mittelalters auseinandersetzen, ist man gezwungen, seinen Blickwinkel über diese beiden Positionen hinaus zu erweitern, denn die fremdartig wirkenden Normen, Bräuche und Rituale folgen einer kohärenten Logik, welche jenseits der Dichotomie von Barbarei und Paradies angesiedelt ist, die aber erst erkennbar werden kann, wenn man bereit ist, sich von gewohnten Standpunkten zu lösen.¹

Sich mit Grausamkeit zu beschäftigen setzt zunächst einmal eine grobe Begriffsbestimmung voraus. Dabei lässt sich Folgendes festhalten: Der Charakterisierung einer Handlung als ›grausam‹ ist immer schon eine Wertung inhärent. Grausamkeit ist eine unangemessene und ungerechtfertigte Form der Gewalt zwischen Menschen. Gemessen an den Konventionen der Gemeinschaft erscheint sie als ein illegitimer Akt der Überschreitung. Doch lässt sich Grausamkeit weder ›in nuce‹ betrachten noch wertungsfrei beschreiben, denn die negative Be-

1 Vgl. René Girard: *Das Heilige und die Gewalt. La violence et le Sacri. Violence and the Sacred*, Paris 1972, S. 45.

wertung ist der Betrachtung und begrifflichen Zuspitzung bereits durch die Identifizierung als ›grausam‹ vorausgegangen. Eben weil die Bewertung einer Tat als ›grausam‹ an die jeweils geltenden Regeln des Beobachters und nicht an die des Beobachteten gebunden ist, kann, was uns heute als grausam erscheint, im Mittelalter durchaus als legitime Gewalt wahrgenommen worden sein. Grausamkeit ist demnach ein kulturell relativer und zeitlich variabler Begriff, der einem sozialen Wandel unterliegen kann. Allerdings lässt er sich in Grundzügen skizzieren: Grausamkeit unterscheidet sich von Gewalt maßgeblich durch eine wohlüberlegte Gezieltheit und zwar eine, die nicht auf den Schmerz oder den Tod gerichtet ist, sondern sich als eine gewollte Perpetuierung des Leidens darstellt.

Während die Gewalt in ihrer Rohheit eine gewisse Streuung aufweist, setzt die Grausamkeit mit Kalkül das Seziermesser an, um ein Kunstwerk des Leidens zu schaffen. Die grausame Folter zielt nicht auf schiere Destruktion, sondern auf Transformation. Das Opfer wird auf sein Letztes und zugleich Äußerstes zurückgebracht. Diese ambivalente Reaktion des Opfers liegt in der paradoxen Natur des Schmerzes begründet: Er wirft den Leidenden ganz auf sich zurück und lässt ihn zugleich außer sich geraten.²

Im Akt des Quälens, einer unendlich langsam angezogenen Spirale der Angriffe auf die Integrität von Körper und Geist, entsteht zudem eine Beziehung zwischen Täter und Opfer, in der sich ein Mensch gottgleich über einen anderen Menschen erheben und ihn beherrschen kann. Denn der Schmerz als physische Erfahrung der reinen Negation kappt alle bestehenden Bindungen – auch alle metaphysischen Bezüge – und wertet sie radikal um. In der absoluten Isolation seines Opfers kann der Folterer die Stelle besetzen, die das Opfer bislang seinem Gott zuschrieb. Der Folterer wird zu Gott, der Gefolterte zu nichts.³ Es ist daher nicht verwunderlich, dass die Grausamkeit in den Geistlichen Spielen und Heiligenlegenden des Spätmittelalters eine eminente Rolle als Gegen-Gott zu einzunehmen scheint. Sie ist als das radikal Andere inszeniert. Besonders die Folterszenen, die sich in beiden Gattungen finden, erregen in dieser Hinsicht Aufmerksamkeit.

Die Heiligenlegende wie auch das Geistliche Spiel kreisen in ihren Darstellungen um ein übernatürliches, der gewöhnlichen Erfahrung widersprechendes Geschehen.⁴ Die unsichtbare transzendente Macht des Göttlichen kann nur kurzzeitig im Martyrium zwischen den extremen Polen der Grausam-

2 Vgl. Hans Richard Brittnacher: »Die zwei Körper des Antonius. Reiz und Pein der Askese«, in: M. Philipp (Hg.), *Schrecken und Lust. Die Versuchung des heiligen Antonius von Hieronymus Bosch bis Max Ernst*, München 2008, S. 42-51, hier S. 14, fortan zit. als Brittnacher: »Die zwei Körper des Antonius«.

3 Vgl. ebd., S. 10.

4 Vgl. Rainer Nickel in: Jacobus de Voragine, *Legenda aurea*, Stuttgart 1988, S. 270, fortan zit. als Voragine: *Legenda aurea*.

keit und des Heiligen aufscheinen und wird gerade in der Grenzüberschreitung, der Grenzenlosigkeit des Leidens der Märtyrer bzw. Christi sichtbar.

Die Folterszenen bilden den unbestrittenen Höhepunkt in Spiel und Legende. Die Grausamkeit der Folterer ist im Sinne einer Visualisierungstechnik notwendige Bedingung für die Versinnlichung des metaphysisch Göttlichen. In ihrer exponierten Stellung und detaillierten Ausgestaltung, erscheinen die Szenen der Folterungsakte jedoch darüber hinaus als eigene Minimalepisoden, die abgetrennt vom eigentlichen Kernstück der Handlung lesbar sind. Diese Darstellungen, die wir heute als grausam wahrnehmen, stehen damit gleichsam im Zentrum der Handlung, verweisen jedoch in ihrer Abgetrenntheit über den Text hinaus. Diese strukturelle Beobachtung, dass Grausamkeit gewissermaßen zwei Positionen besetzt, von denen nur eine in die Handlung integriert ist, die andere hingegen als überproportional, als Überschuss des Grausamen erscheint, leitet zu der Frage nach unterschiedlichen, eventuell sogar ambivalenten Funktionalisierungen von Grausamkeit im Kontext von Heiligenlegende und Geistlichem Spiel.

Vorrangig deutet die Forschung die explizite Grausamkeit der überlieferten Texte als eine Anleitung zur *compassio* – einen Appell zur frommen Erinnerung, zu Andacht und kontemplativer Verehrung. Damit ist allerdings nur die Grausamkeit im Text, nicht aber der Überschuss des Grausamen erklärt, der über die didaktische Intention hinauszudeuten scheint. Ich gehe davon aus, dass gerade die »sprachlichen Einzelgebärden«⁵ auf der Handlungsebene, die Folterszenen in ihrer Detailverliebtheit, für die enorme Beliebtheit beider Gattungen konstitutiv waren. Das heißt, dass deren Popularität sich nicht ausschließlich auf die religiösen Inhalte bezog, sondern sich gleichzeitig auf etwas gründet, was eigentlich außerhalb des Dargestellten liegt und doch fortwährend präsentiert wird. Darüber hinaus verbirgt sich auf der Darstellungsebene hinter den Grausamkeiten eine ausgefeilte narrative Dramaturgie: Hier regiert nicht die rohe Gewalt. Im Gegenteil: Edith Feistner schreibt den Heiligenlegenden eine beachtliche intellektuelle, didaktische und künstlerische Reflexion zu.⁶ Auch in Bezug auf das Geistliche Spiel konnte Jutta Eming nachweisen, »dass der Einsatz von Gewalt einer Logik folgt, die insbesondere im Wechselverhältnis mit dem Einsatz von Sprache zum Ausdruck kommt«.⁷

Sowohl auf der Handlungs- als auch auf der Darstellungsebene der Texte scheinen mehrere Wirkungsintentionen angelegt zu sein – inwieweit diese vom

5 Vgl. André Jolles: *Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*, Halle (Saale) 1956, S. 44f.

6 Vgl. Edith Feistner: *Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation*, Wiesbaden 1995, S. 88, fortan zit. als Feistner: *Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters*.

7 Vgl. Jutta Eming: »Gewalt im Geistlichen Spiel: Das Donaueschinger und das Frankfurter Passionsspiel«, in: *The German Quarterly*, Winter 2005, S. 1-22, hier S. 7, fortan zit. als Eming: »Gewalt im Geistlichen Spiel«.

jeweiligen Urheber tatsächlich beabsichtigt sind, ist eine Frage, die nur spekulativ beantwortet und deshalb an dieser Stelle nicht entschieden werden kann. Tatsächlich ist deren Beantwortung für das Ergebnis der Untersuchung irrelevant, denn das Entscheidende ist, dass, ob beabsichtigt oder nicht, neben den vordergründigen Reaktionen der Rezipienten auch noch andere, widersprüchliche Reaktionen denkbar sind.

Dieser Aufsatz will den Versuch unternehmen, ein Spektrum möglicher Ursachen, Intentionen und Wirkungen der Darstellungen von Grausamkeit in Spiel und Legende zu entfalten und in ein Verhältnis zueinander zu setzen. Ich vermute, dass Grausamkeit in diesen Zusammenhängen nicht nur der negativen Charakterisierung der Folterer und der Darstellung von Heiligkeit – sei es in Bezug auf Christus oder die verschiedenen Märtyrer – dient, sondern dass die Texte darüber hinaus mit ihrer »Ästhetik des Expliziten«⁸ geradezu gegenteilige Rezeptionsangebote wie die Identifikation mit den Tätern und die Lust am Quälen machen.

Wie wird Grausamkeit im Kontext der Folterszenen in mittelalterlichen Heiligenlegenden und spätmittelalterlichen Passionsspielen instrumentalisiert? Diese Frage ist nicht neu. In den letzten Jahren beschäftigten sich zahlreiche Untersuchungen mit der überproportionalen Gewalt dieser Texte – dennoch scheint sich gerade dieses Phänomen immer wieder auf eigenartige Weise der eingehenden Betrachtung zu entziehen. Oft beschränken sich die Untersuchungen auf jene Grausamkeit, die sich mit der didaktischen Intention der Texte vereinbaren lässt. Schnell wird ein ideologischer Überbau errichtet, der den Überschuss des Grausamen unter sich begräbt und dem kritischen Blick entzieht. Dennoch gibt es viele Versuche, einzelne Aspekte der Grausamkeit in Spiel und Legende aufzudecken – diese Arbeit bemüht sich, diese Theorien zusammenzufassen und neu zu bewerten. In Bezug auf das Geistliche Spiel sind besonders in den letzten Jahren zunehmend Untersuchungen zur Grausamkeit veröffentlicht worden, die nicht vornehmlich um das Thema der Didaxe oder der *compassio* kreisen, sondern auch weniger konventionelle Erklärungen und Positionen innerhalb der überlieferten Texte in den Blick nehmen. In diesem Kontext sind vor allem die Überlegungen von Jutta Eming⁹, Elke Koch¹⁰ und Jan-Dirk Müller¹¹ zu nennen.

8 Hans Richard Brittnacher: »Bilder, die unter die Haut gehen. Zur Inszenierung von Schock und Schrecken im Horrorfilm«, in: Thomas Koebner/Thomas Meder, *Bildtheorie und Film*, München 2006, S. 526-543, hier S. 527.

9 Eming: »Gewalt im Geistlichen Spiel«, S. 1-22.

10 Elke Koch: »Formen und Bedingungen von Sprachgewalt in Katharinenlegende und -spiel«, in: Jutta Eming/Claudia Jarzebowski (Hg.), *Blutige Worte. Internationales und interdisziplinäres Kolloquium zum Verhältnis von Sprache und Gewalt in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin 2008, S. 15-30.

11 Jan-Dirk Müller: »Das Gedächtnis des gemarterten Körpers im spätmittelalterlichen Passionsspiel«, in: Claudia Öhlschläger/Birgit Wiens (Hg.), *Körper – Gedächtnis – Schrift: Der Körper als Medium kultureller Erinnerung*, Berlin 1997, S. 75-92, fortan zit. als Müller: »Das Gedächtnis des gemarterten Körpers«.

Ich denke, dass sich einige dieser Ergebnisse auch auf die Heiligenlegenden beziehen lassen, die hinsichtlich ihres ›grausamen‹ Potentials meines Erachtens noch nicht differenziert genug betrachtet wurden. Besondere Anregungen lieferten mir hier die Arbeiten von Judith Klinger und Hans-Jürgen Bachorski,¹² Albert Schirrmeister,¹³ Edith Feistner¹⁴ und Ulrich Ernst.¹⁵

Bei der Recherche stößt man immer wieder auf Knotenpunkte, die bei der Beschäftigung mit dem Phänomen Grausamkeit unausweichlich erscheinen. Augenfällig ist die enge Verbindung zur Gewalt, zum Schmerz, zum Heiligen, zu Ritual, Performanz und Theatralität, zur Imagination, aber auch zum Voyeurismus. Grausamkeit als anthropologisches Phänomen gleicht einem Knoten, den man nur allmählich aufzulösen vermag, indem man sich an den unterschiedlichen Enden entlangarbeitet. Deshalb stützt sich die Untersuchung auf Forschungsbeiträge unterschiedlicher geisteswissenschaftlicher Bereiche von philosophischen Arbeiten über mediävistisch-germanistische Untersuchungen bis zu Beobachtungen aus Kultur- und Theaterwissenschaft. Ziel ist es, die Grausamkeit, die neben der Gewalt oft als allgemeines Charakteristikum des Mittelalters betrachtet wird, aus möglichst vielen Perspektiven zu beleuchten. Dieser Aufsatz möchte die Bedeutungspotenziale der Grausamkeit für Produzenten und Rezipienten herausarbeiten und damit traditionelle Lesarten von Heiligenlegenden und Geistlichem Spiel hinterfragen. Immer wieder stößt man dabei auf die Frage nach der Grenze von legitimer Gewalt und illegitimer Grausamkeit, die Frage nach der Wahrnehmung oder überhaupt der Existenz einer solchen Grenze in mittelalterlichen Gesellschaften. Erst vor dem Hintergrund einer solchen Grenzbestimmung lassen sich Rezeptionshorizonte tatsächlich bestimmen. Trotz zahlreicher Versuche, eine solche Grenze zu rekonstruieren, können sich Untersuchungen wie die hier Vorliegende nur auf das beziehen, was uns nach heutigen Maßstäben als grausam erscheint. Es ist jedoch wichtig, die Variabilität des Grausamkeitsbegriffs fortwährend mitzudenken.

12 Hans-Jürgen Bachorski/Judith Klinger: »Körper-Fraktur und herrliche Marter. Zu mittelalterlichen Märtyrerlegenden«, in: Ridder/Langer (Hg.), *Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur. Kolloquium am Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld*, Berlin 2002, S. 309-333, fortan zit. als Bachorski/Klinger: »Körper-Fraktur und herrliche Marter«.

13 Albert Schirrmeister: »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.

14 Feistner: *Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters*.

15 Ulrich Ernst: »Der Körper des Asketen. Zur Theatralik von ›Heiligkeit‹ in legendarischen Texten von der Spätantike bis zur Frühen Neuzeit«, in: Ridder/Langer (Hg.), *Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur* (2002), S. 275-307, fortan zit. als Ernst: »Der Körper des Asketen«.

I.

Die *Legenda Aurea*, die Jacobus de Voragine gegen Ende des 13. Jahrhunderts verfasste, ist die wohl bekannteste Sammlung von Heiligenviten im Mittelalter¹⁶. Sie galt als *das* religiöse Volksbuch, es durchdrang alle Schichten und überschritt in seiner Rezeption die Grenzen von Klerikern und Nichtklerikern, Literati und Illiterati, Hof und Volk. Wahrscheinlich war diese Sammlung von Heiligenlegenden¹⁷ weiter verbreitet als die Bibel selbst. Die einzelnen Legenden berichten vom außerordentlichen Geschehen im Leben der Heiligen des Kirchenjahres. Dabei steht nicht der historische Anspruch im Vordergrund. Im Zentrum der Berichte steht meist das Martyrium, währenddessen die Heiligen höllischen Qualen ausgesetzt werden.

Bewusst überschreiten die Legenden in ihren Darstellungen die Grenzen des Natürlichen.¹⁸ Die Motive für die grausamen Darstellungen lassen sich drei Gruppen zuordnen: Die erste Gruppe ist den Märtyrern,¹⁹ also den Opfern der Grausamkeit, zuzuordnen. Eine zweite Gruppe lässt sich auf die Figur des grausamen Herrschers oder Richters oder allgemein die Täter beziehen. Schließlich weisen die Texte aber auch Motive für die grausamen Darstellungen und Beschreibungen auf, die direkt auf den Rezipienten zielen.

Im Mittelpunkt der ›Handlungen‹ der Märtyrer steht der Weg zur Heiligkeit über die *imitatio Christi* und die Reinigung durch das Abtöten der als irdisch und teuflisch stigmatisierten Leiblichkeit. Interessant ist in diesem Zusammenhang die Verschränkung von Lust und Schmerz, die für die Hagiographie charakteristisch ist: Der Heilige zeichnet sich nicht nur durch seine Widerstandsfähigkeit gegenüber weltlichen Genüssen, sondern vor allem durch das Erdulden körperlicher Qualen aus.²⁰ Das Martyrium kann in diesem Sinne als die »Spielart einer radikalen Askese«²¹ betrachtet werden. Bei der Askese, die sich sowohl auf den

16 Zu Leben und Werk des Jacobus de Voragine vgl. den Artikel »Jacobus a (de) Voragine (Varagine) von Konrad Kunze in: Wolfgang Stammer (Hg.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, 2. Auflage, Bd. 4, Berlin (u.a.) 1983, Sp. 448-466. Vollständige Übersetzung der *Legenda Aurea*: Jacobus de Voragine, *Die Legenda aurea*, aus dem Lat. übers. von Richard Benz, 14. Aufl., Gütersloh 2004.

17 Zur Heiligenlegende: Hans-Peter Ecker: *Die Legende. Kulturanthropologische Annäherung an eine literarische Gattung*, Stuttgart/Weimar 1993 (Germanistische Abhandlungen Bd. 76, Nr. XI); Hans-Peter Ecker (Hg.): *Legenden. Geschichte, Theorie, Pragmatik*, Passau 2003.

18 Vgl. Rainer Nickel in: Voragine, *Legenda aurea*, S. 271.

19 »Martyrium ist die freiwillige Annahme des Opfertodes um des chr. Glaubens willen. Der Märtyrer ist ein Blutzeuge, der in einer Verfolgungssituation geduldig Qualen erleidend über seine unverändert feste Verbundenheit mit den chr. Wahrheiten Zeugnis ablegt.«, in: N. Angermann (Hg.), *Lexikon des Mittelalters*, Bd. VI, München 1993, Sp. 353ff.

20 Vgl. Brittnacher: »Die zwei Körper des Antonius«, S. 8.

21 Ernst: »Der Körper des Asketen«, S. 276.

Körper als auch auf den Geist beziehen kann, geht es um die Erreichung sittlicher und geistiger Vollkommenheit. Während die Askese durch autoaggressives Handeln charakterisiert ist, ist der Märtyrer Opfer seiner Folterer. Dennoch finden sich in den Texten häufig hybride Formen: Der Märtyrer verlängert die Askese, indem er die Folterknechte gleichsam als lebende Marterwerkzeuge instrumentalisiert, die Autoaggression wird demnach nicht aufgehoben, sondern delegiert.²²

»Cumque ei multa supplicia minaretur, respondit: ›Quidquid tibi videtur in suppliciiis maius, excogita; tanto enim regi meo ero acceptior, quanto fuero pro nomine eius in tormentis constantior.«²³

Folgt man dieser Engführung von Martyrium und Askese, so lassen sich folgende Motive der Märtyrer formulieren: Die *imitatio Christi* fungiert als eine Form von Erinnerungshandeln im Sinne des christlichen Passionsgedächtnisses. Der Gefoltete strebt danach, dem geschundenen Leib Christi zu ähneln, ihn wenn möglich sogar zu übertreffen und seine Beziehung zu Gott so zu intensivieren. Neben dieser körperlichen Dimension, die auf Sichtbarkeit basiert, steht das Streben nach geistlicher Perfektion. Eine dritte Dimension bildet die Reinigung, das heißt moralische Läuterung durch die Selbstbestrafung bzw. das Abbüßen eigener und fremder Sünden. Die Askese und das Martyrium können in diesem Sinne auch prophylaktisch fungieren.

Richtet man den Blick hingegen auf die Folterer, geht es beim Martyrium um nichts anderes als Macht. Aus dieser Perspektive steht die Behauptung der Herrschaft im Vordergrund – auch und gerade im religiösen Bereich. Im Martyrium kreuzen zwei Wirkungsmächte die Klingen: die weltliche Herrschaft und die metaphysische Wirkungsmacht Gottes und des christlichen Glaubens. Der christliche Glaube gilt im Kontext der weltlichen Herrscher in den Heiligenlegenden immer als ein Verbrechen, das als solches gestanden und gesühnt werden soll. Das Verbrechen des christlichen Glaubens bzw. die historische Situation der Christenverfolgung bildet den Ausgangspunkt des Martyriums. Daraus ergibt sich die dreigliedrige Grundstruktur der Legenden: Verhör – Haft – Hinrichtung. Im Allgemeinen gibt die Legende das Verhör mit dem abschließenden Todesurteil protokollartig wieder. Im Aufbau ist jedoch eine tendenzielle Erweiterung der Basiselemente durch Folterszenen, Wundertaten der Heiligen und in seltenen Fällen sogar Umkehr der Folterer zu beobachten. Das Verhör ist durchzogen von Akten der Folterung, »ohne daß der sadistischen Phantasie Grenzen gesetzt

22 Vgl. ebd., S. 294.

23 Voragine: *Legenda aurea*, S. 20f. »Obwohl er ihm viele Qualen androhte, antwortete ihm Andreas: ›Denk dir ruhig die Qualen aus, die dir am schlimmsten erscheinen; ich werde nämlich meinem König um so lieber sein, je standhafter ich um seines Namens willen auf der Folter gewesen bin.« [Übersetzung nach R. Nickel].

wären.«²⁴ Zunächst zielen die Martern auf Umkehr und Schuldeingeständnis der Märtyrer – denn es geht vorrangig nicht um deren Tötung, sondern um die Durchsetzung uneingeschränkter Herrschaft im Sinne grenzenloser Kontrolle.

»Iratusque iussit eum in carcere recludi. Mane facto tribunali sistitur et ad sacrificia idolorum iterum invitare coepit dicens: »Nisi mihi obtemperaveris, in ipsam, quam laudasti, crucem faciam te suspendi.«²⁵

Das Quälen des Körpers erscheint aus der Perspektive des Herrschers als einzige Möglichkeit, den Willen des Opfers zu brechen, um ihn zu kontrollieren. Erst wenn sich die Standhaftigkeit der Märtyrer über mehrere Folterstadien hinweg als zu stabil erweist, beginnen die Todesqualen, die auf die langsame Vernichtung des Lebens und Abschreckung gegenüber Nachfolgern gerichtet sind. Diese Todesqualen sind in der Legende des Heiligen Vincentius' besonders eindrücklich beschrieben:

»Vincentium vero, tamquam contumacem et praesumptuosum iuvenem, ut eius exemplo alii terreantur, in equuleum distentum membris omnibus iussit dissipari. [...] Tunc carnifices pectines ferreos usque ad intima costarum fixerunt, ita ut de toto eius corpore sanguis efflueret et solutis costarum compaginibus viscera interna paterent. [...] Tunc ex equuleo depositus atque ad ignis craticulam raptus moras carnificum arguendo ad poenam alacriter properabat. Craticulam ergo sponte conscendens ibidem assatur, exurit et crematur membrisque omnibus uncini ferrei et ardentis laminae infiguntur, dumque flamma respergitur, vulnera vulneribus imprimuntur. Sal insuper in ignem spargitur, ut in corpus eius undique vulneratum resiliens stridentibus flammis crudelius comburatur. Iamque non ad artus, sed ad viscera tela iaciuntur iamque intima viscera de eius corpore extra labuntur. Inter haec ille immobilis et sursum erectis luminibus Dominum precabatur. Cumque ministri haec Daciano retulissent, »Heu«, ait Dacianus, »vincimini, sed iam nunc ut in poena diutius vivat, ipsum taeterrimo carceri includite et ibi testas acutissimas congerite, pedes eius ligno affigite, sine omni humano solacio extensum sic super testas relinquite et, cum defecerit, nuntiate.«²⁶

24 Feistner, *Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters*, S. 27.

25 Voragine: *Legenda aurea*, S. 20. »Voll Zorn ließ er ihn im Kerker einsperren. Am nächsten Tage wird Andreas vor Gericht gestellt, und Aegeas fängt an, ihn erneut dazu aufzufordern, vor den Götterbildern zu opfern. Er sagt: »Wenn du mir nicht gehorchst, werde ich dich an das Kreuz hängen lassen, das du so gepriesen hast.« [Übersetzung nach R. Nickel].

26 Ebd., S. 142ff. »Vincentius aber, der sich in seinen Augen als frecher und unverschämter junger Mann erwiesen hatte, ließ er, damit andere durch sein Beispiel abgeschreckt würden, auf die Folter spannen, wo ihm alle Glieder ausgereckt werden sollten. [...] Darauf stießen ihm die Henker eiserne Kämme tief in das Innere seines Brustkorbes, so daß das Blut über seinen ganzen Körper strömte und die Eingeweide sichtbar wurden, nachdem die Rippen ihre feste Bindung verloren hatten. [...] Darauf wurde er von der Folter genommen und zu einem Feuerrost geschleppt.

Zunächst einmal wird der Märtyrer gefoltert, weil er aus der Perspektive des Herrschers ein Verbrecher ist. Im Mittelalter entspricht es der gängigen Praxis, dem Schuldigen seine Schuld mit Folterinstrumenten in seinen Leib einzuprägen, einerseits, um Schuld überhaupt sichtbar zu machen und andererseits, um über die Reziprozität Ordnung wiederherzustellen.²⁷ Am Körper des Märtyrers sollen die Macht des Herrschers und die wiederhergestellte Ordnung demonstriert werden. Hans-Jürgen Bachorski und Judith Klinger vergleichen die Folterungen der Heiligen durch die weltlichen Herrscher mit einer Einschreibung der absoluten Herrschaft. Diese Schrift kann sich jedoch nicht auf dem Körper der Heiligen manifestieren, sie wird immer wieder durch Gottes Macht getilgt.²⁸

Somit zeigen die Folterszenen immer das Scheitern der Folter vor der Wirkungsmacht Gottes. Selbst die abschließende Tötung ist als ein Akt der Hilflosigkeit zu lesen, der die Ohnmacht des Herrschers dokumentiert. Denn der Tod markiert die Grenze der Macht des Folterers, passiert er sie, entzieht sich das Opfer unwiederbringlich. An dieser Grenze findet eine Verschiebung statt: Das Opfer beansprucht es als seine eigene Leistung, getötet zu werden. Indem die herrscherliche Fremdgewalt zur souveränen Selbst-Gewalt verschoben wird, wird der Absolutheitsanspruch der weltlichen Macht untergraben.²⁹ Hier zeigen sich die Heiligen in all ihrer Verletzbarkeit als unbesiegbar.

Die Legende ist in ihrem Aufbau und den einzelnen Elementen in höchstem Maße konventionalisiert, das heißt, sie ist durch eine prinzipielle Limitiertheit der Vorgaben gekennzeichnet. Ihr festes Schema wird durch die unterschiedlichen Folterszenarien und Wundertaten, Vor- und Nachgeschichten lediglich variiert. Wirklich durchbrochen werden könnte dieses Muster nur durch eine

Er wirft den Henkern ihre Langsamkeit vor und kann es nicht erwarten, die Qualen endlich zu erleiden. Freiwillig steigt er auf den Rost, läßt sich dort braten, rösten und brennen. In seinen ganzen Körper werden eiserne Haken und glühende Bleche getrieben, und während er vom Feuer erfaßt wird, entstehen in seinen Wunden neue Wunden. Außerdem wird Salz in das Feuer gestreut, damit es auf seinen schon überall mit Wunden bedeckten Körper spritze und er von den zischenden Flammen noch grauenvoller verbrannt werde. Nunmehr dringen die Eisen nicht mehr nur in die Glieder, sondern in die Eingeweide, und seine inneren Organe quellen aus seinem Leib nach außen. Trotzdem bleibt er unbeweglich und betet, die Augen nach oben gerichtet, zum Herrn. Als die Diener Dancian von diesen Vorgängen berichtet hatten, sagte er: »Ach, ihr habt euch unterkriegen lassen, aber damit er in seiner Qual noch länger lebe, schließt ihn in unseren scheußlichsten Kerker ein, streut dort sehr scharfe Scherben hin, bindet seine Füße an einen Pfahl, legt ihn auf die Scherben, laßt ihn ohne einen menschlichen Trost dort liegen und meldet es mir, sobald er tot ist.« [Übersetzung nach R. Nickel].

27 Vgl. Richard van Dülmen: *Theater des Schreckens. Gerichtspraxis und Strafrituale in der frühen Neuzeit*, München 1985. Michel Foucault: *Überwachen und Strafen*, Frankfurt/Main 1976.

28 Vgl. Bachorski/Klinger: »Körper-Fraktur und herrliche Marter«, S. 317.

29 Elke Koch: »Formen und Bedingungen von Sprachgewalt in Katharinenlegende und -spiel«, S. 4.

Veränderung der Figur des grausamen Herrschers. Doch dieser bleibt als Repräsentant des Bösen streng im dualistischen System der Legende verankert.³⁰

Weitaus differenzierter erscheinen hingegen die Motive, die direkt auf den Rezipienten ausgerichtet sind, denn hier liegt vermutlich der Schlüssel für die außerordentliche Beliebtheit der Heiligenlegenden begraben, der in der Forschung nahezu unangetastet erscheint. Die phänomenale Erfolgsgeschichte hagiographischer Texte im Mittelalter ist mit der Charakterisierung der Heiligenlegenden als Lehrdichtungen und Erbauungslektüre meiner Ansicht nach nicht erschöpfend erklärt. Selbstverständlich bietet die Konfrontation zwischen Christentum und Heidentum einen didaktischen Anknüpfungspunkt, um den Heiligen beim Verhör vor den Ungläubigen die theoretischen und praktischen Glaubensgrundlagen in den Mund zu legen.³¹ Aber die Texte scheinen darüber hinaus auch andere Rezeptionsmöglichkeiten zu eröffnen. Zunächst aber soll der didaktische Ansatz näher betrachtet werden.

In den Heiligenlegenden werden Glaubensüberzeugung und Opferbereitschaft bis zur äußersten Konsequenz demonstriert. Vom Rezipienten wird nicht erwartet, diesen Weg in seiner vollen Länge nachzuvollziehen, sondern die christlichen Tugenden, die der Märtyrer im Extrem verkörpert, zu verinnerlichen und sein Leben nach ihnen auszurichten. Neben dieser pragmatischen Ausrichtung auf das Leben eines jeden einzelnen steht die Funktion des Martyriums als Erinnerungstechnik. Über die *compassio*, das Gedenken an die Leiden Christi, wird die Glaubensgemeinschaft der Christen immer wieder neu konstituiert. Die Folter beschwört das allen gemeinsame Trauma der Kreuzigung Christi herauf, so dass im Akt der Folterung der Märtyrer Gegenwart und Vergangenheit zusammenfallen. Diese mnemotechnische Funktion der Folterszenen wird uns besonders im Zusammenhang mit den spätmittelalterlichen Passionsspielen, in denen die Reaktualisierung des Vergangenen mittels der Inszenierung eine elementare Rolle spielt, beschäftigen.

Hinter der didaktischen Vermittlung steht immer das Problem der Darstellbarkeit von Transzendenz. Im Martyrium wird Transzendenz inszeniert, indem die Körper der Heiligen sich dem gewaltsamen Zugriff der weltlichen Macht entziehen und ihr als unzerstörbar entgegentreten. Gerade in der Unsichtbarkeit der Merkmale äußerer Gewaltanwendungen wird Gott und seine Macht sichtbar.

»Viri autem illi praedicationem Matthaei penitus respicientes ei oculos eruerunt et vinculum incarceraverunt post paucos dies occidere eum disponentes. [...] Tunc Dominus Matthaeo reddidit beneficium duorum luminum, quibus eum privaverat nequitia peccatorum.«³²

30 Vgl. Feistner: *Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters*, S. 32.

31 Vgl. ebd. S. 91.

32 Voragine: *Legenda aurea*, S. 6. »Sie stachen Matthäus die Augen aus, legten ihn in Ketten und warfen ihn ins Gefängnis. [...] Darauf gab der Herr Matthäus die Kraft

Ein Kreislauf beginnt: Die Folterer geraten in Rage und versuchen auf immer grausamere Art, dem Körper des Märtyrers ihre Macht einzuprägen. Auf der Darstellungsebene verfolgt diese permanent gesteigerte Grausamkeit eine spezifische Funktion: »Je nachdrücklicher sich die Heiligkeit vergegenständlichen soll, desto gewalttätiger muß geschrieben werden und desto resistenter muß der Körper die Annahme der Schriftspuren verweigern.«³³

Nur im Kontrast zur abgründigen Grausamkeit der Folterer kann Gott als transzendente Macht sichtbar und das Paradox von Gottes Allgegenwärtigkeit und seiner Unsichtbarkeit kurzfristig aufgelöst werden. Im Martyrium wird Bessenheit von Gott als eine physische Erfahrung inszeniert. Der Körper des Märtyrers ist bereits dem weltlichen Zugriff entzogen und im Auferstehungsleib, der in seiner Integrität unzerstörbar ist, transformiert – das heißt, er ist selbst metaphysisch geworden. Er lässt sich nicht mehr fragmentieren – im Gegenteil: Über Zerstückelung wird umso eindrucksvoller die Ganzheit inszeniert, jeder Angriff auf seine Integrität steigert die Identität des Märtyrers.³⁴ Wie der Asket fungiert auch der Märtyrer als ein lesbares Zeichenensemble, das auf die konsequente Hinwendung zum Göttlichen verweist.³⁵ In diesem Verweis wird Gott für den Rezipienten erfahrbar – seine Beziehung zu Gott wird über dessen Sichtbarkeit am Körper des Märtyrers zugleich intensiviert.

Eine andere, geradezu gegensätzliche Facette bezüglich der Wirkung der Heiligenlegende auf den Rezipienten ist die der Lust an der Grausamkeit, an der qualvollen Folter der Märtyrer oder des »pornographisch-sadistischen Blicks auf die entstellten Körper«,³⁶ wie es Albert Schirrmeyer formuliert – eine Perspektive, die von der Forschung gemeinhin unterschlagen oder explizit verworfen wird. Auch Schirrmeyer weist diese Rezeptionshaltung mit Hinweis auf die offensichtlicheren Funktionen der Marter wie *compassio*, Aufforderung zur Nachfolge und Darstellung von Transzendenz zurück. Hinsichtlich expliziter Wirkungsintentionen ist diese Position nachvollziehbar, dennoch gibt es Wissenschaftler wie Hans-Jürgen Bachorski, Judith Klinger und Edith Feistner, die der Heiligenlegende durchaus eine lustvolle Dimension zugestehen. Besonders am Überschuss des Grausamen lässt sich meiner Meinung nach die Möglichkeit ablesen, dass sich in der Heiligenlegende beabsichtigte Wirkungen und nicht-intendierte Faszinationsmomente überlagern.³⁷ Gerade im Kontext der Folterungszenen lässt sich aufgrund der doppelten Positionierung von Grausamkeit als integrierte Bedingung der Visualisierung des Göttlichen und als das in

seiner beiden Augen zurück, die ihm die Bosheit der Sünder geraubt hatte.« [Übersetzung nach R. Nickel].

33 Bachorski/Klinger: »Körper-Fraktur und herrliche Marter«, S. 317.

34 Vgl. Müller: »Das Gedächtnis des gemarterten Körpers«, S. 90.

35 Vgl. Ernst: »Der Körper des Asketen«, S. 283.

36 Albert Schirrmeyer: »Folter und Heiligung in der ›Legenda Aurea‹. Frühchristliche Martern und spätmittelalterliche Körperkonzepte«, S. 145.

37 Vgl. Bachorski/Klinger: »Körper-Fraktur und herrliche Marter«, S. 312.

seiner Radikalität isolierte Andere, eine Verschränkung beider Reaktionen, der religiösen Verzückung und der Erregtheit des Voyeurs, nicht ausschließen, denn sie beziehen sich auf denselben Gegenstand: den geschundenen Körper und die grausamen Handlungen, die an ihm vollzogen werden. Nicht nur die Entstehung des Heiligen, sondern vor allem auch der vorangehende konstitutive Gewaltakt wird vom Rezipienten mit nachvollzogen.

Durch die narrative Ausgestaltung der Folderszenen zu eigenständigen ›Handlungen‹, erscheinen sie teilweise in ihrer Funktion als vom Rahmen des Geschehens abgelöst. Abseits der ›Kernhandlung‹ öffnet sich ein Raum ›reiner‹ Grausamkeit, der weder in einem didaktischen, noch in irgendeinem anderen Zusammenhang steht als im reinen Sehen. Hier, behaupte ich, hat Grausamkeit allein die Funktion, inszeniert und gesehen zu werden zu dem Zwecke der lustvollen Unterhaltung.

II.

Im folgenden Abschnitt werde ich untersuchen, inwiefern diese Funktionsbestimmungen der Grausamkeit in den Heiligenlegenden mit denen im Geistlichen Spiel zu vergleichen sind bzw. inwiefern sich die Funktionalisierung durch die unterschiedlichen Inszenierungsformen verschiebt.

Die Entstehung des Geistlichen Spiels wird zu Beginn des 13. Jahrhunderts datiert.³⁸ Im Geistlichen Spiel werden zentrale Stationen im Leben Christi und deren heilsgeschichtlicher Zusammenhang dargestellt. Sie sind wahrscheinlich aus dem Bedürfnis entstanden, die Passion Christi zu inszenieren. Die Spiele waren nie Teil der Liturgie, sondern standen außerhalb des Ritus' und wurden meist auf Markt- oder Kirchplätzen aufgeführt. Die Verfasser der Geistlichen Spiele werden heute fast ausnahmslos als Geistliche eingeschätzt. Die Darsteller waren hingegen meist Mitglieder der städtischen Bevölkerung.

Da die Handlung beim Publikum als bekannt vorausgesetzt werden kann, stellt sich die Frage: Worum geht es im Geistlichen Spiel wirklich? Zentral erscheint hier die Visualisierung allgemein bekannter Szenen. Besonders die Folderszenen stellen hinsichtlich der Inszenierung eine anspruchsvolle Aufgabe dar.

»Je weiter die Zeit zum Spätmittelalter vorschreitet, desto rauher und derber wurde die Szene, immer größeren Wert legte man darauf, die qualvollen Leiden des Herrn qualvoll

38 Zum Geistlichen Spiel im Mittelalter: Rainer Warning: *Funktion und Struktur. Die Ambivalenzen des geistlichen Spiels*, München 1974 (Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste; 35), Christoph Petersen: *Ritual und Theater. Messallegorese, Osterfeier und Osterspiel im Mittelalter*, Tübingen 2004 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters; 125).

in aller Schrecklichkeit ma. [mittelalterlicher, Anm. FH] Folterkunst darzustellen, immermehr trat das ›Göttliche‹ in dem Heiland zugunsten des ›Menschlichen‹ zurück.«³⁹

Das Passionsspiel ist für seine drastischen Darstellungen bekannt. Auch wenn das biblische Heilsgeschehen bereits durch grausame Akte geprägt ist, geht das Geistliche Spiel im Kontext der Folterungen Christi weit über seine Vorlage hinaus, indem es deren Grausamkeit mit sprachlichen und theatralen Mitteln betont.⁴⁰ Auch im Geistlichen Spiel offenbart sich ein eigentümlicher Überschuss des Grausamen, der die Forschung immer wieder fragend zurücklässt. Eine herausragende Stellung nimmt das Donaueschinger Passionsspiel⁴¹ ein, das gewissermaßen den Höhepunkt bezüglich der naturalistischen Darstellung bzw. der ›Verweltlichung‹ im Geistlichen Spiel bildet und auf das ich mich im Rahmen dieser Untersuchung konzentrieren möchte.

»Donaueschingen beschränkt sich nicht auf die Peinigungsgesten früherer Spiele oder der gemeinsamen Vorlage, der Bibel, sondern weit darüber hinaus werden neue geschaffen, alte gesteigert, um die Qualen des Heilands recht naturgetreu und derb dem schaulustigen Publikum vorzuführen. So wird Jesus am Haar gezogen, der Bart wird ihm gezaust, er wird gestoßen und geschlagen, daß er niederfällt, die Dornenkrone wird ihm auf den Kopf gestoßen, daß das Blut durch sein Gesicht herniederrinnt, alles Neuerungen und Steigerungen, die den Naturalismus des Inhaltlichen und auch des Schauspielerischen klar zum Ausdruck bringen.«⁴²

Sowohl auf körperlicher als auch auf sprachlicher Ebene ist die Demütigung Christi dargestellt.

»Et dicit tercius miles crucifigentium:

Wol her vnd lige vff den galgen,
is kann dir hie nit anders gefallen.
nu da, ir gesellen, brenget vns nu,
wes mir bederffen, her zu.
reich mir her ein stumpen nagel,
den will ich ym in sin hant slagen.

39 Walther Müller: *Der schauspielerische Stil im Passionsspiel des Mittelalters*, Leipzig 1927, S. 44.

40 Vgl. Eming: »Gewalt im Geistlichen Spiel«, S. 1f.

41 Zum Donaueschinger Passionsspiel vgl. den Artikel »Donaueschinger Passionsspiel« von Bernd Neumann in: Wolfgang Stammer (Hg.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, 2. Auflage, Bd. 2, Berlin (u.a.) 1980, Sp. 200-203.

42 Walther Müller: *Der schauspielerische Stil im Passionsspiel des Mittelalters*, S. 50.

Secundus miles:

Sehet her wol an der zijt,
disz loch ist vil zu wijt.
die hant will nit dar an,
ich musz ver ware ein strang han;
den arm musz ich ime recken.
kumme, geselle, vnd hilfpe mir strecken.

Quartus miles capit funem et dicit:

Gerne, lieber geselle myn,
ich helff dir noch dem willen din
sin hut ziehen usz einander,
das sin odern krachen mit einander.
nu zug, nu zug en wenig basz!
haha, welch ein zug was das.«⁴³

Während seine Peiniger darauf zielen, ihm durch Folter und Schmähung seinen Status als Mensch zu nehmen und ihn auf seine Kreatürlichkeit zurückzubringen, demonstriert Jesus über unendliche Belastbarkeit seine Gottheit.⁴⁴ Jan-Dirk Müller sieht in den Folterszenen die Inszenierung der Entstehung eines Kultobjektes.⁴⁵ Das Bild des physisch gezeichneten Schmerzmannes ist ein »klassisch überdeterminiertes Zeichen.«⁴⁶ Der geschundene Körper wird selbst zum Medium der Geschichte seiner Passion. Je grausamer die Marter ist, desto radikaler kann sich seine Andersartigkeit abzeichnen. Dieses Prinzip der Darstellung von Transzendenz durch scharfe Kontrastierung begegnete uns bereits in Bezug auf die Heiligenlegenden.

Doch die Inszenierung des Göttlichen basiert im Geistlichen Spiel nicht nur auf Kontrastierung von Grausamkeit und Unantastbarkeit, sondern auch auf dem Widerspruch von Erkennen und Verkennen.⁴⁷ Damit der Zuschauer Jesus als

43 *Das Donaueschinger Passionsspiel*, nach d. Handschrift, mit Einl. u. Kommentar neu hg. von Anthonius H. Touber, Stuttgart 1985, V. 3695-3712, fortan zit. als Touber (Hg.): *Das Donaueschinger Passionsspiel*, Übersetzung: »Und der dritte Folterknecht spricht: Komm nur her, leg dich auf das Kreuz, es gibt keine andere Möglichkeit für dich. Nun denn, ihr Gesellen, bringt uns jetzt, was wir benötigen, hierher. Reiche mir einen stumpfen Nagel herüber, den will ich ihm in seine Hand schlagen. Der zweite spricht: Sogleich seht her, dieses Loch ist viel zu weit. Die Hand will nicht daran halten, ich muss fürwahr ein Seil nehmen; den Arm muss ich ihm strecken. Komm, Geselle, und hilf mir strecken. Der vierte ergreift das Seil und spricht: Gerne, mein lieber Geselle, helfe ich dir, so wie du willst, dabei seine Haut auseinander zu ziehen, dass seine Adern krachen miteinander. Nun zieh, nun zieh ein wenig mehr! Haha, was für ein Zug das war.«

44 Vgl. Müller: »Das Gedächtnis des gemarterten Körpers«, S. 83ff.

45 Vgl. ebd., S. 77.

46 Valentin Groebner: *Ungestalten. Die visuelle Kultur der Gewalt im Mittelalter*, München 2003, S. 95.

47 Vgl. Müller: »Das Gedächtnis des gemarterten Körpers«, S. 76.

göttlich erkennen kann, muss es diejenigen geben, die ihn verkennen. In den Augen seiner Peiniger lästert Jesus Gott, indem er sich ihm gleichsetzt. Sie betrachten ihn als Verbrecher. Die Folter bzw. die Profanierung seines Körpers will nicht nur den Beweis erbringen, dass Jesus nicht göttlich ist, sie will ihn darüber hinaus im Sinne einer Bestrafung entmenschlichen. Doch mit jedem Versuch, Christus gewaltsam und grausam zu entmachten, unterstreichen seine Peiniger seinen göttlichen Status.

Hinsichtlich der möglichen Rezipientenpositionen eröffnet sich auch im Geistlichen Spiel wie bei den Heiligenlegenden ein großes Spektrum von Wahrscheinlichkeiten und Möglichkeiten.

In Bezug auf die Anregung zur *compassio* durch das Geistliche Spiel ist der mnemotechnische Charakter der Aufführung zentral. Das Passionsspiel muss auf seine Zuschauer gewirkt haben wie »eine Folge von tableaux vivantes ikonographischer Schemata«. ⁴⁸ Dieses Prinzip der Reaktualisierung von Vergangenenem durch materielle, lebende Bilder wird noch verstärkt durch stumme Schaubilder, in denen einige Zeit die Szene auf der Bühne festgehalten wird, während die Handlung auf einem anderen Teil der Bühne fortgesetzt wird. Durch diese Form der Inszenierung werden »retardierende Momente der Erinnerung, die im Gedränge der Aufführung zum stillen Gebet anregen« ⁴⁹ geschaffen.

Hinsichtlich der öffentlichen Inszenierung grausamer Martern sehen viele Wissenschaftler einen Bezug zum zeitgenössischen Strafsystem. Sie weisen auf die gemeinsamen Schnittmengen von Folterszenen des Geistlichen Spiels und von Folterungen und Hinrichtungen im öffentlichen, städtischen Raum hin wie Ritualität, Öffentlichkeit und Performanz. Der Historiker Richard van Dülmen beschreibt das vormoderne Strafsystem »als ein Theater des Schreckens [...] mit seiner Grausamkeit und Rohheit sowie mit seinen abergläubischen Ritualen und dem makabren Zeremoniell, in das die Strafhandlungen eingebunden waren«. ⁵⁰

Jutta Eming gibt in diesem Zusammenhang zu bedenken, dass sowohl der öffentliche Strafvollzug als auch das Geistliche Spiel ein Publikum voraussetzt, »das die Ausübung von Formen extremer Gewalt nicht nur gewohnheitsmäßig, sondern auch neugierig, fasziniert oder genussvoll betrachtete«. ⁵¹ Daran anknüpfend vermutet sie, dass die auf uns grausam wirkenden Szenen für den zeitgenössischen Rezipienten weit weniger schockierendes Potential besaßen. Sie verortet die Grausamkeit, Klaus Wolf folgend, weniger in der Art der Torturen, sondern vielmehr in »der Tatsache, dass ein Unschuldiger und Wohltäter so malträtirt wurde«. ⁵²

48 Touber (Hg.): *Das Donaueschinger Passionsspiel*, S. 40.

49 Ebd.

50 Vgl. Richard van Dülmen: *Theater des Schreckens. Gerichtspraxis und Strafrituale in der frühen Neuzeit*, S. 7.

51 Eming: »Gewalt im Geistlichen Spiel«, S. 4.

52 Klaus Wolf: *Kommentar zur »Frankfurter Dirigierrolle« und zum »Frankfurter Passionsspiel«*, Tübingen 2002, S. 781.

In ihrer Untersuchung des Geistlichen Spiels arbeitet Eming darüber hinaus verschiedene Identifikationsangebote heraus, die sich nicht nur auf die Christus-Figur beschränken, sondern auch auf der Seite der Folterer zu beobachten sind. Die *compassio*, das gemeinsame Erinnern basiert auf der Identifikation mit der Christus-Figur und ihrem Leiden als spezifischer Form der Gottes-Erfahrung. Doch durch die rituell und affizierend inszenierten Handlungen der Folterknechte eröffnet sich dem Zuschauer zudem eine Perspektive, die ihm Aggression, Feindseligkeit und Lust an der Qual nicht nur passiv offenbart, sondern auch aktive Partizipation am Exzess ermöglicht. Eming sieht hierin ein archaisches Sündenbock-Ritual in dem Sinne, wie René Girard es bei primitiven Gemeinschaften beobachtet hat.⁵³ Das Opfer, in diesem Fall der leidende Christus, erfüllt eine soziale Funktion: Es vereint alle Aggressionen auf sich, und indem es die Gemeinschaft reinigt, gewährleistet es ihren Zusammenhalt.⁵⁴ Eming erweist damit, dass die Folderszenen sich nicht nur mit der Opferrolle Christi auseinandersetzen, sondern gerade auch mit seiner Macht und Autorität.

Auch Anthonius H. Touber ist der Überzeugung, gerade in der Inszenierung des schreckenerregenden Martyriums Christi würden reale Ängste und Hoffnungen der Rezipienten in Aktion umgesetzt.⁵⁵ Unübersehbar ist in diesem Kontext die permanente Agitation gegen die Juden, denen explizit die Rolle der Peiniger Jesu zugeschrieben ist. Im Geistlichen Spiel sind demnach von vornherein ambivalente Reaktionen von *compassio* bis hin zu Faszination und Lust an der Grausamkeit der Folterer angelegt. Gerade durch die Performanz scheint dem Geistlichen Spiel eine Lust am Sehen, Hören und Miterleben inhärent zu sein. Bereits im Mittelalter gab es lebhaft Diskurse über das lustvolle Sehen, das nicht der Kontemplation, sondern allein der Unterhaltung, der Befriedigung einer Gier, nämlich der Neugier dient. So schreibt zum Beispiel Augustinus:

»Lust trachtet nach dem, was schön, klangvoll, wohlriechend, wohlschmeckend und weich anzufühlen ist, Neugier aber befasst sich vorwitzig auch mit dem Entgegengesetzten, nicht um davon Beschwerde zu haben, sondern in der bloßen Sucht, es zu erfahren und kennen zu lernen. Wie könnte man an dem schauerlichen Anblick eines zerfleischten Leichnams Vergnügen haben? Und doch, wenn ein solch einer irgendwo liegt, strömen die Leute herbei, jammern und werden bleich vor Schrecken. Sie haben Angst davor, dergleichen auch nur im Traum zu erblicken. Wer zwingt sie denn, es sich wachend anzusehen, und wo ist da im entferntesten die Rede von Schönheit? [...] Um diese krankhafte Gier zu befriedigen, zeigt man im Theater allerlei Wunderdinge. [...] Und doch, wann darf ich es zu sagen wagen, da solch eine Fülle von Dingen dieser Art unser alltägliches Leben umlärm, wann darf ich es zu sagen wagen, daß nichts hiervon mich lockt, es zu schauen und in eitlen Verlangen danach zu greifen? Wohl hat das

53 Vgl. Eming: »Gewalt im Geistlichen Spiel«, S. 11f.

54 Vgl. René Girard: *Das Heilige und die Gewalt*, S. 18f.

55 Vgl. Touber (Hg.): *Das Donaueschinger Passionsspiel*, S. 10f.

Theater seine Anziehungskraft verloren, kümmere ich mich nicht mehr um den Lauf der Szene [...]«.⁵⁶

Was Augustinus beklagt ist die öffentliche Schau des *malum*, also dessen, was nach der klassischen antiken Stiltrennung als das Gemeine, das Hässliche und Böse aus dem Kanon des Schönen ausgeschlossen und deshalb nicht darstellungswürdig war. In der christlichen Kunst hat sich dieser antike Anspruch zu einem anti-ästhetischen verschoben, hier wird die niedere Welt zur Bedingung des Heils. Augustinus missfällt die Darstellung des *malum* im Schauspiel, in erster Linie aber verurteilt er das neugierige Auge, dass das *malum* um seiner selbst willen schauen will. Denn Augustinus definiert das *malum* strikt heilsgeschichtlich, das heißt, dass das Hässliche, Böse und Niedere nicht als selbstständiger Gegenstand der Kunst oder als möglicher Grund des Kunstgenusses fungieren darf, sondern alleinig im heilsgeschichtlichen Zusammenhang dargestellt werden darf, in dem es durch die Opferung und Auferstehung Christi überwunden wird.⁵⁷

Umso interessanter ist daher die Beobachtung, dass sowohl in der Heiligenlegende als auch im Geistlichen Spiel beide Arten des Sehens, Belehrung und Genuss, durch den heilsgeschichtlichen Bezug der Folterszenen untrennbar ineinander verschmolzen sind und sich die eine Art des Sehens immer in den Dienst der anderen stellen lässt. Die ästhetische Gebietsübertretung wird durch den moralischen Konformismus neutralisiert.⁵⁸ Das bedeutet jedoch, dass das Sehen von Grausamkeit, neben dem belehrenden Charakter, auch ein voyeuristisches, neugieriges Moment des Selbstgenusses impliziert. Selbstgenuss in dem Sinne, dass sich das Interesse des Rezipienten auf Grenzphänomene des Ästhetischen bezieht, wie die geschundenen Leiber der Heiligen, ohne diese in einen heilsgeschichtlichen Zusammenhang zu stellen. Dieser neugierige Blick des Rezipienten ist konstitutiv für den theatralischen Raum, in dem Täter und Opfer agieren – er steht im verborgenen Zentrum aller Handlungen.⁵⁹ Auch Christine Ruhrberg schreibt der Hagiographie generell einen pornographischen Zug zu, der gerade nicht auf Fakten, sondern ausschließlich auf dem Blick basiert.⁶⁰ Was in der Heiligenlegende jedoch nur sprachlich imaginiert werden kann, kann sich im Geistlichen Spiel auf der Bühne vor den Augen der Zuschauer tatsächlich entfalten.

56 Aurelius Augustinus: *Bekenntnisse. Buch X* [vollständige Ausgabe, eingeleitet und übertragen von Wilhelm Thimme], München 1982, S. 288f.

57 Vgl. Werner Röcke: *Die Freude am Bösen. Studien zu einer Poetik des deutschen Schwankromans im Spätmittelalter*, München 1987, S. 11ff.

58 Vgl. Hans Richard Brittnacher: »Erregte Lektüre – der Skandal der phantastischen Literatur«, in: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* Band 44 (1994), S. 1-17, hier S. 8.

59 Vgl. Niklaus Largier: *Lob der Peitsche: Eine Kulturgeschichte der Erregung*, München 2001, S. 18f.

60 Vgl. Christine Ruhrberg: *Der literarische Körper der Heiligen. Leben und Viten der Christina von Strommeln (1242-1312)*, Tübingen/Basel 1995. S. 415.

III.

Zusammenfassend lassen sich folgende Ergebnisse formulieren: Im Zentrum beider Gattungen steht die *imitatio Christi* als eine Erinnerungstechnik, die zur *compassio* anregen soll. Der göttlichen Macht steht immer die Behauptung absoluter weltlicher Herrschaft gegenüber, die mit grausamen Foltern versucht, ihre profane Macht durchzusetzen. Indem der Herrscher letztendlich den Willen des Opfers brechen und seine Menschenwürde zerstören will, konstituiert er geradezu selbst das Heilige und lässt das Göttliche sichtbar werden. Mithilfe der dualistischen Struktur kann über den leuchtenden Gegensatz zur düsteren Grausamkeit Transzendenz inszeniert werden.

Darüber hinaus scheinen die Folterungsszenen jedoch durch ihre Unabhängigkeit innerhalb der Struktur der Texte und ihr außerordentliches Gewicht eine Grausamkeit zweiter Ordnung aufzuweisen, die frei von didaktischen Untertönen ist, und sich allein in der Lust an der Darstellung und der Rezeption endloser Qual und Marter erfüllt. Die Frage nach der Motivation dieser überproportionalen, isolierten Grausamkeit macht die Betrachtung von Grausamkeit als anthropologische Konstante notwendig.

Umberto Eco konstatiert: »Die Grausamkeit fällt also mit der menschlichen Natur zusammen, das Leiden ist das Mittel zur Erlangung des Genusses, des einzigen Ziels in einer Welt, die vom gewaltsamen Licht einer Vernunft ohne Grenzen erhellt wird, welche die Welt mit ihren Schreckgespenstern bevölkert.«⁶¹ Mit diesem Menschenbild stellt sich Eco in eine umfassende anthropologische Tradition. Ausgangspunkt ist die Unabhängigkeit der Vernunft bzw. der freie Wille des Menschen, der die Wahl des Guten und des Bösen gleichermaßen impliziert. Die Gefährdung der Überschreitung ist dem Menschen somit im Rahmen seiner Freiheit von Geburt gegeben, sie ist Teil seiner Konstitution. Immanuel Kant spricht in diesem Zusammenhang vom natürlichen Hang zum Bösen, der mit der menschlichen Natur verwebt sei und welcher der Freiheit des Menschen entspringe. »So werden wir diesen einen natürlichen Hang zum Bösen und, da er doch immer selbstverschuldet sein muß, ihn selbst ein radikales, angeborenes (nichtsdestoweniger aber uns von uns selbst zugezogenes) Böse in der menschlichen Natur nennen können.«⁶² Obgleich das Böse in der menschlichen Natur verwurzelt ist, ist es dennoch selbstverschuldet, da das Böse immer das Ergebnis einer falschen Wahl des freien Willens ist. Der Ursprung dieser Verstimmung unserer Willkür, dieses Hanges zum Bösen, bleibt uns nach Kant allerdings unerforschlich und unbegreiflich.⁶³

61 Umberto Eco: *Die Geschichte der Schönheit*, München 2006, S. 269.

62 Immanuel Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, hg. v. Karl Vorländer, mit einer Einl. v. Hermann Noack, Hamburg 1956, S. 33.

63 Vgl. ebd., S. 20.

Die grausame Natur des Menschen lässt sich scheinbar nur beobachten, nicht aber ihrem Ursprung nach bestimmen und als Gesetzmäßigkeit fassen – vielmehr scheint ihre Unberechenbarkeit ihr entscheidendes Charakteristikum zu sein, welche im freien Willen des Menschen begründet liegt. Diese Einsicht wird beispielsweise von Marquis de Sade überspitzt zum Ausdruck gebracht, wenn er die exzessive Verachtung fremder Körper in seinen Schriften zelebriert, um zu demonstrieren, dass die Lust an der Grausamkeit ein wesentlicher Bestandteil der menschlichen Natur ist – dabei aber jeden Versuch umgeht, ihren Ursprung zu erklären.

Gerade die Sonderstellung der Martern im spätmittelalterlichen Spiel, ebenso wie in der Heiligenlegende, reizt zu der Frage, inwieweit Wirkungen, die dem Bereich des Triebhaften, speziell dieser unerforschlichen Lust an der Grausamkeit, und welche andererseits dem Kontext der Frömmigkeit zuzuordnen sind, gleichermaßen angelegt sind. Auch für deren Verfasser bot sich im Kontext der Folterdarstellungen die Möglichkeit, kurzzeitig die Normen der Gesellschaft und der Ästhetik zu überschreiten.⁶⁴ Jedoch lassen sich diese Überschreitungen immer in den Dienst der Festigung der christlichen Gemeinschaft stellen: Die *compassio* ebenso wie die *memoria* stärken die Beziehung zu Gott, die Opferung Christi manifestiert in einem rituellen Akt die Glaubensgemeinschaft und die Agitation gegen die Juden grenzt sie nach außen hin ab. Die Grausamkeit erscheint für die Reinigung und Festigung der Gemeinde als fundamental. Und dennoch ist der Aspekt der Freude und der Faszination an grausamen Gewaltdarstellungen nicht zu vernachlässigen. Vielmehr überkreuzen sich beide Rezipientenpositionen funktional in der Performanz des Geistlichen Spiels. »Die Lust des Quälens steigert den Jubel über die Erlösung, und die Perspektive der Erlösung lizenziert die Orgien an Grausamkeit.«⁶⁵

In der performativen ›Als-ob‹-Situation des geistlichen Spiels können unterhaltende Intentionen ausagiert werden, die dem neutralen Bericht der Heiligenlegende lediglich unterlegt sind.

Fazit

In der Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen Funktionalisierungen von Grausamkeit in den Folterszenen in Spiel und Legende zeichnen sich die verschiedenen Facetten des Grausamkeitsbegriffs, wie er eingangs bestimmt wurde, ab – darüber hinaus spiegeln sich diese Wesenszüge mitunter sogar in der sprachlichen Verfasstheit der Folterungsszenen. Zum Beispiel korrespondiert die Grausamkeit als Perpetuierung des Leidens mit der strengen Wiederholungs- und

64 Vgl. Brittnacher: »Die zwei Körper des Antonius«, S. 10.

65 Müller: »Das Gedächtnis des gemarterten Körpers«, S. 78.

Variationsstruktur der Legenden. Erzählt wird immer dieselbe Geschichte unter Einsatz unterschiedlicher Foltermethoden.

Auch die differenzierte Dramaturgie, die sich aus dem raffinierten Ineinandergreifen von sprachlichen Mitteln wie Drohungen und tatsächlichen körperlichen Handlungen ergibt, unterstreicht den sorgfältig-quälenden Charakter von Grausamkeit, der nichts gemein hat mit sich ungehemmt entladender Gewalt.

Abschließend kann die Begriffsbestimmung von Grausamkeit durch ein weiteres wesentliches Merkmal ergänzt werden. Grausamkeit hat nicht nur an sich einen transgressiven Charakter, auch in ihrer Darstellbarkeit übersteigt sie die Grenze des Sagbaren. Sie lässt sich nicht vollumfänglich versprachlichen, sondern bedarf stets der Handlung selbst oder zumindest der Imagination dieser Handlung. Ihre volle Bedeutung kann sich nur im zumindest gedachten Vollzug entfalten – sie lässt sich durch nichts repräsentieren, damit bleibt sie immer an Körperlichkeit und darin implizierte Verwundbarkeit gebunden.⁶⁶ Grausamkeit lässt sich nicht erzählen, denn Grausamkeit ist nur erfahrbar – Legende und Spiel versuchen deshalb mithilfe verschiedener Formen der Inszenierung, die Distanz zwischen Opfer und Rezipient zu minimieren. Ihre Wirkung liegt mithin in einer im Rezipienten aktiven Erinnerung begründet.⁶⁷

Ein anderer Aspekt, dessen eingehende Untersuchung noch aussteht, ist die eigentümliche Verschränkung von Grausamkeit und Humor. Vorrangig im Geistlichen Spiel werden die Folterszenen in ihrer Darstellung oftmals komisch gebrochen, wobei der Grund des Lachens nicht zweifelsfrei festzustellen ist.

Überwiegend geht die Forschung von der lachenden Bewältigung der Angst vor dem Bösen im Sinne einer Entlastung aus, doch diese ist nicht ohne Weiteres von einer Freude am Bösen, einem Vergnügen an Gewalt und Schmerz zu trennen. Im Mittelalter sind Lachen und Hässlichkeit ineinander verschränkt. Hässlichkeit wiederum ist ein elementarer Bestandteil der Heilsästhetik. Hildegard Elisabeth Keller deutet das Lachen als Ausdruck des Triumphs gegenüber dem Bösen im Sinne der Erbauung und Vergemeinschaftung. Somit ließe sich das Gelächter in den *compassio*-Gedanken integrieren.⁶⁸ Valentin Groebner sieht in den humoresken Überformungen ein didaktisches Mittel, das auf die maximale Wirkung beim Publikum zielt.⁶⁹ Hingegen behauptet Werner Röcke, dass gerade

66 Vgl. Niklaus Largier: *Lob der Peitsche. Eine Kulturgeschichte der Erregung*, S. 10f.

67 Vgl. Brittnacher: »Die zwei Körper des Antonius«, S. 7.

68 Hildegard Elisabeth Keller: »Lachen und Lachresistenz. Noahs Söhne in der Genesisepik, der Biblia Pauperum und dem Donaueschinger Passionsspiel«, in: Werner Röcke/Hans Rudolf Velten (Hg.), *Lachgemeinschaften. Kulturelle Inszenierungen und soziale Wirkungen von Gelächter im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, Berlin, New York S. 33-59, hier S. 58.

69 Vgl. Valentin Groebner: *Ungestalten. Die visuelle Kultur der Gewalt im Mittelalter*, S. 105.

das Lachen darauf verweist, dass die grausamen Szenen nicht nur in ihrer Bedrohlichkeit, sondern auch als Faszinosum wahrgenommen wurden.⁷⁰

»Das Böse wird von den mittelalterlichen Verfassern in ambivalenter und zwiespältiger Weise behandelt. [...] Das Furchtbare war nicht nur abstoßend; es übte auch heftige Anziehungskraft aus.«⁷¹

Grausamkeit wird in Legende und Spiel eingesetzt als ein Mittel der Intensivierung der Beziehung zum Göttlichen, sei es in der Rolle des Opfers oder der opfernden Gemeinde. Gleichzeitig wird jedoch vor allem im detaillierten Sichtbar-Machen von Grausamkeit die Befriedigung einer Lust augenscheinlich, die unterhaltenden Charakter hat. Gemeinsamer Bezugspunkt dieser Überlagerung unterschiedlicher Funktionalisierungen von Grausamkeit bleibt der geschundene Körper, der jedoch in seiner Zeichenhaftigkeit durchaus über den heilsgeschichtlichen Diskurs hinaus auf mehrere Diskurse verweisen kann. So ist denkbar, dass die Texte in ihrer Art der Darstellung einen Raum öffnen, in dem Grausamkeit als lustvoll erfahren werden darf.

Wenn wir uns heute als zivilisierter einschätzen, dann nur deshalb, weil wir die Erfahrung des ›delightful horror‹⁷² nahezu gänzlich in die Welt abgedunkelter Kinosäle verschoben haben, wo unser Gewissen dank der Fiktion unbelastet bleibt.⁷³ Die Lust, welche wir dort zu befriedigen suchen, ist allerdings dieselbe geblieben.

Literatur

- Angermann, Norbert (Hg.): *Lexikon des Mittelalters*, Bd. VI, München: Artemis & Winkler 1993.
- Augustinus, Aurelius, *Bekenntnisse. Buch X*, [vollständige Ausgabe, eingeleitet und übertragen von Wilhelm Thimme], München: DTV 1982.
- Bachorski, Hans-Jürgen/Klinger, Judith: »Körper-Fraktur und herrliche Marter. Zu mittelalterlichen Märtyrerlegenden«, in: Ridder/Langer (Hg.), *Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur* (2002), S. 309-333.
- Bergmann, Rolf: *Studien zur Entstehung und Geschichte der deutschen Passionsspiele des 13. und 14. Jahrhunderts*, München: Fink 1972.

70 Werner Röcke: »Ostergelächter. Körpersprache und rituelle Komik in Inszenierungen des risus paschalis«, in: Ridder/Langer (Hg.), *Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur* (2002), S. 335-350, hier S. 342f.

71 Aaron J. Gurjewitsch: *Mittelalterliche Volkskultur. Probleme zur Forschung*, Moskau 1981, S. 287.

72 Edmund Burke: *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, London 1998, S. 136.

73 Vgl. Umberto Eco: *Die Geschichte der Hässlichkeit*, München 2007, S. 220.

- Brittnacher, Hans Richard: »Erregte Lektüre – der Skandal der phantastischen Literatur«, in: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* Band 44 (1994), S. 1-17.
- ders.: »Bilder, die unter die Haut gehen. Zur Inszenierung von Schock und Schrecken im Horrorfilm«, in: T. Koebner/T. Meder, *Bildtheorie und Film*, München: Text und Kritik 2006, S. 526-543.
- ders.: »Die zwei Körper des Antonius. Reiz und Pein der Askese«, in: M. Philipp (Hg.), *Schrecken und Lust. Die Versuchung des heiligen Antonius von Hieronymus Bosch bis Max Ernst*, München: Hirmer Verlag 2008, S. 42-51.
- Edmund Burke: *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, London: Routledge and Kegan Paul 1958.
- Dülmen, Richard van: *Theater des Schreckens. Gerichtspraxis und Strafrituale in der frühen Neuzeit*, München: Verlag C. H. Beck 1985.
- Ecker, Hans-Peter: *Die Legende. Kulturanthropologische Annäherung an eine literarische Gattung*, Stuttgart/Weimar: Metzler 1993 (Germanistische Abhandlungen Bd. 76, Nr. XI).
- ders. (Hg.): *Legenden. Geschichte, Theorie, Pragmatik*, Passau: Rothe, 2003.
- Eco, Umberto: *Die Geschichte der Schönheit*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2006.
- ders.: *Die Geschichte der Hässlichkeit*, München: Hanser 2007.
- Eming, Jutta: »Gewalt im Geistlichen Spiel: Das Donaueschinger und das Frankfurter Passionsspiel«, in: *The German Quarterly* Winter 2005, S. 1-22.
- Ernst, Ulrich: »Der Körper des Asketen. Zur Theatralik von ›Heiligkeit‹ in legendarischen Texten von der Spätantike bis zur Frühen Neuzeit«, in: Ridder/Langer (Hg.), *Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur* (2002), S. 275-307.
- Feistner, Edith: *Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation*, Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag 1995.
- Fischer-Lichte, Erika: »Ritualität und Grenze«, in: E. Fischer-Lichte/C. Horn/S. Umathum/M. Warstat (Hg.), *Ritualität und Grenze*, Tübingen: A. Francke Verlag 2003, S. 11-30.
- Girard, René: *Das Heilige und die Gewalt. La violence et le Sacri. Violence and the Sacred*, Paris: Grasset 1972.
- Groebner, Valentin: *Ungestalten. Die visuelle Kultur der Gewalt im Mittelalter*, München: Carl Hanser Verlag 2003.
- Gurjewitsch, Aaron J.: *Mittelalterliche Volkskultur. Probleme zur Forschung*, Moskau: Verlag der Kunst 1981.
- Jolles, André: *Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*, Halle (Saale): Niemeyer 1956.
- Kant, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, hg. v. Karl Vorländer, mit einer Einl. v. Hermann Noack, Hamburg: Meiner 1956.

- Keller, Hildegard Elisabeth: »Lachen und Lachresistenz. Noahs Söhne in der Genesisepik, der Biblia Pauperum und dem Donaueschinger Passionsspiel«, in: W. Röcke/H. R. Velten (Hg.), *Lachgemeinschaften. Kulturelle Inszenierungen und soziale Wirkungen von Gelächter im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, Berlin, New York: Walter de Gruyter, S. 33-59.
- Koch, Elke: »Formen und Bedingungen von Sprachgewalt in Katharinenlegende und -spiel«, in: J. Eming/C. Jarzebowski (Hg.), *Blutige Worte. Internationales und interdisziplinäres Kolloquium zum Verhältnis von Sprache und Gewalt in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin: V&R unipress 2008, S. 15-30.
- Krötzl, Christian: »Crueliter afflicta. Zur Darstellung von Gewalt und Grausamkeit in mittelalterlichen Mirakelberichten«, in: T. Viljamaa/A. Timonen/C. Krötzl (Hg.), *Crudelitas. The politics of Cruelty in the Ancient and Medieval World*, Krams: Medium Aevum Quotidianum 1992, S. 121-138.
- Largier, Niklaus: *Lob der Peitsche: Eine Kulturgeschichte der Erregung*, München: C. H. Beck 2001.
- Müller, Jan-Dirk: »Das Gedächtnis des gemarterten Körpers im spätmittelalterlichen Passionsspiel«, in: C. Öhlschläger/B. Wiens (Hg.), *Körper – Gedächtnis – Schrift: Der Körper als Medium kultureller Erinnerung*, Berlin: Erich Schmidt Verlag 1997, S. 75-92.
- Müller, Walther: *Der schauspielerische Stil im Passionsspiel des Mittelalters*, Leipzig: Hermann Eichblatt Verlag 1927.
- Petersen, Christoph: *Ritual und Theater. Messallegorese, Osterfeier und Osterpiel im Mittelalter*, Tübingen: Niemeyer 2004 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters; 125).
- Ridder, Klaus/Langer, Otto (Hg.): *Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur. Kolloquium am Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld*, Berlin: Weidler Buchverlag 2002.
- Röcke, Werner: *Die Freude am Bösen. Studien zu einer Poetik des deutschen Schwankromans im Spätmittelalter*, München: Fink 1987.
- ders.: »Ostergelächter. Körpersprache und rituelle Komik in Inszenierungen des risus paschalis«, in: Ridder/Langer (Hg.), *Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur* (2002), S. 335-350.
- Ruh, Kurt (Hg. u.a.): *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, begründet von Wolfgang Stammer, fortgeführt von Karl Langosch, zweite, völlig neu bearbeitete Auflage unter Mitarbeit zahlreicher Fachgelehrter, herausgegeben von Kurt Ruh zusammen mit Gundolf Keil, Werner Schröder, Burghart Wachinger, Franz Josef Worstbrock. Redaktion Kurt Illing, Christine Stöllinger, Berlin (u.a.): Walter de Gruyter 1978-2008.
- Ruhrberg, Christine: *Der literarische Körper der Heiligen. Leben und Viten der Christina von Strommeln (1242-1312)*, Tübingen/Basel: Francke 1995 (Bibliotheca Germanica; 35).

- Schirrmeister, Albert: »Folter und Heiligung in der ›Legenda Aurea‹. Frühchristliche Martern und spätmittelalterliche Körperkonzepte«, in: P. Burschel/G. Distelrath/S. Lembke (Hg.), *Das Quälen des Körpers. Eine historische Anthropologie der Folter*, Köln: Böhlau Verlag 2000, S. 133-149.
- Touber, Anthonius H. (Hg.): *Das Donaueschinger Passionsspiel*, nach d. Handschrift, mit Einl. u. Kommentar neu hg. von Anthonius H. Touber, Stuttgart: Reclam 1985.
- Voragine, Jacobus de: *Legenda aurea*, ausgewählt, übersetzt und herausgegeben von Rainer Nickel, Stuttgart: Reclam 1988.
- ders.: *Die Legenda aurea*, aus dem Lat. übers. von Richard Benz, 14. Aufl., Gütersloh: Gütersloher Verlags-Haus 2004.
- Warning, Rainer: Funktion und Struktur. Die Ambivalenzen des geistlichen Spiels, München: Fink 1974 (Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste; 35).
- Wolf, Klaus: Kommentar zur »Frankfurter Dirigierrolle« und zum »Frankfurter Passionsspiel«, Tübingen: Niemeyer 2002. Körper und Welt.

Die Gewalt des Namens. Von der Missachtung zum sozialen Tod

STEFFEN K. HERRMANN

»Im Konzentrationslager waren wir keine Menschen, sondern nur Nummern! Meine Lagernummer war 45 708.«¹
Ilse Stephan

»66 903. Das ist sehr – ich kann meine Nummer immer nur auf deutsch sagen. Ich war eine Nummer, ich war doch keine Person.«²
Varda Z.

»Ein weiblicher Häftling von der politischen Abteilung mit einer sehr niedrigen Nummer [...] ergriff meine Hand und begann, die nächste Nummer einzustechen [...] Ich fühlte, dass sie mich eigentlich nicht in den Arm, sondern ins Herz stach. Von diesem Augenblick an hatte ich aufgehört, ein Mensch zu sein. Ich hörte auf zu fühlen, zu denken. Ich besaß keinen Namen, keine Adresse mehr. Ich war Häftling Nr. 55 908.«³
Krystina Zywułska

Ein zentrales Ritual bei der Einlieferung in das Konzentrationslager Auschwitz war die Eintätowierung der Nummer und der Entzug des Namens. Von vielen überlebenden Häftlingen wissen wir, dass dieser Akt als besonders einschneidendes Erlebnis empfunden wurde. Das hat seinen Grund darin, dass der Name ein besonderes Zeichen ist: Durch ihn werden wir nicht nur einzigartig und unverwechselbar, sondern zugleich auch als soziale Wesen, die symbolisch

-
- 1 Ilse Henneberg (Hg.): *Vom Namen zur Nummer. Einlieferungsritual in Konzentrationslagern*, Bremen 1996, S. 82.
 - 2 Karl Fruchtmann: *Zeugen. Aussagen zum Mord an einem Volk*, Köln 1982, S. 74.
 - 3 Krystina Zywułska: *Tanz, Mädchen ... Vom Warschauer Ghetto nach Auschwitz*, München 1988, S. 179.

adressierbar sind, allererst hervorgebracht. Das hat allerdings auch zur Folge, dass im Akt der Namensgebung eine der tiefgreifendsten Formen der symbolischen Verletzbarkeit wurzelt. Diese ist in der Geschichte des Antisemitismus auf einzigartige Weise zum Ziel einer Politik des Eigennamens geworden. Was sich zunächst in Spott- und Schimpfnamen noch als scheinbar harmlose und alltägliche Stichelei gegenüber Jüdinnen und Juden zeigte, entfaltete seine Gewalt in einer systematischen, staatlich initiierten Politik des Eigennamens, die zur Demütigung und Ausschließung einer ganzen Bevölkerungsgruppe diente und gipfelte in den Konzentrationslagern, in denen die Nummer zum Stellvertreter des menschlichen Namens wurde. In der Geschichte des jüdischen Namens spiegeln sich derart nicht nur verschiedene Stufen des Antisemitismus wieder, sondern ebenso zeigen sich in dieser Geschichte auch ganz unterschiedliche Formen einer namentlichen Verletzungsmacht.

In der philosophischen Debatte wurde die Verletzbarkeit durch den Namen bisher fast vollständig vernachlässigt. Die anhaltenden Diskussionen um den Eigennamen haben zwar eine lange Tradition, doch sie orientieren sich zumeist allein an semantischen und referentiellen Wahrheitsfragen.⁴ Der soziale Sinn des Namens dagegen, was es heißt, einen Namen zu tragen, welche Handlungsmacht in ihm liegt und welche Formen der Verletzbarkeit damit einhergehen, ist bisher nahezu ausnahmslos unbeachtet geblieben. Doch gerade die Möglichkeit, mit den Namen etwas zu tun, seine performative Handlungsdimension also, muss in den Vordergrund treten, um die Rolle des Eigennamens in sozialen Ausschlussprozessen zu verstehen. Ausgehend von der Tatsache des Angesprochenwerdens soll daher im Folgenden vor allem die soziale Dimension des Eigennamens reflektiert werden. Von hier aus lässt sich nicht nur verstehen, warum der jüdische Name im NS zum Ziel einer systematischen Namenspolitik wurde, sondern zugleich auch lassen sich unterschiedliche Fluchtlinien der Verletzungskraft des Namens herausarbeiten, die von der einfachen Missachtung bis hin zur Entmenschlichung reichen.

In der Geborgenheit des Daseins

Am Anfang des Sprechens steht das Grüßen: Die Ansprache zwischen zwei Menschen beginnt meist mit Worten wie ›Guten Tag‹, ›Hallo‹ oder ›Willkommen‹, die zur Eröffnung eines Gespräches dienen. Diese gesprächsstiftende Funktion des Grußes findet sich auch in der Etymologie des mittelhochdeutschen ›gruozen‹, das auf ein ganz wörtliches ›zum Sprechen bringen‹ und

4 Stellvertretend sei hier der Sammelband von Ursula Wolf (Hg.): *Eigennamen. Dokumentation einer Kontroverse*, Frankfurt/Main 1985, genannt.

›Reden machen‹ verweist.⁵ Die Begrüßung selbst bietet dabei jedoch noch keinen Gesprächsstoff, sie hat kaum einen semantischen Gehalt, sie bereitet vielmehr den inhaltlichen Austausch allererst vor. Erving Goffman sieht in der Begrüßung daher vor allem ein ›Zugänglichkeitsritual‹ und verweist darauf, dass die Frage »Wie geht's?« innerhalb eines Begrüßungsrituals normalerweise keine wörtliche Funktion hat und daher auch keiner Antwort bedarf bzw. mit einem obligatorischen »Danke« oder einfach mit der Gegenfrage »Wie geht's?« beantwortet werden kann.⁶ Dass die Begrüßung nichts im wörtlichen Sinne sagt, heißt jedoch nicht, dass sie belanglos wäre – vielmehr ist in ihr schon ein entscheidender sozialer Aspekt enthalten: Als Akt der Gesprächseröffnung zeigt sie nämlich, dass ich jemand bin, mit dem der Andere ins Gespräch kommen möchte. Vor jedem kommunikativen Austausch macht die Begrüßung daher deutlich, dass ich grüßenswert bin – das heißt, dass ich jemand bin, der überhaupt begrüßt werden kann. Das Grüßen ist daher zuallererst ein Akt der Anerkennung: Der Andere erkennt mich als einen Jemand an, an den er seine Worte richtet.

Die Begrüßung kehrt damit eine Schicht der Ansprache hervor, die jeder Form des Sprechens eigen ist, denn: indem wir mit jemandem *sprechen*, sprechen wir mit *jemandem*. Das ist auch dann noch der Fall, wenn genau dieses semantisch verneint wird. Also etwa, wenn der Sprechende behauptet, dass der Adressat kein Jemand sei, sondern ein Tier, ein Ding oder schlichtweg inexistent. Selbst Anreden wie »Du Hund«, »Du Flasche« oder »Du Niemand« nämlich, die negieren, dass sie es mit Jemandem zu tun haben, wenden sich doch eben an diesen Jemand, um ihm zu sagen, dass er kein Jemand sei.⁷ Was abgesprochen werden soll, wird also zugleich vorausgesetzt, denn indem Einer zu einem Anderen spricht, erkennt er diesen als Jemanden an, der überhaupt angesprochen werden kann – sonst hätte der Sprachakt überhaupt keinen Sinn. Jedes Sprechen geht also mit einer minimalen Form der Anerkennung einher. Und das Grüßen als semantisch gereinigte Form des Sprechens macht diesen Umstand besonders gut deutlich – oder, um dem Gedanken eine andere Wendung zu geben: Wenn das Grüßen in erster Linie als Akt der Anerkennung zu verstehen ist, dann unterliegt das Grüßen vielleicht jeglichem Sprechen als eine fundamentale Schicht der Zugeselltheit an den Anderen.

Die Ansprache, die sich als gesprochenes Wort, als Blick oder auch als Geste realisieren kann, begründet unser soziales Dasein in fundamentaler Weise.⁸ Das

5 Vgl. das Stichwort ›Grusz‹ in Jacob und Wilhelm Grimm: *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 9, Leipzig 1971, S. 989-1016.

6 Vgl. Erving Goffman: »Der bestätigende Austausch«, in: ders., *Das Individuum im öffentlichen Austausch. Mikrostudien zur öffentlichen Ordnung*, Frankfurt/Main 1982, S. 97-137, hier: S. 121.

7 »Wer Du spricht, hat kein Etwas zum Gegenstand«, Martin Buber: *Ich und Du*, Stuttgart 1995, S. 4; ähnlich Avishai Margalit: *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*, Frankfurt/Main 1999, S. 114-142.

8 Vgl. auch Martin Buber: *Ich und Du*, S. 6: »Das Grundwort Ich-Du stiftet die Welt der Beziehung.«

bedeutet zunächst: sie assoziiert mit anderen Menschen, sie vereinigt, verbindet. Durch den Akt der Anerkennung wird Gewissheit darüber erlangt, nicht nur nacktes Leben zu sein, sondern an einer Gemeinschaft zu partizipieren und ein Jemand im Kreis von Vielen zu sein. Dieser Gehalt ist auch in der Begriffsgeschichte des ›Sozialen‹ eingelagert, die auf das lat. *socius* zurückgeht, das zugleich für den ›Gefährten‹ als auch für die ›Zugeselltheit‹ zu und die ›Teilnahme‹ an diesem steht. Die schöpferische Kraft der Anrede hat zuerst Louis Althusser und im Anschluss an ihn auch Judith Butler hervorgehoben. Beide betonen, dass die Anerkennung, die der Ansprache eigen ist, ein Akt der Konstitution ist, in dem der Angesprochene allererst eine soziale Existenz erhält.⁹ Soziale Existenz zu erlangen, bedeutet darüber hinaus aber auch: situiert zu sein – wie es im indexikalischen Gehalt von Heideggers Begriff Da-sein zum Ausdruck kommt. Da-zu-sein heißt: da, an dieser Stelle verortet zu sein. Und während Heidegger seinen Begriff des Daseins vor allem auf seine Situierung in Bezug auf zuhandenes Zeug denkt, steht der Begriff ›soziales Dasein‹ hier für unsere Situierung gegenüber anderen ein. Angesprochen zu werden, bedeutet nicht nur in grundlegender Weise Teil einer menschlichen Gemeinschaft zu sein, sondern in dieser Gemeinschaft einen Platz einzunehmen zu sein. Denn selbst noch der belangloseste Gruß artikuliert durch seine Sprechweise eine Haltung des Ansprechenden, durch die wir unsere soziale Position erfahren – wie etwa geschätzt, geachtet oder geliebt zu sein.¹⁰

Das Angesprochenwerden stiftet so, um es mit einem Wort zu sagen, *Geborgenheit* – und zwar in dem zweifachen Sinn, der in diesem Begriff enthalten ist. Die Geborgenheit nennt einmal das Geborgenwerden im Sinne von ›Emporheben‹ und ›zur Erscheinung bringen‹. Nicht jedoch als bloßes an die Oberfläche heben eines schon konstituierten Jemand, sondern im Sinne einer Hervorbringung: Der Akt der Ansprache macht den Angesprochenen, dadurch, dass er ihn als soziales Wesen anerkennt, allererst zu einem Jemand. Der zweite Sinn von Geborgenheit nennt die Grundbefindlichkeit, die mit dieser Bergung einhergeht: das Aufgehoben-Sein unter anderen. Indem mich der Andere anspricht, umhüllt er mich mit seiner Stimme und zeigt so auf fundamentale Weise seine Zuneigung. Unter der semantischen Oberfläche des Sprechens vollzieht sich so

9 Louis Althusser: »Ideologie und ideologische Staatsapparate (Anmerkungen für eine Untersuchung)«, in: ders., *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie*, Hamburg/Westberlin 1977, S. 108-153; Judith Butler: *Hass spricht. Zur Politik des Performativen*, Berlin 1998, S. 41-47.

10 Natürlich kann das Grüßen auch exklusive Formen annehmen. Ein eindrückliches Beispiel ist der Hitlergruß. Der Gruß hat hier einerseits gemeinschaftsbildende Funktion: dadurch dass er die am Gespräch beteiligten unter der Obhut Hitlers zusammenschließt. Und andererseits erfüllt er zugleich auch eine ausschließende Aufgabe: Nicht nur, dass es Jüdinnen und Juden verboten war, den Hitlergruß auszuführen, sondern auch, weil sich ihr Ausschluss aus dem ›deutschen Kollektiv‹ im Gruß selbst symbolisierte und durch in vollzog. Vgl. dazu: Allert Tilmann: *Der deutsche Gruß. Geschichte einer unheilvollen Geste*, Berlin 2005.

gleichsam ein intimer Akt: der Austausch von Wärme, Nähe und Zärtlichkeit. Daher sprechen wir auch oftmals nicht der Inhalte wegen, sondern um Willen jenes innigen Momentes, der dem Sprechen als Stiftung einer zwischenmenschlichen Geborgenheit innewohnt.

Der Eigenname als Signum der Ansprache

Im Eigennamen verdichtet sich die Stiftungskraft der Ansprache – bei der Einführung ins Soziale spielt er daher eine entscheidende Rolle. Das zeigt sich schon daran, dass die namentliche Vorstellung in Begrüßungszeremonien zumeist ein zentrales Ritual bildet. Die besondere Kraft der Ansprache mit dem Namen lässt sich an drei Punkten deutlich machen:

(i) *Existenzwerdung als performativer Akt der Namensgebung*: Die Namensgebung im Akt der Taufe gehört zu den von John Austin so genannten ›ursprünglichen Performativa‹, also jenen Klassen von Äußerungen, die dasjenige, was sie benennen, im selben Atemzug hervorbringen. Indem die Äußerung des Priesters »Hiermit taufe ich dich auf den Namen Felix Mendelsohn« dem Neugeborenen vor den Augen einer Gemeinschaft einen Namen verleiht, macht es dieses zu einem sozialen Wesen.¹¹ Der Akt des Eintauchens in das Weihwasser kann in diesem Zuge als Versinnbildlichung des namentlichen Eintauchens in die soziale Gemeinschaft gelesen werden: Während der Nachname das Angesprochene in eine Kette von Vorfahren und damit in das Geflecht von sozialen Beziehungen einschreibt und unter diesen situiert, gibt der Vorname Einzigartigkeit und Individualität. Er nennt ein singuläres Wesen. Dieser Umstand wurde in der Onomastik etwa dadurch herausgestellt, dass Eigennamen zumeist weder einen Artikel haben noch in den Plural gesetzt werden können. Wir können zwar von ›den Mendelsohns‹ sprechen, aber wir sprechen normalerweise nicht von ›der Felix‹ oder ›den Felixen‹. Das liegt daran, dass, was nur einem Individuum gehört, nicht in den Plural gesetzt und mit Artikeln verbunden werden kann, die ja die Funktion haben, aus einer Menge von Klassenmitgliedern ein Einzelnes herauszulösen. Die Verleihung des Eigennamens vereinzelt also auf fundamentale Weise – und zwar in dem Sinn, dass sie zu einem einzigartigen, sozialen Wesen macht. Diese soziale Prägekraft von Namen zeigt sich auch in

11 Dass die Verleihung des Eigennamens die Zugehörigkeit zur sozialen Gemeinschaft verbürgt, wie keine andere Form der Ansprache, macht ein Ritus der Kayan auf Borneo deutlich, von dem Dietz Bering berichtet: »dem Neugeborenen wird hier erst nach acht Monaten ein Eigennamen verliehen. Stirbt es vor dem Ritual der Namengebung, so wird es genau mit den gleichen Riten betrauert, die für eine Totgeburt gelten. Als soziales Wesen mit den dazugehörigen Bestattungszeremonien behandelt zu werden, steht hier in direktem Zusammenhang mit der Verleihung des Eigennamens«. Dietz Bering: *Der Name als Stigma. Antisemitismus im deutschen Alltag 1812–1933*, Stuttgart 1987, S. 252, fortan zit. als Name als Stigma.

Schwellenriten, durch die wir in eine neue soziale Rolle schlüpfen. Der soziale Übergang etwa, der durch Eheschließung, den Eintritt ins Kloster oder beim Amtsantritt eines Papstes stattfindet, wird jeweils durch einen neuen Namen besiegelt. Die Namensgebung steht hier für eine Art soziale Neugeburt, sie soll die soziale Verwandlung der betroffenen Person deutlich machen.

(ii) *Verzeitlichung des sozialen Daseins zwischen Präsenz und Absenz*: Durch den Eigennamen wird die Ansprache verzeitlicht und dauerhaft gemacht. Das wird an dem grundlegenden Unterschied zwischen der Ansprache mit einem ›Du‹ und der namentlichen Ansprache deutlich: Die Ansprache mit einem ›Du‹ hat keine kontinuierliche Referenz: ›Du‹ hat seine Kontinuität nur für die Dauer der Ansprache, denn in dem Moment, in dem eine andere Adressatin angesprochen wird, ist ›Du‹ jemand anders. ›Du‹, so lässt sich mit Benveniste sagen, ist ein ›mobiles Zeichen‹, dessen Referenz jeweils mit dem Vollzug des Sprechens zustande kommt – aufgrund seiner Indexikalität ist die benennende Kraft des Pronomens im Kontext verhaftet.¹² Der Gebrauch des Eigennamens dagegen ist kontextübergreifend, seine Nennung nimmt nicht nur in ganz unterschiedlichen Situationen Bezug auf die adressierte Person, sondern ebenso in deren Abwesenheit – und genau darin liegt seine Besonderheit. Im Gegensatz zum ›Du‹ handelt es sich beim Eigennamen also um ein ›starres Zeichen‹, dem seine Referenz anhaftet.¹³ Dadurch kann jederzeit, sogar bei Abwesenheit der betreffenden Person, auf die Existenz eines konkreten ›Du‹ Bezug genommen und damit das situationsbedingte Spiel von Präsenz und Absenz überschritten werden. Aus diesem Grunde stiftet der Eigenname wie keine andere Form der Benennung eine Verzeitlichung der sozialen Existenz.

(iii) *Verstetigung der sozialen Existenz in der Zeit*: Es war zunächst John Stuart Mill mit seiner realistischen und im Anschluss an ihn Saul Kripke mit seiner pragmatisch gewendeten Theorie des Eigennamens, die darauf hingewiesen haben, dass Eigennamen keine Bedeutung haben.¹⁴ Das bedeutet, dass sie keine begriffliche Aussage über die benannte Person machen und diese unter Absehung von konkreten Eigenschaften nennen. Dadurch ist der Name jedoch nicht das Wort mit der geringsten, sondern mit der umfassendsten Bedeutung: Er bezieht sich auf die Gesamtperson. Um den Namen auszufüllen, müssen wir keine Bedingungen erfüllen, wir müssen keine besondere Leistung erbringen oder erst in ihn hineinwachsen, er nennt uns einfach: jederzeit. Auch wenn sich unsere Eigenschaften in der Zeit verändern, der Eigenname nennt als Kind, als Erwachsener und im Greisenalter dieselbe Person. Unabhängig aller Ver-

12 Vgl. Emile Benveniste: »Die Natur der Pronomen«, in: ders., *Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft*, München 1974, S. 79-286, hier: S. 284.

13 Vgl. auch Saul A. Kripkes Begriff der ›starrten Bezeichnungsausdrücke‹ (*rigid designators*). Kripke: *Name und Notwendigkeit*, Frankfurt/Main 1981, S. 59f.

14 John Stuart Mill: »Vom Namen«, in: Ursula Wolf (Hg.), *Eigennamen. Dokumentation einer Kontroverse*, Frankfurt/Main 1985, S. 43-63; Kripke: *Name und Notwendigkeit*, Frankfurt/Main 1981.

änderungen garantiert er, dass ›Ich‹ gestern derselbe war, der ›Ich‹ heute bin und ›Ich‹ morgen sein werde. Der Eigenname stiftet daher, wie es Paul Ricœur genannt hat, in besonderem Maße die ›Selbigkeit‹ einer Person,¹⁵ seine Trägerschaft ist unabhängig von den unterschiedlichen Eigenschaften, die uns über die Zeit hinweg zukommen. Dadurch verleiht der Eigenname der sozialen Existenz auf einzigartige Weise Konstanz und Stabilität.

Fassen wir zusammen: Die Namensvergabe ist der sozial kodifizierte Stiftungsritus unserer sozialen Existenz, sie verleiht unserer sozialen Existenz ihren ›sprachlichen Ankerpunkt‹.¹⁶ Nicht zuletzt deshalb dient der Name in der Unterschrift als Identifikationszeichen: Er ist der Ausweis unserer Persönlichkeit, das Gesicht unseres sozialen Daseins, in der sich unsere gesamte soziale Existenz verdichtet. Die Ansprache mit dem Eigennamen ist die intimste Form der Ansprache. Und genau deswegen kann der Angriff auf den Eigennamen zu einem der gefährlichsten Angriffe auf unsere soziale Existenz werden.

Dasein als Ausgesetztsein

Unser Name ist uns zwar durch einen einmaligen Einsetzungsakt gegeben, doch muss er, um nicht in Vergessenheit zu geraten, immer wieder bekräftigt und erneuert werden. Daher ist die Geborgenheit, die durch den Namen gestiftet wird, immer prekär. Diese Prekarität wird dadurch gesteigert, dass wir uns unser soziales Dasein durch keinen selbstursprünglichen Stiftungsakt selbst verleihen können, denn es beruht fundamental auf einem Ausgesetztsein: Die soziale Existenz kommt immer vom Anderen her. Er ist die fortwährende Springquelle unserer sozialen Verfasstheit. Das hat seinen Grund in der Nicht-Reziprozität von Anrede und Antwort: Zwar kann einer einen Anderen ansprechen und sich dabei als soziales Wesen einzusetzen trachten, er kann seinen Namen nennen und darüber hinaus sogar behaupten, er sei eine wichtige soziale Persönlichkeit – doch eine Antwort, die dieses Sprechen überhaupt als Sprechen anerkennt, kann ausbleiben. Denn zum Antwortregister auf solch eine Ansprache gehört nicht nur die verneinende Antwort, welche die Ansprache in Zweifel zu ziehen vermag, und dabei doch anerkennen würde, dass sie von jemandem getätigt wurde, sondern ebenso das Schweigen, welches das Ereignis der Antwort überhaupt auszusetzen vermag. So schreibt auch Bernhard Waldenfels: »Das Geben oder Verweigern einer Antwort vollzieht sich auf der Ebene des Aussageereignisses und nicht auf der Ebene des Aussagegehalts.«¹⁷ Die verweigerte Antwort in Form des Schweigens lässt den Ruf nach Anerkennung, der der Ansprache innewohnt, un-

15 Paul Ricœur: *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, S. 39-54.

16 Vgl. zu diesem Ausdruck erstmals: Gordon W. Allport: *Personality. A Psychological Interpretation*, New York 1937, S. 127.

17 Bernhard Waldenfels: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt/Main 2006, S. 61.

erwidert – sie erkennt nicht an, dass *jemand* gesprochen hat. In dieser Hinsicht ist man dem Anderen fundamental ausgeliefert: Denn erst wenn der Andere das Schweigen bricht und eine Antwort gibt, also seinerseits anspricht, anerkennt er wiederum den Anderen als soziales Wesen. Das selbst initiierte Sprechen, das in die soziale Existenz rufen soll, zielt in dieser Perspektive also immer auf eine Antwort, es ist ein Appell an den Anderen, seinerseits anzusprechen. Zwischen Anrede und Antwort existiert jedoch die Möglichkeit des Schweigens, welches das Wechselspiel von Anrede und Antwort unterbrechen kann. Als soziale Wesen existieren wir daher in einer grundsätzlichen Passivität: ausgesetzt an den Andern.

Im Ausgesetztsein gegenüber dem Anderen wurzelt eine fundamentale Form der Verletzungsoffenheit. Denn bevor wir das Risiko des Schweigens, in dem unser ganzes soziales Dasein auf dem Spiel steht, in Kauf nehmen, sind wir oftmals lieber bereit, eine demütigende soziale Situierung hinzunehmen. Das zeigt sich etwa in der Geschichte von einem jüdischen Mädchen, dass nach der Befreiung von einem alliierten Soldaten nach seinem Namen gefragt wird. Seine Antwort lautet: »Judensau«. Diese kurze Begebenheit kann sicherlich auf vielerlei Arten gelesen werden. Eine naheliegende Lesart wäre, dass sich hinter dieser Antwort die unmittelbar physische Existenzbedrohung durch die Nationalsozialisten verbirgt und dass das Mädchen die Beschimpfung als Namen aus Todesangst heraus angenommen hat. Neben dieser Lesart können wir die Geschichte jedoch auch als eine Allegorie auf das Begehren nach Anerkennung verstehen. Im Mittelpunkt der Geschichte steht dann, dass wir manchmal lieber verletzende Benennungen akzeptieren, als gar nicht adressiert zu werden. Das hat seinen Grund darin, dass es der Akt der Ansprache selbst ist, und nicht der semantische Gehalt, durch den wir als soziale Wesen anerkannt werden – und es ist genau dieser Umstand, durch den wir verletzungsoffen für diesen Gehalt sind.¹⁸ Anders ausgedrückt: Weil der semantische Gehalt der Ansprache im Angesicht des Ereignisses des Angesprochenwerdens nachrangig ist, sind wir für genau diesen Gehalt empfänglich. Auch wenn uns dieser an den sozialen Rand rückt, so erkennt er uns doch noch in einem grundlegenden Sinne als soziales Wesen an. Halten wir daher fest: Als soziale Wesen sind wir von der Adressierung durch andere abhängig. Auch wenn natürlich nicht alle

18 Auf diese Tatsache spielt auch Levinas an, wenn er schreibt: »Der Andere hält und bestätigt sich in seiner Andersartigkeit, sobald man ihn anruft, sei es auch nur, um ihm zu sagen, dass man mit ihm nicht sprechen kann, sei es, um ihn als Kranken einzustufen, um ihm sein Todesurteil anzukündigen. Während er ergriffen und verletzt wird, während ihm Gewalt geschieht, wird er gleichzeitig ›geachtet‹.« – Emmanuel Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg 1993, S. 92f. Ganz ähnlich hält auch Derrida fest: »Noch der schlimmste Folterknecht bezeugt das, was er an sich oder am Anderen zerstört, sofern er es nicht rettet, nämlich das Angesicht. Ob sie will oder nicht, die Feindlichkeit legt noch Zeugnis ab von der Gastlichkeit.« – Jacques Derrida: »Das Wort zum Empfang«, in: ders., *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas*, München 1999, S. 31-169, hier: S. 72.

Adressierungen das gleiche Gewicht haben und wir auf manche Formen der Ansprache sogar verzichten könnten, so wiederholt sich doch in jeder Ansprache im kleinen Maßstab das grundlegende Faktum unserer Ausgesetztheit an den Anderen. Und aufgrund dieser Ausgesetztheit halten wir oftmals lieber an verletzenden Ausdrücken und Namen fest, bevor wir gar nicht adressiert werden und unsere ganze soziale Existenz gefährdet ist.

Die Formen der Gewalt und der Verletzung, die derart ermöglicht werden, können sich nicht am Vorbild physischer Gewalt oder Verletzung orientieren. Denn sprachliche Gewalt operiert weder mit fassbaren, materiellen Waffen, noch hinterlässt sie sichtbare, materielle Wunden. Sprachliche Gewalt ist rein symbolisch, gerichtet ist sie nicht gegen die materiale, sondern gegen die soziale Existenz. Das schließt nicht aus, dass sie nicht auch körperliche Effekte zu zeitigen vermag; bedeutet aber in erster Line, dass sie in dem ihr eigenen Register der Gewaltförmigkeit und damit auch der ihr eigenen Form der Grausamkeit verstanden werden muss. Die Politik des Eigennamens gegenüber Juden und Jüdinnen ist dazu geeignet, beides deutlich hervortreten zu lassen.

Politik des Eigennamens

In der Geschichte des Antisemitismus wurde der jüdische Name auf einzigartige Weise zum Ziel einer Politik des Eigennamens. Zunächst noch scheinbar harmlos als Stichelei im Spott- und Schimpfnamen artikuliert, entfaltete sich später eine systematisch gelenkte Politik, die in der Ersetzung des Namens durch die Nummer im Lager gipfelte. Die Gewalt gegen den Namen war eine Gewalt gegen das soziale Dasein der Juden und Jüdinnen, eine Gewalt, in der letztlich sogar ihre Existenz als Ganze infragegestellt wurde. Die Politik des Eigennamens lässt sich dabei in drei Phasen einteilen:¹⁹

(i) *Die ›Taufe‹ der deutschen Juden*: Der entscheidende Einsatzpunkt der Politik des Eigennamens liegt im Jahr 1812. Bis zu diesem Datum waren die Juden in den deutschen Staaten fast vollkommen vom gesellschaftlichen Leben ausgeschlossen. Im Rahmen der Aufklärung wurde jedoch die Emanzipation der Juden vorangetrieben: Die erzwungene Absonderung sollte zugunsten einer Assimilation aufgehoben werden. Die Juden sollten ihre alte Identität hinter sich lassen und als Staatsbürger Teil der ›deutschen Gesellschaft‹ werden. Diese soziale Neugeburt des ›deutschen Juden‹ war unmittelbar mit einem Namens-

19 Der Onomast Dietz Bering hat die verschiedenen Stufen einer solchen Politik des Eigennamens in mehreren Publikationen hervorragend beschrieben. Der entscheidende Umriss soll hier kurz wiedergegeben werden. Ausführlicher vgl. Dietz Bering: *Name als Stigma*; ders.: »Gewalt gegen Namen. Ein sprachwissenschaftlicher Beitrag zur Geschichte und Wirkung des Alltagsantisemitismus«, in: *Muttersprache. Zeitschrift zur Pflege und Erforschung der deutschen Sprache*, Bd. 99, 1989, S. 193-212, fortan zit. als *Gewalt gegen Namen*.

gebungsakt verbunden: Juden, die bis dahin traditionellerweise oftmals nur einen Rufnamen besaßen, sollten einen Familiennamen annehmen. In einer Art kollektivem Taufakt sollte durch den Namen die neue soziale Zugehörigkeit besiegelt werden – die Wahl des Namens sollte daher konsequenterweise auch keinen Beschränkungen unterliegen. Im Gegenteil: Juden wurden sogar ermutigt, germanische Namen anzunehmen, um sich ganz mit der deutschen Gesellschaft zu identifizieren. Damit hielt man sich ganz an das durch und durch aufklärerisch inspirierte Gutachten Wilhelm v. Humboldts zum Emanzipationsgesetz, in dem es hieß, dass es darum gehe, »dass jedem, der nicht in religiöser Hinsicht danach zu fragen hat, ungewiß bleibe, ob jemand Jude sey oder nicht.« (Gewalt gegen Namen, 198)

(ii) *Restauration und einsetzende Regulierung*: Spätestens mit der Entstehung des modernen Antisemitismus im späten 19. Jahrhundert – stellvertretend hierfür ist die Zeit zwischen den Erscheinungsdaten der antisemitischen ›Gründungswerke‹ von Gobineau 1853 und Chamberlain 1899²⁰ – wurde der Anfang des Jahrhunderts begonnene Emanzipationsprozess einzuschränken und rückgängig zu machen versucht. Antisemitische Proteste erhoben sich, dass in Bezug auf Namen wieder eindeutige Verhältnisse herzustellen seien. Doch diese Forderung war zum Scheitern verurteilt – denn ebenso, wie es Christen mit alttestamentarischen Namen gab, gab es nun auch Juden mit germanischen Namen. Dennoch wurde, um weitere ›Veruneindeutigungen‹ zu stoppen, die Annahme deutscher Namen nach und nach strikten Regulierungen unterworfen. So wurde 1898 die freie Wahl der Vornamen für Juden zurückgenommen und schon amtlich eingetragene Assimilationsvornamen wurden wieder aberkannt. Zwei Jahre später, zur Jahrhundertwende wurden Namensänderungsgesuche von Personen ›jüdischer Herkunft‹ unter besondere Handhabe gestellt und wiederum drei Jahre später wurde das Recht, anlässlich der christlichen Taufe einen weniger jüdisch geprägten Namen anzunehmen, genommen. Im gleichen Zuge, wie durch solche Beschränkungen versucht wurde, Juden die Annahme ›deutscher‹ Namen zu erschweren, sollten Deutsche zur Annahme germanischer Namen motiviert werden. So heißt es etwa in der Wochenzeitung *Schlesische Landwacht* in einer Ausgabe von 1924: »Wer Deutschland liebt, soll auch das Letzte wagen! Ein deutscher Mann muß deutschen Namen tragen.«²¹

(iii) *Markierung und Segregierung im NS*: Die Nationalsozialisten setzen nach der Machtübergabe die bestehenden Bestrebungen fort: Nicht nur sollte es Deutschen mit scheinbar jüdischen Namen erleichtert werden, germanische Namen anzunehmen, sondern ebenso sollten, wie 1933 durch den Deutschen Anwaltsverein vorgeschlagen, alle jüdischen Namensänderungen wieder auf-

20 Arthur Gobineau: *Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen* (1853-55), 3 Bde., Stuttgart 1898-1901; Houston S. Chamberlain: *Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts* (1899), 2 Bde., München 1919.

21 Zit. nach Dietz Bering: *Name als Stigma*, S. 194.

gehoben werden. In der Folge erscheint am 5. Januar 1938 tatsächlich das Gesetz über die »Änderung von Familiennamen und Vornamen«. Laut §7 konnte nun eine Zwangsrückänderung eines jeden jüdischen Namenswechsels vor 1933 eingeleitet werden. Dieser Prozess hat sich jedoch als schwieriger und ungangbarer herausgestellt, als von den Nazis zunächst angenommen, sodass noch während das Verfahren der Zwangsrückänderung läuft, am 1. Januar 1939 die Bestimmung erscheint, dass jedem nicht deutlich erkennbaren jüdischen Namen die Beinamen ›Israel‹ oder ›Sara‹ zuzudiktieren seien. Dieser erzwungene Namensgebungsakt bildet in etwa das genaue Gegenstück zum Emanzipationsedikt von 1812: Ging es dort darum, die Juden in die deutsche Gesellschaft einzugliedern und sie als Juden unsichtbar zu machen, so sollte sie mit diesem zweiten ›Taufakt‹ in der Gesellschaft als Juden sichtbar gemacht werden, damit ihr Ausschluss umso reibungsloser vonstattengehen konnte. Dieser Prozess der Stigmatisierung wurde knapp zwei Jahre später noch einmal intensiviert. Durch die Einführung des Judensterns, auf dem in großen Lettern das Wort ›Jude‹ prangte, waren Juden und Jüdinnen fortan einer permanenten Sichtbarkeit ausgesetzt: Das visuelle Stigma garantierte die Separierung noch vor jedem persönlichen Kontakt. Mit der Einschließung in Konzentrationslager und dem Einsetzen der Vernichtungspolitik begann schließlich das letzte Kapitel der nationalsozialistischen Namenspolitik: Bei der Ankunft im Lager wurde der Name durch die Ziffernkombination ersetzt, die alleine noch der Verwaltung der Vernichtung diente. Das Signum der sozialen Existenz wurde ersetzt durch die Nummer, das Zeichen des seriellen Todes.

Beleidigen, Degradieren, Demütigen

Durch die nationalsozialistische Politik des Eigennamens wurde auf ganz unterschiedliche Weise Gewalt durch Sprache gegen Juden und Jüdinnen ausgeübt. Je nach Missachtungsstrategie änderte sich dabei die Funktionsweise des Namens, sodass sich zunächst drei unterschiedliche Register einer Gewalt gegen den Namen unterscheiden lassen: Er wurde gewendet, zugeschrieben und entindividualisiert. Zu betonen ist, dass es sich dabei nicht immer um klar distinguierbare Praktiken handelt, sondern um ein Kontinuum, das sich in seiner Intensität immer weiter steigert und in dem die Übergänge nicht immer trennscharf verlaufen.

(i) *Beleidigen (Namen wenden)*: Eine der nächstliegenden Formen der Gewalt gegen Namen ist der Spottname. Durch ihn werden Namen so gewendet, dass eine Semantizität zum Vorschein kommt. Im Unterschied zu einem Schimpfwort wie ›Judensau‹ jedoch, das roh und brachial daher kommt, zehrt der Spottname immer von einem gewissen Sprachwitz, durch welchen der Name umgewendet wird. Auf einer rhetorisch ganz simplen Ebene findet sich hier etwa die Verkettung von Eigennamen und Attribut durch den Reim, wie etwa im

Spottnamen ›Itzig-Witzig‹. Die schon in diesem einfachen Sprachspiel angelegte Kreativität kann sich zu kunstvollen Metaphern steigern. Ein Beispiel dafür ist folgende Passage aus Wilhelm Marrs Aufruf »Wählet keine Juden« von 1873, in welchem scheinbar typisch jüdische Namen in ein darwinistisches Szenario überführt werden: »Wenn man in einem zoologischen Garten die Käfige öffnet und die Raubthiere losläßt, soll der *Fuchs* dann keine Hühner fressen, der *Wolf* keine Schafe zerreißen, der *Löwe* nicht in die Herden einbrechen, der *Bär* keinen Honig stehlen? Ja, sollen selbst *Reh* und *Hirsch* nicht nach Herzenslust weiden, wo sie gerade können?« (Gewalt gegen Namen, 200)²² Marr nimmt hier die Semantizität bestimmter Namen auf und überführt sie durch ein Verfahren der De- und Rekontextualisierung von ihrer rein kennzeichnenden Verwendungsweise in einen Kontext, in dem sie die sozialen Rollen ihrer Träger widerzuspiegeln scheinen. Marr bedient sich hier der Iterabilität des Sprechens: dass also kein sprachliches Zeichen in seiner Bedeutung ein für alle Mal abgeschlossen ist, sondern dass es durch Umschrift oder Aufpfropfung in neuen Kontexten neue Bedeutungen anzunehmen vermag.²³ Diese Unabgeschlossenheit der sprachlichen Zeichen nutzt Marr, um scheinbar jüdische Namen in einen Kontext einzubetten, in dem diese plötzlich Eigenschaften über den Adressaten zu entbergen scheinen.

Doch kaum jemand würde auf die Idee kommen, solche Beleidigungen beim Wort zu nehmen. Denn bei den Spottnamen geht es nicht in erster Linie um den semantischen Gehalt, sondern um die kreative Wendung von Namen. Sie bildet den Grund, warum über Spottnamen gelacht wird. Entscheidend an der Beleidigung ist daher nicht so sehr, was sie auf einer semantischen Ebene aussagen, sondern welche sozialen Konstellationen durch sie geschaffen werden. Der Spottname schafft eine Solidargemeinschaft. Und zwar in dem Sinne, dass er diejenigen, die lachen, in diese Gemeinschaft einschließt und diejenigen, die lächerlich gemacht werden, aus dieser Gemeinschaft ausschließt. Das Beleidigen ist in diesem Sinne vor allem ein Unterscheiden von denjenigen, die dazugehören und denjenigen, die außen vor bleiben müssen. Der Spottnamen weist die adressierten Juden nicht nur darauf hin, dass sie nicht Teil der lachenden deutschen Gemeinschaft sind, er behauptet zugleich auch, dass ihre Existenz eine Andersartigkeit bedeutet. Die Beleidigung entpuppt sich so letztlich als ein Akt der *Zurückweisung*, der seine Adressaten als soziale Außenseiter markiert.

(ii) *Degradieren (Namen zuweisen)*: Die Degradierung durch die Zuschreibung von Namen erlangte durch den sogenannten Fall ›Weiß gegen

22 Ganz ähnlich arbeitet auch folgende Spottgeschichte: »Mit meinem Hund hab' ich e Zustand im Geschäft! Zuerst hatt' ich einen Kommis der hieß Katz, natürlich hat der Hund den Katz immer gebissen. Dann hab ich den Katz entlassen und einen genommen, der hieß Eckstein, da war's noch schlimmer.« [›Eckstein‹, der Stein an den der Hund harnt] Ebd., S. 196.

23 Vgl. Jacques Derrida: »Signatur – Ereignis – Kontext«, in: ders., *Randgänge der Philosophie*, Frankfurt/Main 1976, S. 124-155.

Goebbels' weithin Bekanntheit.²⁴ Als Joseph Goebbels 1926 nach Berlin kommt und einen Protagonisten für seine antijüdische Propaganda sucht, fällt seine Wahl auf Bernhard Weiß, Jude aus assimiliertem Elternhaus, Träger des ›Eisernen Kreuzes‹ und in den 1920ern Polizeivizepräsident von Berlin und damit Vorgesetzter der mit 20.000 Mann größten preußischen Behörde. Diese repräsentative Figur des öffentlichen Lebens dient Goebbels als Sinnbild für die ›Unterwanderung‹ der angesehensten und mächtigsten Ämter Deutschlands durch ›Ostjuden‹. In seiner Zeitung *Der Angriff* versucht Goebbels Weiß als den paradigmatischen Fall der gefährlichen Mimikry-Natur der Juden zu enttarnen. Für seine Behauptung, dass hinter der vertrauenerweckenden Maske des germanischen ›Bernhard‹ alleine der ›ewige Jude‹ lauere, bedient sich Goebbels der Denunziation durch den Namen: Denn fortan wird er in seiner Anti-Polizei-Kolumne ›Vorsicht Gummiknüppel‹ behaupten, der eigentliche Name von Bernhard Weiß sei Isidor.²⁵ Schauen wir uns nun genauer an, was die Zuschreibung des Namens Isidor bedeutet: Der Name dient in der Verwendungsweise gegenüber Weiß nicht mehr als Eigenname für jemanden, sondern er versucht eine Aussage über diesen jemand zu machen. Eine Aussage, die an vielen anderen Stellen von Goebbels explizit gemacht wird (hässlich, stinkend, machversessen, verschlagen etc.) und die sich im Namen Isidor dann zu einem Konglomerat aus Vorurteilen verdichtet. Der Name wird in diesem Fall also zur Zuschreibung: Das bedeutet, der Namen referiert nicht mehr auf eine Person unabhängig von ihren Eigenschaften, sondern er macht auf einer konnotativen Ebene eine Aussage über diese Person. Mit dem zur Aussage angeschwollenen Namen wird der Adressat nicht mehr als Einzelner benannt, vielmehr werden ihm Eigenschaften zugeschrieben – und in unserem Fall bedeutet das die typische Reihung der zeitgenössischen antisemitischen Stereotype. Die Zuschreibung von Namen vollzog sich dabei auf perfide Weise: Denn unabhängig davon, ob ihr Gehalt anerkannt wurde oder nicht, blieb sie am adressierten Subjekt hängen – und sei es nur als Verdacht. Denn während gegen eine Zuschreibung wie etwa ›Betrüger‹ zumindest noch argumentiert werden kann, entzieht sich der Name weitgehend der Diskursivierbarkeit: Wo keine expliziten Zuschreibungen gegeben sind, kann ein Widerlegungsversuch keinerlei Ansatzpunkt finden. Auch wenn Weiß daher zwischen 1927 und 1932 sechzehn Mal gegen die Benennung durch Goebbels geklagt hatte, um seinen Namen reinzuwaschen, und auch wenn

24 Vgl. dazu ausführlich: Dietz Bering: »Der Kampf um den Namen Isidor. Polizeivizepräsident Bernhard Weiß gegen Gauleiter Joseph Goebbels«, in: *Beiträge zur Namenforschung*, Bd. 18, 1983, S. 121-153.

25 »Jawohl Isidor! Ich wag's mit Sinnen. Ich breche den Bann. Im feigen Schutz der Immunität nenne ich das Kind beim Namen. ›Isidor‹. Das ›O‹ ist ganz lang zu ziehen und das ›R‹ zu rollen, dann klingt der Name wieder von unaussprechlicher Süße und Kraft. Das Geschenk des Ostens.« Goebbels zitiert nach *Gewalt gegen Namen*, S. 194.

er dabei sogar den Zuspruch der Gerichte erhalten hatte, blieb sein Name dennoch beschmutzt.

Im Gegensatz zur Beleidigung, die durch die Markierung von Nicht-Zugehörigkeit ihre Adressaten als soziale Außenseiten kenntlich machen sollte, funktioniert die Degradierung durch den Namen Isidor gerade dadurch, dass sie Weiß abwertende Eigenschaften zuschreibt und damit seine Autorität und Integrität infrage stellt. Der entscheidender analytische Unterschied zwischen Beleidigung und Demütigung liegt daher darin, dass während es jener in erster Linie darum geht die Betroffenen als soziale Außenseiter zu markieren, jene vor allem darauf abzielt eine soziale Minderwertigkeit zu behaupten. Die abweisende Distanzierung ist hier zugleich auch eine zugeschriebene Abwertung, weshalb die Degradierung aus dem Zweischnitt von *Zuweisen* und *Abwerten* besteht.

(iii) *Demütigen (Namen entindividualisieren)*: Von Akten der demütigenden Namensgebung wird schon im Rahmen des Gesetztes zur Emanzipation der Juden von 1812 berichtet. Während in Preußen Juden auf dieses Edikt hin ihren Nachnamen frei wählen konnten, hatten in Westgalizien die Juden ihren neuen Namen ›in Empfang zu nehmen‹ – und oft war dieser voll Spott und Hohn: ›Trompetenschleim‹, ›Treppengeländer‹ oder ›Knoblauchgeruch‹ waren Namen, die in dieser Zeit verliehen wurden. Im Gegensatz zur Degradierung, bei der Namen begrifflichen Charakter erhalten, setzten diese Demütigungsakte genau auf den umgekehrten Mechanismus: Ein Begriff wird als Eigennamen eingesetzt. Dieser Mechanismus kommt auch über ein Jahrhundert später in der ›Judenpolitik‹ des Nationalsozialismus zum Einsatz: Ab dem 19.9.1941 hatten alle Juden an ihrer Kleidung deutlich sichtbar den Judenstern zu tragen, auf dem in an das Hebräische erinnernden Lettern das Worte ›Jude‹ zu lesen war. Dieser Akt entspricht exakt jener paradigmatischen Namensgebungsszene, von der Wittgenstein in seinen *Philosophischen Untersuchungen* schreibt, dass sie darin bestehen »einem Ding ein Namenstäfelchen anzuheften.«²⁶ Der sechszackige Judenstern wurde nicht nur im ganz direkten Sinne angeheftet, sondern er diente zugleich auch als Name. Nur dass es sich hierbei eben um keinen echten Eigennamen handelte, sondern um einen Begriff für eine Klasse: Der Name eines Juden war fortan ›Jude‹. Die individualitätsstiftende Kraft des Namens ging so zunehmend verloren, stattdessen machte der Judenstern seinen Träger zum Teil einer anonymen Masse. Und genau dieser Effekt war es, der von den Nazis intendiert war. Sie waren nicht mehr an der identitätsstiftenden Kraft der Benennung interessiert, sondern umgekehrt an der Zusammenfassung zu einer Klasse. Den sozialen Effekt dieses Ereignisses beschreibt Victor Klemperer in seiner Studie über die Sprache des ›Dritten Reiches‹ folgendermaßen: »Welches war der schwerste Tag der Juden in den zwölf Höllenjahren? Nie habe ich von mir, nie von anderen eine andere Antwort erhalten als diese: der 19. September 1941.

26 Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt/Main 1971, § 15, S. 22f.

Von da an war der Judenstern zu tragen. [...] nun war ich in jedem Augenblick für jeden kenntlich und durch die Kennzeichnung isoliert und vogelfrei.«²⁷ Der Judenstern war ein jederzeit sichtbares Stigma, auf dessen Verschleierung harte Strafen standen. Seine permanente Sichtbarkeit war die Voraussetzung für einen umfassenden Ausschluss von Juden und Jüdinnen aus dem öffentlichen Leben: Das Sitzen auf Parkbänken, der Gang ins Theater, die Benutzung der Straßenbahn und andere Formen der sozialen Teilhabe wurden durch ihn verunmöglicht. Der zudiktierte Name war ein Schlüssel zur Ausgrenzung der Juden aus dem alltäglichen sozialen Leben.

Die durch den Judenstern vollzogene Demütigung unterscheidet sich von der Degradierung in verschiedenen Hinsichten: Erstens wird die abwertende Kraft der Namensgebung durch ihre rechtliche Verankerung gesteigert. Sie ist nicht mehr allein auf individuelle oder kollektive Akte der Missachtung angewiesen, sondern wird durch den Staat souverän verfügt. Das Zuschreiben wird dadurch zu einem Zudiktieren. Zweitens steigerte sich die abwertende Kraft der Degradierung durch die staatliche Politik zur gänzlichen Entwertung. In dem Maße, wie Juden ihre Rechte immer weiter entzogen wurden, wurden sie als Menschen zweiter Klasse behandelt. Drittens verlor mit der Einführung des Judensterns der Namen seine individualitätsstiftende Funktion. Der Einzelne wurde zum Teil einer Masse, in der er keine individuelle Wertschätzung mehr genoss. Die entscheidenden Mechanismen, welche der Demütigung zugrunde liegen, bestehen daher aus einem Dreischritt von *Zudiktieren*, *Entwerten* und *Entindividualisieren*.

Entmenschlichung und sozialer Tod

Wer bei der Ankunft an der Rampe nicht direkt in die Gaskammer kam, wurde im Lager unter unmenschlichen Bedingungen einer Vernichtung durch Arbeit ausgesetzt. Die dort vorherrschende Kommunikationsstruktur beschreibt Ruth Klüger in ihren autobiographischen Auseinandersetzungen folgendermaßen:

»Ich sollte diesen haßerfüllten Ton, der den Angesprochenen oder Angeschrienen menschlich vertreibt und ihn oder sie gleichzeitig wie einen Gegenstand festhält, in den nächsten Wochen immer wieder hören und krümmte mich immer neu davor. Es war ein Ton, der nur darauf ausgerichtet war, einzuschüchtern und dadurch zu betäuben. Man merkt meist nicht, wieviel Rücksicht im gewöhnlichen Gesprächston liegt [...] Man streitet mit seines Gleichen, wir waren nicht einmal Gegner. Das Autoritätsgebaren in Auschwitz war stets auf Aberkennung gerichtet, Ablehnung der menschlichen Existenz des Häftlings, seines oder ihres Rechts dazusein.«²⁸

27 Victor Klemperer: *Lingua Tertii Imperii. Die Sprache des Dritten Reiches*, Leipzig 1991, S. 177 und 179.

28 Ruth Klüger: *weiter leben. Eine Jugend*, München 1994, S. 112f.

Die Aporie, in der diese Form der Ansprache mündet, stellt Klüger kurz darauf fest, wenn sie schreibt:

»Diese Spottsucht auf Kosten der Benachteiligten: Das kann nur meinen, dass es den Herrenmenschen doch nicht so selbstverständlich war, in den Todeslagern zu hantieren. Man musste sich durch schnoddrige Grausamkeit beweisen, dass diese Untermenschen keine Menschen waren. Und indem man es sich bewies, wurden sie wieder zu Menschen, denn man rechnete mit ihren Reaktionen auf den Spott. Der Spott wäre sinnlos gewesen ohne die Kränkung, auf die er abzielte.«²⁹

Die Situation der Ansprache im Lager stellt sich also folgendermaßen dar: Einerseits leugnet sie die Menschlichkeit ihres Gegenübers und andererseits muss sie im Akt der Leugnung dessen Menschlichkeit gerade anerkennen. Auch wenn die Ansprache noch so unmenschlich ist, bewahrt sie daher doch immer einen Rest an Menschlichkeit. Was daraus folgt, ist eine Spannung zwischen Erniedrigung und Entmenschlichung, in welcher etwa der Sozialphilosoph Avishai Margalit die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Demütigungen während der Shoa sieht.³⁰

Dass diese Spannung aber bis zum Zerreißen gesteigert werden kann, zeigt sich nicht nur daran, dass die Lager-SS die Ansprache an die Häftlinge auf ein Minimum reduzierte, sondern vor allem an ihrem Umgang mit den Namen der Häftlinge. Die Auslöschung des Namens zugunsten der unter die Haut tätowierten Nummer bedeutete den Verlust jenes Ankerpunktes, in welchem das soziale Dasein situiert ist. Dieser Verlust kommt dem sozialen Tod unendlich nahe, denn die Nummer ist die Bezeichnung des Unmenschlichen, in ihr wird das soziale Dasein zur Sache. Die Zahl ist Stückzahl, sie dient der Quantifizierung, Abzählung und Aufrechnung, sie ist Teil einer alles Mögliche umfassenden universalen Serie.³¹ Dadurch wird eine Person als Ding angeeignet, die in einem bestimmten Kontext einen Funktionswert besitzt. Sie wird zum Teil einer Gleichung, in der unterschiedliche Größen miteinander verrechnet werden. Auch wenn die Nummer von ihrer identifizierenden Funktion daher dem Eigennamen gleichkommt, so hat sie doch einen ganz anderen *sozialen Sinn*. Wo der Name vermenschlicht, entmenschlicht die Nummer, denn während jener eine Zugehörigkeit zur menschlichen Gemeinschaft anzeigt, steht diese für die Bezeichnung des Nichtmenschlichen. Gestützt wurde die Erfahrung der Entmenschlichung dadurch, dass die zur Nummer herabgesunkenen Menschen tatsächlich so behandelt wurden, als wären sie Dinge. Das wird sehr deutlich am Tod, der im Lager gestorben wurde. In Claude Lanzmanns Dokumentation *Shoa* berichten Überlebende beispielsweise, dass ihnen die Deutschen verboten hatten,

29 Ebd., S. 143.

30 Avishai Margalit/Gabriel Motzkin: »The Uniqueness of the Holocaust«, in: *Philosophy and Public Affairs*, Bd. 25, Heft 1, 1996, S. 65-83.

31 Vgl. dazu auch: Ian Kaplow: *Analytik und Ethik der Namen*, Würzburg 2002.

getötete Häftlinge als ›Tote‹ oder ›Opfer‹ zu bezeichnen. Stattdessen mussten sie von ›Figuren‹, ›Puppen‹ oder ›Marionetten‹ reden und die Ermordeten als Dinge adressieren. In den Lagern sollten keine Menschen mehr zu Grabe getragen, sondern nur noch Dinge vernichtet werden. Giorgio Agamben fasst diesen Prozess zusammen, wenn er schreibt: »In Auschwitz starb man nicht, es wurden Leichen produziert. Leichen ohne Tod, Nicht-Menschen, deren Umkommen zum Serienprodukt entwürdigt wurde.«³² Der Tod war bar jeden sozialen Rituals menschlicher Trauerbekundung, keinerlei Zeremonie zeugte mehr vom Ableben eines Menschen – anstelle des individuellen Begräbnisses trat die Massenvernichtung von Stückzahlen.³³

Man kann darüber streiten, ob die Nummer als technisch-administratives Hilfsmittel eingeführt wurde, um einen reibungsloseren Ablauf der Massentötung zu ermöglichen oder eine moralisch enthemmende Funktion für die Täter haben sollte, für die Betroffenen aber war sie unbestreitbar mit der Erfahrung der Abkennung ihrer Menschlichkeit verbunden. Es ist genau dieser Punkt, durch den die Enteignung des Namens von einer Demütigung in eine *Entwürdigung* übergeht. Denn egal welche Ansprüche und Rechte wir in der menschlichen Würde begründet sehen, sie alle beruhen darauf, dass wir Menschen als Menschen behandeln. Die Entwürdigung aber tut genau das nicht mehr: Sie behandelt Menschen *als Dinge*. Auch wenn die Funktionsweise der Entwürdigung derjenigen der Demütigung sehr ähnlich ist, macht sie ihr gegenüber doch einen entscheidenden weiteren Schritt: Sie geht über die Entindividualisierung eines Menschen hinaus, indem sie diesem seine Menschlichkeit abspricht. In der Auslöschung des Namens wird dieser Schritt auf eindrückliche Weise vollzogen.

Der Verlust der Zugehörigkeit zur menschlichen Gemeinschaft bedeutete für die Betroffenen oftmals, dass keine positive Identifikation mit dem eigenen Selbst mehr möglich war. Sofern die Häftlinge unter den unmenschlichen Lagerbedingungen nicht noch untereinander, sei es auch einen noch so spärlichen sozialen Kreislauf aufrecht erhalten und so ihren Namen bewahren konnten – nicht umsonst wurden diejenigen, die im Lager überleben konnten und die von den anderen Häftlingen gekannt und anerkannt waren, ›Prominente‹ genannt –, traten die Häftlinge in den Zustand des ›verworfenen Lebens‹ ein, der den äußersten Fluchtpunkt sozialer Ausschließungsprozesse bildet. Für die Inkarnation des verworfenen Lebens steht im Lager paradigmatisch die Figur des Muselmanns,

32 Giorgio Agamben: *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*, Frankfurt/Main 2003, S. 62, fortan zit. als *Was von Auschwitz bleibt*.

33 Darin liegt auch die Bedeutung der Anstrengung, aus Nummern wieder Namen zu machen, wie es etwa Hans-Joachim Lang für 86 Opfer gelungen ist. Denn für die Trauerrituale der Angehörigen ist es von großer Bedeutung zu wissen, wann und wo die betreffende Person gestorben ist. Vgl. Hans-Joachim Lang: *Die Namen der Nummern. Wie es gelang, die 86 Opfer eines NS-Verbrechens zu identifizieren*, Hamburg 2004.

die häufig auch als »namenlose Gestalt« bezeichnet wurde.³⁴ So charakterisiert wurden zunächst diejenigen Häftlinge, deren Erscheinungsbild von äußerster Auszehrung geprägt war. Ihr körperlicher Niedergang zeigte sich in Verfärbungen der Haut, dem Ausfall der Haare, der Bildung von Ödemen am ganzen Körper und der Anfälligkeit für jegliche Art von Infektionen. Bei ihrer Verelendung verloren die Betroffenen bis zu zwei Drittel ihres normalen Körpergewichts. Aufgrund ihrer körperlichen Gebrechlichkeit, so schreiben Zdzislaw Ryn und Stanislaw Kloziński in ihrer bisher einzigartigen Studie, wurden die Muselmänner von allen Lagerakteuren gemieden:

»Der Muselmann weckte bei niemandem Mitleid und erfuhr von niemandem Herzlichkeit. Die Kameraden, deren Existenz ja selbst bedroht war, beachteten die Muselmänner nicht. Den Funktionshäftlingen brachten die Muselmänner zuviel Ärger ein, für die SS-Männer waren sie unnützer Abfall. Die einen wie die anderen brachten sie um, jeder auf seine Weise.«³⁵

Der Muselmann stand für diejenige Figur, die aus allen sozialen Kreisläufen nahezu vollständig ausgeschlossen war und sich am Punkt äußerster sozialer Isolierung befand. In seiner Gestalt spiegelte sich ein Schicksal wieder, das alle Lagerinsassen bedrohte: der soziale Tod. Denn nachdem die anderen aufgehört hatten, den Muselmann als Mensch zu adressieren, verfiel dieser in völlige soziale Apathie. Sein Gesicht wurde teilnahmslos, der Blick trübe und seine Stimme immer leiser. Die Rede, die auf keine Antwort mehr hoffen konnte, wurde zum bloßen Gemurmel. Nicht nur soziale Ausdrucksfähigkeiten jedoch, auch elementare soziale Selbstpraktiken wie das Waschen oder der Gang auf die Toilette versiegten nach und nach – jegliche Einbettung in soziale Zusammenhänge löste sich nach und nach bis zur Gänze auf. In Berichten von Überlebenden wird der Muselmann daher lediglich noch als »Bündel physischer Funktionen« beschrieben, als ein »lebender Toter«, der an der »Schwelle zwischen Mensch und Nicht-Mensch« dahinvegetiert.³⁶ In diesem Zustand sozialer Isolierung ging er zumeist unausweichlich seinem physischen Ende entgegen. Signifikant ist jedoch, dass gerade durch erneute Ansprache, sei es durch einen Brief von außen, eine aufrüttelnde Ansprache durch einen Kameraden oder eine menschliche Geste, der Muselmann manchmal vor seinem Schicksal gerettet

34 Vgl. dazu die wegweisenden Beiträgen von Wolfgang Sofsky: *Die Ordnung des Terrors: Das Konzentrationslager*, Frankfurt/Main 1997, S. 230 und Auschwitz.

35 Zdzislaw Ryn/Stanislaw Klodziński: »An der Grenze zwischen Leben und Tod. Eine Studie über die Erscheinung des Muselmanns im Konzentrationslager«, in: Hamburger Institut für Sozialforschung (Hg.): *Auschwitz-Hefte*, Bd. 1, Weinheim/Basel 1987, S. 89-154, hier: 127.

36 Jean Améry: *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, Stuttgart 1977, S. 28; Agamben: *Was von Auschwitz bleibt*, S. 36 und 47.

werden konnte.³⁷ Das Minimum an menschlicher Anerkennung, das in solchen Gesten enthalten war, stiftete den Anfang eines sozialen Bandes, das den ausgemergelten Körpern die Kraft zum Überleben geben konnte.

Im Muselmann verkörpert sich das Grauen des Lagers auf einzigartige Weise, denn er ist der Unsagbare schlechthin: Nicht nur, dass seine namenlose Existenz von niemandem mehr angesprochen wurde, nicht nur, dass er selbst nicht mehr die Stimme erhob, vielmehr konnte auch nicht mehr über ihn gesprochen werden – denn vor dem im wörtlichen Sinn Unsagbaren versagt jegliche Sprache, wie Primo Levi feststellt: »Da merkten wir zum ersten mal, daß unsere Sprache keine Worte hat, diese Schmach zu äußern, dies Vernichten eines Menschen.«³⁸ Weil der Muselmann aus dem Kreislauf der Sprache ausgeschlossen ist, weil er jenseits der Grenzen der Sprache liegt, ist er grundlegend aus dem Bereich des Sagbaren ausgeschlossen. Und die Auslöschung des Namens bezeichnet genau jene Grenze, an dem dieser Ausschluss stattfindet und die Aporie der entmenschlichenden Ansprache zerbricht. Dass es sich hier um keine einfache Intensivierung und Steigerung, sondern einen kategorialen Überstieg handelt, wird daran deutlich, dass sich die Gewalt am Namen in und mit der Sprache vollzieht: durch Wenden, Zuweisen oder Entindividualisieren wurde der Eigenname zur Missachtung seiner Träger gebraucht. Der Entzug des Namens dagegen verstößt aus dem Bereich des Sagbaren: Mit seinem Verlust wird das sprachliche Band zerschnitten, verschwindet sein Träger aus dem Kreislauf der Sprache und wird zur Verkörperung des sozial Toten. Was sich in der Gestalt des Muselmanns inkarniert, ist ein namenloses Grauen.

Literatur

- Agamben, Giorgio: *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003.
- Allport, Gordon W.: *Personality. A Psychological Interpretation*, New York: Henry Holt and Company 1937.
- Althusser, Louis: »Ideologie und ideologische Staatsapparate (Anmerkungen für eine Untersuchung)«, in: ders., *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie*, Hamburg/Westberlin: VSA 1977.
- Améry, Jean: *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, Stuttgart: Klett-Cotta 1977.

37 Vgl. die von Ryn und Klodziński gesammelten Zeugenaussagen: Zdzislaw Ryn/Stanislaw Klodziński: »An der Grenze zwischen Leben und Tod. Eine Studie über die Erscheinung des Muselmanns im Konzentrationslager«, in: Hamburger Institut für Sozialforschung (Hg.): *Auschwitz-Hefte*, Bd. 1, Weinheim/Basel 1987, S. 89-154.

38 Primo Levi: *Ist das ein Mensch?*, München 1992, S. 28.

- Benveniste, Emile: »Die Natur der Pronomen«, in: ders., *Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft*, München: List 1974, S. 279-286.
- Bering, Dietz: »Der Kampf um den Namen Isidor. Polizeivizepräsident Bernhard Weiß gegen Gauleiter Joseph Goebbels«, in: *Beiträge zur Namenforschung*, Bd. 18, 1983.
- ders.: *Der Name als Stigma. Antisemitismus im deutschen Alltag 1812-1933*, Stuttgart: Klett-Cotta 1987.
 - ders.: »Gewalt gegen Namen. Ein sprachwissenschaftlicher Beitrag zur Geschichte und Wirkung des Alltagsantisemitismus«, in: *Muttersprache. Zeitschrift zur Pflege und Erforschung der deutschen Sprache*, Bd. 99, 1989, S. 193-212.
- Buber, Martin: *Ich und Du*, Stuttgart: Reclam 1995.
- Butler, Judith: *Hass spricht. Zur Politik des Performativen*, Berlin: Berlin-Verlag 1998.
- Chamberlain, Houston S.: *Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts* (1899), 2 Bde., München: Bruckmann 1919.
- Derrida, Jacques: »Das Wort zum Empfang«, in: ders., *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas*, München/Wien: Hanser 1999, S. 31-169.
- ders.: »Signatur – Ereignis – Kontext«, in: ders., *Randgänge der Philosophie*, Frankfurt/Main/Berlin/Wien: Ullstein 1976, S. 124-155.
- Fruchtmann, Karl: *Zeugen. Aussagen zum Mord an einem Volk*, Köln: Kiepenheuer & Witsch 1982.
- Gobineau, Arthur: *Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen* (1853-55), 3 Bde., Stuttgart: Frommanns Verlag (E. Hauff) 1898-1901.
- Goffman, Erving: »Der bestätigende Austausch«, in: ders., *Das Individuum im öffentlichen Austausch. Mikrostudien zur öffentlichen Ordnung*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1982, S. 97-137.
- Grimm, Jacob/Grimm, Wilhelm: *Deutsches Wörterbuch in 16 Bänden*, Leipzig: Hirzel 1971.
- Henneberg, Ilse (Hg.): *Vom Namen zur Nummer. Einlieferungsritual in Konzentrationslagern*, Bremen: Donat 1996.
- Kaplow, Ian: *Analytik und Ethik der Namen*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2002.
- Klemperer, Victor: *Lingua Tertii Imperii. Die Sprache des Dritten Reiches*, Leipzig: Reclam Leipzig 1991.
- Klüger, Ruth: *weiter leben. Eine Jugend*, München: DTV 1994.
- Kripkes, Saul A.: *Name und Notwendigkeit*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1981.
- Lang, Hans-Joachim: *Die Namen der Nummern. Wie es gelang, die 86 Opfer eines NS-Verbrechens zu identifizieren*, Hamburg: Hoffmann und Campe 2004.
- Levinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg: Alber 1993.
- Margalit, Avishai: *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1999.

- Mill, John Stuart: »Vom Namen«, in: Ursula Wolf (Hg.), *Eigennamen. Dokumentation einer Kontroverse*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1985.
- Ricœur, Paul: *Das Selbst als ein Anderer*, München/Freiburg: Fink 1996.
- Ryn, Zdzislaw/Klodziński, Stanislaw: »An der Grenze zwischen Leben und Tod. Eine Studie über die Erscheinung des Muselmanns im Konzentrationslager«, in: Hamburger Institut für Sozialforschung (Hg.), *Auschwitz-Hefte*, Bd. 1, Weinheim/Basel: Beltz 1987.
- Sofsky, Wolfgang: *Die Ordnung des Terrors: Das Konzentrationslager*, Frankfurt/Main: Fischer 1997.
- Tilman, Allert: *Der deutsche Gruß. Geschichte einer unheilvollen Geste*, Berlin: Eichborn Verlag 2005.
- Waldenfels, Bernhard: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2006.
- Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1971.
- Wolf, Ursula (Hg.): *Eigennamen. Dokumentation einer Kontroverse*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1985.
- Zywulska, Krystina: *Tanz, Mädchen ... Vom Warschauer Ghetto nach Auschwitz*, München: DTV 1988.

Bartleby, der ›neue Messias‹? Passivitätsstrategien des Gesetzes

DANIEL KASHI

»Das Judentum hat [...] stets an einem Begriff von Erlösung festgehalten, den sie als einen Vorgang auffaßte, welcher sich in der Öffentlichkeit vollzieht, auf dem Schauplatz der Geschichte und im Medium der Gemeinschaft, kurz, der sich entscheidend in der Welt des Sichtbaren vollzieht und ohne solche Erscheinung im Sichtbaren nicht gedacht werden kann.«¹

»Deshalb ist der von Mauern umgebene Hof gar kein so trauriger Ort. Da ist der Himmel und da ist der Rasen.«² Hübsch ist es im Gefängnis – befindet Agamben für Bartleby über dessen finalen Aufenthaltsort und verweist mit dieser Deutung, ohne ihn zu nennen, auf einen seiner Lieblingstheoretiker: Walter Benjamin. Dieser hat in seinen *Geschichtsphilosophischen Thesen* von 1941 einen Begriff geprägt, der es dem italienischen Philosophen angetan hat. Die Rede ist vom ›wirklichen Ausnahmezustand‹,³ in dem für Agamben Leben und Recht ihre unheilvolle Beziehung aufgegeben haben.⁴ Und noch ein weiterer Text Benjamins steht Agambens *Bartleby*-Interpretation ungenannt Pate: *Zur Kritik der Gewalt*,⁵ in welchem u.a. die Bedingung der Möglichkeit einer *Rechtsentsetzung*⁶ erörtert

1 Gershom Sholem: *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt/Main 1996, S. 121.

2 Giorgio Agamben: *Bartleby oder die Kontingenz gefolgt von Die absolute Immanenz*, Berlin 1998, S. 75, fortan zit. als Agamben 1998.

3 Walter Benjamin: *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt/Main 1965, S. 84, fortan zit. als Benjamin 1965.

4 Agamben: *Ausnahmezustand*, Frankfurt/Main 2003, S. 103f., fortan zit. als Agamben 2003.

5 Benjamin 1965, S. 29-65.

6 Unter *Rechtsentsetzung* versteht Benjamin einen Akt, der in seinem Vollzug auf keinen Rechtszweck gerichtet ist. Er entsetzt das bestehende Recht, ohne daraufhin ein neues Recht zu etablieren.

wird. Benjamin ist der theologische Zwerg Agambens. So verwundert es auch nicht, dass er Bartleby als einen »neue[n] Messias«⁷ bezeichnet, der gekommen sei, uns die Erfahrung der Kontingenz zu ermöglichen, wenn er am Ende der Erzählung mithilfe seiner passiven Strategien – der Unterbrechung des Schreibens und nach und nach aller Tätigkeiten – die Beziehung zwischen sich und dem Gesetz erfolgreich gekappt habe. Bartlebys Passivität wird von Agamben so mit dem verknüpft, was bei Benjamin die ›göttliche Gewalt‹ heißt. Diese Kurzschliebung ist allerdings übereilt. Sie bietet uns aber den Anlass einer Reflexion über das Verhältnis von Passivität und dem, was ich die Grausamkeit des Rechts nennen möchte.

Mit Benjamin lässt sich eine Grausamkeit der Rechtsgeschichte bestimmen. Sie besteht im dialektischen Auf und Ab der rechtsetzenden und rechtserhaltenden Gewalt. Also der scheinbaren Unausweichlichkeit der Existenz eines Rechts, das – mit Agamben gesprochen – den *Homo sacer* produziert. Den Ausweg aus dieser Dialektik ermöglicht – laut Benjamin – die ›reine göttliche Gewalt‹, die in ihrem Vollzug (das Recht) *entsetzend* ist und somit zur notwendigen (aber nicht hinreichenden) Bedingung für ein neues Zeitalter wird. Wenn die ›göttliche Gewalt‹ bei Benjamin die Bedingung der Möglichkeit des gänzlich Anders-Werdens *schafft*, so ist dies in Bezug auf Bartlebys Passivität fragwürdig. Was Agamben übersieht, wenn er Bartleby messianisch deutet, ist, dass die Grausamkeit der Dialektik des Rechts sich zwar stets auch diskursiv-legitimierend, jedoch ebenso durch Gewaltakte vollzieht; vor allem aber, dass das bestehende Recht durch Milde und Ausnahmeregelungen selbst Mittel der Passivität zur Hand hat.

Das Problem ist der Grad an Realität, den man den bartlebyschen Gefängnismauern zuschreibt. Wenn im ›wirklichen Ausnahmezustand‹ das Gesetz weiter besteht, aber nicht mehr sanktioniert (!), dann ließe sich Bartlebys ›Glück‹ innerhalb der Mauern höchstens als Verdrängung der steinigen Materialität des Gefängnisses deuten, das trotz der Potenz, nicht-zu-sein, sehr fest dasteht.

Statt also Bartleby wie Agamben strikt messianisch zu deuten, möchte ich eine Lektüre vorschlagen, die in der Erzählung gerade den Verfahren nachspürt, welche das Recht gegen seine Entsetzung aufbietet. Zu diesem Zweck werde ich die Figur des Anwalts mit dem in Beziehung setzen, was Foucault als »Führung« im Rahmen seiner Studien zur Gouvernementalität beschrieben hat.⁸ Meine These lautet, dass man in Melvilles Erzählung die Beziehung zwischen Pastoralmacht und Souveränitätsmacht beschreiben kann – wobei Letztere der interne Sicherheitsrahmen der Ersten ist. Es gibt also eine immanente Grenze, die Bartleby keineswegs zu überschreiten, geschweige denn messianisch aufzulösen

7 Agamben 1998, S. 71.

8 Michel Foucault: »Die Gouvernementalität«, in: Daniel Defert/François Ewald (Hg.) unter Mitarbeit von Jacques Lagrange, *Analytik der Macht*, Frankfurt/Main 2005, S. 148-174.

imstande wäre. Dennoch eignet Bartlebys Passivität ein interessantes Potential: Wenn es Bartleby nicht gelingt, sich aus dem Zugriff des Gesetzes der juristischen Souveränität zu befreien, er sich vielmehr gerade in ihren Zugriff manövriert, und letzteres genau deshalb, weil er durch seine Passivität die gouvernementalen Taktiken der Führung unterläuft, dann scheint mit der Passivität ein Mittel gegeben zu sein, dem es eignet, den souveränen – und also gewalt-samen – Kern des gouvernementalen Schauspiels aus dem *backstage* hervorzutreten zu lassen und *on stage* zu agieren.

Der Anwalt – Souveränität *backstage*

In seiner Selbstbeschreibung nennt der Anwalt einige seiner Tugenden: er sei »umsichtig« und ein gewisser »John Jacob Astor«⁹ betone seine »Vorsicht« und »Planmäßigkeit«.¹⁰ In der Kanzlei herrscht weder disziplinarische Strenge, noch spielt der Anwalt seine souveräne Position als Chef aus. Die Atmosphäre ist ganz im Gegenteil als vertraulich zu beschreiben: Seine Angestellten nennt er bei ihren Spitznamen und von seinen beiden Kopisten kennt er die ihnen eigentümlichen Schwächen. Dieses Wissen um seine Angestellten ist das Hauptwerkzeug des Anwalts zur Organisation seiner Kanzlei. Er registriert Veränderungen des Verhaltens, der Physiologie und der äußeren Erscheinung, stellt Regelmäßigkeiten fest und bringt diese in Verbindung mit der Arbeitseffizienz seiner Kopisten. Aus diesem Wissen leitet er verschiedene Hypothesen ab, wie der Arbeitsverlauf idealer Weise zu organisieren und der Umgang mit seinen Angestellten zu gestalten ist.

»Turkey war ein untersetzter, dicker Engländer und ungefähr [...] an die Sechzig. Am Vormittag zeigte sein Gesicht [...] eine schöne, blühende Farbe, aber nach zwölf Uhr mittags, seiner Essenszeit, glühte es wie ein Kaminrost voller Weihnachtskohlen und glühte dann, doch gewissermaßen mit allmählichem Verblässen, fort bis etwa sechs Uhr nachmittags [...].«¹¹

Turkey arbeitet am Vormittag sehr zuverlässig, nachmittags allerdings wird seine Arbeit vermutlich aufgrund eines Alkoholproblems (»Wie Nippers einmal bemerkte, ging Turkeys Geld hauptsächlich für rote Tinte drauf.«)¹² zunehmend unkonzentrierter; bei Nippers dagegen verhält es sich gerade andersherum:

9 John Jakob Astor wurde seinerzeit (Anfang des 19. Jahrhunderts) durch Pelzhandel und Immobilien zum reichsten Mann der USA. Dass er von Melville hier erwähnt wird, ist ein erstes Indiz dafür, dass die Tugenden des Anwalts vor allem sein ökonomisches Talent betreffen.

10 Herman Melville: *Bartleby, der Schreiber. Eine Geschichte aus der Wall Street*, Frankfurt/Main/Leipzig 2004, S. 10, fortan zit. als Melville 2004.

11 Ebd., S. 12.

12 Ebd., S. 18.

Wegen Verdauungsschwierigkeiten sind seine Dienste vormittags weniger nützlich, steigern sich aber von Mittag an stetig. Ständig wägt der Anwalt die Vor- und Nachteile seiner Angestellten ab. Wegen Turkeys nachmittäglicher Fahrlässigkeiten entschließt er sich, ihn nur noch am Vormittag zu beschäftigen. Interessant ist hierbei die Taktik, die er anwendet, um es Turkey beizubringen:

»Da ich nun seine vormittäglichen Dienste sehr schätzte und entschlossen war, sie nicht zu verlieren, doch andererseits sein hitziges Benehmen nach zwölf Uhr mir lästig fiel, und da ich als friedliebender Mensch nicht gewillt war, durch meine Ermahnungen unziemliche Erwidern hervorzurufen, nahm ich es eines Sonnabendmittags auf mich [...], ihm, in sehr freundlichem Tone, zu bedeuten, daß es vielleicht jetzt, wo er alt werde, für ihn ratsam sei, seine Arbeitszeit zu verkürzen [und] nach dem Mittagessen tue er am besten daran, in seine Wohnung heimzukehren und sich bis zur Teestunde auszuruhen.«¹³

Statt eine Order zu erteilen, führt der Anwalt ein Beratungsgespräch. Eine Beratung freilich, deren Zweck jenseits des Beratenen liegt. Der Anwalt berechnet die Effekte, welche sein ›Vorschlag‹ (und die Art und Weise, in der er ihn vorträgt) auf Turkey haben könnte und misst sie an seinem ökonomischen Kalkül. Die unmittelbare Bestimmung ist durch ein komplexes Verfahren, das sich aus Risikokalkulation und Kenntnissen über Turkey zusammensetzt, substituiert. Ziel dieser Beratung ist es, den Zweck des Anwalts zu Turkeys Zweck zu machen – ihn freiwillig dazu zu bewegen, den Interessen des Anwalts zu folgen, ganz so, als ginge es eigentlich um seinen Nutzen. Überlegen wir uns, was dieses Verfahren über den Status von Gesetzen (in ihrem normativen Charakter begriffen) aussagt. In der Dokumentation *Zizek!* über den gleichnamigen Theoretiker sehen wir eine Szene, in welcher er in einer Talkshow sitzend den Unterschied zwischen Pädagogik und Befehl erörtert. Das Beispiel, das er wählt, ist ein Verwandtenbesuch bei der Großmutter, zu welchem der Enkel nicht mitgehen möchte. Während früher der Vater sein *Du kommst mit und damit Schluss!* ausgesprochen hätte, würden Eltern heutzutage eher *Du kannst ruhig hier bleiben, aber du weißt, dass Oma dann traurig ist* sagen. Der Zweck ist derselbe, die Verfahrensweise eine gänzlich andere. Die pädagogische Variante zielt darauf, auf die Entscheidungsgrundlage des Enkels einzuwirken, statt ihn vor vollendete Tatsachen zu stellen. Es gilt, auf die Technologien des Selbst Einfluss zu nehmen. Eben ein solches Verfahren wendet auch der Anwalt an, wenn er ›das Alter‹ Turkeys als (vorgeschobenen) Grund für sein ›Angebot‹ nennt. Ratschläge haben immer einen unverbindlichen Charakter. Der hier vorgetragene Ratschlag eröffnet zwei Optionen: *Arbeiten Sie weiter wie bisher oder nehmen Sie sich den Nachmittag frei*. Wobei die eine der beiden Optionen mit größerer Plausibilität ausgestattet wird. Statt also ein ›Gesetz‹ zu formulieren, wird eine Wahl in-

13 Melville 2004, S. 14.

szeniert, die freilich eine richtige und eine falsche Entscheidung zur Folge haben kann. Der ›Gesetzgeber‹ operiert als Pädagoge. Dass es sich dennoch weiterhin um einen Gesetzgeber handelt, mag das Folgende zeigen. Nachdem Turkey die ›falsche‹ Wahl getroffen hat – er möchte auch weiterhin nachmittags arbeiten – lesen wir dieses:

»Jedenfalls sah ich, gehen würde er nicht. Ich entschloß mich also, ihn zu behalten, nahm mir jedoch vor, darauf zu achten, daß er nachmittags mit meinen weniger wichtigen Schriftstücken zu tun hatte.«¹⁴

Turkeys ›falsche‹ Wahl stellt den Anwalt seinerseits vor eine solche: Behält er ihn dennoch als Kopisten oder nicht? Dieses erneute Auftauchen eines Moments der Entscheidung markiert den Anwalt eindeutig als souveräne Instanz und ›outet‹ sein ›Angebot‹ als von vornherein ›falsches Angebot‹. Sein Entschluss und die Konsequenzen, die er zieht, geben Aufschluss darüber, wie er diese Rolle zu spielen gewillt – oder besser gesagt, dass er sie nicht zu spielen gewillt ist. Statt Turkey zu entlassen, passt er den Arbeitsprozess den Umständen entsprechend an. Selbstverständlich tut er dies nicht aus Nächstenliebe. Vielmehr ist er nicht bereit, die »Dienste [die er, DK] sehr schätzte [...], zu verlieren [...]«¹⁵ Nicht der Gehorsam des Angestellten ist das Entscheidende, sondern das unter den gegebenen Umständen reibungsfreie und ökonomisch sinnvollste Funktionieren des Arbeitsprozesses. Das gescheiterte Einwirken auf Turkeys Selbstverständnis wird durch eine Systemanpassung kompensiert, welche die vom Subjekt ausgehenden Risiken minimiert. Der ›Gesetzgeber‹ entschließt (!) sich also erneut, als moderner Pädagoge zu agieren – wie auch Eltern zerbrechliche Gegenstände im Regal aus dem Zugriffsbereich ihrer krabbelnden Kinder eine Etage hinauf versetzen, statt den Kleinen auf die Finger zu klopfen.

Der Entschluss, Turkey zu behalten, ist also eine souveräne Entscheidung, die aber nicht als solche kenntlich wird – sie muss auf Turkey wirken, als akzeptiere der Anwalt seine freie Wahl zwischen zwei völlig gleichwertigen Optionen. Turkey zu entlassen, hätte hingegen den Anwalt in seiner Position als souveränen Chef erscheinen lassen. Teil der pastoralen Strategie ist es, die Manifestation der Souveränität in einem gewaltsam-normativen Akt zu umgehen und dennoch den gewünschten Zweck zu erreichen. Mit Benjamin kann man sagen, es handelt sich um rechtserhaltende Verfahren, welche die in ihnen repräsentierte setzende Gewalt verschleiern, oder besser noch hinauschieben. Solange die Gegenstände der Führung in die Optimierungsprozesse des Systems integrierbar bleiben, solange enthält sich die rechtserhaltende Gewalt ihrer Gewalt. In der Pastoralmacht agiert die Souveränität durch die Nicht-Aktualisierung ihres Gewaltpotentials, bzw. sie verwendet Strategien, welche die Manifestation

14 Ebd., S. 15.

15 Ebd., S. 14.

von Gewalt in der Rechtssphäre vermeiden möchten.¹⁶ Man kann also mit gutem Recht von Passivitätsstrategien des Gesetzes sprechen. Für diese gelten zwei Voraussetzungen: Die Integrierbarkeit der Individuen (Gruppen) in systemoptimierende Prozesse und die Möglichkeit, umfassende Datensammlungen über dieselben erheben zu können.¹⁷

Passiv vs. passiv

»Während es sich mit anderen Aktenkopisten so verhält, daß ich ihr ganzes Leben schildern könnte, ist bei Bartleby nichts dergleichen möglich.«¹⁸ Im Verlauf der ganzen Erzählung gelingt es dem Anwalt nicht, verwertbare Informationen zu Bartlebys Person zu sammeln. Hatte der Anwalt ihn ursprünglich auch deshalb engagiert, weil er sich von Bartlebys ruhiger Art einen positiven Einfluss auf die beiden anderen Kopisten versprochen hatte,¹⁹ so stellt sich bald heraus, dass sich Bartleby der familiären Atmosphäre der Kanzlei entzieht: »Ich hätte große Freude an seinem Eifer gehabt, wäre er bei seinem Fleiß frohgestimmt gewesen. Doch er schrieb immerfort stumm, bleich, mechanisch.«²⁰ Die emotionale Verfassung Bartlebys ist indifferent, maschinenhaft, seine Physiognomie gleichbleibend bleich, und selbst via Kommunikation lassen sich keine Informationen zu seiner Person erstellen. Funktioniert die Kanzlei gemeinhin durch eine Balance zwischen »Privatheit und Geselligkeit«²¹, und versucht der Anwalt normalerweise, sein Wissen über die persönlichen Eigenschaften der Kopisten in Effektivität zu verwandeln und gleichsam eine gesellige Atmosphäre zu kreieren, in welcher sich die Kopisten gegenseitig bei der

16 Vgl. Michel Foucault: »Gouvernementalität«. Hier heißt es: »Geduld steht ihm [dem Regenten, DK] besser an als Zorn [...]«, S. 162. Foucault spricht zwar von einem Bruch zwischen der juridischen Souveränitätsmacht und der Gouvernamentalität, allerdings hat Thomas Lemke überzeugend herausgearbeitet, dass Foucault vielmehr von einem Zusammenspiel ausgeht, in das sich selbstverständlich auch die Disziplinarmacht einreicht: »...bei der eine Gesellschaft der Souveränität durch eine Disziplinargesellschaft und diese wiederum durch eine Gesellschaft der Gouvernamentalität abgelöst wurde, sondern es handelt sich um ein ›Dreieck: Souveränität-Disziplin-Regierungsführung [...], dessen Hauptzielscheibe die Bevölkerung ist und dessen wesentliche Mechanismen die Dispositive der Sicherheit sind.« Thomas Lemke: *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernamentalität*, Hamburg 2003, S. 192f.

17 Neuerdings informieren sich Arbeitgeber zunehmend auf Internetportalen wie »www.facebook.de« über BewerberInnen, wo diese häufig persönlichste Informationen (z.B. über die sexuelle Ausrichtung), Photos aus der Freizeit sowie Hobbys, Interessen und Ähnliches der Allgemeinheit preisgeben.

18 Melville 2004, S. 9.

19 Vgl. ebd., S. 21.

20 Ebd., S. 22.

21 Ebd.

Arbeit unterstützen,²² zeichnet sich Bartleby durch strikte Indifferenz aus – er ist weder privat noch gesellig. Ebenso könnte man sagen, er ist absolut privat – denn verweigert er sich nicht einer korrumpierten Privatheit, die zum Allgemeingut geworden ist? Wie dem auch sei: Bartleby verstellt sich durch seine Passivität jedenfalls den Führungstechnologien des Anwalts. Bartlebys Passivität immunisiert ihn gegen die Passivität des Gesetzes – also gegen die Einwirkung auf seine Selbsttechnologien. Ein Beispiel mag dies veranschaulichen. Die Sicherheitstechnologien der Gouvernamentalität normalisieren, indem sie vom (empirisch) Normalen, also vom Durchschnitt ausgehen.²³ Als Bartleby sich weigert, an der Durchsicht seiner Kopien mitzuwirken, verweist der Anwalt zunächst darauf, dass es Bartleby selbst Arbeit ersparen würde – er appelliert also an seine ökonomische Vernunft. Weil dies nichts nützt (Bartleby antwortet mit seiner berühmten Formel: Ich möchte lieber nicht), befragt er die anderen Mitarbeiter und alle bestätigen, dass es allgemein *üblich* sei, so zu verfahren, worauf der Anwalt mit der Aufforderung schließt: »[K]ommen Sie hervor und tun Sie Ihre Pflicht!«²⁴ Das Normale wird zur Pflicht, zur Norm. Bartleby antwortet darauf schlicht und einfach nicht. Anstatt ihn zu entlassen, entschließt sich der Anwalt, ihn genauer zu *beobachten*. Als Turkey zu späterem Anlass Bartleby mit Schlägen droht, hält ihn der Anwalt zurück.²⁵ Das vorläufige Ergebnis ist, dass Bartlebys Verhalten in der Kanzlei zur Normalität wird, da »es sich von selbst verstand, daß er es lieber nicht tun [...] würde.«²⁶ Wie ist es möglich, dass Bartlebys Passivität normalisierende Effekte hat? Zunächst müssen wir feststellen, dass er noch immer einen Großteil seiner Arbeit leistet: Er kopiert, und das sogar gut. Besteht eine Technik gouvernementaler Führung darin, Freiheiten zu arrangieren, also das Individuelle der Personen so einzubetten, dass es produktiv wird, oder zumindest kein Risiko darstellt, und tut sie dies, indem sie auf das empirisch Normale verweist oder die Umstände so arrangiert, dass die Individuen möglichst freiwillig die ›richtige‹ Wahl treffen, so nutzt Bartleby eben jene Freiheit, die als Führungstechnologie eingesetzt wird, in nicht vorgesehener Weise. Im Unterschied zu Souveränität und Disziplin setzt die

22 Vgl. ebd., S. 22f.

23 Vgl. Thomas Lemke/Susanne Krasmann/Ulrich Bröckling: »Gouvernamentalität, Neoliberalismus und Selbsttechnologien. Eine Einleitung«, in: Thomas Lemke u.a. (Hg.), *Gouvernamentalität der Gegenwart*, Frankfurt/Main 2000. »[D]er Ausgangspunkt des Sicherheitssystems [ist] das (empirisch) Normale, das als Norm dient [...]: als statistische Verteilung von Häufigkeiten [...]. Die ›Dispositive der Sicherheit‹ ziehen keine absoluten Grenzen zwischen dem Erlaubten und dem Verbotenen, sondern spezifizieren ein optimales Mittel innerhalb einer Bandbreite von Variationen. [...] Foucault [unterscheidet] daher analytisch zwischen der rechtlichen Norm, der disziplinären Normierung und der Normalisierung der Sicherheitstechnologie.« S. 13f.

24 Melville 2004, S. 28.

25 Vgl. ebd., S. 31f.

26 Ebd., S. 34.

Pastoralmacht keine Norm voraus, sondern arbeitet mit dem Gegebenen.²⁷ Deleuze hat nicht ganz recht, wenn er Bartlebys Formel einer *Logik der Präferenz* zuschreibt, die als solche unvereinbar sei mit der *Logik der Voraussetzungen*²⁸ des Anwalts. Es ist vielmehr so, dass die Voraussetzungslogik des Anwalts von jeher mit den Präferenzen der Angestellten operiert, diese zu formen und einzusetzen versucht, und Bartleby lediglich dem Glauben an die Formbarkeit seiner Präferenzen trotzt. Man könnte von einer umgekehrten politischen Homöopathie sprechen: Den in kleiner Dosis verabreichten libidinös-ökonomischen²⁹ Wässerchen, die auf eine Harmonisierung und Koordinierung kontingenter Ereignisse zielt, setzt Bartleby seine eigene negative Präferenz entgegen (›Ich würde lieber nicht‹). Diese ist nun – ganz im Sinne Agambens – mehr als nur die Verneinung einer positiven Präferenz. Vielmehr kann man sagen, dass Bartleby die Potenz etwas nicht-zu-bevorzugen aktualisiert, ohne dabei etwas anderes zu affirmieren. Die Affirmation beschränkt sich also ausschließlich auf eine negative Potenz. Und dieses Fehlen eines affirmierten Etwas entzieht ihn den Vereinnahmungsstrategien des Anwalts, der, wie bereits gesagt, stets mit dem (positiv) Gegebenen operiert.

Wenn Agamben von der Erfahrung der Kontingenz spricht, die Bartleby eröffne, so sehen wir, dass diese auf den Raum der gouvernementalen Führung begrenzt ist, die sich ihrer souveränen Gewalt nicht bedient. Insofern ist es weniger Bartlebys Passivität als die Gewaltabstinenz des Anwalts, die den subversiven Aspekt hervorbringt. Dass dennoch eine Beziehung zur Souveränität besteht, ist in den regelmäßigen Zornausbrüchen des Anwalts verbürgt. Erinnern wir uns daran, was Benjamin über den Zorn sagt:

»Was den Menschen angeht, so führt ihn zum Beispiel der Zorn zu den sichtbarsten Ausbrüchen von Gewalt, die sich nicht als Mittel auf einen vorgesetzten Zweck bezieht. Sie ist nicht Mittel, sondern Manifestation.«³⁰

Benjamin-Kenner werden die verzwickte Konstellation, in welcher wir uns jetzt befinden, bereits erkannt haben. Die zweckfreie Gewalt ist für Benjamin aufgrund ihres vernichtenden Charakters die Möglichkeit zur *Rechtsentsetzung*. Folglich könnte der Zorn des Anwalts mitnichten als Verbindung zur Souveränität gedeutet werden. Dies ist der Moment, in dem ich beginne, Agamben gegen Agamben ins Feld zu führen. Ist nicht der Clou am souveränen Recht, dass es durch seine Setzung gleichsam einen Raum jenseits des Rechts schafft, auf den es sofort mittels der Figur der Ausnahme wieder zugreift? Eignet dem, was

27 Vgl. Michel Foucault: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I*, Frankfurt/Main 2006, S. 38.

28 Vgl. Gilles Deleuze: *Kritik und Klinik*, Frankfurt/Main 2000, S. 101.

29 Zum Begriff ›Libido-Ökonomie‹ vgl. Joseph Vogl: *Kalkül und Leidenschaft. Poetik des ökonomischen Menschen*, Zürich/Berlin 2004, S. 83ff.

30 Benjamin 1965, S. 55.

Agamben den so entstandenen »virtuellen Ausnahmezustand« nennt, nicht eine Aussetzung des Rechts, die sich zwar nicht gewaltsam gegen das Recht selbst verhält, wohl aber gegen jene, die aus ihm ausgeschlossen werden? Operieren die Führungstechnologien durch Nicht-Aktualisierung des Gewaltpotentials³¹ innerhalb oder besser unterhalb der eigentlichen Rechtssphäre, so sehen wir die souveräne Gewalt dort wieder auftauchen, wo die Gegenstände der Führung verschwinden. Also genau bei jenen Personen, die in den ökonomischen Raum entweder nicht integrierbar sind, oder nicht integriert werden sollen. Die Anwendung von Gewalt erscheint so an den Rändern der Gouvernamentalität als *letztes Mittel*, das seine Legitimation aus der prinzipiellen Nicht-Aktualisierung bezieht. Führt die Souveränität ihre Legitimation ursprünglich auf eine transzendente Instanz oder die naturrechtliche Übertragungsidee zurück, haben wir es im Zeitalter der Pastoralmacht mit einer immanent-zirkulären Struktur zu tun. Der gewaltsame Ursprung der (Rechts)ordnung wird durch die Nichtanwendung der Gewalt verschleiert, tritt aber als interner Sicherungsrahmen – legitimiert durch eben jene Nichtanwendung – als *letztes Mittel* wieder in Kraft.³²

*

Der Anwalt ist erstaunlich geduldig. Dennoch oszillieren seine Gedanken mehr und mehr zwischen einer Ethik der Nachsicht und Maßnahmen der Gewalt. Tatsächlich findet sich, nachdem Bartleby bereits jede Tätigkeit aufgegeben hat und nicht gewillt ist, die Kanzlei zu verlassen, eine Szene, in der sich der Anwalt beinahe zu Handgreiflichkeiten hinreißen lässt.³³ Einzig ein Bibelzitat *rettet* ihn vor dieser Tat, – »Ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr liebet einander«³⁴ –,

31 Für Benjamin bedeutet die Nicht-Aktualisierung der Gewalt einen Verfall der Rechtssphäre selbst. Es mangle dem Recht an »Vertrauen in seine eigene Gewalt«. Überraschenderweise spricht Benjamin an dieser Stelle davon, dass das Recht sich »Zwecke in der Absicht zu setzen [beginnt], [um] der rechtserhaltenden Gewalt stärkere Manifestationen zu ersparen.« Unterscheidet Benjamin ansonsten die mythische Gewalt, die als Mittel zu Rechtszwecken zum Einsatz kommt, von der göttlichen Gewalt, die zweckfreie Manifestation sei, verwendet er hier den Begriff der Manifestation für den Bereich der Rechtssphäre! Die Opposition Mittel/Manifestation zeigt sich hier in ihrer Ambivalenz, bzw. Indifferenz. Dieser Auffälligkeit ist meines Wissens nach bisher keine Beachtung geschenkt worden, korrespondiert aber mit meinen Überlegungen, dass der souveränen Gewalt in ihrem ausschließenden Aspekt auch ihr rechtsentsetzendes Moment zukommt. Des Weiteren möchte ich die Nicht-Aktualisierung der Gewalt – im Gegensatz zu Benjamin – weniger als Verfall der Rechtssphäre, denn als subtile Sicherungsstrategie verstanden wissen. Ebd. S. 48ff.

32 Anschaulich wird dieses z.B., wenn heute auf Demonstrationen ein Teil der Polizisten durch sogenannte Konfliktteams ersetzt werden, während die restlichen Einsatztruppen in einer Parallelstraße warten, um im Falle des Falles eingreifen zu können.

33 Melville 2004, S. 55.

34 Ebd.

indem es ihn daran erinnert, dass niemals »ein Mensch einen teuflischen Mord aus süßer Nächstenliebe begangen hätte.«³⁵ Interessanterweise ist diese Einsicht unmittelbar an die Hoffnung geknüpft, dass Bartleby »freiwillig [...] entschlossenen Schrittes in Richtung Tür marschieren werde.«³⁶ Die Ethik der Nachsicht bleibt an den Zweck gebunden, Bartleby loszuwerden, indem er sich *freiwillig* ausschließt. Als dies nicht geschieht, phantasiert der Anwalt Bartleby als eine Art Propheten, der ihn zum »vorherbestimmten Zwecke« seines »Daseins«³⁷ führe. Er akzeptiert einen zeitlich begrenzten Ausnahmezustand: »dich so lange mit Kanzleiraum zu versehen, wie du es als passend ansehen magst zu bleiben.«³⁸ Diese Stelle und nicht das Ende der Erzählung ist es, die dem »wirklichen Ausnahmezustand« am nächsten kommt. In jenen wenigen Tagen *lebt* Bartleby unbehelligt in der Kanzlei – das ›Gesetz‹ hat Bedeutung gerade dadurch, dass es seine Geltung eingebüßt hat.³⁹ Ist Bartleby für den Anwalt der *vorherbestimmte Zweck seines Daseins*, so ist er dies in Bezug auf die dem Anwalt selbst inkorporierte Pastoralmacht. Er erkennt in Bartleby gewissermaßen das Substrat der ›Fürsorge‹, das, gerade weil es sich nicht auf den rechten Weg führen lässt, selbst zum umsorgten Zweck wird und als Substrat die Daseinsberechtigung der Pastoralmacht – nunmehr in sich selbst umgestülpt – fundiert. Diese Erlösung in einer unerlösten Welt funktioniert selbstredend nur, weil sich die inthronisierte Instanz (der Anwalt) darauf einlässt, bzw. sie selbst vollzieht. Dieser Zustand ist aber nur von kurzer Dauer. Die Furcht, die den Anwalt dazu bewegt, seine ›tolerante Haltung‹ aufzugeben, sind die Ängste eines Souveräns (!), der sich um seinen Besitz und seine symbolische Besetzung sorgt:

»Und als mich der Gedanke überfiel, Bartleby könne sich als langlebig [!] erweisen und fortfahren, meine Kanzlei zu bewohnen und meine Autorität zu leugnen [!] [...] könne mit seinen Ersparnissen Leib und Seele bis zum Tode zusammenhalten [!] [...] und auf-

35 Ebd.

36 Ebd., S. 56.

37 Ebd., S. 57.

38 Ebd.

39 Vgl. hierzu: Giorgio Agamben: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/Main 2002, S. 64-66. In Bezug auf Kafkas *Vor dem Gesetz* schreibt Agamben: »Die messianische Aufgabe des Mannes vom Lande [...] könnte genau darin bestehen, den virtuellen Ausnahmezustand wirklich werden zu lassen, den Türhüter zum Schließen des Gesetzes zu zwingen [...]. Denn der Messias wird erst eintreten können, nachdem man das Tor geschlossen hat, nachdem die Geltung ohne Bedeutung aufgehört haben wird.« (S. 67f.) Diese Überlegungen korrespondieren mit denjenigen in der Bartleby-Interpretation, in der er Bartleby als Messias bezeichnet, der »wie in den kabbalistischen Spekulationen über die messianische Herrschaft [gekommen ist], um die Tora zu vollenden, indem er sie vollständig zerstört.« Agamben, *Bartleby*, S. 71f. Das Bild des ›wirklichen Ausnahmezustandes‹ komplettiert sich, wenn man Agambens Überlegungen zu einem möglichen ›neuen Recht‹ hinzuzieht. Dieses zeichnet sich dadurch aus, dass es »nicht mehr praktiziert, sondern studiert[e]« wird. Agamben 2003, S. 76.

grund eines von ständiger Nutzung hergeleiteten Rechts Besitzansprüche [!] auf meine Kanzlei erheben [...] vollzog sich in mir eine große Wandlung. Ich beschloß alle meine Kräfte [!] zusammenzunehmen und mich [...] von [ihm] zu befreien.«⁴⁰

Die Maßnahme, die der Anwalt nun ergreift, kennzeichnet ihn endgültig als einen Vertreter pastoraler Führungsstrategien. Die skurrile Lösung des Anwalts markiert die Schwelle zwischen juridischer Souveränitätsmacht und Pastoralmacht. Bartleby ist nicht länger ein »Mensch« – d.h. ein biologisch-soziales Wesen, das Gegenstand von Führungstechniken sein kann – sondern ein »Gespenst«.⁴¹ Ein Gespenst, das der Anwalt mit keiner Zuschreibung, keinem Namen versehen kann, der z.B. einen Polizeieinsatz rechtfertigen würde: »[...] ein Vagabund ist er? [...] [E]r, der es ablehnt, sich von der Stelle zu rühren?«⁴² Da die Führungstechnologien auf die Formung der Individuen zielen, muss die Perspektive eines tätlichen Rausschmisses seitens des Anwalts, diesem als »Grausamkeit« erscheinen, die ihn darüber hinaus noch *entehrt*.⁴³ Wenn – wie wir gesagt haben – die Pastoralmacht ihre Legitimität aus der Nichtanwendung von Gewalt bezieht, dann kann, sobald der Gegenstand ihrer Führung verschwindet, ihre einzige Taktik im Rückzug bestehen, um so der Souveränität Platz zu schaffen:

»Ich werde woanders hinziehen und ihm offen erklären, dass ich gegen ihn als gewöhnlichen Hausfriedensbrecher vorgehen werde, falls ich ihn in meinen neuen Räumen antreffe.«⁴⁴

Erst der Rückzug eröffnet dem Anwalt die Möglichkeit juristischer Maßnahmen, weil er Bartleby erst, nachdem er ihn aus seiner ›Fürsorge‹ gelöst hat, mit einem ›juristischen‹ Namen versehen kann. Diese Lösung aus der Beziehung ist anschaulich in der Abschiedsgeste des Anwalts dargestellt: »›Leben sie wohl, Bartleby; ich gehe jetzt [...]‹ und ich ließ etwas in seine Hand gleiten. Aber es fiel zu Boden [...]«⁴⁵ Kein *Ding* kann eine Beziehung zwischen Anwalt und Bartleby herstellen. Hatte der Anwalt zuvor noch versucht, Bartleby mit *Geld* zu bestechen oder ihn in Unterredungen an seine *Pflicht* zu erinnern,⁴⁶ taucht dieses Dritte hier nur mehr als ein »[E]twas« auf, das zu Boden fällt. Letztlich ist es der Hausverwalter der ehemaligen Kanzleiräume, der die Polizei rufen und Bartleby bezeichnenderweise als das verhaften lässt, als was es dem Anwalt zuvor unmöglich gewesen war, jenen zu bezeichnen: »als Vagabunden«.⁴⁷ Diesem »Ver-

40 Melville 2004, S. 58f. [Herv., DK].

41 Ebd., S. 59.

42 Ebd., S. 60.

43 Vgl. ebd.

44 Ebd.

45 Ebd., S. 61.

46 Vgl. ebd., S. 60.

47 Ebd., S. 67.

fahren« bringt der Anwalt Bewunderung entgegen und befürwortet es als »letzten Ausweg«⁴⁸ (vgl. auch hier im Text weiter oben):

»Zuerst war ich entrüstet, doch schließlich fast einverstanden. Seine tatkräftige, entschlossene Art, hatte den Hauseigentümer veranlasst, ein Verfahren zu wählen, für das ich mich selbst wohl nicht entschieden hätte; und doch schien es [...] als letzter Ausweg das einzig mögliche Vorgehen zu sein.«⁴⁹

An die Stelle des eine Beziehung herstellenden dritten Dings, bzw. der libido-ökonomischen Verfahren, tritt die souveräne Gewalt – die jemanden nur aufgrund seines bloßen Daseins zu verurteilen imstande ist⁵⁰ – aus dem *backstage* hervor.

Agamben – Benjamin

Das Recht ist ursprünglich der Traum, die Ereigniskette von Gewalthandlungen zu unterbrechen. Von Benjamin lernen wir, dass sich diese Kette durch das Recht nur auf die Ebene der ›großen Geschichte‹ verlagert hat. Die pastoralen Führungstechniken versuchen nun jene Kontinuität der Brüche aufzuheben, indem sie die Manifestation von Gewalt in der Rechtssphäre durch libido-ökonomische Verfahren ersetzen. Bestand die Grausamkeit des souveränen Rechts darin, dass es stets nur in ein anderes repräsentatives System hin überschritten wurde, verlagert sich diese Überschreitung in der Pastormacht in die Subjekte, die je nach Bedarf zu neuen Repräsentationen ihrer selbst *geführt* werden. Bartlebys Passivität setzt den Hebel genau an jene Verfahren an, indem er die *Freiwilligkeit* der Selbstrepräsentation beim Wort nimmt und jene subjekt-immanente Überschreitung aussetzt. Tatsächlich findet hier eine Entsetzung statt, auf die keine erneute Setzung folgt. Allerdings entgeht Bartleby damit nicht dem Zugriff des Rechts. Beendet Benjamins ›göttliche Gewalt‹ die Beziehung zwischen Recht und Gewalt (und beendet damit die unausweichliche Grausamkeit des Rechts), lässt Bartlebys Passivität jene Beziehung, die durch die Pastormacht verschleiert wird, zum Vorschein kommen. Die Unterlassung von Handlungen als ›göttliche Gewalt‹ – wie sie von Benjamin beim revolutionären Generalstreik ausgemacht wird – muss als Unterlassung derjenigen begriffen werden, die auch in der Position wären, Rechtszwecke zu setzen! Sieben Jahre

48 Ebd., S. 68.

49 Ebd., S. 67f.

50 Zeichnet sich die heutige Asylpolitik nicht durch eben jene beiden Komponenten aus: den Ausschluss aus der staatlichen Fürsorge und die Öffnung eines Raumes souveräner Verwaltung, in denen die Flüchtlinge dem Ermessen der BeamtenInnen ausgesetzt sind? Und beides aufgrund ihres bloßen, unerwünschten Daseins in deutschem Rechtsraum?

nach seiner *Bartleby*-Interpretation formuliert auch Agamben indirekt diesen Gedanken, wenn er in *Ausnahmezustand* den Begriff des Politischen formuliert:

»Im Recht seine Nicht-Beziehung zum Leben und im Leben seine Nicht-Beziehung zum Recht offenbar werden zu lassen heißt, zwischen ihnen einen Raum für menschliches Handeln zu eröffnen, der vormals den Namen des ›Politischen‹ für sich einforderte. Politik aber hat [...] sich am Recht infiziert und im besten Fall selbst als konstituierende Gewalt [potere] (also als Gewalt [violenza], die Recht setzt) begriffen [...]. Wahrhaft politisch ist indessen nur solches Handeln, das den Bezug zwischen Gewalt [violenza] und Recht rückgängig macht.«⁵¹

Die Beziehung zwischen Gewalt und Recht wird aber in der *Bartleby*-Erzählung an keiner Stelle rückgängig gemacht. So mag man in der Passivität Bartlebys zwar ein Aufblitzen der messianischen Möglichkeit erkennen; einer Möglichkeit aber, die sich gerade in ihrer grausamen Unmöglichkeit zeigt – in ihrem Scheitern in der Welt dessen, der gar nicht vermögend ist, Rechtszwecke zu setzen, sie also auch nicht aussetzen kann. Die souveräne Macht, den *Tod zu geben*, muss sich nicht zwangsläufig in der Anwendung des Schwerts äußern. Sie liegt vielmehr in ihrem prinzipiell ausschließenden Charakter.⁵² Darauf weist auch eine Stelle am Schluss unserer Erzählung:

»Ist das ihr Freund?«

›Ja.«

›Will er verhungern? Wenn er's will, dann lassen sie ihn von der Gefängniskost leben, das genügt.«⁵³

Der Anwalt engagiert daraufhin den »Essensmann«, sich um Bartlebens Verpflegung zu kümmern. Die Sorge um das Leben ist also sogar ins Gefängnis mit eingeschrieben. Der Tod Bartlebens am Schluss der Erzählung, der durch seine Weigerung zu essen zustande kommt, lässt sich durchaus als Bild für die souveräne Macht den *Tod zu geben* begreifen; nämlich genau dort, wo die Fürsorge an ihre Grenze stößt und das Individuum mit physischer Gewalt festgesetzt wird. Aber der Triumph, wenigstens der Pastoralmacht zu entgehen, würde einem ›Bartleby‹ heutzutage im Zeitalter der Biopolitik wahrscheinlich spätestens an dieser Stelle verwehrt – der Verhungernde würde eben künstlich ernährt werden.

Wie dem auch sei. Die Mauern des Gefängnisses sind echt. Dennoch versucht der Anwalt, Bartleby ein letztes Mal von der Nicht-Präsenz der Gewalt zu

51 Agamben 2003, S. 103f.

52 Vgl. Thomas Lemke: »Rechtssubjekt oder Biomasse? Reflexionen zum Verhältnis von Rassismus und Exklusion«, in: Martin Stingelin (Hg.), *Biopolitik und Rassismus*, Frankfurt/Main 2003, S. 160-183.

53 Melville 2004, 69f.

überzeugen, indem er ihm weiß machen möchte, das Gefängnis sei einerseits kein *schändlicher* Ort (also auch kein Ort der Schuld!) und darüber hinaus für einen wie ihn auch nicht von repressivem Charakter:

»Und Ihnen sollte dies hier kein so widerwärtiger Ort sein. Es haftet ihnen nichts Schändliches dadurch an, daß Sie hier sind. Und verstehen Sie, es ist kein so trauriger Ort, wie man denken könnte. Sehen Sie, dort ist der Himmel, und hier wächst das Gras.«⁵⁴

Verdutzt stellen wir fest, dass Agamben am Ende seiner messianischen Deutung mit den Worten des pastoralen Agenten spricht: »Deshalb ist der von Mauern umgebene Hof gar kein so trauriger Ort. Da ist der Himmel und da ist der Rasen.«⁵⁵ Ohne dies zu markieren, wiederholt er, was der Anwalt zu Bartleby sagt und fädelt so dessen Worte in seine messianische Interpretation ein. Versucht der Anwalt, das Gefängnis als einen Ort darzustellen, der quasi *wie* für Bartleby geschaffen sei, weiß dieser die erneuten Versuche des Anwalts, ihn in seinem Selbstverständnis zu beeinflussen oder die Bedeutung des Gefängnisses allgemein umzudeuten, konsequent abzuweisen. Auch Agambens messianischer Deutung sind die Worte des mit seinem »Gesicht der hohen Mauer zu-gekehrt[en]« Bartleby entgegenzuhalten: »Ich weiß, wo ich bin.«⁵⁶

Literatur

Agamben, Giorgio: *Bartleby oder die Kontingenz gefolgt von Die absolute Immanenz*, aus dem Französischen übers. v. Maria Zinfert u. Andreas Hiepko, Berlin: Merve Verlag 1998.

– ders.: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, aus dem Französischen übers. v. Hubert Thüring, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002.

– ders.: *Ausnahmezustand*, aus dem Französischen übers. v. Ulrich Müller-Schöll, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003.

Benjamin, Walter: *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1965.

Bröckling, Ulrich: *Gouvernementalität der Gegenwart*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000.

Deleuze, Gilles: *Kritik und Klinik*, aus dem Französischen übers. v. Joseph Vogl, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000.

Foucault, Michel: *Analytik der Macht*, aus dem Französischen übers. v. Reiner Ansén, hg. von Daniel Defert, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2005.

54 Ebd., S. 69.

55 Agamben 1998, S. 75.

56 Ebd., S. 69.

- ders.: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernamentalität I*, aus dem Französischen übers. v. Claudia Brede-Konersmann und Jürgen Schröder, Frankfurt/Main Suhrkamp 2006.
- Lemke, Thomas/Krasmann, Susanne/Bröckling, Ulrich: *Gouvernamentalität der Gegenwart*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000.
- ders.: *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernamentalität*, Hamburg: Argument Verlag ⁴2003.
- Melville, Herman: *Bartleby, der Schreiber. Eine Geschichte aus der Wall Street*, aus dem amerikanischen Englisch übers. v. Jürgen Krug, Frankfurt/Main und Leipzig: Insel Verlag 2004.
- Stingelin, Martin (Hg.), *Biopolitik und Rassismus*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003.
- Vogl, Joseph: *Kalkül und Leidenschaft. Poetik des ökonomischen Menschen*, Zürich/Berlin: diaphanes 2004.

›Politische Metaphysik‹ und Ikonographie der Grausamkeit. Carl Schmitt, Leo Strauss und der Bilderkrieg im Irak

WERNER BINDER

»Not since the Nazi era have so many lawyers been so clearly involved in international crimes concerning the treatment and interrogation of persons detained during war.«¹

Jordan Paust

Der 11. September 2001 hat das Politische noch einmal in unerhörter Weise hervortreten lassen. Infolgedessen wurden im weltweiten ›Krieg gegen den Terror‹ rechtsstaatliche Verfahren und internationale Verträge außer Kraft gesetzt.² Vor den Augen der Weltöffentlichkeit wurde Guantánamo Bay auf Kuba zu einem rechtsfreien Raum erklärt, in dem umstrittene Verhörtechniken erprobt und angewendet werden konnten. Eine konkrete Ausweitung der potentiell den ganzen Erdball umfassenden Kampfzone erfolgte dann im Krieg gegen Afghanistan und den Irak. Den jeweiligen Regimen wurde vorgeworfen, den Terrorismus zu unterstützen oder mit Massenvernichtungswaffen selbst terroristische Ziele zu verfolgen. Die grausame Behandlung vermeintlicher Terroristen und Aufständischer war schon lange an der Tagesordnung, als schockierende Fotografien

1 Wehrdisziplinaranwalt und Professor für Recht an der Universität Houston, zitiert nach Philip G. Zimbardo: *The Lucifer Effect. Understanding How Good People Turn Evil*, New York 2007, S. 436, fortan zit. als Lucifer Effect.

2 So verfasste der amerikanische Generalbundesanwalt Alberto Gonzales am 25. Januar 2002 ein Memorandum für George W. Bush, das die Angehörigen der Taliban und der Al-Quaida vom Schutz durch die Genfer Kriegskonventionen ausnahm und ihnen das Recht auf ein ordentliches Gerichtsverfahren (*habeas corpus*) aberkannte, »Memorandum for the president«, in: Karen J. Greenberg/Joshua L. Dratel (Hg.), *The Torture Papers. The Road to Abu Ghraib*, Cambridge 2005, S. 118-121. Dieses Engagement brachte ihm einen Vergleich mit Hitlers Advokaten der Notstandsgesetzgebung, Carl Schmitt, ein.

aus einem amerikanischen Militärgefängnis die Unterscheidung zwischen Freund und Feind und das dazugehörige Weltbild ins Wanken brachten.³

Im Folgenden möchte ich den Zusammenhang zwischen Metaphysik, Souveränität und Grausamkeit unter besonderer Berücksichtigung der amerikanischen Bildpolitik aufzeigen. Ausgehend von Horst Bredekamps These, dass der Einsatz von ›embedded journalists‹ auch philosophischen Zielen diene, werde ich zunächst das politische Denken von Carl Schmitt und Leo Strauss skizzieren. Am Ende hoffe ich zeigen zu können, wie die ›embedded photographers‹⁴ von Abu Ghraib die amerikanischen Bildstrategie durchkreuzten und die ihr zugrunde liegende Metaphysik unterliefen.

I. Bildpolitik und Metaphysik

Der Kunsthistoriker Horst Bredekamp hat noch während des Irak-Krieges auf eine Veränderung im medialen Bildgebrauch hingewiesen.⁵ Während im Golfkrieg noch von ›chirurgischen Eingriffen‹ der Luftwaffe die Rede war und vorzugsweise Aufnahmen von Marschflugkörpern gezeigt wurden, prägten den jüngsten Krieg im Irak der Bodenkampf und die ›embedded journalists‹. Die Begleitung operierender Kampfverbände durch Kamerateams verfolge, so Bredekamp, »das Ziel, durch eine teilnehmend-mitkämpfende Präsenz das Kampferlebnis in einen neuen Heroismus zu überführen«. In beiden Kriegen seien »unterschiedliche politische und philosophische Ziele Bild geworden«. Bredekamp geht von einer bewusst betriebenen Bildpolitik aus, die ihm eine Anwendung der Philosophie von Leo Strauss zu sein scheint:

»Es ist ein emphatisch angewendeter und banalisierter Strauss. Ausschlaggebend ist hier offenbar die Grundüberlegung, dass eine redende und sich entertainende Gesellschaft zu einer fundamentalen Selbstverteidigung nicht fähig ist. Das war die Analyse von Carl Schmitt wie auch von Strauss am Lebensabend der Demokratie von Weimar. Diese

3 Unter Grausamkeit verstehe ich eine unmenschliche Überschreitung von Normen, für die sowohl eine Pflichterfüllung als auch die Lust an der Überschreitung ausschlaggebend sein kann. Näheres zum Begriff der Grausamkeit und seiner Anwendung vgl. Abschnitt VII. in diesem Beitrag.

4 So die ironische Betitelung durch Judith Butler in: »Torture, Sexual Politics, and the Ethics of Photography«, Vortrag am 20.10.2006 im Rahmen des Symposiums *Thinking Humanity After Abu Ghraib* an der Stanford University, zit. nach Zimbardo: *Lucifer Effect*, S. 366.

5 Erstmals erschienen unter dem Titel »Amerika tanzt vor der eigenen Angst«, in: *Süddeutsche Zeitung*, 7. April 2003. Erneut abgedruckt und von mir zitiert in: Horst Bredekamp: »Handeln im Symbolischen. Ermächtigungsstrategien, Körperpolitik und die Bilderstrategien des Krieges«, in: *kritische berichte*, 1/2005, S. 5-11, fortan zit. als HiS. Eine Chronologie der Bilder des Irak-Krieges findet man bei Gerhardt Paul: *Der Bilderkrieg. Inszenierungen, Bilder und Perspektiven der ›Operation Irakische Freiheit‹*, Göttingen 2005.

Lehre hat Strauss in den USA über zwei Generationen von politischen Theoretikern hinweg vermittelt.« (HiS, 5.)

Die Schüler und Anhänger des Emigranten Strauss, die sogenannten Straussianer, sind seit der Amtszeit von Ronald Reagan in den höchsten Regierungskreisen vertreten und dürften insbesondere nach dem 11. September 2001 entscheidend an Einfluss gewonnen haben. Sie versuchen, so Bredekamp, die amerikanische Demokratie »aus strategischen Gründen zu ›remetaphysieren‹«. Er mutmaßt, dass die

»[...] Straussianer sich offenbar für den neuen Golfkrieg eine neue Bildstrategie überlegt haben, nämlich durch den mitfahrenden Reporter einen scheinbar Mitkämpfenden produzieren, der sich vom Heroismus der nächtlichen Wüstenfahrt und des Gefechts anstecken lässt und damit in einer hoch technologischen Situation den heroischen Einzelkämpfer wiederkehren lässt« (HiS, 5.).

Diese Form der Propaganda produziere nicht nur spektakuläre Bilder, sondern zeuge auch von einem militaristischen Patriotismus, der sich in der politischen Rhetorik widerspiegele:

»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 Urstand feiern, all das sind Begriffe und Verhaltensweisen, die wir uns verboten haben, weil sie etwas Unmenschliches haben, weil sie über die Selbstbestimmung und -bewahrung des Individuums hinaus gehen« (HiS, 6).

Die politische Metaphysik, die hier am Werke ist, zeichnet sich durch eine Überschreitung liberaler Grundsätze aus. Vom eigenen Bürger werden Heldentum und Opferbereitschaft gefordert – und damit Grausamkeit gegen sich selbst. Und weil diese Selbstheroisierung mit einer ›Rhetorik des Bösen‹⁶ einhergeht, schließt dies auch Grausamkeit gegenüber dem Feind ein. Dies zeigt nicht nur die amerikanische und deutsche Folterdebatte,⁷ sondern vor allem die Verhörpraxis

6 So schon bei Ronald Reagan, der die Sowjetunion als ›evil empire‹ bezeichnet und bekämpft hat. An diese Tradition schließt George W. Bush mit seiner ›axis of evil‹ nahtlos an. Vgl. Roger Silverstone: *Media and morality. On the Rise of the Mediopolis*, Cambridge 2007, S. 56ff.

7 Ein exemplarischer Befürworter der Legalisierung von Folter ist 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 2002, S. 131-163. Ein breiteres Spektrum bietet Karen J. Greenberg (Hg.): *The Torture Debate in America*, Cambridge 2006. Zur deutschen Debatte kritisch: Jan Philipp Reemtsma: *Folter im Rechtsstaat?*, Hamburg 2005.

in Guantánamo, Abu Ghraib und den anderen amerikanischen Militärgefängnissen.

Ein Jahr später äußert sich Bredekamp zu den Skandalbildern aus Abu Ghraib und der gefilmten Köpfung des Amerikaners Nick Berg.⁸ Hier erreicht die heroisch-triumphale Selbstinszenierung und demonstrative Verachtung des Feindes auf beiden Seiten einen vorläufigen Höhepunkt. Doch Bredekamp geht es vor allem um das Phänomen des ›Bildaktes‹ und die Frage, »in welchem Maße Bilder die Realität, die sie abbilden, erzeugen« (HiS, 8). Ich werde stattdessen den Faden seines ersten Interviews aufnehmen und fragen, welche Bedeutung die Grausamkeit für das Politische besitzt und warum gerade die Skandalbilder aus Abu Ghraib zu einem Wendepunkt in der Folterdebatte wurden.

II. Carl Schmitt, Leo Strauss und die metaphysischen Grundlagen des Politischen

Bredekamp führt die Bildstrategie des Irak-Krieges auf den politischen Einfluss der relativ heterogenen, aber vorwiegend konservativen Schülerschaft von Leo Strauss zurück.⁹ Deren Vielfalt liegt nicht zuletzt darin begründet, dass Strauss kein systematisches Werk hinterließ. Seine Lehre hat er stattdessen in philosophiegeschichtlichen Untersuchungen niedergelegt und wohl auch in persönlichen Gesprächen weitergegeben. Um den Zusammenhang von Metaphysik und Politik bei Strauss zu erschließen, müssen wir auf seine Auseinandersetzung mit Carl Schmitt eingehen.

Den Begriff des Politischen bestimmt Schmitt in Abgrenzung zu anderen »Sachgebieten menschlichen Denkens und Handelns«, die auf ihre jeweils »eigenen letzten Unterscheidungen« zurückgeführt werden können.¹⁰ Das Politische unterscheidet zwischen Freund und Feind, dem »äußersten Intensitätsgrad einer Verbindung oder Trennung, einer Assoziation oder Dissoziation« (HiS, 27). Da diese Unterscheidung auf der realen Möglichkeit der physischen Tötung basiert, ist der Krieg als »äußerste Realisierung der Feindschaft« (HiS, 33) von vornherein im Begriff des Politischen angelegt. Das Politische scheint den anderen Gebieten aus einer existentiellen Notwendigkeit heraus überlegen zu sein. Zum einen kann die Intensität eines gesellschaftlichen Konfliktes jederzeit eine politische Qualität bekommen (HiS, 37), zum anderen wird der politische »Feind leicht als böse und hässlich behandelt« (HiS, 27f.). Dennoch lässt sich das

8 Erstmals veröffentlicht als »Wir sind befremdete Komplizen«, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 28. Mai 2004. Wieder abgedruckt und zitiert in: Handeln, S. 8ff.

9 Vgl. Anne Norton: *Leo Strauss and the Politics of American Empire*, New Haven 2004, S. 5ff.

10 Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen*, Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin 1991, S. 26, fortan zit. als Begriff.

Politische nicht auf wirtschaftliche Interessen, religiöse Unterschiede oder moralisches Engagement zurückführen.

Hier setzt die Kritik von Leo Strauss ein: Schmitt vertrete einen politischen Dezisionismus, der nicht über substantielle Kriterien der Entscheidung über Freund und Feind verfüge. Das bedeutet unter anderem, dass zwischen verschiedenen politischen Entwürfen keine begründbare Wahl möglich sei. Schmitts Indifferenz gegenüber allen kämpfenden Parteien sei somit ein Zerrbild liberaler Toleranz, wodurch er im Bannkreis des Liberalismus verbleibe: »So erweist sich die Bejahung des Politischen als ein Liberalismus mit umgekehrtem Vorzeichen«. ¹¹ Schmitt trägt dieser Kritik in seiner dritten Fassung vom *Begriff des Politischen* Rechnung. ¹² Letzten Endes vertritt nicht nur Strauss »ein politisches Denken, das im Kern unpolitisch ist«, ¹³ sondern auch Schmitt – so Heinrich Meiers These von der ›Politischen Theologie‹ in Schmitts Werk: »Mit ihr soll der Zusammenhang eines Denkens bestimmt werden, in dessen Zentrum der Offenbarungsglaube steht« (Anmerkungen, 160). Dieser unpolitische Kern des Politischen ist aber, allgemein gesprochen, die Metaphysik:

»Der Krieg wird nicht nur morgen und übermorgen, er wird bis ans ›Ende der Zeiten‹ als reale Möglichkeit vorhanden sein, weil ihm *metaphysische Gegensätze* zu Grunde liegen. Metaphysische Gegensätze können moralisch oder ökonomisch drapiert werden, das schafft sie nicht aus der Welt. Nichts Menschliches vermag sie aus der Welt zu schaffen. Kein Mensch wird ihrer Herr werden. ›Metaphysik ist etwas Unvermeidliches‹, und der ›metaphysische Kern aller Politik‹ ist der Garant dafür, dass die politischen Gegensätze ebensolange unentrinnbar sein werden, wie die metaphysischen unvermeidlich sind« (ebd. 70f.).

Dem Politischen liegt eine Metaphysik zugrunde, weil jede politische Ordnung auf einem Wissen um diese Ordnung beruht. Für den katholischen Juristen Schmitt ist die göttliche Offenbarung die Quelle dieses Wissens, während der jüdische Philosoph Strauss an einer natürlichen Metaphysik in Abgrenzung zur Religion interessiert ist. Und jede ›nachmetaphysische‹ Philosophie ist in beider

11 Leo Strauss: »Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen«, in: Heinrich Meier: *Carl Schmitt, Leo Strauss und »Der Begriff des Politischen«*. *Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Stuttgart 1998 (fortan zit. als Schmitt, Strauss), S. 97-126, hier: S. 123, fortan zit. als Anmerkungen.

12 Heinrich Meier: »Carl Schmitt, Leo Strauss und ›Der Begriff des Politischen‹. Zu einem Dialog unter Abwesenden«, in: ders., *Schmitt, Strauss*, S. 9-96, hier: S. 70f. Wenig später wird C. Schmitt »das konkrete Ordnungsdenken« als Korrektiv des Dezisionismus gegen den Normativismus und Positivismus ins Feld führen: *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Berlin 1993, insb. S. 11f. In einem Brief an Jacob Klein am 10. Oktober 1934 kommentiert Leo Strauss diesen Sinneswandel von Schmitt und beschwert sich, dass dieser ihn nicht zitiert, vgl. »Drei Briefe an Carl Schmitt«, in: Schmitt, Strauss, S. 138f.

13 So die leitende These der Untersuchung von Harald Bluhm: *Die Ordnung der Ordnung. Das politische Philosophieren von Leo Strauss*, Berlin 2002, S. 22.

Augen dazu verurteilt, unpolitisch zu bleiben oder aber ihre metaphysischen Prämissen zu verstecken.

In den folgenden drei Abschnitten wird das Politische im Anschluss an Schmitt und Strauss als dreifache Überschreitung bestimmt. Erstens überschreitet die politische Metaphysik die Grenzen der menschlichen Vernunft. Zweitens ist die Souveränität des Politischen eine Überschreitung der rechtlichen Ordnung. Drittens muss Grausamkeit als Überschreitung verstanden werden, die ein wesentliches Merkmal des politischen Umgangs mit sich selbst und mit ›politischen Feinden‹ darstellt.¹⁴ Diese drei Weisen der Überschreitung greifen ineinander, weisen aber zugleich eine dogmatische bzw. zirkuläre Struktur auf. Der metaphysische Propagandist setzt mit seiner Tätigkeit das Dogma, und sein göttlicher Auftrag bedarf keiner weiteren Begründung. Der souveräne Politiker entscheidet nicht nur über den Ausnahmezustand, sondern ist Souverän, gerade weil er über ihn entscheidet. Und der Feind wird durch den grausamen Übergriff erst als Feind kenntlich gemacht. Es dominiert eine selbstreferentielle Begründungsstrategie: »Die Praxis rechtfertigt sich durch sich selbst.«¹⁵

III. Politische Metaphysik als Überschreitung des Faktischen

Carl Schmitt und Leo Strauss sprechen von einer »Ordnung der menschlichen Dinge« als Fundament des Politischen, die aus der »Kraft eines integren Wissens« hervorgeht.¹⁶ Somit haben wir es eigentlich mit zwei Ordnungen zu tun: die gewusste metaphysische Ordnung als Vorbild einer zu schaffenden politischen Ordnung, die sich nicht aus der menschlichen Natur ableiten lässt.¹⁷ Als metaphysische Ordnung übersteigt das Politische nicht nur das unmittelbar Gegebene, sondern »alles Vermögen der menschlichen Vernunft« (Kant). Schmitts genaue aufklärerische Kritik der politischen Vernunft entzieht somit das Politische dem Zugriff des kritischen Denkens.¹⁸ Und auch Strauss möchte einen

14 Diese dreifache Logik der Überschreitung entspricht drei der vier Formen von Transzendenz, die Bernhard Giesen konstatiert: Öffentlichkeit als Ort der Wahrheit, Souveränität als politische Transzendenz und das Opfer als negative Referenz – während die Form des Rechts als Kodifikation von Normen in unserem Fall gerade überschritten wird; »Tales of Transcendence«, in: Bernhard Giesen/Daniel Šuber (Hg.), *Politics and Religion*, Leiden 2005, S. 93-137.

15 So Friedrich Balke mit Bezug auf die Rechtspraxis: *Der Staat nach seinem Ende. Die Versuchung Carl Schmitts*, München 1996, S. 383.

16 Carl Schmitt: *Begriff*, S. 95. Anmerkungen, S. 124.

17 Hingegen leitet Hobbes in seinem *Leviathan* die politische Ordnung aus einem erkennbaren, vorpolitischen Naturzustand her und begründet damit den von Schmitt und Strauss bekämpften Liberalismus.

18 Schmitt wirft dem Liberalismus vor, dass dieser das Politische und »die metaphysische Wahrheit in eine Diskussion« aufzulösen versuche und den Vorwurf, dass der wissenschaftliche Gegner »Theologie oder Metaphysik treibe«, nur noch

Zugang zur Ordnung der menschlichen Dinge jenseits des kritischen Philosophierens der Neuzeit finden.

Metaphysik mag in der Philosophie des 20. Jahrhunderts etwas aus der Mode gekommen sein. Aber im öffentlichen Diskurs erfreut sie sich nach wie vor größter Beliebtheit.¹⁹ Ein vulgarisierter Begriff der Metaphysik dürfte zwar vielen Philosophen zuwider laufen, aber er entspricht dem, was Schmitt damit meint: »Das metaphysische Bild, das sich ein bestimmtes Zeitalter von der Welt macht, hat dieselbe Struktur wie das, was ihr als Form ihrer politischen Organisation einleuchtet« (PT, 50f.). Auch liberale Demokratien besitzen eine sie tragende Metaphysik, selbst wenn diese verdrängt und nicht anerkannt werden sollte.

IV. Souveränität als Überschreitung des Geltenden

Der Ausnahmezustand liegt als politischer Naturzustand nicht nur jeder Rechtsordnung zugrunde, sondern überschreitet diese auch im Ernstfall.²⁰ Nach Schmitts berühmtem Diktum ist derjenige Souverän, der »über den Ausnahmezustand entscheidet« (PT, 13). Souveränität erweist sich somit als paradoxe Figur, die als Teil der bestehenden Ordnung zugleich außerhalb dieser steht und sie dadurch legitimiert. Sie zeigt ihre Macht, indem sie im Ernstfall das Leben des Einzelnen fordert oder sich über geltendes Recht hinwegsetzt.²¹

als reine Polemik und »bloße Beschimpfung« gebrauche, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin 1993, S. 67 u. 45, fortan zit. als PT.

19 Für die »Zivilreligion« (oder Metaphysik) der Vereinigten Staaten führt Robert Bellah drei grundlegende Überzeugungen an, die im Rekurs auf die transzendente Wirklichkeit eines Gottes gerechtfertigt werden: die überpositive Geltung der Demokratie und der Menschenrechte (Naturrecht), die Sonderstellung Amerikas unter den Völkern (der sogenannte *American exceptionalism*) und sein göttlicher Auftrag (Demokratie und Menschenrechte zu verbreiten), »Die Religion und die Legitimation der amerikanischen Politik«, in: Heinz Klegler/Alois Müller (Hg.), *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa*, München 1986, S. 42-63.

20 Der mögliche Ernstfall wurde von Bundesinnenminister Wolfgang Schäuble mit Blick auf den präventiven Abschuss eines Passagierflugzeuges beschworen. Dabei stützte er sich auf den Juristen Otto Depenheuer, der den Terror frei nach Schmitt als »totale Infragestellung der eigenen politischen Existenzform« und den Terroristen »staatstheoretisch« als »Feind« bezeichnet. Der Feind wird von ihm »außerhalb des Rechts gestellt« und vom politischen Freund verlangt er ein »Bürgeropfer«. Vgl. Andrea Dernbach: »Der Ernstfall in der Normallage. Schäubles juristischer Vordenker Depenheuer erklärt, wie sich der Staat gegen Terror wehren muss«, in: *Tagesspiegel* vom 23. September 2007, S. 4.

21 So geschehen im ›Krieg gegen den Terror‹, vgl. Stephen Holmes: »Is Defiance of Law a Proof of Success? Magical Thinking in the War on Terror«, in: Karen J. Greenberg (Hg.), *The Torture Debate in America*, Cambridge 2006, S. 118-135.

Die absolute Autorität eines einzelnen Souveräns ist aber nicht die einzige Möglichkeit, den Ort des Politischen zu besetzen. In liberalen Demokratien gibt es eine Volkssouveränität, die weder durch Führer, Partei oder Verfassung repräsentiert wird, sondern sich vor allem in der Öffentlichkeit artikuliert.²² Nicht nur Politiker, sondern auch Richter müssen sich früher oder später der öffentlichen Meinung beugen, was aber nicht notwendig ein Defizit an Legitimität bedeutet. Die öffentliche Moral urteilt auf Basis einer gemeinsamen (metaphysischen) Weltanschauung über die Legitimität des Rechts wie auch ihrer politischen Führer.²³

V. Grausamkeit als politische Pflicht und gewalttätiger Exzess

Die öffentliche Unterscheidung zwischen Feind und Freund wird nicht von privaten Interessen und Sympathien berührt. Im Konfliktfall besitzt das Politische Priorität und wird zu einer unabweisbaren Pflicht, der sich die Neigung des Einzelnen unterordnen muss.²⁴ Die politische Gemeinschaft fordert Opferbereitschaft und unbedingten Gehorsam. Ein prägnantes Beispiel für die Grausamkeit der Pflichterfüllung findet sich im ›Idealismus‹ des Adolf Eichmann bei Hannah Arendt:

»Idealist‹ war jemand, der für seine Idee *lebte* – daher konnte er keinen anderen Beruf haben – und der bereit war, seiner Idee alles und insbesondere alle zu opfern. Wenn Eichmann im Polizeiverhör sagte, dass er seinen eigenen Vater in den Tod geschickt hätte, wenn das verlangt worden wäre, so wollte er damit nicht nur hervorheben, in welchem hohen Grade er von Befehlen abhängig und zum Gehorchen bereit war; er wollte auch demonstrieren, was für ein ›Idealist‹ er immer gewesen war. Natürlich hatte auch ein ›Idealist‹ persönliche Neigungen und Empfindungen, doch würde er nie sein Handeln von Gefühlen beeinflussen lassen, die mit seiner ›Idee‹ in Konflikt stünden.«²⁵

22 Nicht erst George W. Bush entschied über den 11. September als Ausnahmezustand, sondern zunächst die Medien. Er wurde später für seine anfängliche Zurückhaltung gerügt.

23 So ist auch das berühmte Diktum des ehemaligen Verfassungsrichters Ernst-Wolfgang Böckenförde zu verstehen: »Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann«, da er sich »aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft« speist: ders., *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Frankfurt/Main 1976, S. 60.

24 Hier kehrt eine wohlbekannte Dichotomie Kants wieder, nur dass hier die Autorität vom Machthaber oder der politischen Ideologie ausgeht und nicht von der Vernunft.

25 Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München 1986, S. 70.

Der »Idealist« und seine politische »Idee« bringen nicht nur die Beziehung von Politik und Metaphysik prägnant zum Ausdruck, sondern auch den politischen Willen zur Überschreitung. Am Beispiel des Vatemordes wird die Grausamkeit der Pflichterfüllung unmissverständlich deutlich. Diese ist keineswegs akzidentell, sondern vielmehr konstitutiv für politisches Handeln.²⁶ Indem die Bereitschaft zur Grausamkeit den ›Idealisten‹ von den ›Mitläufern‹ scheidet, macht sie das Politische zuallererst sichtbar. Grausamkeit wird aber auch gegenüber dem Feind gefordert.²⁷ So hat René Girard in der kollektiven Gewalt des Opfern die Kanalisierung eines ansonsten bedrohlichen Gewaltpotentials gesehen.²⁸ Wie der gewaltsame Ausschluss des Sündenbocks den Zusammenhalt der Gemeinschaft sichert, so bewahrt der gemeinsame Feind das politische Gemeinwesen vor dem drohenden Bürgerkrieg.²⁹

In liberalen Demokratien wird die Unterscheidung zwischen Freund und Feind nicht nur öffentlich, sondern auch durch die Öffentlichkeit vollzogen.³⁰ Allerdings stellt sich hier das Problem, wie eine Überschreitung des Selbsterhaltungstriebes und die Aufopferung individueller Interessen gerechtfertigt werden könnten: »Die politische Einheit muss gegebenenfalls das Opfer des

26 Wie die moralische Kraft bei Kant und die Würde bei Schiller, so zeigt sich auch die wahre politische Überzeugung nur in der Befolgung der Pflicht gegen eine widerstrebende Neigung.

27 Unter Grausamkeit verstehe ich die bewusste Übertretung gewisser Normen, welche die physische oder psychische Integrität einer Person gefährdet. Entscheidend ist zudem, dass Grausamkeit im Bewusstsein dieser Überschreitung ausgeübt wird. Erst dieses Bewusstsein der Grenzen schafft die Möglichkeit zu ihrer souveränen Übertretung und unterscheidet den Menschen vom Tier, das nur im übertragenden Sinne grausam sein kann. Dieser Begriff der Überschreitung stammt von Georges Bataille: *Der heilige Eros*, Frankfurt/Main 1976. Im Anschluss daran: Michel Foucault: »Vorrede zur Überschreitung«, in: ders., *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt/Main 1978. Zur Erotik als Überschreitung bei Bataille vgl. den Beitrag von Sarah Ambrosi in diesem Band.

28 René Girard: *Das Heilige und die Gewalt*, Frankfurt/Main 1994. Zu Schmitt und Girard vgl. Wolfgang Palaver: *Die mythischen Quellen des Politischen. Carl Schmitts Freund-Feind-Theorie*, Stuttgart 1998, S. 38ff.

29 Und dies auch in liberalen Demokratien, wie Ulrich Beck einmal mit Blick auf Carl Schmitt festgestellt hat: »In allen bisherigen Demokratien gab es zwei Arten von Autorität: die eine geht vom Volk, die andere vom *Feind* aus.« Und: »*Feindbilder ermächtigen*. [...] sie inszenieren und institutionalisieren die große Fraglosigkeit der Gegenmoderne mit existentieller Gewalt« und ermöglichen es so »mit Konsens vom Konsens unabhängig zu werden«. Der Soziologe Beck spricht aber von *Feindbildern* und nicht vom *wirklichen* Feind. Vgl. Ulrich Beck: *Die Erfindung des Politischen*, Frankfurt/Main 1993, S. 131f.

30 Die amerikanische *Cultural Sociology* hat gezeigt, dass sich öffentliche Meinung und zivilgesellschaftliche Diskurse außerordentlich stark dieser Polarisierung bedienen: Jeffrey C. Alexander: »Citizen and Enemy as Symbolic Classification: On the Polarizing Discourse of Civil Society«, in: M. Lamont/M. Fournier (Hg.), *Cultivating Differences. Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*, Chicago 1992.

Lebens verlangen. Für den Individualismus des liberalen Denkens ist dieser Anspruch auf keine Weise zu erreichen oder zu begründen« (Begriff, 71). Aber nicht nur von einer grausamen Verpflichtung der eigenen Bürger müsste Abstand genommen werden, denn auch der im Bekenntnis zu den Menschenrechten enthaltene Verzicht auf Grausamkeit gehört zu den Prinzipien des liberalen Verfassungsstaates. Paradoxerweise folgert Schmitt, dass gerade liberale Demokratien »besonders intensive und unmenschliche Kriege« führen, weil sie den Feind »in moralischen und anderen Kategorien herabsetzen und zum unmenschlichen Scheusal machen müssen« (ebd., 37). Damit hat er nicht unrecht: Gerade weil das Politische und der Krieg die Überschreitung liberaler Grundsätze fordern, sind Demokratien besonders stark auf Feindbilder und apokalyptische Szenarien angewiesen.³¹ Liberalismus und Demokratie stellen für das Politische nicht nur Hindernisse dar, sondern müssen auch als evolutionäre Errungenschaften gedeutet werden, da sich das Politische nur als Überschreitung in Abgrenzung zu den anderen Gebieten der Gesellschaft konstituieren kann. Die Grenze ermöglicht die Überschreitung, das Unpolitische die Politik. Die Grenzen des Politischen müssten um seiner selbst willen erfunden werden, wenn es sie nicht schon gäbe.

Die Grausamkeit als ein Exzess der physischen und psychischen Gewalt stellt eine letzte Steigerung der politischen Überschreitung dar, die oft in der definitiven Vernichtung des Feindes mündet. Wie schon beim Feindbegriff von Schmitt, so zeichnet sich auch der *homo sacer* von Giorgio Agamben durch seine schiere Tötbarkeit aus.³² Slavoj Žižek wendet diese Figur auf die Inhaftierten von Guantánamo an, die von den »Bomben verfehlt« nun »ungestraft getötet« oder misshandelt werden dürften.³³ So wie die Souveränität an der Grenze der Ordnung, zugleich innerhalb und außerhalb stehend, operiert, bezeichnet der *homo sacer* den paradoxalen Einschluss des Ausschlusses aus der politischen Gemeinschaft. In dem Moment, wo Souveränität nicht mehr zwischen gleichberechtigten Staaten ausgeübt wird, die im Krieg gegeneinander über sich hinausgehen können, wird die Überschreitung ›immanent‹.³⁴ Die Immanenz der Überschreitung produziert illegitime Kämpfer und Terrorverdächtige, den *homo sacer* als Signum einer souveränen Macht.³⁵

31 Dies hat Philip Smith für die USA, England, Frankreich und Spanien dargelegt: *Why War? The Cultural Logic of Iraq, the Gulf War, and Suez*, Chicago 2005.

32 Giorgio Agamben: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/Main 2002.

33 Slavoj Žižek: *Die politische Suspension des Ethischen*, Frankfurt/Main 2005, S. 18f.

34 Im Sinne von Michel Foucault: »Vorrede zur Überschreitung«, in: ders., *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt/Main 1978; vgl. auch Giorgio Agamben: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/Main 2002.

35 Zur politische Suspension des Rechts und der Kategorie des irregulären Kämpfers im ›Krieg gegen den Terror‹ vgl. William E. Scheuermann: »Carl Schmitt and the Road to Abu Ghraib«, in: *Constellations* 13 (1), 2006, S. 108-124.

Aber Grausamkeit zeigt sich natürlich auch auf Seiten des globalen Terrorismus.³⁶ Der Anschlag auf das World Trade Center war ein besonders grausames Schauspiel, da die Opfer zufällig und im Grunde austauschbar waren. Diese Grausamkeit wird auch in den Fernsehbildern deutlich, auf denen sich Menschen lebendig aus den Fenstern der brennenden Hochhäuser stürzen. Eine Situation, in welcher die Grenze zur Selbsterhaltung freiwillig überschritten wird, kann nicht anders als grausam beschrieben werden (dies trifft natürlich auch auf den Akt des Selbstmordattentats zu). Die offenkundige Grausamkeit des Terrorismus qualifiziert diesen nicht nur zum absoluten Feind, sondern scheint auch die grausame Behandlung von Terrorverdächtigen zu legitimieren.³⁷

VI. Ironie, Grausamkeit und Solidarität

Leo Strauss und seine Schüler teilen Schmitts Polemik gegen die Kultur des Liberalismus. Sie fürchten sich vor einer entpolitisierten Gesellschaft, aus der aller Ernst gewichen ist und in der es nur noch um das Vergnügen des Einzelnen geht.³⁸ Trotz dieser Gemeinsamkeiten grenzt Strauss seine politische Philosophie explizit von einer politischen Theologie ab.³⁹ Stattdessen scheint er eine Naturrechtskonzeption zu favorisieren, ein metaphysisches Denken, das der sokratischen Forderung nach Selbstprüfung verpflichtet ist. Aber auch vom

36 Der Terrorist als irregulärer Kämpfer zeugt wie der Partisane bei Schmitt vom vorstaatlichen Charakter des Politischen. Er ist weder Soldat noch Krimineller, weswegen ihm als Gefangener eine (oft grausame) Sonderbehandlung zuteil wird. Ein wesentlicher Unterschied besteht aber in seiner Heimatlosigkeit, während der Partisane dank seiner »Ortung« einer konkreten Gemeinschaft zugehörig ist. Deswegen sind der »Logik von Terror und Gegenterror« im Partisanenkrieg Grenzen gesetzt – dem globalen Terrorismus hingegen keine. Vgl. Carl Schmitt: *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkungen zum Begriff des Politischen*, Berlin 1992.

37 Dem 11. September 2001 folgte eine Neuordnung des globalen politischen Diskurses. Nach dem kalten Krieg und den humanitären Kriegen der Neunziger, stellt der *Global War on Terror* den apokalyptischen Krieg in Reinform dar. Er wird nicht nur als letzter Krieg der Menschheit inszeniert, er könnte sich auch als immerwährender Krieg erweisen. Die extreme Polarisierung im »Krieg gegen den Terror« lässt auch die Position der politischen Neutralität verschwinden: »Wer nicht für uns ist, ist gegen uns«, so Bush nach dem 11. September; vgl. auch Lk. 11,23 sowie das Kapitel: »Offenbarung oder Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich«, in: Heinrich Meier: *Die Lehre Carl Schmitts*, Stuttgart 2004, S. 107ff.

38 Exemplarisch hierfür ist Allan D. Bloom: *The closing of the American mind. How higher education has failed democracy and impoverished the souls of today's students*, New York 1987. Zu Strauss und Bloom: Till Kinzel: *Platonische Kulturkritik. Studie zu Allan Blooms »The Closing of the American Mind«*, Berlin 2002.

39 Leo Strauss: *What Is Political Philosophy? and other studies*, Chicago 1959, S. 13. Vgl. auch: Heinrich Meier: »Carl Schmitt, Leo Straus und ›Der Begriff des Politischen‹ in: *Schmitt, Strauss*, sowie ders.: *Die Lehre Carl Schmitts*, Stuttgart 2004.

Philosophen fordert das Politische seinen vollen Einsatz. Der wahre Philosoph muss, wie Sokrates, für seine Überzeugungen einstehen und notfalls dafür sterben – oder er muss sich verstellen und in der Kunst des sorgfältigen Schreibens üben.

Leo Strauss sieht in der Ironie des Sokrates eine Technik der Verstellung, derer sich der Philosoph bediente, um seine wahre Meinung zu verbergen.⁴⁰ Hingegen war für die Romantiker die Ironie des Sokrates ein Kunstgriff, der die Relativität seines Standpunktes zum Ausdruck brachte. Romantische Ironie und politische Metaphysik stehen sich geradezu diametral gegenüber.⁴¹ Wo der Politiker den Ernst der Lage beschwört, lehrt die Romantik den witzigen Umgang mit Differenzen. Während das Politische eine offenbarte oder metaphysische Wahrheit zu Felde führt, verzichtet der Romantiker auf Letztbegründung und Objektivität. Für Schmitt kann es deswegen keine *politische* Romantik im strengen Sinne geben: »Jede politische Aktivität [...] widerspricht nämlich der wesentlich ästhetischen Art des Romantischen«; auch habe der Romantiker keinen wirklichen Feind, da er »alle politischen und religiösen Unterscheidungen [...] in eine interessante Vieldeutigkeit« (ebd., S. 13) auflöse.

Richard Rorty, in der romantischen und historistischen Tradition stehend, hat als Antipode von Schmitt und Strauss jeder politischen Überschreitung etwas entgegenzuhalten. Gegen philosophische Metaphysik und politische Theologie empfiehlt er Ironie, der Souveränität des Politischen zum trotz insistiert er auf der Trennung von Öffentlichem und Privaten, statt Grausamkeit gegenüber dem Feind fordert er Solidarität mit den Leidenden.⁴² Nur derjenige ist in seinen Augen liberal, der jegliche Grausamkeit ablehnt (ebd., S. 14). Seine »liberale Ironikerin« weist die Geltungsansprüche universeller Normen zurück, erkennt aber das reale Leiden anderer an. Solidarität ist hier keine Folge des Sittengesetzes, sondern ein empirisches Faktum: Man empfindet sie – oder eben nicht. Sie beruht auf Sozialisation und Erziehung und nicht auf Einsicht oder Begründung. Solidarität existiert nur als konkretes zwischenmenschliches Verhältnis, wie auch die Beziehung zwischen Freund und Feind bei Schmitt. Solidarität kann den Menschen durch Erzählungen und Bilder nahe gebracht werden, aber nicht durch philosophische Argumentationen. Bei Rorty tritt die Solidarität mit dem Opfer an die Stelle der Grausamkeit des Politischen. Er kämpft zudem für

40 Leo Strauss: *On Plato's Symposium*, Chicago 2001, insb. S. 33f.

41 Aus diesem Grund hat sich Schmitt mit der romantischen Ironie beschäftigt: »Der Romantiker weicht der Wirklichkeit aus, aber ironisch und mit der Gesinnung der Intrige. Ironie und Intrige sind nicht die Stimmung eines Menschen auf der Flucht, sondern die Aktivität eines Menschen der, statt neue Wirklichkeiten zu schaffen, die eine Wirklichkeit gegen eine andere ausspielt, um die jeweilig gegenwärtige, begrenzende Wirklichkeit zu paralysieren. Ironisch entzieht er sich der beengenden Objektivität und schützt sich davor, auf irgendetwas festgelegt zu werden; in der Ironie liegt der Vorbehalt aller unendlichen Möglichkeiten.«, in: *Politische Romantik*, Berlin 1982, S. 105.

42 Richard Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/Main 1992.

eine postphilosophische Kultur, da jede Philosophie auf Surrogate für Gott und d.h. auf Metaphysik zurückgreifen müsse.⁴³

Ironiker wie Richard Rorty sehen keinen Widerspruch darin, ihre Überzeugungen für kontingent zu halten und trotzdem für sie einzutreten. Sie beziehen Stellung und signalisieren zugleich, dass man auch anders Stellung beziehen könnte. Das Wissen um die eigene Kontingenz hindert sie jedoch daran, grausam gegenüber Andersdenkenden zu sein. Dem Ironiker ist seine Sache ernst. Kann er aber dem Fanatismus überhaupt etwas Wirksames entgegensetzen, wenn er sich die Gewalt der Überschreitung versagt?

VIII. Abu Ghraib als Wende im Bilderkrieg

Wenden wir uns nun den Fotografien amerikanischer Soldaten zu, die am 28. April 2004 veröffentlicht binnen weniger Tage auf eine weltweite Resonanz stießen.⁴⁴ Warum lösten sie einen Folterskandal aus, der zur Schließung des Militärgefängnisses in Abu Ghraib führte und vermutlich auch zu einer Stärkung der Rechte von Gefangenen im ›Krieg gegen den Terror‹ beigetragen hat?⁴⁵ Wie erklärt sich die enorme Resonanz und Wirkung dieser Bilder? Amnesty International hatte schon lange Foltervorwürfe gegen amerikanische Soldaten erhoben, und es war ein offenes Geheimnis, dass in Guantánamo Bay umstrittene Verhörtechniken angewendet wurden. Eine Lösung scheint die Ikonographie der Fotografien zu liefern. Leiden und Schmerzen kommen auf Bildern besser zum

43 Das nachmetaphysische Denken eines Habermas geht ihm nicht weit genug, weil hier der herrschaftsfreie Diskurs an die Stelle der Offenbarung der Wahrheit durch Gott tritt. Auch C. Schmitt hatte Visionen einer Gesellschaft, welche »sogar die Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit selbst produzieren« kann und deswegen keines Gottes mehr bedarf. Der Mensch ist dort nicht mehr Geschöpf Gottes, sondern das Produkt seiner Gesellschaft. Dieser schöne neue Mensch »lehnt den Feindbegriff und jede Säkularisierung von Feindvorstellungen« und damit auch jegliche Form von Grausamkeit ab, Carl Schmitt: *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin 1990, S. 13. Schmitts Herrschaft des Antichristen entspricht ziemlich genau Richard Rortys liberaler Utopie, »human beings creating their own life-world«, vgl. »Toward a Postmetaphysical Culture«, in: Eduardo Mendieta (Hg.), *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself. Interviews with Richard Rorty*, Stanford 2006, S. 47.

44 Erstmals wurden die Bilder in der Nachrichtensendung *60 Minutes* des amerikanischen Senders CBS veröffentlicht. Der Originalbeitrag ist auf folgender Seite einzusehen, <http://www.cbsnews.com/stories/2004/04/27/60II/main614063.shtml> (letzter Zugriff am 3. Februar 2009). Mittlerweile sind diese Bilder (und einige andere mehr) im Internetmagazin Salon veröffentlicht, http://www.salon.com/news/abu_ghraib/2006/03/14/introduction (letzter Zugriff am 3. Februar 2009).

45 Dabei ist vor allem an das *McCain Detainee Amendment* aus dem Jahre 2005 zu denken.

Ausdruck als in der Sprache.⁴⁶ So finden vor allem Fotografien oder Filmaufnahmen Verwendung, wenn Solidarität für die Opfer von Gewalttaten oder Naturkatastrophen mobilisiert werden soll. Die bildliche Darstellung macht es möglich, dass eine konkrete Beziehung des Betrachters zu dem Leidtragenden aufgebaut wird und dadurch Solidarität (im Sinne Rortys) entstehen kann. Erst die Skandalbilder verliehen dem abstrakten Vorwurf der Menschenrechtsverletzung eine konkrete und unabweisbare Form.

Dies klingt zunächst plausibel, doch hat Susan Sontag überzeugend dargelegt, dass die Betrachtung von Leiden und Grausamkeit keineswegs immer zu einer Solidarisierung mit den Opfern führt.⁴⁷ Als Beispiel führt sie eine Bildserie in der *New York Times* an, die den grausamen Tod eines verwundeten Taliban-kämpfers zeigt (ebd., S. 13), aber man könnte auch auf die entwürdigende Darstellung des amerikanischen Taliban John Walker Lindh oder die Bilder der knienden Gefangenen in Guantánamo Bay rekurrieren. Diese Bilder haben eines gemeinsam: Sie führen nicht zur Solidarität mit den Opfern, sondern unterstreichen den Triumph des amerikanischen Militärs. Grausamkeit als verdientes Leid war schon immer ein Mittel zur Darstellung des politischen Feindes. Die Empfindung von Solidarität ist nicht nur auf eine entsprechende Sozialisation angewiesen, entscheidend sind auch kulturelle Codes und Kontexte der Darstellung. Es wird oft (und nicht ganz unberechtigt) darauf hingewiesen, dass bei der Rezeption der Skandalfotos weniger die Solidarität mit den Opfern als die Verurteilung der Täter im Vordergrund stand.⁴⁸

Es deutet alles darauf hin, dass nicht in erster Linie die Folter schockiert und Abscheu erregt hat, sondern vielmehr ihre Inszenierung. Wir haben gesehen, dass die legitimierten und institutionalisierten Formen der Grausamkeit die Funktion haben, den politischen Willen zu symbolisieren. Den Soldaten wurde im Irak weitgehend freie Hand in der Wahl der Verhörmethoden gelassen; zugleich mussten sie Informationen beschaffen, die womöglich Leben hätten retten können. Auch die Figur des Folterers hatte an der umgreifenden Heroisierung Anteil. In der Populärkultur und im öffentlichen Diskurs trat der Folterer als Retter und Erlöser auf, der Amerika vor dem »ticking bomb terrorist« zu schützen hatte.⁴⁹ Der Folterer als Held: Dieses Bild taucht auch in der Selbst-

46 So der Soziologe Wolfgang Sofsky: »Der Körper im Schmerz sperrt sich der sprachlichen Repräsentation. [...] Der Schmerz lässt sich nicht mitteilen und darstellen, sondern nur zeigen. Das Medium des Zeigens aber ist nicht die Sprache, sondern das Bild«, in: *Traktat über die Gewalt*, Frankfurt/Main 1994, S. 67.

47 Susan Sontag: *Regarding the Pain of Others*, New York 2003.

48 Dies setzt aber schon voraus, dass man sich mit den Opfern (die potentiell Feinde sein könnten) und nicht mit den Tätern (unseren militärischen Verbündeten) identifiziert. Dies haben nicht alle amerikanischen Kommentatoren des Skandals gemacht: Radiomoderator Rush Limbaugh nahm die Soldaten in Schutz, da sie nur ein wenig Spaß haben wollten und ihren Job ansonsten gut getan hätten.

49 Stephen Holmes: »Is Defiance of Law a Proof of Success? Magical Thinking in the War on Terror«, in: Karen J. Greenberg (Hg.), *The Torture Debate in America*,

inszenierung der an dem Skandal beteiligten Soldaten auf. Sie posieren lächelnd mit einer Geste des Triumphs (»thumbs up«) vor der Kamera. Ihre Opfer sind manchmal als Schreckgespenster verkleidet, meistens aber bis auf die Kapuze entkleidet. Sie liegen auf dem Boden oder aufeinander und müssen in den unmöglichsten Posen ausharren. Sie werden zu sexuellen Handlungen gezwungen und im gleichen Zug dafür geächtet.

Die Bilder lassen sich nur schwerlich als Zeugnisse einer bloßen Pflichterfüllung betrachten, denn sie zeigen die Willkür und den Spaß des Folterns. Dagegen muss die Grausamkeit des Helden gegenüber seinem Feind immer ernst sein. Seine Anwendung von Gewalt erscheint moralisch geboten, er gibt sich auch gerne tragisch (er würde ja anders, kann aber nicht). Hingegen wirkt die Grausamkeit auf den Fotos aus Abu Ghraib fürchterlich deplatziert. Die dümmlich grinsenden Soldaten sind eben keine tragischen Helden, sondern komische Figuren. Während Eichmann seine Grausamkeit mit dem Verweis rechtfertigen konnte, dass er nur seine Pflicht getan habe und nicht seiner Neigung gefolgt sei, kommt auf den Bildern die Einheit von Vergnügen und Pflichterfüllung zum Ausdruck.⁵⁰ Das sadistische Spiel der Täter entspricht keineswegs dem öffentlichen Bild politisch gezähmter Grausamkeit. Eichmann hat als deutscher Bürokrat die ihm zugetragene Aufgabe (der »Endlösung der Judenfrage«) gewissenhaft und gründlich erledigt. Hingegen handelt es sich bei den Folterknechten von Abu Ghraib um Kinder der amerikanischen Spaßgesellschaft, gegen welche die Straussianer mit ihrer Militarisierung und Heroisierung zu Felde gezogen sind.⁵¹ Die fotografische Selbstdarstellung der Täter desavouiert die politische Ideologie des gerechten Krieges und der gerechtfertigten Folter. Und wieder einmal kommt hinter den guten Absichten die Banalität des Bösen zum Vorschein – Ironie der Geschichte oder grausame Realität?

Die politische Metaphysik und konservative Kulturkritik der Straussianer legitimiert Grausamkeit gegenüber dem Feind und richtet sich gegen eine verweichlichte Spaßgesellschaft. Dabei legt sie ein Pathos des Kampfes und der Ernsthaftigkeit an den Tag. Diese Metaphysik dekonstruiert sich in den Bildern aus Abu Ghraib, in denen sie grotesk verzerrt zum Ausdruck kommt, selbst. Die

Cambridge 2006, S. 118-135, hier S. 128. Zum Begriff des »ticking bomb terrorist«: 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 2002, S. 131-163.

50 In Anlehnung an Schillers ästhetische Überwindung der kantischen Dichotomie von Pflicht und Neigung, können wir auch in einem theoretisch anspruchsvollen Sinne von »Spiel« sprechen, »Über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts in einer Reihe von Briefen«, 15. Brief, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 5, München 1962, S. 614-619.

51 Auf Parallelen zwischen den Vorgängen in Abu Ghraib und der obszönen, oft grausamen Unterseite der amerikanischen Populärkultur hat Slavoj Žižek hingewiesen, *Die politische Suspension des Ethischen*, Frankfurt/Main 2005, S. 113ff.

grausame Überschreitung moralischer Grenzen verliert ihren transzendenten Charakter, ihren Bezug zur politischen Gemeinschaft. Die Grausamkeit wird zu einer immanenten Überschreitung, zu einem grausamen Spiel mit der Grenze.

Sind Spaß und Spiel wirklich akzidentelle Dreingaben zur Grausamkeit oder entspringen sie nicht vielmehr ihrer ureigensten Logik? Emanzipiert sich die Überschreitung hier von ihrer metaphysischen Rechtfertigung? Was bleibt von der Grausamkeit nach dem Tod des Politischen? Vielleicht nur die Lust an der reinen Überschreitung, das Lachen über die grotesken Posen der Opfer?

Literatur

- Agamben, Giorgio: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, übers. v. Hubert Thüring, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002.
- Alexander, Jeffrey C.: »Citizen and Enemy as Symbolic Classification: On the Polarizing Discourse of Civil Society«, in: M. Lamont/M. Fournier (Hg.), *Cultivating Differences. Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*, Chicago: University Press 1992.
- Arendt, Hannah: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München: Pieper 1986.
- Balke, Friedrich: *Der Staat nach seinem Ende. Die Versuchung Carl Schmitts*, München: Wilhelm Fink 1996.
- Bataille, Georges: *Der heilige Eros*, übers. v. Max Hölzer, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1976.
- Beck, Ulrich: *Die Erfindung des Politischen*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1993.
- Bellah, Robert: »Die Religion und die Legitimation der amerikanischen Politik«, in: Heinz Kleger/Alois Müller (Hg.), *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa*, München: Chr. Kaiser 1986, S. 42-63.
- Bloom, Allan D.: *The closing of the American mind. How higher education has failed democracy and impoverished the souls of today's students*, New York: Simon & Schuster 1987.
- Bluhm, Harald: *Die Ordnung der Ordnung. Das politische Philosophieren von Leo Strauss*, Berlin: Akademie Verlag 2002.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang: *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1976.
- Bredenkamp, Horst: »Amerika tanzt vor der eigenen Angst«, in: Horst Bredenkamp: »Handeln im Symbolischen. Ermächtigungsstrategien, Körperpolitik und die Bilderstrategien des Krieges«, in: *kritische berichte*, 1/2005, S. 5-11 (zwei Gespräche mit Ulrich Raulff), S. 5-8; erstmalig erschienen in: *Süddeutsche Zeitung* vom 7. April 2003.
- ders.: »Wir sind befremdete Komplizen«, in: Horst Bredenkamp: »Handeln im Symbolischen. Ermächtigungsstrategien, Körperpolitik und die Bilderstrategien des Krieges«, in: *kritische berichte*, 1/2005, S. 5-11 (zwei Ge-

- sprache mit Ulrich Raulff), S. 8-11; erstmalig erschienen in: *Süddeutsche Zeitung* vom 28. Mai 2004.
- Butler, Judith: »Torture, Sexual Politics, and the Ethics of Photography«, Vortrag am 20.10.2006 im Rahmen des Symposiums *Thinking Humanity After Abu Ghraib* an der Stanford University, zit. nach Philip Zimbardo: *The Lucifer Effect. Understanding How Good People Turn Evil*, New York: Random House 2007.
- Dernbach, Andrea: »Der Ernstfall in der Normallage. Schäubles juristischer Vordenker Otto Depenheuer erklärt, wie sich der Staat gegen Terror wehren muss«, in: *Tagesspiegel* vom 23. September 2007, S. 4.
- 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: Yale University Press 2002, S. 131-163.
- Foucault, Michel: »Vorrede zur Überschreitung«, in: ders., *Von der Subversion des Wissens*, übers. v. Walter Seitter, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1978.
- Giesen, Bernhard: »Tales of Transcendence«, in: ders./Daniel Šuber (Hg.), *Politics and Religion*, Leiden: Brill 2005, S. 93 -137.
- Girard, René: *Das Heilige und die Gewalt*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1994.
- Gonzales, Alberto: »Memorandum for the president«, in: K. J. Greenberg und J. L. Dratel (Hg.), *The Torture Papers. The Road to Abu Ghraib*, Cambridge: University Press, 2005, S. 118-121.
- Greenberg, Karen J./ Dratel, Joshua L. (Hgg.): *The Torture Debate in America*, Cambridge 2006.
- Holmes, Stephen: »Is Defiance of Law a Proof of Success? Magical Thinking in the War on Terror«, in: K. J. Greenberg/Joshua L. Dratel (Hg.), *The Torture Debate in America*, Cambridge 2006, S. 118-135.
- Kinzel, Till: *Platonische Kulturkritik. Studie zu Allan Blooms »The Closing of the American Mind«*, Berlin: Duncker & Humblot 2002.
- Meier, Heinrich: *Carl Schmitt, Leo Strauss und »Der Begriff des Politischen«*. Zu einem Dialog unter Abwesenden, erweiterte Neuauflage, Stuttgart: Metzler 1998.
- ders.: *Die Lehre Carl Schmitts*, Stuttgart: Metzler 2004.
- Norton, Anne: *Leo Strauss and the Politics of American Empire*, New Haven: Yale University Press 2004.
- Palaver, Wolfgang: *Die mythischen Quellen des Politischen. Carl Schmitts Freund-Feind-Theorie*, Stuttgart 1998.
- Paul, Gerhardt: *Der Bilderkrieg. Inszenierungen, Bilder und Perspektiven der »Operation Irakische Freiheit«*, Göttingen: Wallstein 2005.
- Reemtsma, Jan Philipp: *Folter im Rechtsstaat?* Hamburg: Hamburger Edition 2005.

- Rorty, Richard: »Toward a Postmetaphysical Culture«, in: Eduardo Mendieta (Hg.), *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself. Interviews with Richard Rorty*, Stanford: University Press 2006.
- ders.: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, übers. v. Christa Krüger, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1992.
- Scheuermann, William E.: »Carl Schmitt and the Road to Abu Ghraib«, in: *Constellations* 13 (1), 2006, S. 108-124.
- Schiller, Friedrich: »Über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts in einer Reihe von Briefen«, 15. Brief, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 5, München: Hanser 1962, S. 614-619.
- Schmitt, Carl: *Der Begriff des Politischen. Text von 1932, mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin: Duncker & Humblot 1991.
- ders.: *Politische Romantik*, Berlin: Duncker & Humblot 1982.
 - ders.: *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin: Duncker & Humblot 1990.
 - ders.: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin: Duncker & Humblot 1993.
 - ders.: *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkungen zum Begriff des Politischen*, Berlin: Duncker & Humblot 1992.
 - ders.: *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Berlin: Duncker & Humblot 1993.
- Silverstone, Roger: *Media and morality. On the Rise of the Mediopolis*, Cambridge: University Press 2007.
- Smith, Philip: *Why War? The Cultural Logic of Iraq, the Gulf War, and Suez*, Chicago: University Press 2005.
- Sofsky, Wolfgang: *Traktat über die Gewalt*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1994.
- Sontag, Susan: *Regarding the Pain of Others*, New York: Farrar, Straus and Giroux 2003.
- Strauss, Leo: »Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen«, in: Heinrich Meier: *Carl Schmitt, Leo Strauss und »Der Begriff des Politischen«. Zu einem Dialog unter Abwesenden*, erweiterte Neuausgabe, Stuttgart: Metzler 1998.
- ders.: »Drei Briefe an Carl Schmitt«, in: Heinrich Meier: *Carl Schmitt, Leo Strauss und »Der Begriff des Politischen«. Zu einem Dialog unter Abwesenden*, erweiterte Neuausgabe, Stuttgart: Metzler 1998.
 - ders.: *On Plato's Symposium*, Chicago: University Press 2001.
 - ders.: *What Is Political Philosophy? and other studies*, Chicago: University Press 1959.
- Zimbardo, Philip G.: *The Lucifer Effect. Understanding How Good People Turn Evil*, New York: Random House 2007.
- Žižek, Slavoj: *Die politische Suspension des Ethischen*, übers. v. Jens Hagedstedt, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2005.

IV. Mediale Inszenierungen

Die grausame Geste. Zum Zusammenspiel von Verletzung und Verweisung

FABIAN GOPPELSRÖDER

Marina Abramovics Dokumentation ihrer 1975 in der Krinzinger Galerie zu Innsbruck durchgeführten Performance *Thomas Lips* liest sich in dem 2004 erschienenen *The Biography of Biographies* wie folgt:

»I slowly eat a kilo of honey with a silver spoon.
I slowly drink a liter of red wine out of a crystal glass.
I break the glass with my right hand.
I cut a five-point star on my stomach with a razor blade.
I violently whip myself until I no longer feel any pain.
I lie down on a cross made of ice blocks. The heat of a suspended heater pointed at my stomach causes the star to bleed.
The rest of my body begins to freeze.
I remain on the ice blocks for thirty minutes until the public interrupts the piece by removing the ice blocks from underneath me.
Duration: 2 hours«¹

Trotz des in der Performanztheorie erlangten Kultstatus, trotz der klugen Interpretationen und Auslegungen drängt sich zumindest *beim Lesen* dieser Zeilen vor allem eine Frage auf: Was soll das? Eine ernste Frage. Nichts ist damit gewonnen, das Ereignis als Folge der Lust an Provokation erklären zu wollen. Die Provokation, das Hervorrufen einer Reaktion beim Betrachter ist in der Kunst nicht sehr spezifisch. Im Gegenteil. Es ist die Frage, was Kunst, die völlig unbeteiligt lässt, überhaupt sein soll. Das Spezifische von Abramovics Performance ist somit nicht, *dass* provoziert wird. Ihre Besonderheit liegt vielmehr in der Art und Weise, *wie* provoziert wird. Die Grenzen des physisch Aushaltbaren heraus-

1 Marina Abramovic: *The Biography of Biographies*, Mailand 2004, S. 91.

forderndes, grausames Handeln am eigenen Körper schafft hier offenbar eine Intensität des Moments, die den Betrachter aus seiner Passivität herauszwingt. Die Performance nötigt ihn in eine Position aktiver Teilnahme, die schließlich zu Intervention und Abbruch des Ganzen führt. Die unnötige Auslieferung des Körpers der Künstlerin ist zugleich tätlicher Übergriff auf das Publikum, hebt die Distanz zur Bühne auf, schafft eine allen gemeinsame Atmosphäre extremer Spannung, der physisch standzuhalten schwer ist. Das Distinkte einer den Beteiligten eindeutige Plätze zuweisenden diskursiven Ordnung ist aufgehoben. Der Austausch zwischen Szene und Zuschauer ist hier kein Verschieben intelligibler Nachrichten zwischen geschiedenen Polen. Der sich verletzende Körper wendet sich nicht als Chiffre an den Intellekt. Er adressiert vielmehr auf besondere Weise die Sinne des Betrachters, dessen eigenen Körper. Er zeigt, anstatt etwas zu sagen, lässt sehen, spüren, riechen. Ist Zeigen aber die Domäne nicht nur des Bildes als vielmehr der bildenden Kunst allgemein, so ist das Medium, in welchem sich dieses hier realisiert, entscheidend. Die sich ereignende *Grausamkeit* zeigt sich *mit Macht*, weil sie über das intellektuell Beherrschbare hinausgeht. Nicht nur die Künstlerin, der Betrachter selbst findet sich so in die Erfahrung des unbedingten Ausgeliefert-Seins an seinen eigenen Körper verwiesen – und kann das nach zwei Stunden nicht mehr aushalten. Dieser Verweis und das sich in ihm realisierende Zeigen können als Geste beschrieben werden. Eine Geste der Grausamkeit – oder doch schlicht das Grausame der Geste?

I.

In Robert Altmanns Film *The long Goodbye* gibt es eine Szene, die dem Zuschauer als eine Szene prägnant verdichteter Grausamkeit im Gedächtnis bleibt. Marty Augustine, Chef der lokalen Camorra, besucht den, wie immer, ostensiv indifferenten Philippe Marlowe in dessen Wohnung. Das Gespräch läuft zäh, Marlowe lässt sich zu nichts bewegen, bezieht keinerlei Position. Als er auch durch das brutale Auftreten der mitgebrachten Entourage unbeeindruckt bleibt, greift Marty eine herumstehende Cola-Flasche beim Hals, schlägt ihr an einer Kante den unteren Teil ab und zieht das so zur scharfen Waffe gewordene Glas mit ganzer Kraft über das Gesicht seiner mit übergeschlagenen Beinen auf dem Sofa sitzenden Freundin. Das schöne Gesicht ist zerschnitten, Blut verdirbt die Kleider, Schmerzensschreie, verkrampfte Haltung machen die eben noch so elegante Erscheinung zu einem hässlichen Etwas, das, von Marty nicht weiter beachtet, zwei der Handlanger abtransportieren. Eine Geste der Grausamkeit, so könnte man sagen – und doch: Was genau ist hier grausam, was Geste?

Es gibt eine Charakteristik der Grausamkeit, die definitorisch schwer zu bestimmen, und doch jedem, der das Wort zu verwenden weiß, evident ist. Versteht man Brutalität als rohe körperliche Gewalt, eingesetzt zu einem direkten Zweck, als kompromisslosen Einsatz aller Mittel zur Erlangung eines bestimmten Ziels,

so ist Grausamkeit anders. So sehr sie brutal im Sinne von viehisch, tierisch, unvernünftig zu sein scheint – als Variante rein instinktiver Zweck-Mittel-Relation ist sie nicht zu fassen. Anstatt sich mit Hilfe eines linearen Modells annähern zu wollen, scheint ein holistischer Ansatz notwendig. In Altmanns *The long Goodbye* ist diese Verbindung der unterschiedlichen Aspekte der Szene zu einer in ihrem Effekt gesteigerten Einheit gut zu beobachten. Nicht *ein* Moment des Geschehens lässt sich als das Grausame isolieren, vielmehr ist es das Ereignis als Ganzes, welches das Grauen erregt; die Ausstellung der an die Grenzen gehenden Brutalität durch feinste Dramaturgie. Was hier geschieht, ist die plötzliche, unerwartete, nicht nachvollziehbare Vernichtung eines Menschen, der, seines Gesichts beraubt, als Individuum ausgelöscht wird. Plötzlich, unerwartet und nicht nachvollziehbar, weil die Auslöschung nicht eigentlich gegen das Opfer gerichtet ist. Das Opfer als solches ist uninteressant. Es hat nichts provoziert, nichts verschuldet. Die Tat ist Tat reiner Willkür, so scheint es, Brutalität ohne Grund. Sie dient keinem Zweck, ist, aus allen Sinnzusammenhängen fallend, eine Sinnlosigkeit. Und doch ist sie nicht Zufall. Ihre Sinnlosigkeit ist bedrückend gesteigert und exponiert. Gerade die Maitresse müsste als Individuum, in ihrer körperlichen Einzigkeit geschützt werden. Ihr Status, ihr Wert beruht einzig auf dieser. Marty zerstört nun in demonstrativer Grundlosigkeit das, was gerade für ihn am wenigsten zu zerstören wäre. Er inszeniert die gegen alle Erwartung gehende Vernichtung eines Menschen rein um dieser Inszenierung willen. Sein Handeln setzt bewusst alle Norm außer Kraft, markiert sich als unberechenbar. Erst diese erdrückende Sinnlosigkeit, so scheint es, das keinem Zweck Verpflichtete, ist, was die Brutalität der Szene zur Grausamkeit steigert. Nicht der physische Akt als solcher, sondern die durch ihn vollzogene Aufhebung des Vertrauten, Verstehbaren macht den Unterschied. Das Zusammenspiel aller Aspekte – der physischen Gewalt, der fehlenden Finalität/Linearität, der konterkarierten Erwartungen – ist entscheidend. Fassungslos sieht man so Brutalität ohne Grund. Hilflos starrt man auf eine Handlung, die man nicht einordnen kann. Dieses Verloren-Sein, diese Hilflosigkeit schafft das Grauen.

Dabei weist die Rede vom ›Starren‹ und ›Sehen‹, von Szene und Inszenierung bereits auf eine visuelle Dimension des Vorgangs, die es uns leicht machen könnte, den Ausdruck *Geste* der Grausamkeit zu legitimieren. Und doch ist gerade dieser Begriff in seiner scheinbaren Einfachheit und gefährlichen Ubiquität alles andere als simpel. Wenn das überhaupt möglich ist, so kann, was eine Geste ist, an dieser Stelle sicher nicht endgültig geklärt werden. Die Flexibilität des Wortes, die es als ›große Geste‹, als rhetorisches Mittel oder als genau definierte und mit exakter Bedeutung belegte Körperbewegung innerhalb der Zeichen- und Taubstummensprache Verwendung finden lässt, macht deutlich, dass *die* Geste nicht existiert. Konvergenz dieser unterschiedlichen Verwendungsweisen des Wortes scheint es v.a. in zwei Aspekten zu geben: Zum einen ist die Geste, bei aller Verschiedenheit dessen, was jeweils mit dem Begriff

genau erfasst wird, stets ein Moment von Kommunikation. Nicht im Sinne einer strikt gefassten Kommunikationstheorie, in welcher ein Kommunikat vom Sender zum Empfänger verschickt wird, aber in einem allgemeineren Sinne: ›Die Geste‹ ist immer im Zusammenhang von Interaktion, von Handeln und Anschlusshandeln gegeben.²

Zum anderen sind Gesten an ein Zeigen bzw. ein Sich-Zeigen gebunden, welches allerdings nicht auf die direkt visuelle Ebene beschränkt bleibt, den Raum des Metaphorischen, des letztlich alle Sinne umfassenden indirekt Bildlichen mit einschließt. Entscheidend für die Bedeutung des Gestischen wird somit ein gegen diskursive, lineare Eindeutigkeit gerichtetes Moment, das, auf eine andere Instanz als den Verstand referierend, Evidenzen schafft, die hier etwas verkürzt ›sinnliche Gewissheiten‹ genannt werden sollen. Gesten sind mithin Momente des Zeigens oder Sich-Zeigens innerhalb einer Kommunikationssituation, in welchen der diskursive Rahmen überschritten wird, in welchen, mit Nietzsche gesprochen, die große Vernunft des Leibes, nicht die kleine Vernunft des Geistes adressiert ist.

Als Moment einer Kommunikationssituation aber ist auch die Brutalität ohne Zweck in Altmanns Film nicht ohne Funktion. Marty vernichtet seine Geliebte nicht ohne Absicht, nicht nebenher, nicht schlicht zum Spaß. Vielmehr ist die bewusste Inszenierung, das In-Szene-Setzen der Sinnlosigkeit die entscheidende Ergänzung der bei Marlowe nicht ankommenden Drohung: Marty zeigt seine bedingungslose Unberechenbarkeit. Anstatt zu sagen, was in Worte gefasst abstrakt und unwirklich bleibt, gibt er ein Beispiel für das jedes Tabu ignorierende ›alles ist möglich‹. Kein noch so smartes *private eye*, so wird deutlich, kann ihn verstehen, einschätzen, vorhersehen. Diese Nachricht ist keine, für die noch adäquat argumentiert werden kann. Sie entfaltet ihre Wirkung erst als Demonstration. Die Sequenz aus Altmanns *The long Goodbye* ist eine *Geste* der Grausamkeit, weil sie sinnlich gewiss macht, was der Intellekt nicht fasst, sich in ihr zeigt, was nicht mehr gesagt werden kann: die vor aller konkreten Brutalität liegende reine Möglichkeit zu jeder Art Handlung.

II.

In seiner autobiographisch reflektierenden Annäherung beschreibt Jean Améry *Die Tortur* als den Entzug des ›Weltvertrauens‹. Der gewohnte Rahmen, die Halt gebende symbolische Ordnung bricht ein. Zusammenhänge, die als selbstverständlich galten, werden ihrer Bedeutung beraubt. Unsicherheit macht sich breit. Angst verdrängt die Furcht. Das Unbezweifelbare steht nun in Frage. Das

2 Der hier verwendete Kommunikationsbegriff steht somit dem von Niklas Luhmann entwickelten nahe.

existenzielle Fundament geht – ohne Ersatz – in die Brüche. So wird die Schutz versprechende Polizei zur Bedrohung, der Mitmensch zum Gegenmenschen.

»In nahezu allen Lebenslagen wird die körperliche Versehrung zusammen mit der Hilfserwartung empfunden: jene erfährt Ausgleich durch diese. Mit dem ersten Schlag der Polizeifaust aber, gegen den es keine Wehr geben kann und den keine helfende Hand parieren wird, endigt ein Teil unseres Lebens und ist niemals wieder zu erwecken.«³

Was sich in der Tortur ereignet, ist der Verlust, mehr noch: die Verunmöglichung einer symbolischen Heimat. Ihre Grausamkeit, ihr Effekt, Furcht vor konkreter Bedrohung durch unfokussiertes Grauen, Angst zu ersetzen, liegt gerade darin. Über die körperliche Versehrung hinausgehend, zwingt die Folter ihr Opfer, die Nichtigkeit der gewohnten symbolischen Ordnung zu erkennen, ohne eine andere an deren Stelle zu setzen, ja, ohne die Möglichkeit zum Ersatz überhaupt zuzulassen. Die in höchstem Maße symbolisch aufgeladene Polizeifaust manifestiert in der durch sie zugefügten Verletzung die Zerstörung gerade dieser Symbolik. Zugleich liefert sie keinen Ersatz für den Verlust. Sie setzt nichts Neues, lässt einen bei den Trümmern. Die Berichte aus den Konzentrationslagern machen die reine Destruktion als allgemeine Strategie deutlich. Trotz augenscheinlich strengster Ordnung und äußerster Berechenbarkeit des Alltags war letztlich alles darauf angelegt, unvorhersehbar zu bleiben. Sicherheit bringende Routinen wurden verhindert, der Aufbau einer symbolischen Ordnung systematisch hintertrieben.⁴ Die so auf Permanenz gestellte Folter zwingt ihr Opfer in einen Zustand des ewig aufgeschobenen Menschseins, der fortgesetzten Suspension, des endlosen Nicht-Zustands. Das Grausame der Folter liegt mithin in der erzwungenen, existentiellen Entfremdung von Welt überhaupt. Eine Entfremdung, die bleibt. »Wer der Folter erlag, kann nicht mehr heimisch werden in der Welt.« (Améry 1965, 73) Ihm ist das ›Weltvertrauen‹ genommen, es ist ihm nicht mehr möglich, die notwendigen Selbstverständlichkeiten auszubilden, er hat die Fähigkeit verloren, sich auf etwas verlassen zu können, sich Halt zu verschaffen, die Zeichen der Welt überschaubar zu ordnen. Die sich aus der unmenschlichen Erfahrung, auf alles zugleich gefasst sein zu müssen, speisende Unsicherheit lässt ihn paralysiert einer zu komplexen Wirklichkeit gegenüber erstarren. »Der gemartert wurde, ist waffenlos der Angst ausgeliefert.« (Améry 1965, 73) Die späten Selbstmorde

3 Jean Améry: »Die Tortur« (1965), in: ders., *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, Stuttgart 1977, S. 46-73, hier S. 57.

4 Dass die einzige Möglichkeit, sich die Überlebenschance überhaupt zu bewahren, gerade die gegen die permanente Obstruktion von oben gerichtete unausgesetzte Arbeit an auch offenbar sinnlosen Routinen und Gewohnheiten war, macht Primo Levi *Ist das ein Mensch?* eindringlich klar. Wer hier aufgab, hatte innerhalb kürzester Zeit keine Kraft mehr, im Lager zu überleben (Vgl. Primo Levi: *Ist das ein Mensch? Ein autobiographischer Bericht*, München 1992).

vieler Holocaustüberlebender, der Suizid von Améry selbst, zeugen von dieser nicht zu verarbeitenden Erfahrung des Ausgestoßenwerdens aus dem Menschlichen, das, so wenig sich die Nazis auf einfache Schläge beschränkten, so ausgefeilt ihre Methoden zur schrittweisen physischen Zerstörung waren, mit jener ersten Grenzüberschreitung, mit jenem grundlegenden Entzug des ›Weltvertrauens‹ durch den alle Erwartung konterkarierenden Schlag der Polizeifaust beginnt. In ihm verliert der Mensch seine Identität und wird zum Gefolterten. Eine Verletzung, die sich durch keine Heilung des Körpers rückgängig machen lässt.

Die über die Brutalität hinausgehende Grausamkeit der Folter ist somit die tiefer als alle physische Verletzung schneidende existenzielle Verunsicherung. Sie ist das Ausgestoßen-Werden aus dem Vertrauten. Die symbolische Ordnung, die bekannten Zusammenhänge gelten nicht mehr. Eine erzwungene Heimatlosigkeit, die mit dem geographischen Nicht-zu-Hause-Sein nur lose in Verbindung steht. Und doch bedeutet dieses Verständnis von Grausamkeit keine Marginalisierung des Körperlichen in der Folter. Im Gegenteil. Die existentielle Verunsicherung ist nur über die physische Verletzung zu denken. Die totale ›Verfleischlichung‹ des Menschen ist der entscheidende Schritt in die *Tortur*. Der andere »zwingt mir [...] seine eigene Körperlichkeit auf« (Améry 1965, 56). Er überschreitet die das Individuum schützende physische Grenze und rührt so an dessen Kern. Die im Laufe unseres Heranwachsens, unserer Sozialisation, unserer Initiation in eine Kultur inkorporierten Sicherheiten ermöglichen weit grundlegender als alles explizite Selbstverständnis die Herausbildung menschlicher Identität. Sie bedeuten jene Reduktion der Überfülle von Eindrücken und Reizen in alltäglicher Praxis, welche das uns gewohnte, die Verlässlichkeit der Welt ausmachende Muster der Wirklichkeit allererst hervortreten lässt. Vorbewusste Verhaltensweisen bestimmen den reibungslosen Ablauf sozialer Situationen, das eingeübte Rituelle sichert den Alltag jenseits der außergewöhnlichen Ereignisse.⁵ Ist die humane Welt, die dem Menschen durch sein Hineinwachsen in die sozialen Zusammenhänge vertraute, selbstverständlich Halt und Heimat gebende Ordnung, so gründet das Menschliche gerade nicht im Ideal, sondern in der Körperlichkeit, Individualität aber in der durch diese gegebenen Sicherheit im Umgang mit Wirklichkeit. Amérys ›Weltvertrauen‹ ist diese körperliche Verankerung, der Verlust desselben damit aber notwendig an die Versehrung des Körpers gebunden.

Die Verletzung führt zu jenem Verweis, der nicht mehr deiktisch auf eine Identität innerhalb des gewohnten Verweisungszusammenhangs zeigt, sondern aus diesem hinaus stößt. Er hat mithin paradoxe Struktur, gewinnt seinen Über-

5 Eine philosophisch eigenständige Zusammenfassung der diesen Überlegungen zugrunde liegenden anthropologischen und soziologischen Theorien und Arbeiten bieten Gunter Gebauer und Christoph Wulf mit: *Spiel – Ritual – Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt*, Reinbek bei Hamburg 1998.

schreitungscharakter gerade dadurch, dass er gegen die Doxa, das Vermeinte, gegen die Erwartung agiert. Die Struktur der humanen Welt wird verletzt. Der Andere durchbricht die Körpergrenze zwischen Mensch und Mitmensch, besetzt den das Individuum als solches ermöglichenden Platz. Seiner Bewegungsfreiheit beraubt, kann die Initiation, die Einübung in die Regelmäßigkeiten der humanen Welt nicht mehr gelingen, scheitert dieser Versuch an der Willkür des anderen. »Er ist an mir und vernichtet mich damit.« (Améry 1965, 56) So ist die *Tortur*, wenngleich nicht auf eine brutale physische Handlung zu reduzieren, doch nur als körperliche Verletzung möglich. Die physische Verletzung entzieht dem gewohnten Symbolsystem die Grundlage, das Zu-Hause-Sein in der Welt, den jedem Individuum notwendigen Halt.⁶

Der Begriff der *Grausamen Geste* bekommt vor diesem Hintergrund eine neue Qualität. Tatsächlich scheint auch die Folter in ihrem Kern gestisch zu sein. Sie zwingt ihr Opfer in die sinnliche Gewissheit einer umfassenden Haltlosigkeit. Sie kommuniziert zeigend. Als Verunmöglichung der die humane Welt charakterisierenden symbolischen Ordnung eignet der Grausamkeit eine Unsagbarkeit, die mehr ist, als die nur momentane Unfähigkeit, das passende Wort, das geeignete Zeichen zu finden. Die Unsagbarkeit der Grausamkeit ist nicht äußerlich. Sie ist kein Attribut. Das aufgezwungene Verstummen, der Entzug der alles Setzung, alles Sagen ermöglichenden Basis *selbst* ist das Grausame.

Solche Unsagbarkeit ist nicht von dem in konkreter Wortsprache Formulierbaren her gedacht. Das Sagbare wird so wenig auf grammatisch korrekte Propositionen reduziert wie das Unsagbare auf das, was das linguistische System nicht erfasst. Das Problem ist existentiell. Das erzwungene Schweigen, das Verstummen in der Folter ist die Aufhebung der Möglichkeit, sich in die Welt zu finden, sich in sie einzuschreiben, in sie zu fügen. Die Tortur hält ihr Opfer am Rande der Auflösung. Sie ist die Spannung zwischen dem Menschsein und dem Nicht-Mensch-sein-Dürfen, zwischen der unbedingten Neigung, sich in der humanen Ordnung der Zeichen aufzuhalten und dem permanenten Scheitern dieses Versuchs. Nicht als visuelle Prozession von Zeichen, nicht als linguistisch erfassbare Zeichensprache, sondern als auf Körperebene erzwungene Konfrontation mit dem, was Repräsentation nicht mehr zu greifen vermag, ist auch das Grausame der Folter genuin gestisch. Sie wird zur Verweisung im Sinne der Ausweisung aus der symbolischen Ordnung in das, was sich nur im Geschehen dieser Ausweisung zeigt: die aller aktuellen Entscheidung, aller konkreten, verstehbaren Handlung, aller humanen symbolischen Ordnung vorausgehende reine Potentialität.

6 Auch Worte foltern erst dann, wenn sie, aus ihrem diskursiven Kontext entlassen, physisch wirken. Die ausgefeilten Methoden scheinbar immaterieller, »psychologischer« Folter zielen tatsächlich auf körperliche Verletzung durch Worte jenseits schützender Argumente. Solange Inhalte gegeneinander abgewägt werden, ist keine Folter.

III.

In ästhetisch-anthropologischem Kontext hat Giorgio Agamben gerade diesen Gedanken ausgeführt: Um die Potentialität, von welcher sich Aktualität erst absetzt, in den Blick bekommen zu können, müssen die das Aktuelle strukturierenden Erwartungen in einer Geste durchbrochen werden. In Melvilles *Bartleby* findet Agamben ein Beispiel der literarischen Auseinandersetzung mit der Frage nach der Potentialität schlechthin, der Frage danach, unter welchen Bedingungen sich etwas ereignen und zugleich nicht ereignen, nicht wahr und zugleich nicht falsch sein kann.⁷ Das *I prefer not to* Bartlebys steht nicht nur in Spannung zu der gewohnten, grammatisch korrekten Sprache, es reibt sich v.a. mit dem konkreten Kontext, mit der Situation Bartlebys als Schreiber – und zwar als einer der bis dato zuverlässigsten und genauesten Schreiber – einer New Yorker Kanzlei. Bartleby wendet sich gegen seine eigentliche und einzige Bestimmung, gegen seine Funktion, und weist gerade hierin die Bedingungen der Möglichkeit seines früheren perfekten Funktionierens auf. »As a scribe who has stopped writing, Bartleby is the extreme figure of the Nothing from which all creation derives« (Agamben 1999, 253). Die Formel (Deleuze) wird so zu einer Geste. Einer Geste, die als Provokation und Herausforderung des Raums geordneter Zeichen zugleich dessen Überschreitung bedeutet – und hierin den Ausschluss aus der humanen Welt. Bartleby macht sich selbst zu einem Outlaw, weißt sich mit seinem *I prefer not to* in ein schlussendlich tödliches Exil.

Selbst wenn die gegen sich selbst gerichtete Grausamkeit Bartlebys anderer Art ist als die in Altmanns Film gezeigte oder gar die von Améry beschriebene, so fügen sich Agambens Beobachtungen in das bisher Entwickelte und verbinden es nicht zuletzt auch mit unserer Ausgangsfrage nach der Kopplung des Felds der Grausamkeit und desjenigen des Zeigens in der Kunst: Die Grausame Geste ist kein Komplex, der sich einseitig auflösen ließe. Weder ist er auf eine Geste der Grausamkeit noch einfach auf die Grausamkeit der Geste zu reduzieren. Die aufgezwungene Überschreitung des sicheren Grunds unseres gewohnten Zeichensystems *ist* Grausamkeit; die Geste im Sinne Agambens aber jener Akt, welcher zu dieser Überschreitung nötigt.

Sucht man nach einem Zusammenhang von Grausamkeit und Metaphysik, so ist er wohl hier zu finden. Die Überschreitung des Seienden in das Nichts ist, was Martin Heidegger als das eigentlich Metaphysische beschreibt.⁸ Die »abweisende Verweisung auf das entgleitende Seiende im Ganzen, als welche das Nichts in der Angst das Dasein umdrängt, ist das Wesen des Nichts: die Nichtung« (Heidegger 1976, 114). Als Manifestation dieser Nichtung ist Angst, das in der

7 Vgl. Giorgio Agamben: *Potentialities. Collected essays in philosophy*, Stanford (Ca) 1999, S. 260.

8 Vgl. Martin Heidegger: »Was ist Metaphysik?«, in: ders., *Wegmarken*, GA Bd. 9, Frankfurt/Main 1976, S. 103-122, hier S. 121.

Grausamkeit sich ereignende Grauen, zugleich Manifestation des Hinausgehaltenseins in das Nichts, der Überschreitung der vertrauten Ordnung des Seienden. Diese Überschreitung ist beides: Sie ist dem Menschen wesentlich, gehört zu seiner Natur (Heidegger 1976, 121) und ist ihm als solcher existenzieller Grundvorgang im Normalfall zugleich verstellt. Sie ermöglicht die »Offenbarkeit des Seienden als eines solchen für das menschliche Dasein« und ist als diese Ermöglichungsbedingung selbst doch nie gleichermaßen offenbar (Heidegger 1976, 115). Es bedarf der bewussten Arbeit, der bewussten Provokation von Momenten der Angst, in welchen sich die Möglichkeit zu philosophischer *Einsicht* schlechthin in den das Seiende und das menschliche Sich-Verhalten zum Seienden – die humane Welt – bedingenden Grund bietet. Ohne die menschenverachtende Grausamkeit der Folter zu verharmlosen, wird die philosophische Bedeutung der Angst als durch Stimmung, durch Atmosphäre mögliche, nicht wissenschaftlich exakte und doch strenge Erkenntnis deutlich. Eine Erkenntnis jenseits des Symbolischen, jenseits des Seienden; und in diesem Sinne also eine meta-physische Erkenntnis.

IV.

Vor diesem Hintergrund tritt nun auch das Spezifische unseres Eingangsbeispiel, Marina Abramovics Performance von 1975, sowie die ästhetische Attraktivität des Hässlichen, Perversen, Grausamen überhaupt deutlicher hervor. Sie ist Teil des Versuchs, diese flüchtige, metaphysische Qualität reiner Potentialität in der Kunst zu binden. Sie ist hierin Teil der großen Entwicklung weg von einer schlichten Schönheitsästhetik, vom einfachen Erfüllen kulturell vorgegebener Schönheitsstandards. Insbesondere seit der immer stärker werdenden Beschäftigung mit den eigenen Bedingungen und medialen Voraussetzungen ab dem Ende des 19. Jahrhunderts beansprucht gerade die bildende Kunst den Raum reiner Potentialität als die ihr gegenüber den auf Geist und Intellekt ausgerichteten reflektierenden Wissenschaften und Philosophie genuine, nur durch Wahrnehmung und Sinnlichkeit zugänglich eigentlich kreative Kraft. Gegen den auch das Kunstverständnis dominierenden feststellenden Zugriff auf Wirklichkeit, deren Ordnung in verlässlich handhabbare symbolische Einheiten, wird das ständige Fließen, die unausgesetzte Bewegung, der in der Wahrnehmung erfahrbare Übergang hervorgehoben. Anstatt argumentativ zu einer identischen und also dem Zeichensystem konformen These fortzuschreiten, welche notwendig Aktualität ist, ereignet sich hier eine Abkehr von der durch die Perfektion der *techné* und also durch die souveräne Formung des Materials geprägten Arbeitsweise. An die Stelle einer Ästhetik, welche in gewisser Hinsicht nicht mehr ist als der Bauplan zur Verfertigung des schönen Kunstwerks wie es die dominierenden Schönheitsideale vorschreiben und somit paradoxerweise auf eine Ästhetik der Anästhesierung hinausläuft, tritt die Wiederbesinnung auf die un-

bestimmte *aisthesis*, den nicht standardisierten, nicht positiv greifbaren *Prozess* sinnlicher Wahrnehmung. Was in einer ›zeitlosen‹ Idee der Kunst zwangsläufig außen vor bleiben muss, wird hier zentrales Anliegen des künstlerischen Schaffens: Dynamik und Bewegung selbst. Die Entwicklung der Malerei seit Delacroix, vom Nachimpressionismus bis zu den ersten Abstrakten ist getrieben von der Idee ›musikalischen‹ Malens, das expressiv sein kann, ohne *etwas* auszudrücken. Die Farbexperimente der Nabis, das Licht Seurats, die Konstruktionen Cézannes, das Wilde der Fauves, der Ausdruck der Expressionisten, die Dynamik der Futuristen – alles das gehört in den Zusammenhang einer von der fundamentalen Bewegtheit des Wirklichen faszinierten Kunst. Das vom Standpunkt der *attitude intellectuelle* paradox erscheinende Feld der Wahrnehmung (Maurice Merleau-Ponty), die Eigenlogik des Bildlichen, das dem distinkten Zeichensystem entgleitende ikonisch Dichte (Gottfried Boehm) werden als das für die Kunst Interessante entdeckt. Um auf diese zu verweisen, den Betrachter aus seinen gewohnten Wahrnehmungsschemata zu stoßen und mit dem Vor-aller-binären-Unterscheidung zu konfrontieren, ist das Sich-Verweigern allen standardisierten Wahrnehmungen gegenüber der scheinbar einzige Weg. Gerade als Irritation und Störung traditioneller Schönheitsvorstellungen wird Kunst zur Initiation in die Perzeption jenseits der bereits repräsentierend funktionierenden Fixierung des Wahrgenommenen. »Erst wenn die Schwelle unserer sinnlichen Adaptionfähigkeit überschritten wurde, z.B. im Falle einer Blendung des Auges«, so der Gedanke, »erfahren wir die Welt als dynamisches Ereignis und nicht als distanzierte Gegebenheit.«⁹ Das Kunstwerk wird so zur Verletzung des Blicks seines Betrachters. Die drastischen Reaktionen auf die ersten ›impressionistischen‹ Ausstellungen sind als Ausdruck der in dieser scheinbar so sanft und harmlos die Sinneseindrücke wiedergebenden Malerei realisierten Verweisung, welche den Betrachter in die Haltlosigkeit des Nichtwissens-was-damit-Tun ausweist. Mit der Angleichung des Blicks an die Entwicklung der Kunst mussten die Zumutungen größer werden. So hat die Formensprache des Impressionismus gegenüber ihrer Entstehungszeit an provokativer und damit an gestischer Kraft eingebüßt. Auch die ›Verletzung‹ wörtlich nehmende Performancekunst des Wiener Aktionismus oder eben einer Marina Abramovic wirken heute anders als noch in den 1970er Jahren. Und doch zeigen gerade diese letzten Beispiele, dass sich hier ein künstlerisches Interesse durchgesetzt hat, das die Standards der dominierenden symbolischen Ordnung zu zerstören sucht, um gerade so den Raum ästhetischer Erfahrung aufzustoßen.

Es ist diese Bewegung in Richtung dessen, was als solches keine Zeichenordnung mehr zu fassen vermag, dem notwendig Unsagbaren, welche Kunst gestisch werden lässt.

9 Gottfried Boehm: »Bildsinn und Sinnesorgane«, in: *Neue Hefte für Philosophie*, 18/19 (1980), S. 118-132, hier S. 122.

Ihre Unbestimmbarkeit wird so die auf der Ebene sinnlicher Wahrnehmung provozierte Konfrontation mit der reinen Potentialität, welche der Sicherheit gebenden Organisation von Welt in binären Unterscheidungen vorausgeht. Das Fruchtbare dieser Begegnung, ihr ästhetisches Surplus geht mit einer Verunsicherung einher, die ihren klassischen Ausdruck im *je ne sais quoi* ästhetischer Erfahrung findet und doch mehr ist als lediglich ein Suchen nach Worten. Die ihm konstitutive Unsagbarkeit bringt eine Haltlosigkeit mit sich, die Grauen, Angst, in unterschiedlichen Intensitäten impliziert. Die Kunst als Geste ist grausam, als sie den, der sich auf sie einlässt, verletzt und ihn in dieser Verletzung auf die reine Potentialität hin ver-/ausweist. Es wäre weit mehr als ein eigener Text, sich mit den spezifischen Ausformungen dieses Gestischen bei unterschiedlichen Künstlern zu beschäftigen; tatsächlich füllt diese Frage bereits ganze Bibliotheken. Dabei reicht die Spanne von der Arbeit auf direkt sensueller Ebene bis zur indirekt metaphorischen. Dass ersteres nicht notwendig an die bildende Kunst und letzteres nicht zwangsläufig an die Literatur gebunden ist, davon zeugen zum einen metaphorisch arbeitende Malerei, z.B. die des Surrealismus, zum andern die materialorientierte Dichtung, z.B. der Konkreten Poesie. Entscheidend ist der beide Varianten charakterisierende Impuls, die symbolische Ordnung zu durchbrechen und den Betrachter aus seinem gewohnten Wahrnehmungsgefüge zu verweisen. Ästhetiken des Schocks, der Plötzlichkeit, des Terrors (Karl-Heinz Bohrer), hängen genau mit dieser Charakteristik bestimmter Künste zusammen. Philosophen wie Bataille etablieren solche Grausamkeit als den eigentlich ästhetischen Moment. Die Kunst bekommt eine philosophisch-anthropologische Dimension: Sie führt an die Grenzen des Humanen und schafft gerade darin Einsicht in die *Conditio Humana* des an symbolische Ordnung Gebunden-Seins. Die Grausamkeit der Kunst geht damit über Sadismus und Masochismus hinaus. Und doch bleibt sie grundlegend an Verletzung gebunden, ist sie als ein den Rezipienten in das Inhumane verweisende Praxis *Grausame Geste*.

V.

Es ist klar, dass vorstehende Überlegungen keine Nivellierung der Unterschiede zwischen Folter und Kunst, Perversion und ästhetischer Erfahrung betreiben wollen. Die herausgearbeitete strukturelle Identität des Grausamen und des Gestischen geht mit der Diversität der konkreten Phänomene Hand in Hand. Doch scheinen die Konzepte Geste und Grausamkeit sich gegenseitig zu erhellen. Beide beschreiben das strukturell Gleiche unter konkret verschiedenen Bedingungen. Beide referieren auf ein Gemeinsames der nicht vermittelbaren Konkreta. Was uns als Geste anzieht, stößt uns als Grausamkeit ab: die Konfrontation mit den Grenzen des Humanen und also mit der eigenen Bedingtheit als Mensch. Lediglich von der philosophischen Warte scheint es möglich,

noch in den grausamsten Verbrechen das ästhetisch Positive zu betonen. So, wenn Bataille in den Berichten der sadistischen Verbrechen Gilles de Rais oder Elizabeth Bathory deren Kraft hervorhebt, »la nature humaine à la conscience de soi« zu öffnen.¹⁰ Spätestens diese Bemerkung aber macht Batailles eigene Philosophie zu einer grausamen Geste. Mit allem, was das impliziert.

Literatur

- Abramovic, Marina: *The Biography of Biographies*, Mailand: Edizioni Charta 2004.
- Agamben, Giorgio: *Potentialities. Collected essays in philosophy*, Stanford/CA: Stanford University Press 1999.
- Améry, Jean: »Die Tortur« (1965), in: ders., *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, Stuttgart: Klett-Cotta 1977, S. 46-73.
- Bataille, Georges: *Les Larmes d'Eros* (1959), in: ders., *Oeuvres complètes*, Bd. X, Paris 1970ff., S. 573-627.
- Boehm, Gottfried: »Bildsinn und Sinnesorgane«, in: *Neue Hefte für Philosophie*, 18/19 (1980), S. 118-132.
- Gebauer, Gunter/Wulf, Christoph: *Spiel – Ritual – Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1998.
- Heidegger, Martin: *Was ist Metaphysik?*, in: ders., *Wegmarken*, GA Bd. 9, Frankfurt am Main: Klostermann 1976, S. 103-122.
- Levi, Primo: *Ist das ein Mensch? Ein autobiographischer Bericht*, übers. v. Heinz Riedt, München: DTV⁴1995.

10 Georges Bataille: *Les Larmes d'Eros* (1959), in: ders., *Oeuvres complètes*, Bd. X, Paris 1970ff., S. 573-627, hier S. 620.

Grausame Unbestimmtheit in den Dramen Sarah Kanes

PETER THIESSEN

» [...] please open the curtains

-----«

4.48 Psychosis¹

Am Ende einer Reise in die Nacht steht diese verstummende Aufforderung als letzte Zeile des letzten Theaterstücks der britischen Theaterautorin Sarah Kane. In einer die dramatisch-tragischen Momente des Stücks und den autobiographisch-persönlichen Hintergrund verkürzenden Perspektive vermag diese Aufforderung, den Vorhang zu öffnen, auch als Öffnung hin auf die Dimension des Theaters selbst gelesen zu werden. Sarah Kane hatte sich dem Theater verschrieben, sie hat Stücke verfasst, Regie geführt und selbst gespielt. Sie hatte immer die beiden darin enthaltenen Dimensionen im Blick: Wiederholt hat sie über die Wechselbeziehung zwischen Schreiben und Inszenieren, zwischen Text und Aufführung nachgedacht. Geschrieben hat sie über Abgründe: Ihre Stücke handeln in verstörender Weise von Exzessen blutiger, grausamer Gewalt, der Agonie der Opfer, von Selbstzerstörung, Selbstaufgabe, Folter, Qual und Peinigung.

Die folgenden Überlegungen werden sich mit Phänomenen der dramatischen und theatralen Grausamkeit bei Sarah Kane auseinandersetzen. In einer ersten Annäherung soll die ästhetische Dimension und Wirksamkeit von Sarah Kanes Stücken als Theater-*Texte* ausgelotet werden, also spezifisch im Hinblick auf die darin enthaltene Doppelung des Medialen: Theater-*Texte* sind einerseits Texte, verfasst im linguistischen Zeichensystem, andererseits Imaginationen von Formen spezifisch theatraler Bedeutungsgenerierung. In rezeptionsästhetischer Perspektive beweist die bildhafte Darstellung von Gewaltphänomenen eine eminente Durchlässigkeit für Beschreibungsmuster, die an eine theoretisch-philosophische Konzeption von Grausamkeit anlehnbar sind. Grausamkeit – die

1 Sarah Kane: *Complete Plays*, London 2001, S. 245, fortan zit. als Plays.

eine Qualität besitzt, welche Gewaltakte als bloß solche überschreitet – wird dabei wesentlich als die theatrale, verwirklichte und wahrzunehmende Permanenz einer Zone der Ununterscheidbarkeit, Unsicherheit, Vagheit und Unausweichlichkeit zu fassen sein. Im Anschluss daran wird mit einem zweiten Blick auf die Bildwelten der Dramen selbst deren grausamer Eigensinn herauszustellen sein.

I.

Die eingangs zitierte verstummende Aufforderung »please open the curtains« steht am Ende des schmalen dramatischen Werks von Sarah Kane. Doch erst einmal zurück zum Anfang, also auch zurück *vor* die Aufführung, d.h. hin zum Text selbst, der eben auch Lese-Drama ist für die ›Bühne im Kopf‹.

Den fulminanten Beginn von Kanes Karriere markiert ihr Stück *Blasted*. Fulminant deshalb, weil seine Uraufführung in England eine rasende Boulevard-Presse und Kritikerschocks provozierte. Man kann Graham Saunders² zustimmen, der den Grund für die anfangs radikale Ablehnung durch die Presse im konsequenten, prozessualen Aufgeben einer konventionellen dramatischen Form, d.h. einer Abwendung von bestimmten realistischen Darstellungsprinzipien sah (Kontinuität von Raum und Zeit, Dechiffrierbarkeit des Dargestellten über die bekannten Codes des alltäglichen Lebens usw.). Die dadurch hervorgerufene Irritation ist bereits auf der literarischen Ebene sehr deutlich erkennbar und nachvollziehbar.

Das Stück führt die zunehmende Eskalation von Gewalt vor Augen. Der Journalist Ian und die junge Cate, seine Exfreundin, treffen sich in einem Hotelzimmer in Leeds. Ian, körperlich und moralisch nur mehr ein Wrack, versucht sich Cate ein letztes Mal anzunähern. Da diese sich ihm verweigert, vergewaltigt er sie in der Nacht. Kurz nachdem Cate konstatiert: »Looks like there's a war on« (Kane: Plays, 33) betritt ein Soldat die Szene, vergewaltigt Ian und saugt ihm seine Augen aus dem Gesicht, bevor er sich selbst erschießt. Schließlich ist auch das Hotelzimmer von Bomben zerstört, Cate bringt ein junges Baby herein, das in ihren Armen stirbt. Ian leidet, will sterben, vermag aber nur noch vor sich hinzuvegetieren.

2 Vgl. Graham Saunders: *Love me or kill me. Sarah Kane and the theatre of extremes*, Manchester 2002. Saunders Studie zu Kanes Gesamtwerk widmet sich neben Interviews mit Theaterschaffenden ausführlich den Pressereaktionen auf die jeweiligen Uraufführungen: »[...] what outraged the critics was not the sexual and physical violence [...] what in fact really seemed to disturb the critics about *Blasted* was that they ultimately failed to consider or make sense of either its structure or its content. [...] Critics' preoccupation with niceties of plotting and the trappings of realism [...]«, ebd., S. 9-11, fortan zit. als *Love me*.

Das zwingend Beeindruckende an diesem dramatischen Erstlingswerk nun ist die Tatsache, dass die sich immer stärker verdichtende inhaltliche Atmosphäre von Brutalität und Gewalt minutiös auf der formalen Ebene des Dramas nachgezeichnet wird, ja sich in dieser buchstäblich einnistet. Nachdem die beiden ersten Szenen noch geradlinig nach realistisch-naturalistischen Darstellungsprinzipien gestaltet sind, beginnt von Innen heraus ein Zerfallsprozess, dessen schlussendliche Fluchtlinie Bilder und Szenen eines absurden oder surrealistischen Theaters bilden.³ Sukzessive löst sich eine kohärente Raum-, Zeit- und Handlungsstruktur auf. Das anfangs zeitlich eindeutig bestimmbar Geschehen verliert sich in der Agonie eines völligen Verlusts von Zeitgefühl. Die fiktive Außenwelt wandelt sich zu einem nicht näher definierten Kriegsschauplatz. Ebenso löst sich die Sprache auf, wird strenger aber auch poetischer, der auf Illusion und Einfühlung zielende Handlungsablauf verliert sich in statischen Situationen, die distanzierend und verfremdend wirken.

Den deutlichsten Umschlag in diesem Prozess markiert das plötzliche und völlig unmotivierte (wir befinden uns zu ›Friedenszeiten‹ in einem Hotel in Leeds) Auftauchen eines Soldaten – hier als Negativ-Utopie des klassischen *deus ex machina*. In Überschreitung einer kategorialen oder (fiktions-)logischen Grenze wird mit seinem Erscheinen ein eklatanter Bruch manifest: Die bisher nur dargestellte oder in den Beziehungen der Figuren latent vorhandene Gewalt bricht nun personifiziert in die dramatische Welt des Stückes ein. Diese damit bildliche Autonomisierung der Gewalt geht mit einer grundlegenden Umstrukturierung der fiktiven Stückwelt generell wie der fiktiven Wahrnehmungsweise der Figuren einher. Die innerdramatische Realität hat sich als Außenwelt der von Gewaltverhältnissen geprägten Psyche der Akteure angepasst, d.h., sie verkörpert quasi deren psychotische Innenwelt. Diesen Vorgang der Materialisierung kann man, wie Anna Opel dies in ihrer Analyse des Stückes tut, als ›Buchstäblichwerden der Metapher‹ beschreiben.⁴ Krieg ist nicht mehr nur Allegorie der Beziehung zwischen Ian und Cate – er passiert wirklich.

Einen Schritt weiter bedeutet dies für die Perspektive des Rezipienten (d.h. Lesers), dass die im Drama thematisierte und imaginierte Gewalt beginnt, die literarische Form zu okkupieren und die bisher geltenden realistischen Form-

3 Von der Autorin selbst und Rezensenten gibt es unterschiedliche Beschreibungen dieses Vorgangs, alle jedoch verweisen auf diese Transformation. Kane stellt fest, dass *Blasted* »für mich aus drei Abschnitten besteht – der erste Teil war stark von Ibsen geprägt, der zweite von Brecht, der dritte von Beckett.« Vgl.: Nils Tabert: *Playspotting, Die Londoner Theaterszene der 90er Jahre*, Reinbek 1998, S. 19. Vgl. auch Dan Rebellato in Saunders: *Love me*, S. 40: »we move from socio-realism to surrealism, to expressionism«.

4 »Der ins Hyperreale umschlagende Handlungsbogen in *Blasted* setzt Krieg als erschreckend realitätsnahe Metapher um. Dieses Verfahren spielt mit der Buchstäblichkeit der Metapher, die aus dem Status der Metapher ausbricht.« Anna Opel: *Sprachkörper, Zur Relation von Sprache und Körper in der zeitgenössischen Dramatik*, Bielefeld 2002, S. 135.

prinzipien aufzulösen. Der Rezipient wird mit unlogischen, absurden Entwicklungen und Bildern der dramatischen Situation konfrontiert und erlebt so ein Überspringen der Gewalt von der Inhaltsebene auf die Form, das auch beschreibbar wäre als Übertragung der veränderten Struktur des inneren dramatischen Kommunikationssystems (das Innenleben der Figuren materialisiert sich szenisch) auf das äußere Kommunikationssystem, d.h. als eine gemäß den fiktiven Figurenperspektiven veränderte Rezeptionsstruktur.⁵

Dieses an sich simple Stilmittel einer Konvergenz und Kongruenz von Form und Inhalt wird prekärer und interessanter, wenn es mit und anhand von Bildern der Gewalt in Szene gesetzt wird, d.h. als gewaltsamer Vorgang sich entfaltet und die dargestellte Gewalt auf diese Weise erlebbar macht. Diese Form der Materialisierung und Erfahrbarmachung von Gewalt besteht dann in der Transformation von qua Text bloß repräsentierten Gewalttaten hin zu einem Zustand, der nicht mehr bloß als gewaltsam, sondern als grausam zu qualifizieren ist, da das ihm innewohnende Moment fundamentaler Verunsicherung einen viel tiefer ansetzenden Angriff auf nicht nur das konventionelle Selbstverständnis des Theaterbesuchers bedeutet, sondern fundamental menschliche Wahrnehmungs- und Selbstverständniskategorien transformiert. Etwas gerät ins Schweben, der formale Auflösungsprozess des Stücks erscheint wesentlich als ein Gleiten und Entschwinden von sicher Geglaubtem. Es findet kein Cut statt, sondern ein anhaltendes Vermischungsverhältnis, eine Unschärferelation zwischen Form und Inhalt wird etabliert, die für den Rezipienten deshalb grausam ist, weil dieses Verhältnis nicht loslässt, keine punktuell abschließbare Verletzung darstellt und zum Ziel hat, sondern totaler ansetzt: eben auf die ganze Person (des Rezipienten) zielt, das ganze Individuum meint.

II.

Beziehen sich diese Beobachtungen bisher nur auf die textuelle Dimension der Dramen, bzw. eine Ebene der Stilmittel, die nicht notwendig der Aufführung bedürfen, um ihre Wirkung zu entfalten, so lässt sich mit dem Blick auf die ›hypothetische Bühne der Aufführung‹⁶ die bisher eingenommene Perspektive auf das Phänomen der grausamen Gewalt(darstellung) erweitern.

Mit dem *performative turn* in den Kultur-, Kunst- und Medienwissenschaften geht die ubiquitäre Verwendung des *umbrella term* der ›Performativität‹, des ›Performativen‹ oder der ›Performanz‹ einher. Dem diesen Begrifflichkeiten zu-

5 Entsprechend Manfred Pfisters Modell in: ders., *Das Drama*, München 1977, fortan zit. als Drama.

6 Dieser Ausdruck meint neben der Tatsache, dass der Theater-Text selbst immer schon theatrale Imaginationen in Gang setzen kann, auch, dass im Folgenden keine Aufführungsanalyse, sondern eine theoretische Erörterung dieser Dimension unternommen wird.

grunde liegenden Konzept ist es eigen, etablierte Grenzziehungen zu verwischen, Räume eines ›Dazwischen‹ zu öffnen und dichotom strukturierte Begriffsraster in Auflösung zu versetzen. Diese Überschreitung bestehender Grenzen und Strukturen findet statt vor dem Hintergrund und als Verabschiedung eines in der Logik von Repräsentation verwurzelten Denkens. Die symbolische Struktur der Referentialität ist stets, ob nun in der Gegenüberstellung von Oberfläche-Sinn, Signifikant-Signifikat oder Zeichen-Referenz, von einer inneren dualen Verfasstheit geprägt; dieses »in der Semiotik der Repräsentation verwurzelte Weltverhältnis« bezeichnet Sybille Krämer allgemein als »die ›Zwei-Welten-Ontologie‹ bzw. das ›Zwei-Welten-Modell‹«. ⁷

Rücken in einer Überschreitung dieses dichotomen Modells dagegen Momente der Unmittelbarkeit, der Präsenz, der Materialität, der Körperlichkeit in den Fokus, so führt diese Betrachtung weg von einer Sinndimension und hin zu darin nicht restlos aufgehenden Phänomenen der Selbstreferentialität, Instabilität, Transitorik und Ereignishaftigkeit. ⁸ Aufgrund ihres Ereignis- und Aufführungscharakters sind theatrale Konstellationen ein bevorzugter Kristallisationspunkt der Überlegungen zur Performativität. Im Theater stehen die Körperlichkeit des Menschen, die Materialität der Zeichen exponiert im Fokus der Aufmerksamkeit, und gerade dort wird man mit dem Phänomen konfrontiert, dass Materialität und Körperlichkeit nicht in der feststellenden Mechanik eines sinnhaften Bedeuten aufgehen, sondern sich dieser Bewegung immer wieder entziehen.

Greift man jedoch erst noch einmal zurück auf ein ganz im zeichentheoretischen Zwei-Welten-Modell befangenes Denken, das die Aufführung als polyphonen Zeichentext konzipiert, der – wenn auch in einem ungleich komplexeren semiotischen Verfahren – Bedeutung generiert, so sind jedoch hier bereits unterschiedliche Auffassungen über die Ein- oder Mehrdeutigkeit des semiotischen Decodierungsverfahrens auszumachen: Einmal wird dem linguistischen Zeichensystem eine einfachere/leichtere Decodierbarkeit zugeschrieben, dann wiederum sind es die ikonisch strukturierten Zeichensysteme, denen eine konkretere Bestimmtheit eignen soll. ⁹ Eine vermittelnde Position würde wohl

7 Sybille Krämer: »Sprache – Stimme – Schrift: Sieben Gedanken über Performativität als Medialität«, in: Uwe Wirth (Hg.), *Performanz, Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt/Main 2002, S. 323-346, hier S. 324.

8 Im Hinblick auf Sybille Krämers »logische Geographie« der Performativitäts-Debatte« beschränken sich die folgenden Überlegungen somit auf den von ihr herausgestellten dritten Bereich, den sie als die »›korporalisierende‹ Performativitätskonzeption«, neben der ›universalisierenden‹ und ›iterabilisierenden‹, bezeichnet. Vgl. Sybille Krämer (Hg.): *Performativität und Medialität*, München 2004, S. 14.

9 Manfred Pfister setzt die »relative hohe Eindeutigkeit der Decodierung« des symbolisch strukturierten linguistischen Zeichensystems von den »weniger stark normierten Zeichen« außerlinguistischer, ikonisch strukturierter Systeme, die »häufig offen für divergierende Interpretationen sind«, ab. Pfister: *Drama*, S. 26ff. Erika Fischer-Lichte dagegen spricht von einer »[...] relativen Unbestimmtheit der

darin bestehen anzuerkennen, dass man es »mit Prozessen der gegenseitigen Präzisierungen und Verschleierungen« und einer »Dialektik des Vagen und Bestimmten«¹⁰ zu tun hat. In rezeptiver Perspektive als Wirkungsdialektik von Imagination und Konkretheit verstanden treten hier also Prozesse der Verschleierung (d.h. Öffnung für imaginative Vervollständigung) sowie Prozesse der weitgehenden Konkretisierung und Einengung von Bedeutungsspielräumen auf.

Eine auf dem Performanzdenken basierende Theatertheorie verweist nun dagegen darauf, dass beispielsweise gerade bei dem rein semiotischen Vorgang einer Figurenkonstitution im rezipierenden Bewusstsein immer auch phänomenale Aspekte, also die Wahrnehmung performativer Materialität und ›realer‹ Körperlichkeit der Schauspieler, eine Rolle spielen. Körperliche Präsenz, Atmosphäre, Räumlichkeit, Stimmlichkeit entfalten Energien, die geeignet sind, ein physisches Berührt- und Erschüttertsein zu bewirken und den Zuschauer mit seiner Leiblichkeit in den Rezeptionsvorgang hineinzuziehen. In diesem Zusammenhang einer facettenreicher gedachten theatralen Bedeutungsgenerierung postuliert Erika Fischer-Lichte eine »perzeptive Multistabilität«, unter der sie das Umspringen von der klassischen begrifflich-semiotischen Wahrnehmung auf die phänomenal zu verstehende Wahrnehmung performativer Materialität begreift. Dies führe zu einem Oszillieren zwischen zwei verschiedenen Ordnungen der Wahrnehmung, in denen jeweils ganz andere Prinzipien gelten: der Ordnung der Repräsentation und der Präsenz.¹¹

Dieses Modell, das im Kern noch dual geprägt bleibt und das Moment der Verunsicherung im Vorgang des steten Wechsels zwischen den beiden Polen verorten muss, kann noch radikalisiert werden: Aus einer anderen Perspektive verweist Hans-Thies Lehmann¹² auf die »Strategie und Ästhetik der Unentscheidbarkeit« und spricht von einer »Verunsicherung durch die Unentscheidbarkeit, ob man es mit Realität oder Fiktion zu tun hat. Von dieser Ambiguität geht die theatrale Wirkung und die Wirkung auf das Bewußtsein aus.«¹³

sprachlichen und einer weitgehenden Konkretheit der theatralischen Zeichen [...]«.
Erika Fischer-Lichte: *Semiotik des Theaters*, Band 3, Tübingen 1988, S. 49.

10 Guido Hiß: *Der theatralische Blick. Einführung in die Aufführungsanalyse*, Berlin 1993, S. 62f.

11 Erika Fischer-Lichte: *Ästhetik des Performativen*, Frankfurt/Main 2004, S. 259f.

12 Er analysiert die vielfältigen künstlerischen Realisationsformen eines postdramatischen Theaters und die zitierten, gegenstandsbezogenen Erwägungen beziehen sich auf seine Ausführungen zum theatralen und politischen Spiel mit Fiktion und Realität auf der Bühne. Er hat jedoch auch die hier interessierenden, stärker theoretisierenden Aspekte im Blick, meint er doch: »Wahrnehmung hat es fortan mit einer eigentümlichen Verdopplung oder Spaltung zu tun: Präsentation und Re-Präsentation fallen ihr auseinander. [...] Das läßt Theater in eine Sphäre unabweislichen Schwankens zwischen Realem und Illusioniertem gleiten.« Hans-Thies Lehmann: *Postdramatisches Theater*, Frankfurt/Main 2001, S. 193, fortan zit. als Postdramatisches Theater.

13 Ebd., S. 171-173.

Vor diesem theoretischen, wirk- und theaterästhetischen Hintergrund erfährt die in Kanes *Blasted*-Text herauspräparierte Dimension der grausamen Verunsicherung ihre Vertiefung: Es kommt ein dichotomes Wirkungsmodell in Sicht, von dem behauptet werden soll, dass es zutiefst grausam ist. Dessen einen Pol bilden die Verunsicherung und Instabilisierung der Position des Rezipienten, die auf semiotische (Dialektik des Vagen und Bestimmten) und performative (Oszillieren der Wahrnehmung) Momente zurückzuführen sind. Der zweite Pol besteht dagegen in dem Gefühl der Stillstellung oder Ohnmacht des Rezipienten, die aufgrund der semiotischen Konkretheit und Determiniertheit oder der schieren Faktizität, Materialität, Nichthintergebarkeit oder Unausweichlichkeit des performativ Präsentierten und dessen fehlender Sinndimension zustande kommen.¹⁴ An beiden Polen sind jeweils die zwei Theoriemomente eines semiotischen und performativen Zugangs zum Gegenstand beteiligt und bleiben eng miteinander verwoben.

III.

Die aus den dargestellten ästhetischen Konzeptionen herauslesbare, ihnen inhärente Gleichzeitigkeit von Unbestimmtheit/Ununterscheidbarkeit¹⁵ und einer erbarmungslosen Faktizität/Unausweichlichkeit, d.h. Über-Bestimmtheit oder auch Bedeutungslosigkeit, stellt ein zutiefst inneres Moment von Grausamkeit dar, deren abstrakte Logik gerade anhand dieser beiden theoretischen Modalitäten zu erklären und zu verstehen ist. Auf dieses theoretische Wechselspiel (von Bestimmtheit und Unbestimmtheit) und die Reaktion des Menschen darauf (hier erst einmal im ästhetischen Kontext) zielen auch Clément Rossets philosophische Überlegungen zur ›Grausamkeit des Realen‹ und des ›Prinzips der Ungewissheit‹. Rosset macht neben der Tatsache, dass es die schiere Faktizität des Realen ist, die er als grausam qualifiziert, darauf aufmerksam, dass ebenso essentiell dem Moment der durch Unbestimmtheit hervorgerufenen Unsicherheit Grausames anhaftet und wie eng beide Momente miteinander verbunden sind.

Die »doppelte Grausamkeit des Realen« liegt für Rosset in einer zweiteiligen Denkfigur begründet. In einer etwas forcierten lebensweltlich-existentialistischen Sichtweise bildet »[...] zunächst die zuinnerst schmerzvolle und tragische Natur

14 Um den Gedanken noch eine Drehung weiter zu führen, könnte evtl. auch auf der Meta-Ebene dieses Wirkungsmodells nochmals eine ›Verunsicherung der Verunsicherung‹ installiert werden, die dann im Unkenntlichwerden und Verschwimmen, im ineinander Umschlagen von Ohnmacht und Verunsicherung bestünde.

15 Zum Verhältnis der Begriffe, wie es hier verstanden wird, ist anzumerken, dass Unbestimmtheit/Vagheit als eine Eigenschaft von Objekten (ontologisch) oder Prädikaten (epistemisch) verstanden werden kann. Die Tatsache des Unbestimmten (ontologisch) hat Ununterscheidbarkeit (epistemisch) zur Folge.

der Wirklichkeit« die »Grausamkeit des Realen«. Schwerwiegender sei jedoch »[...] die einzigartige und infolgedessen unabänderliche und unwiderrufliche Eigenart der Wirklichkeit [...]«. ¹⁶ Rosset kommt so zu der Feststellung: »So wie die Höchststrafe in doppelter Hinsicht grausam ist, weil sie einerseits zum Tode verurteilt und andererseits vollstreckt wird, so ist gewissermaßen auch das Reale in doppelter Hinsicht grausam: weil es einerseits grausam ist, andererseits real [...]«. Es geht also vor allem darum, dass zwar »die Wirklichkeit von Natur aus grausam, aufgrund einer letzten Zuspitzung von Grausamkeit aber auch tatsächlich real ist«. ¹⁷

Der Gedanke von der eigenartigen Widerständigkeit des Realen, seiner Nicht-Fassbarkeit aufgrund dessen, was er das »Prinzip der hinreichenden Wirklichkeit« ¹⁸ nennt, führt ihn nun dazu, das Wesen der philosophischen Wahrheit als zweifelhaft, als »notwendigerweise dem Zweifel und der Ungewissheit ausgesetzt« ¹⁹ anzusehen. Auf die Frage nach dem Zusammenhang von Ungewissheit und Grausamkeit gibt Rosset eine anthropologische – ebenso simple wie verblüffende – Antwort: »Wenn die Ungewißheit grausam ist, so deswegen, weil das Sicherheitsbedürfnis der Mehrzahl der Menschen dringlich und offensichtlich unausrottbar ist.« Dies hat mit dem »rätselhaften, jedenfalls noch unaufgeklärten Punkt der menschlichen Natur: das Nichtertragenkönnen von Ungewißheit« zu tun. ²⁰

Das also, was für Rosset die »Idiotie des Realen« ausmacht, sein simples und bloßes ungespiegeltes Dasein, besitzt gerade auch ein gewaltiges Verunsicherungs- und Verstörungspotential, welches in einer intrinsischen Verwobenheit von Kontingenz und Notwendigkeit besteht. ²¹ Mit der aus Malcom Lowrys Roman *Unter dem Vulkan* entnommenen Wendung »as somehow, anyhow, they moved on« verdeutlicht er die Koinzidenz von Beliebigkeit und Bestimmtheit, von Notwendigkeit und Zufälligkeit und seinen Grundgedanken des »auf irgendeine Weise, aber irgendwie«, sowie die Eigenheit der Realität, »immer ununterscheidbar beliebig und bestimmt zu sein«. ²² Denn »Jede Realität (*réalité*) ist notwendig eine bestimmte« (aufgrund des Identitätsprinzip eine grausame evidente Wahrheit) und »Jede Realität ist notwendig eine beliebige [...] notwendig in dem Sinn, daß sie der Notwendigkeit, etwas zu sein, d.h. beliebig zu sein, nicht entrinnen kann«. ²³

16 Clément Rosset: *Das Prinzip Grausamkeit*, Berlin 1994, S. 20f, fortan zit. als Grausamkeit.

17 Ebd., S. 22f.

18 Ebd., S. 16.

19 Ebd., S. 50.

20 Ebd., S. 61.

21 »Vollkommene Unbestimmtheit und vollkommene Bestimmtheit sind für immer miteinander verwoben«. Clément Rosset: *Das Reale, Traktat über die Idiotie*, Frankfurt/Main: 1988, S. 14.

22 Ebd., S. 14.

23 Ebd., S. 15.

Rossets darauf aufbauende Polemik gegen die menschlichen Bestrebungen, sich der Flucht ins Imaginäre hinzugeben und Doubles des Realen zu erzeugen, dagegen sein Insistieren auf dieser simplen Tatsache der »Bedeutungslosigkeit des Realen«²⁴ gibt – auf die Bodenlosigkeit der verunsichernden (performativen) Materialität im Theater angewandt – ein Erklärungsmuster für den zwanghaften hermeneutisch-semiotischen Verstehenszugang bei Publikum und Rezensenten ab. Die beruhigende phantasmatische Funktion des Doubles – denn der »Schleier des Sinns errichtet einen Schutzraum zwischen den Menschen und dem Realen«²⁵ – vermag als Palliativ gegen die zerstörerische Grausamkeit zu wirken.

Wenn die beiden oben entwickelten theatralen Wirkungsmomente ihrem inneren Wesen nach also ebenso unzertrennlich verbunden sind wie Notwendigkeit und Kontingenz in Rossets philosophischer Explikation des Grausamkeitsproblems, was folgt dann aus diesem ununterscheidbaren Zusammenspiel von Verunsicherung und Ohnmacht sowie diesem damit eröffneten ›dritten Raum‹ theatraler Wahrnehmung? Wenn, wie oben behauptet, die grausame Verunsicherung »des aus der Geborgenheit gerissenen Zuschauers«²⁶ auf einer »beruhigenden Grenzverwischung«²⁷ beruht und die Instabilisierung der Rezipientenposition durch das Phänomen der Ununterscheidbarkeit hervorgerufen wird, provoziert dies auch die Frage nach der Natur dieser neu entstandenen Unentscheidbarkeit, also der Ununterscheidbarkeit von Wahrnehmungszuständen in der verunsicherten Ohnmacht.

Im Rahmen der theoretischen Logik meint der Begriff der ›Vagheit‹ dabei zunächst eine »besondere Art von Unbestimmtheit«, die *epistemisch* interpretiert werden kann: »Vage Ausdrücke sind unbestimmt, insofern sie zwischen ihrer positiven und ihrer negativen Extension scheinbar keine scharfe Grenze ziehen«, Vagheit zielt also auf »Grenzfälle – Objekte, für die es unbestimmt ist, ob das Prädikat auf sie zutrifft oder nicht«.²⁸ Mit der *ontologischen* »[...] Frage, ob Vagheit nur daher rührt, wie wir die Welt beschreiben oder sie uns epistemisch zugänglich ist, oder ob Vagheit vielmehr ein Merkmal der Welt selbst ist. [...] weil das fragliche *Objekt* selbst unscharfe raumzeitliche Grenzen hat«, kommt ein »vages Objekt«²⁹ an sich in den Blickpunkt.

Von Bartlebys berauscher Formel »I would prefer not to« meint Gilles Deleuze, dass mit ihr eine ›Ununterscheidbarkeitszone‹ eröffnet und eine verheerende, zersetzende Wirkung entfaltet werde, da sie »unabgeschlossen lässt, was sie zurückweist«.³⁰ »Jede Besonderheit, jede Referenz wird abgeschafft«³¹

24 Ebd., S. 14.

25 Ebd., S. 83.

26 Lehmann: *Postdramatisches Theater*, S. 189.

27 Ebd., S. 178.

28 Sven Walter (Hg.): *Vagheit*, Paderborn 2005, S. 8f [Herv. im Original getilgt].

29 Ebd., S. 23.

30 Gilles Deleuze: *Bartleby oder die Formel*, in: ders., *Kritik und Klinik*, Frankfurt/Main 2000, S. 94-123, hier S. 94.

und damit verwüstet der Schreiber Bartleby die Sprache, er lässt sie nicht mehr in ihrer gewohnten Voraussetzungslogik funktionieren. Eine dem innerlich verwandte Funktion würde auch das Theater im Zusammenspiel seiner performativen und semiotischen Dimension übernehmen, besitzt es doch das Potential, genau diese Ununterscheidbarkeitszone zu implementieren. Es etabliert Grenzfälle der Unsicherheit darüber, in welchem Referenzsystem, in welchem Rahmen³² sich der Rezipient gerade befindet. Mehr noch, es produziert hybride Zustände, insofern es über die Zersetzung der Wahrnehmung einen Zerfall von Referenz, also Grenzfallerfahrungen ermöglicht, diese auf Dauer stellt und quasi ›die Welt als vages Objekt‹ verschwinden lässt.³³ Das Stocken der konventionellen Wahrnehmungsmaschinerie Theater, das Versinken in einer Ununterscheidbarkeitszone führt den Wahrnehmenden an Grenzorte, die ihn an einer sich vor seinen Augen zersetzenden und zerfallenden Welt verzweifeln lassen müssen.³⁴

Berechtigt dieser Auflösungsprozess zu der Vermutung, dass es eben auch ›vage Objekte‹ sind, auf die man sich nicht mehr beziehen kann, so bedeutet dieser Verlust jeglicher Referenz(möglichkeit) eine schmerzvolle Radikalisierung von Immanenz. Das Übersteigen der idiotischen Realität durch die Produktion von Doubles (Rosset) als Abwehrreaktion wird aus zwei Gründen unmöglich gemacht: Der Vorgang der Referenz selbst zerfasert, zersetzt sich von innen heraus und die potentiellen Objekte der Bezugnahme versperren sich einem semiotischen Ansinnen (des Rezipienten). Die Erfahrung der theatralen Aufführung nötigt so also zu einer Absage an die Transgression. Der Theaterraum wird zu einem ästhetischen Erfahrungsraum, in dem die unüberschreitbare Ebene der Immanenz aufgespannt ist, gerade weil sich in der performativen Überschreitung des Symbolischen das Moment der Ununterscheidbarkeit und der schieren Faktizität – als Zurückgeworfensein auf sich selbst – unlöslich verbinden.

Der grausame Verlust von (vielleicht rettenden) Überschreitungsmöglichkeiten, das klaustrophobische Spiel zwischen Faktizität und Unbestimmtheit erhellt sich gerade auch in einer historischen Perspektive, betrachtet man die Praxis theatraler Darstellung und (Re)Präsentation von Gewalt im griechischen Drama.

31 Ebd., S. 98.

32 Vgl. die Rahmenanalyse von: Erving Goffman: *Frame Analysis*, Boston 1974.

33 Entsprechend beschreibt das in der formalen Logik als Sorites-Paradox bekannte Problem, wie das Konzept eines ›Grenzfalles‹ es gar nicht mehr möglich macht zu bestimmen, was unter diesen Begriff noch fällt und was nicht mehr. Welcher Fall Grenzfall ist und welcher nicht.

34 Diese zersetzende Wirkung ist insofern nicht einfach durch ein duales Wechselmodell zu erklären, sondern verlangt eine kategoriale Umstellung. Das Oszillieren in Fischer-Lichtes dualem Modell impliziert keine Ununterscheidbarkeit, bzw. Ununterscheidbarkeitszone, da immer klar ist, welcher Modus gerade aktiv ist und in welchem Rahmen man sich befindet. Nur der Vorgang des Umschlagens selbst ist der individuellen Kontrolle entzogen.

Bei deren Aufführungen vor der versammelten athenischen Polis wurden die extremen und expliziten Gewaltszenen generell hinter die Bühne verlegt, sie fanden ›offstage‹ statt. Dass mit diesem Entzug an (visueller) Drastik keineswegs ›bequemere‹ oder sublimierte Wahrnehmungen einhergingen, sondern gerade durch elaborierte indirekte Weisen der Darstellung grausam schockierende Imaginationen produziert werden konnten, ist einsehbar. Für Maarit Kaimio steht zudem fest, dass »tragedy does not conceal violence, it exposes it«³⁵ und dies gerade in den extremen Fällen selbstbezoglicher Gewalt, die durch ihre fehlende Sinn gebende Bezugnahme charakterisiert sind. Im Ausfallen einer transzendenten Rechtfertigungslogik der Gewaltakte, wenn es nicht mehr ein göttlicher Wille ist, der den Horror anordnet und zu verantworten hat, scheint die schicksalhafte Sinnlosigkeit einer menschlichen Tragik auf.

Doch worauf hat sich nun der zu Beginn zitierte Vorhang geöffnet? In den bisherigen Ausführungen wurde Grausamkeit weniger als Moment einer inhumanen Praxis oder eines zwischenmenschlichen Verhältnisses, sondern als ästhetisch exemplifizierte Dimension philosophisch-abstrakten Denkens vorgestellt. Führt dies dazu, die Spezifik einer Rede von Grausamkeit zu verlieren, da das Theater generell einen grausamen Wahrnehmungsmodus notwendigerweise zur Folge hat? Auf der Textebene des Dramas selbst wäre eine grausame Verunsicherungsstrategie noch als spezifischer, bewusster Gebrauch durch einen Autor (Sarah Kane in *Blasted* beispielsweise) zu verstehen. Als jedoch ganz im theatralen Raum angesiedeltes ästhetisches Geschehen ist diese Konzeption problematisch, führt sie doch zur Gleichsetzung von (ganz allgemein) theatraler Kunst und Grausamkeit.³⁶

Dergestalt in eine Sackgasse geraten zu sein, wird jedoch aus mehrerer Perspektive verständlich gemacht. Ist es doch zunächst eine verbreitete hermeneutische Praxis, Unbestimmtheit als herausragendes Charakteristikum einer modernen Kunst und Literatur, als *das* ›Paradigma der Moderne‹,³⁷ anzusehen. Darüber hinaus gelangt auch Martin Seel mit seiner Theorie der ästhetischen Wahrnehmung an die hier erläuterte Grenze: »Die generelle Affinität von Kunst und Gewalt ist eine Sache ihres artistischen *Vollzugs*, der die Sicherheiten des leiblichen oder leiblich fundierten Befindens auf unterschiedliche Weise erschüttert«.³⁸ D.h. »daß in dieser Bedeutung aller Kunst ein Moment des Gewaltigen eignet. [...] Diese performative Kraft von Kunstwerken kann sich unabhängig von jeder Repräsentation gewaltförmiger Ereignis-

35 Maarit Kaimio: »Violence in Greek Tragedy«, in: T.Viljamaa u.a. (Hg.), *Crudelitas, The Politics of Cruelty in the Ancient and Medieval World*, Krems 1992, S. 28-40, hier S. 39.

36 Eine Schlussfolgerung, die für Antonin Artauds Konzeption eines *Theaters der Grausamkeit* ebenso grundlegend wie selbstverständlich ist.

37 Siehe dazu bspw. Christoph Bode: *Ästhetik der Ambiguität, Zur Funktion und Bedeutung von Mehrdeutigkeit in der Literatur der Moderne*, Tübingen 1988.

38 Martin Seel: *Ästhetik des Erscheinens*, München 2000, S. 314.

nisse entfalten«. ³⁹ Und zuletzt: War es nicht schon immer George Batailles phantastischer Traum, der Kunst diese Macht des universal Bösen zuzusprechen, wenn er in *Die Literatur und das Böse* ⁴⁰ die Literatur als *das* Ausdrucksmedium des authentisch Bösen beschreibt, in der sich ekstatische, inkommunikable Entgrenzungsprozesse zu artikulieren vermögen?

Im Anschluss an Clément Rosset wäre dann jedoch wieder zu behaupten, dass eine generell grausame moderne Kunst sich endlich der ›natürlichen‹, aber verdrängten Grausamkeit des Realen stellt, insofern sie sich in die Nähe des dieser Realität adäquaten Denkens der Philosophie begibt, die keine Gewissheiten verkündet, sondern immer nur verunsichern kann mit ihrer »negativen Wirkung, d.h. ihrer Macht, Ideen zu vertreiben, die noch unzutreffender sind als die Wahrheit, die sie *a contrario* ausspricht«. ⁴¹

IV.

»Die Grausamkeit der Liebe (wie die der Wirklichkeit) steckt in diesem Paradox: in dem Widerspruch, zu lieben ohne zu lieben, als dauerhaft auszugeben, was vorübergehend ist, - ein Paradox, dessen reinste Form die wäre, zu sagen, daß etwas existiert und zugleich nicht existiert.« ⁴²

Welche Bewegungen der Entgrenzung vollführen nun die dramatischen Figuren in den Stücken Sarah Kanes? Eine punktuelle Herangehensweise an die Dramen kann diejenigen Momente herausstellen, die auf die grausame Unhintergebarkeit der Realität (Rosset) mit Bildern von ebenso grausamen individuellen Auflösungsbewegungen, Überschreitungsversuchen, Rückzugs- und Bewahrungsbestrebungen antworten. Es lässt sich dabei über die einzelnen Dramen hinweg ⁴³ eine Verlagerung dieser Bildwelten nach Innen erkennen, in ein Innen, das jedoch unbestimmbar und sich selbst unfassbar wird und auch keiner eindeutig identifizierbaren dramatischen Sprecherposition mehr zugeordnet ist. Die damit verbundene radikale Erfahrung eines Entzugs wird in der sich beständig verschiebenden Beschreibung dieses Zustands aus *4.48 Psychosis* deutlich:

»A consolidated consciousness resides in a darkened banqueting hall near the ceiling of a mind whose floor shifts as ten thousand cockroaches when a shaft of light enters as all

39 Ebd., S. 302.

40 George Bataille: *Die Literatur und das Böse*, München 1987, fortan zit. als Literatur.

41 Rosset: *Grausamkeit*, S. 51.

42 Ebd., S. 75.

43 Der deutliche Bruch wäre in diesem Zusammenhang mit *Crave* anzusetzen.

thoughts unite in an instant of accord body no longer expellent as the cockroaches comprise a truth which no one ever utters.« (Kane: *Plays*, 205)

Kanes Dramen erzählen mit ihren grausamen Bildwelten von der menschlichen Endlichkeit und Begrenztheit, die zu akzeptieren ist, aber nicht akzeptiert werden kann. An eben diesem Welt- und Realitätsschmerz, in dem auch der wesensmäßige Kern und Ausgangspunkt von Rossets Grausamkeitsüberlegungen beschlossen liegt, leiden ihre Figuren und dagegen entwerfen sie brutale Strategien zur Trennung von Außen- und Innenwelt oder zu ihrer unverbrüchlicheren Verschmelzung.

Cleansed beispielsweise erzählt von dem Begehren, der Liebe im Spannungsfeld einer Opfer-Täter-Beziehung, verstört vor allem jedoch mit seiner offensichtlich nicht erkennbaren Motivation der Gewalt. Und warum begehren die Opfer nicht auf, welcher Pakt scheint von ihnen stillschweigend eingehalten zu werden? Ist hier Grausamkeit noch ein Moment zwischenmenschlicher Beziehungen oder beschreibt diese vielmehr ein Selbstverhältnis der Figuren? Der Folterer Tinker steht als satanische Figur im Zentrum einer grausamen Versuchsanordnung, die von einer perfiden Pädagogik und kalten Überlegtheit durchzogen ist. Als Leiter einer Anstalt, die Assoziationen an Psychiatrie und Konzentrationslager weckt, deren Ziele und Regeln aber im Unklaren bleiben, unterzieht er deren Insassen bestialischen Folter- und Operationsprozeduren. Seine Opfer lassen ihn jedoch gewähren und bestätigen so indirekt seine Herrschaft. Sie rebellieren nicht und dennoch begehren sie auf gegen einen abstrakteren Gegner, gegen Tod und Bedeutungslosigkeit – paradoxerweise jedoch ohne einen Sinn zu geben oder auszusprechen.

Ihre Zuflucht bildet die eigene Veränderlichkeit, die Transzendierung ihrer (persönlichen) Grenzen. Grace – die Frau mit dem sprechenden Namen – verlangt nach der vollständigen Vereinigung mit ihrem (bloß noch imaginären) Bruder Graham, – »Graham outside like Graham inside« (Kane: *Plays*, 126) –, der in der Anstalt gestorben ist. Tinker gewährt ihr die Erfüllung dieses Begehrens, indem er ihre äußeren, körperlichen Grenzen auflöst und sie (mit Carls Genitalien) zum Mann umoperiert. Carl selbst wird von ihm für sein gebrochenes romantisches Liebesversprechen – in Todesangst verriet dieser seinen Geliebten Rod – systematisch bestraft. Sukzessive amputiert Tinker ihm seine Gliedmaßen und beraubt ihn so schließlich auch aller Ausdrucksmöglichkeiten.

Doch was ist das Ziel des folternden Tinker? Scheinbar will er die Liebe auslöschen oder an ihre Grenzen führen, schafft und inszeniert aber vielmehr Räume, die sie schärfer konturieren und als ihr Ermöglichungsgrund dienen können.⁴⁴ Die seltsame Konstruiertheit dieser grausamen Szenerie macht deut-

44 George Bataille stellt genau dieses Moment des absolut und uneingeschränkt Bösen, in das jedoch notwendigerweise das Gute eingeschlossen sein muss, heraus. »Das Böse scheint faßbar, aber nur in dem Maße, wie das Gute den Schlüssel dazu liefert. Wenn die leuchtende Intensität des Guten der Nacht des Bösen nicht ihre Schwärze

lich, dass es hier um ein Begehren geht, das nur in seiner Bewährung besteht, weil es sich im steten Entzug erneuern muss. Der Vorgang der Trennung ist notwendig, um Zusammenfügung zu ermöglichen. Das Begehren eines/des Anderen wird in *Cleansed* durchexerziert als Vorgang der Ergreifung eines Objektes, wird aber immer nur im Moment des Entzugs dieses Objektes denkbar und möglich. Was hier exemplifiziert wird, sind die Verunendlichung und das Aufrechterhalten von Transgressionstendenzen, die jedoch immer wieder nur in die Immanenz zurückfallen.

Entgegen einer von der Autorin selbst favorisierten hoffnungsvollen Lesart drückt sich hier dann weniger eine Liebe aus, die extremste Situationen überwindet und übersteht,⁴⁵ sondern eher die Grausamkeit der Liebe, die für Rosset in ihrer Form als Leidenschaft »keine Liebe zu einem realen Objekt, das irgendwie fehlen würde [...] sondern eine Liebe zu einem irrealen Objekt oder [...] eine Liebe zum Fehlen des Objekts [ist]. Ein Objekt, das in absoluter Weise fehlt.«⁴⁶

In *Crave* schließlich materialisiert sich die oben besprochene Unbestimmtheit in der Radikalisierung einer Polyphonie der Stimmen und eines fragmentierten Ichs. Die nur noch mit Buchstaben bezeichneten Sprecher lassen definitive kommunikative Bezugnahmen zerfransen und vage werden. Ihre sprechenden Bewegungen kreisen nur mehr um eine stetig entgleitende Identität:

»C: I look at the large beige hessian cushion, try to connect, try to decipher myself woven into the clean blank fabric [...] And then the paisley green cushion, a thoroughly inappropriate cushion to represent any part of me, especially the parts I am showing to her.« (Kane: *Plays*, 171f.)

Das ist die Materialisierung eines vollends verlorenen Gleichgewichts, das Halt hätte geben können im Rausch der Dissoziation:

»B: A circle is the only geometric shape defined by its centre. No chicken and egg about it, the centre came first, the circumference follows. The earth, by definition, has a centre. And only the fool that knows it can go wherever he pleases, knowing the centre will hold him down, stop him flying out of orbit. But when your sense of centre shifts, comes whizzing to the surface, the balance has gone. The balance my baby has gone.« (Kane: *Plays*, 192)

verliehe, besäße das Böse keine Anziehungskraft mehr. Diese Wahrheit ist schwer zu verkraften. Etwas empört sich in dem, der sie vernimmt.« Bataille: *Literatur*, S. 126.

45 »So I suppose both *Blasted* and *Cleansed* are about distressing things which we'd like to think we would survive. If people can still love after that, then love is the most powerful thing.« Clare Armitstead: »No pain, no Kane«, in: *Guardian* vom 29. April 1998.

46 Clément Rosset: *Regime der Leidenschaften*, Berlin 2002, S. 36.

In einer Wendung des Rossetschen Gedankens (das Reale sei grausam gerade deswegen, weil es eben nicht nur unerträglich, sondern auch noch *real, d.h. wirklich wirklich, d.h. wahr* ist) bleibt für das Theater der Sarah Kane festzustellen: Grausam ist eben nicht nur, was hier gezeigt und wovon erzählt wird, sondern ebenso sehr und weitaus zerstörerischer, dass und wie es unausweichlich erfahrbar gemacht wird.

Ausgehend vom Interesse an der spezifischen Form der Darstellung von Gewalt und Grausamkeit im dramatischen Werk Sarah Kanes, haben die formale Interpretation von *Blasted*, die daran anschließende theoretische Reflexion über die ästhetische Logik von Theatralität sowie der kurze Blick in das Kane'sche Pandämonium leidender und quälender Figuren eine erstaunliche Parallelität von bestimmten ästhetischen Phänomenen mit Clément Rossets Philosophie der grausamen Immanenz und der scheiternden Transgression vor Augen geführt – ja, vielleicht haben die ästhetischen Bildwelten umgekehrt dieser Philosophie erst ihre überanschauliche Virulenz verleihen können.

Literatur

- Armitstead, Clare: »No pain, no Kane«, in: *Guardian* vom 29. April 1998.
- Bataille, George: *Die Literatur und das Böse*, aus dem Französischen übers. v. Cornelia Langendorf, München: Matthes und Seitz, 1987.
- Bode, Christoph: *Ästhetik der Ambiguität. Zur Funktion und Bedeutung von Mehrdeutigkeit in der Literatur der Moderne*, Tübingen: Niemeyer, 1988.
- Deleuze, Gilles: *Bartleby oder die Formel*, übers. von Bernhard Dieckmann, in: ders., *Kritik und Klinik*, übers. v. Joseph Vogl, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000.
- Fischer-Lichte, Erika: *Semiotik des Theaters*, Band 3, Tübingen: Gunter Narr 1988.
- dies.: *Ästhetik des Performativen*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2004.
- Goffman, Erving: *Frame Analysis*, Boston: Northeastern University Press 1974.
- Hiß, Guido: *Der theatralische Blick. Einführung in die Aufführungsanalyse*, Berlin: Reimer 1993.
- Kaimio, Maarit: »Violence in Greek Tragedy«, in: T. Viljamaa u.a. (Hg.), *Crucelitas, The Politics of Cruelty in the Ancient and Medieval World*, Krems: Kopitu 1992.
- Kane, Sarah: *Complete Plays*, London: Methuen Drama 2001.
- Krämer, Sibylle: »Sprache – Stimme – Schrift: Sieben Gedanken über Performativität als Medialität«, in: Uwe Wirth (Hg.), *Performanz, Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002, S. 323–346.
- dies. (Hg.): *Performativität und Medialität*, München: Fink 2004.

- Lehmann, Hans-Thies: *Postdramatisches Theater*, Frankfurt/Main: Verlag der Autoren 2001.
- Opel, Anna: *Sprachkörper, Zur Relation von Sprache und Körper in der zeitgenössischen Dramatik*, Bielefeld: Aisthesis 2002.
- Pfister, Manfred: *Das Drama*, München: Fink 1977.
- Rosset, Clément: *Das Reale, Traktat über die Idiotie*, aus dem Französischen übers. v. Ronald Vouillé, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1988.
- ders.: *Das Prinzip Grausamkeit*, aus dem Französischen übers. v. Peter Geble, Berlin: Merve 1994.
 - ders.: *Regime der Leidenschaften*, aus dem Französischen übers. v. Marcus Sedlaczek, Berlin: Merve 2002.
- Saunders, Graham: *Love me or kill me. Sarah Kane and the theatre of extremes*, Manchester: Manchester University Press 2002.
- Seel, Martin: *Ästhetik des Erscheinens*, München: Hanser 2000.
- Tabert, Nils: *Playspotting, Die Londoner Theaterszene der 90er Jahre*, Reinbek: Rowohlt 1998.
- Walter, Sven (Hg.): *Vagheit*, Paderborn: Mentis 2005.

Grausamkeit – Passivität – Präferenz. Annäherung an eine Figur namens *Bartleby*

FILIP ROMAN SCHÖNBRUNN

»Nichts erbittert einen ernsthaften Menschen so sehr wie ein passiver Widerstand.«¹

»Das Theater und der Gesangtanz ist das Theater wütender Revolten der Hilflosigkeit des menschlichen Körpers vor den Problemen, die er nicht ergründet, oder deren passiver, scheinbarer, rechthaberischer, undurchdringlicher, unklarer Charakter ihn übersteigt.«²

Vom Prinzip

Als Attribut wird es permanent in den unterschiedlichsten Kontexten als Unmutsbekundung und beißende Stilkritik vielfältig genutzt. Ein geläufiges, ja *alltägliches* Verdikt: Der Tag war grausam, das Wetter auch, Langeweile ist fast immer grausam, Liebe kann grausam sein, ebenso wie Beziehungen, Filme können grausam anzusehen sein, Essen kann grausam schmecken, manche Umstände können grausamen Ausmaßes sein. Folgt man dem Sprachgebrauch, scheint es ausgemacht, dass Dingen wie Menschen das Vermögen innewohnt, Grausames ausstellen und grausam sein zu können. Es scheint zudem, dass es lediglich eine Frage der subjektiven Interpretation oder einer in Bezug auf die Situation vorhandenen Regung geschuldet ist, ob etwas als grausam empfunden

1 Herman Melville: *Bartleby, der Schreiber*, Frankfurt/Main 2004, S. 30, fortan zit. als BaS.

2 Antonin Artaud: *Schluß mit dem Gottesgericht. Das Theater der Grausamkeit. Letzte Schriften zum Theater* (1948), München 1993, S. 41.

wird oder nicht. Trotzdem gibt es Versuche, den Begriff *prinzipiell*, auf einer übergeordneten Ebene hinsichtlich allgemeingültiger Attribute zu verhandeln und so über die Grenzen des rein Subjektiven hinaus zu fassen.

Doch wenn wir ein solches Prinzip annehmen wollen, welche Attribute hat es? Was eint all die unterschiedlichen Kontexte in ihrer Möglichkeit, als grausam wahrgenommen zu werden? Gibt es überhaupt das, was Clément Rosset als ein prominenter Vertreter des Versuchs, Grausamkeit prinzipiell zu fassen, programmatisch ›le principe de cruauté‹ nennt? – Oder verbleiben alle Versuche bei purer, wohlklingender Spekulation?

Wenn wir Rosset folgen, gibt es tatsächlich so etwas wie ein Prinzip der Grausamkeit, mit dem sich all ihre verschiedenen Spielarten vereinen lassen. Es ist das Faktische, das Unumstößliche der Realität, welches in seiner Analyse den Kern von Grausamkeit bildet.³ Es sind die Momente, in denen kein Transfer, keine Bannung des real Erlebten, der Ereignisse in die eigenen Schemata mehr geleistet werden kann und bei denen doch das Inakzeptable akzeptiert werden muss.

Dem muss die Annahme zugrunde liegen, dass es in den meisten Fällen kein Problem darstellt, das Erlebte in einer Weise zu transformieren, dass es innerhalb der eigenen Weltsicht fass- und verortbar wird, oder zumindest durch eine Angleichung der eigenen Vorstellungen an das Erlebte vollzogen werden kann. Auch das Vorhandensein und der Gebrauch von Wahrnehmungsfiltren scheinen für Rossets Analyse als Voraussetzung des menschlichen Weltzugangs, seiner Perspektive, unerlässlich zu sein. So zeigt ein Blick in den Bereich der Erfahrung, dass solche Momente der Reibung von Weltsicht und Erfahrung im täglichen Leben oft nur ein leichtes Stutzen oder Staunen erzeugen, gelegentlich irritieren und kurzzeitig für Verwirrung sorgen, bevor die genannten integrierenden Mechanismen anfangen zu greifen. In manchen Fällen jedoch – und das sind die für Rosset ebenso wie für die vorliegende Untersuchung interessanten – werden sie von Ereignissen begleitet, deren nicht verhandelbare Faktizität uns in ihrer Unausweichlichkeit und Intensität gänzlich übermannt. Diesen Momenten wohnt die Möglichkeit inne, Gefühle der Lähmung, der Verzweiflung oder gänzlicher Machtlosigkeit auszulösen und das kann und wird als Grausamkeit empfunden.

Das Faktische, das Reale, so es denn unangenehm ist,⁴ wird in seiner Wirkmacht selten so deutlich als grausam empfunden wie in den Momenten, an denen ein Entzug ohne ernsthafte Konsequenzen für Leib und Seele nicht mehr durchführbar ist. In diesen Augenblicken werden uns die Grenzen unserer Mög-

3 Clément Rosset: *Das Prinzip Grausamkeit* (1988), Berlin 1994, fortan zit. als PG.

4 Dass es Fälle gibt, bei denen uns etwas positiv übermannt und wohl analoge Intensitäten ausgelöst werden, wird hiermit nicht bestritten; sie sollen aber im Folgenden keine Rolle spielen. Der Hinweis, dass auch solche Momente eine Steigerung ins Unerträgliche erfahren können, so dass sie kippen und als grausam empfunden werden, sei jedoch erlaubt.

lichkeit zur Einflussnahme in einem Augenblick aufgezeigt, an dem es schlicht nicht akzeptabel ist, dieser enthoben zu sein. Blindem Aktionismus folgt im Moment des Erkennens der Zwecklosigkeit des Widerstands ein dramatischer Kraftverlust bis hin zum völligen Erschlaffen. Auch die renitentesten Personen können sich dem über lang nicht entziehen und so ergeht es, wie später gezeigt wird, im Falle der Unumstößlichkeit von Bartlebys Verharren in Unentschiedenheit auch der Figur des Anwalts.

Das, was nicht akzeptiert werden kann, sich aber dennoch als unumstößlich gegeben und für uns als folgenreich manifestiert, muss, das ist die Annahme, zwangsläufig als grausam empfunden werden. Grausam, weil implizit unterstellt wird, dass im Moment einer solchen Erfahrung etwas eminent Wichtiges in uns zerbricht: die Überzeugung nämlich, dass Simultanität zwischen äußeren Gegebenheiten und innerer Weltanschauung besteht.

Doch was heißt das für die Ausgangsüberlegung, dass Grausamkeit etwas ist, was nicht dem Alltäglichen gegenübersteht? Wäre es lediglich eine rhetorische Figur oder ist dies auch von einem strengen Standpunkt aus, d.h. einem Standpunkt, der Grausamkeit als Prinzip zu fassen sucht, eine sinnvolle und gerechtfertigte Redeweise?

Katalysatoren

Clément Rosset schreibt: »Es scheint, dass das grausamste Moment der Wirklichkeit nicht in ihrer zuinnerst grausamen Eigenart liegt, sondern in ihrer unumgänglichen, d.h. unbestreitbar realen Eigenart« (PG, 24), und weiter: »Die Wirklichkeit ist abgesehen davon, dass sie die menschliche Verständnismöglichkeit übersteigt, hauptsächlich damit belastet, dass sie die menschliche Toleranzmöglichkeiten ›übersteigt‹« (PG, 27f.). Da aber die Realität nun einmal gegeben ist, mal mehr, mal weniger aufdringlich, sucht Rosset nach derjenigen Strategie im menschlichen Daseinsvollzug, die verhindert, dass der Mensch bei all dieser Grausamkeit des Realen nicht permanentem Trübsal anheim gefallen durch das Leben schreitet:

»Wenn die Intelligenz angesichts der Wirklichkeit nicht mehr weiter weiß, so behilft sie sich meistens mit einem unbestimmten Kompromiss mit dem Realen, mit einem In-Sich-Gehen und einem Vertagen der Probleme bis zu ihrer umfassenden Klärung, auch wenn diese Klärung ständig auf später verschoben werden muss.« (PG, 28)

Es gibt aber noch eine andere, ebenso häufige Reaktion auf das, was faktisch gegeben ist, aber die »Verständnismöglichkeit übersteigt«: die Negation des Offensichtlichen, die das unerträglich Wirkliche der Wirklichkeit schlicht leugnet. Etwas kann nicht sein, weil man nicht will, dass es ist, oder eben, wie Rosset schreibt, nicht begreifen kann, dass es fraglos *wahr*, weil fraglos *gegeben* ist. Die

Wesensverwandtheit der beiden Möglichkeiten, ›Problemvertagung‹ und ›Vogelstraußpolitik‹, ist offensichtlich. Beide bezwecken ein Abschwächen der Gegebenheiten, bis sie erträglich werden oder gänzlich verschwinden. Sowohl die von Rosset beschriebene Taktik, als auch die zweite Variante machen sich den katalytischen Effekt zunutze, den das Fortschreiten der Zeit mit sich bringt. Katalytisch, da beide zwischen dem ersten Kontakt mit der inakzeptablen Wirklichkeit und der tatsächlichen Auseinandersetzung mit ihren Konsequenzen eine Distanz schaffen, welche die unerträgliche Wirklichkeit weniger real erscheinen lässt, sie mit einem Schleier des schon Vergessenen, höchstens Wiedererinnerten überzieht, der ihr die Wirkmacht der Wirklichkeit nimmt und damit zulässt, sie in abstrakte, aber fassbare Kategorien zu zerlegen, welche sich dann in die Matrix der eigenen Weltanschauung, der eigenen Wirklichkeitsauffassung einfügen lassen. Es scheint somit mindestens zwei Taktiken zu geben, sich dem Faktischen zu entziehen, welche sich beide die Zeit als Mittel zur Distanz, als Katalysator zunutze machen. Doch besteht ein signifikanter Unterschied zwischen ihnen: Während die eine (Problemvertagung) sich in einem aktiven Distanzschaffen hin zu einem geeignet erscheinenden Zeitpunkt für eine reflektierende Auseinandersetzung probiert, zeichnet sich Variante zwei (Leugnung der Realität der Wirklichkeit) dadurch aus, dass sie gar nicht erst auf einen solchen Moment spekuliert. Wer sie anwendet, übt sich im Aussitzen, solange bis das Problem sich von selbst verflüchtigt, oder soweit an Relevanz einbüßt, dass eine weitere Auseinandersetzung nicht mehr von Nöten ist. Eine sehr schwer durchzuhaltende Strategie, die von dem Druck des eigenen sozialen Umfeldes, Entscheidungen zu fällen, früher oder später gezwungen wird, ihre indifferente Position aufzugeben oder schwerwiegende Konsequenzen zu erleiden, wie es sich später paradigmatisch am Beispiel der Reaktion auf die Bartleby'sche Passivität zeigen soll und ebenso bei dessen Verhaltenweise selbst. Der aktiven, prokrastinierenden Distanznahme schreibt Nietzsche eine weitere Heil bringende Eigenschaft zu: Vergesslichkeit. So heißt es in *Zur Genealogie der Moral* (1887):

»Vergesslichkeit ist keine blosse vis inertiae, wie die Oberflächlichen glauben, sie ist vielmehr ein aktives, im strengsten Sinne positives Hemmungsvermögen, dem es zuzuschreiben ist, dass was nur von uns erlebt, erfahren, in uns hineingenommen wird, uns im Zustande der Verdauung [...] ebenso wenig in's Bewusstsein tritt [...]. Die Thüren und Fenster des Bewusstseins zeitweilig schliessen; von dem Lärm und Kampf, mit dem unsere Umwelt von dienstbaren Organen für und gegen einander arbeitet, unbehelligt bleiben; ein wenig Stille, [...] – das ist der Nutzen der, wie gesagt, aktiven Vergesslichkeit, einer Thürwärterin gleichsam, einer Aufrechterhalterin der seelischen Ordnung, der Etiquette.«⁵

5 Friedrich Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, in: ders., *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA)*, Bd. 5, München: 1999, S. 291ff.

Eine weitere Möglichkeit der Grausamkeit blieb bislang allerdings unerwähnt. Gerade das unerbittliche Fortschreiten der Zeit selbst kann als grausam empfunden werden. Zeit weist also in Bezug auf die Grausamkeit stark ambivalente Züge auf, indem sie einerseits dabei behilflich ist, Grausames erträglich zu machen, andererseits selber als grausam empfunden wird. Sie nimmt einen wichtigen weil paradoxen Platz im Spiel der Grausamkeit ein, wobei es nach Rosset so scheint, als ob der für die Grausamkeit relevanteste Zeitbezug lediglich derjenige ist, welcher das Aktuelle der gegenwärtigen Realität fasst. Ob dem wirklich so ist? Sollten nicht vielmehr berechtigte Zweifel an Rossets Ausführung aufkommen, da Grausamkeit sich gerade auch mit dem Fortschreiten der Zeit entwickeln kann? So beispielsweise in einem Spiel gleich jenem, welches sich zwischen Bartleby und seinem Arbeitgeber entwickelt?

Konstruktion und Kollaps

Für gewöhnlich, so lautet Rossets These zur Problematik von Wirklichkeit und Grausamkeit, legen wir uns unsere Umwelt so zurecht, dass sie für unseren Verstand fassbar wird. Über diesen Konnex lässt sich eine Verbindung zu jüngeren Positionen ziehen, welche sich wie jene von Michael Roes auf neuere Erkenntnisse der naturwissenschaftlichen Forschung berufen. Roes' auf die konstruktiven Fähigkeiten unseres Gehirns abhebende These lautet:

»Unsere Wahrnehmung ist bereits ein Akt der Poiesis: eine neuronale Erschaffung von Wirklichkeit. Die Hirnforschung der letzten Jahre hat durch Anwendung sogenannter bildgebender Verfahren mehr und mehr Abschied vom Modell unseres Gehirns als einer Rechenmaschine genommen. Vielmehr neigt unser Gehirn zur Konstruktion von Wirklichkeit, zum Weltentwurf. Das heißt, Wirklichkeit existiert in diesem Sinne nicht an sich, sondern sie wird im Prozess unserer Wahrnehmung entfaltet, ja sie wird durch unsere Wahrnehmung erst erzeugt.«⁶

Erst wenn die Realität sich so unweigerlich aufdrängt,⁷ dass es nicht mehr möglich ist, »auf Zeit zu spielen«, erst wenn sie die Mechanismen, die es mir ermöglichen, mich selbst vor ihr zu schützen – so die oben anklingenden Mechanismen

6 Michael Roes: *Perversion und Glück*, Berlin 2007, S. 76.

7 Es gibt auch eine Realität des bereits vergangenen. Diese entzieht sich unserer Zugriffsmöglichkeit in noch größerem Maße als die Gegenwart, was sie mitunter, gerade wenn sie in die Gegenwart wirkt, noch grausamer macht als die Gegenwart selbst (s.o. Katalysatoren). Die Zeit nicht zurückdrehen zu können, um so Schlimmes zu verhindern, ist dem Menschen wohl schon seit Urzeiten ein Dorn im Auge. Diverse Phantasien – in Wort und Bild gefasst – sprechen eine eindeutige Sprache, was den Wunsch nach einer Eingriffsmöglichkeit des Menschen in das Zeitgefüge und die damit einhergehende Möglichkeit, sich der eigenen Gebundenheit an das kontinuierliche Voranschreiten der Zeit zu entziehen, betrifft.

des Zurechtlegens oder der autosuggestiven Manipulation des Faktischen, Techniken, die es ermöglichen, dass man sich von der gegebenen Realität des *In-der-Welt-Seins* trennt und sich in eine gewünschte, der eigenen Verständnis-möglichkeit plausiblere Welt imaginiert, welche dann den Platz der tatsächlichen Welt einnimmt und für ihren Erzeuger den unwiderruflichen Charakter des Realen annimmt – aushebelt, dann erfahre ich die Wirklichkeit als grausam.

Einer der wesentlichen Momente von Grausamkeit scheint also zu sein, dass man sich ihr aufgrund ihres unmittelbaren Einwirkens nicht entziehen kann, ohne Schaden zu nehmen. Und gerade weil man sich ihr nicht entziehen kann, erweist es sich als unmöglich, sie in soweit zu schematisieren, dass sie für das eigene Verstandesvermögen fasslich wird. Die spezifische Qualität der Grausamkeit des Ereignisses liegt also darin begründet, dass im Moment ihres Gewährwerdens alle Schutzmechanismen versagen und die eigene Integrität zutiefst erschüttert wird.⁸

Gleiches scheint mir für die Integrität von Perspektiven allgemein zu gelten, wenn sie mit der Faktizität des Realen kollidieren und diese nicht mehr unter ihren Parametern subsumieren können; eine solche Kollision, mag sie auch noch so klein sein, kann erste kleine Risse erzeugen, die immer größer werdend früher oder später die gesamte Perspektive zum Kollabieren bringen.

Grausame Welt

Eine der Eigenschaften der dinghaften Realität ist, dass sie sich gegenüber dem Menschen grundsätzlich passiv verhält; sie hat keinerlei Interesse an ihm, geht ihrer eigenen Wege. Zwar ist kurzfristig Einflussnahme möglich, schließlich leben und handeln wir in ihr, aber prinzipiell ist es der Welt, soweit man das sagen kann, egal, ob wir uns auf ihr bewegen oder nicht. Diese Erkenntnis, ist sie einmal anerkannt, führt zwangsläufig zu einer weiteren Erkenntnis: Es kann unter dieser Prämisse schlicht kein übergeordnetes Prinzip geben, welches unsere individuelle Präsenz in der Welt in irgendeiner Weise als notwendig oder hinreichend begründet legitimiert. Es sei denn, man will soweit gehen und Kontingenz selbst zum alles erklärenden Prinzip erheben. Doch welchen Vorteil bietet ein Prinzip, das, indem es alles einschließt, nichts garantiert? Oder wird hier, wie Agamben in Erweiterung des leibnizschen Prinzips vom ›zureichenden Grund‹⁹ schreibt, das Unterste zu oberst gekehrt, sodass das leibnizsche Prinzip lediglich eine ausgesprochene Bartleby'sche Form annimmt? Die Tatsache, dass

8 Vgl. hierzu auch den Beitrag von Franziska Hammer in diesem Band zum Ziel von Grausamkeit und Folter, die Person zu desintegrieren.

9 Gottfried Wilhelm Leibniz: »Erster Teil der Versuche über die göttliche Gerechtigkeit, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels«, in: ders., *Die Theodizee* (1710), Hamburg 1996, S. 119.

es »einen Grund dafür [gibt], dass etwas vielmehr existiert, als nicht existiert«, drückt so gewendet die skandalöse Irreduzibilität des *Vielmehr* aus.¹⁰ Eine emanzipatorische Geste des Realen, die zu akzeptieren grausam ist, da sie klar macht, dass selbst wenn wir nicht da wären, es die Welt trotzdem unbeirrt weitergäbe. Sie sähe anders aus, aber ihre Existenz bliebe von der Absenz unserer Existenz unberührt – möglicherweise liegt aber auch genau hierin etwas Trost.

Bartleby und der Anwalt

Im Folgenden soll nun der Versuch unternommen werden, Melvilles Erzählung *Bartleby, der Schreiber* mit den oben angeführten Überlegungen zu Grausamkeit und Passivität zu verweben, wobei die Annahme zugrunde gelegt wird, dass die Erzählung auf zwei Ebenen als exemplarisch für das bisher Gesagte fruchtbar gemacht werden kann. Steht auf der Handlungsebene die Beziehung zweier diametral agierender Personen, lässt sich auf einer Metaebene das Aufeinanderprallen zweier fundamental divergierender Systematiken skizzieren. Auf beiden Ebenen lässt sich dabei zeigen, wie tief greifend dieser Zusammenprall ist, allein aufgrund der Tatsache, dass erstens die faktische Existenz des je anderen und ihre Bedeutung für beide weder zu leugnen, noch innerhalb der eigenen Systematik integrierbar ist, und somit zweitens zur wechselseitigen Produktion von Grausamkeit gegen den je anderen führen kann.

Dabei repräsentiert der Anwalt – und seine Erzählperspektive zugleich – den ›gewöhnlichen‹, d.h. einen im sozialen Gefüge anerkannten Menschen sowie dieses Gefüge selbst. Bartleby obliegt es, die Rolle dessen zu übernehmen, der aufgrund seines Verhaltens nicht mehr in dieses gesellschaftliche Gefüge passt, um als Repräsentant einer opponierenden neuen Perspektive zu fungieren.

Im Verlauf der Erzählung vollziehen sich jene katalytischen Prozesse der ›Realisierung‹, der Verarbeitung und der Leugnung anhand der Figur des Anwalts, welche weiter oben beschrieben wurden. In diesem Prozess werden wir Zeuge seines jähen Scheiterns, bedingt durch die Hartnäckigkeit des Verhaltens Bartlebys. Es lässt sich so in der Tat das ganze oben beschriebene Spektrum der Spielarten von Grausamkeit anhand dieser Konstellation nachzeichnen.

Wobei die Grausamkeit, die von Bartleby ausgeht, bei Weitem subtiler, dem Leser nicht sofort einleuchtend ist, als die doch recht offensichtliche und aus diesem Grund nur in einem Halbsatz angedeutete Grausamkeit, welche in der Verantwortung des Anwalts liegt – was nicht heißen soll, Bartleby sei in irgendeiner Weise *grausamer*. Was die Grausamkeit Bartlebys so subtil werden lässt und damit in den Vordergrund rückt, ist vielmehr seine singuläre Erscheinung.

10 Giorgio Agamben: *Bartleby oder die Kontingenz gefolgt von die absolute Immanenz*, Berlin 1998, S. 42.

Dadurch fungiert er wie ein Markstein des Realen, an dem man (als Anwalt der öffentlichen Ordnung) sich die Zähne ausbeißt; er geriert sich als störendes Moment im Gefüge, welches nach anfänglich kleinen Rissen die gesamte Mechanik der Perspektive des Anwalts in Reparatur zwingt.

Erste Erschütterungen und Risse

Der neuralgische Punkt der Erzählung ist das erste Auftreten der Bartleby'schen Formel ›I would prefer not to‹ als ein Ereignis der Realität im oben dargestellten Sinne: unwiderruflich, unbestreitbar und unbegreiflich.¹¹ Von nun an beginnt ein Spiel ohne Ausweg für beide Hauptcharaktere, das von der Unumstößlichkeit des Bartleby'schen Verhaltens geprägt ist.¹² Mit seiner redundant vorgebrachten Formel durchbricht Bartleby eine Barriere und verlässt den gewohnten bipolaren Raum von *actio* und *reactio*, um sich in einen Zwischenraum zu begeben, in dem ein Handeln in der gewohnten Weise unmöglich ist.

Da haben wir nun den Anwalt, welcher sich unvermutet dem im ersten Augenblick skurrilen Verhalten seines bis dahin so beflissentlich arbeitenden Angestellten gegenüber sieht, dass er zuallererst glaubt, sich verhöhrt zu haben bzw. missverstanden worden zu sein, und dessen Reaktion Gilles Deleuze mit den treffenden Worten beschreibt:

»Doch sobald der Anwalt ihn hinter seiner spanischen Wand hervorzukommen bittet, lässt Bartleby seine Formel los (I would prefer not to). Und bei dieser ersten, wie auch bei den folgenden Gelegenheiten sieht sich der Anwalt völlig entwaffnet, ratlos, überrascht, wie vom Schlag getroffen, ohne mögliche Antwort und Entgegnung.«¹³

Er ist fassungslos und hilflos in Anbetracht der Situation, vor die ihn Bartleby stellt. Deleuze glaubt den Grund, warum und inwiefern die gewohnten Reaktionsmuster des Anwaltes scheitern, im Zusammenbruch der für das Arbeitsverhältnis konstituierenden Vorraussetzungslogik zu finden:

»All seine [des Anwalts, F.S.] Hoffnung, Bartleby zur Vernunft zurückzubringen, brechen zusammen, weil sie auf einer Logik der Voraussetzungen beruhen, der gemäß ein Arbeitgeber ›erwartet‹, dass ihm Folge geleistet wird, oder ein wohlwollender

11 Vgl. Melville: BaS, S. 24.

12 Für Maurizio Di Bartolo setzt das fatale Spiel bereits in dem Moment ein, in dem der Anwalt Bartleby ›ruft‹, was bereits in dem Moment stattfindet, an dem der Anwalt die Annonce mit dem Gesuch nach einem Schreiber schaltet. Vgl. Maurizio Di Bartolo: »L'écriture et l'indifférence« – der Fall *Bartleby*«, in: Emmanuel Alloa/Alice Lagaay (Hg.), *Nicht(s) sagen. Strategien der Sprachabwendung im 20. Jahrhundert*, Bielefeld 2008, S. 247-263, hier: S. 254.

13 Gilles Deleuze: »Bartleby oder die Formel« (1989), in: ders., *Kritik und Klinik*, Frankfurt/Main 2000, S. 94-123, hier: S. 104, fortan zit. als BaF.

Freund, gehört zu werden, während Bartleby eine neue Logik erfunden hat, eine Logik der Präferenz.«¹⁴

Zwar setzt seine Logik das gewohnte Handlungsmuster außer Kraft, Bartleby bleibt jedoch physisch in ein System eingebettet, das auf Referenzen beruht und dessen erster Apologet der Anwalt ist. Auf diesen wirkt das Bartleby'sche Verhalten so seltsam und verstörend, dass er sich nur damit zu helfen weiß, die Sache vorerst auf sich beruhen zu lassen. Aber in diesem Moment schimmern bereits die ersten Anzeichen einer beginnenden Zäsur im Selbstverständnis des Anwalts auf, denn daran, dass Bartleby seine Formel geäußert hat, lässt sich nichts mehr ändern. Sie ist jetzt Realität und ihr Wirken als störendes Moment nicht mehr aufzuhalten.

Es scheint dem Anwalt anfänglich noch zu gelingen, sich dem Bannkreis der Bartleby'schen Formel in der von Rosset und Nietzsche beschriebenen Weise der Distanznahme und Vertagung zu entziehen: »Das ist sehr seltsam [das Verhalten Bartlebys, F.S.], dachte ich. Was tut man da am besten? Doch die Arbeit drängte. Ich beschloß, die Sache fürs erste auf sich beruhen zu lassen und sie für eine spätere Mußestunde zurückzustellen« (BaS, 25). Doch im Weiteren misslingt dies immer häufiger. Alle Versuche, Bartleby aus seiner Passivität zu locken, scheitern. Die Risse, mit denen die Formel die Sicht- und Verhaltensweisen des Anwalts perforiert, beginnen sich auszubreiten.

Fortan beherrscht Bartlebys Formel das Spiel, sie diktiert die Regeln für den weiteren Verlauf der Handlung. Der Anwalt fordert, schlägt vor, erregt sich, bittet oder appelliert, kurzum, er versucht *zu handeln*, Einfluss zu nehmen. Aber dennoch: Bartleby zieht es vor, weiterhin *lieber nicht zu wollen*. Damit wird er zum unumstößlichen Beherrscher der Situation, der nichts fordert, aber auch nichts ablehnt. Das Spiel ist sein Spiel, die anderen Beteiligten werden zu Statisten gerade aufgrund von Bartlebys eigener Selbstinszenierung: *als Statist*. Durch sein unwiderrufliches Beharren trägt Bartleby die anderen Beteiligten über die Grenze ihrer Handlungsmöglichkeiten hinaus auf ein Feld, wo sämtliche ihrer Aktionen, sofern sie sich auf ihn beziehen, im Nichts verpuffen, und es den Anschein hat, als hätten sie sich nie ereignet. »Doch so wie die Dinge lagen, hätte ich ebenso gut auf den Gedanken kommen können, meiner bleichen Cicero-Gipsbüste die Tür zu weisen« (BaS, 24), bemerkt der Anwalt dazu in stiller Verzweiflung. Angesichts des monolithischen Bartleby bleiben die Handelnden somit trotz aller Bemühungen wirkohnmächtig und zugleich ausweglos affiziert. Denn die dem Einsetzen der Formel nachgängigen und in Vollzug kommenden Katalysatoren kollabieren restlos und restituieren sich erst wieder im Moment

14 Vgl. ebd., S. 101. Ebenfalls hier finden sich auch genaue Ausführungen zur Logik der Präferenz, welche Deleuze in seiner Lektüre des melvilleschen Textes entwickelt. Für den weiteren Verlauf der hiesigen Untersuchung, lässt sich diese jedoch nicht fruchtbar machen, weswegen auf eine weitergehende Explikation dieses Punktes verzichtet wird.

des Erzählens (der Anwalt tritt ja als Erzähler auf) und somit lange nach Bartlebys Verschwinden.

Bartlebys Passivität; gleichgültig und grausam

Das Grausamste an Bartlebys Passivität gegenüber seiner Umwelt ist, dass sie gleichgültig ist gegenüber allen Versuchen, auf ihn einzuwirken. Er ist nicht unhöflich, gemein, arrogant, verletzend oder gewalttätig, auch nicht liebevoll, fürsorglich, mitfühlend oder entgegenkommend. Das alles wären Eigenschaften, welche eine angemessene Reaktion zuließen. Er aber besitzt, soweit es uns Melville wissen lässt, keine dieser Eigenschaften. Besäße er auch nur eine, dann gäbe es einen Anhaltspunkt, und eine Reaktion auf sein Verhalten wäre möglich.¹⁵

In diesem Punkt kann Bartleby also ohne Vorbehalt als Personifizierung für die oben beschriebene Realität gesetzt werden. Ebenso wie diese, fordert er erst einmal nichts und doch verlangt seine bloße Anwesenheit ein Spektrum an Toleranz, welches von seinem Gegenüber nicht zu leisten ist. Damit ist er in genanntem Sinne ›grausam‹. Die Zäsur wurde vollzogen, der Markstein gesetzt, die Perspektive qua Unterwanderung ihrer Strategien lahmgelegt. Das Selbstverständnis des Anwalts ist unwiderruflich in Schiefelage geraten. Bartleby hat sich damit als die Störung erwiesen, als welche er vorausgesagt wurde. Das Verhältnis zwischen Bartleby und seinem Verhalten auf der einen Seite und den Mitteln des Anwalts, eine praxisorientierte Perspektive auf die Welt durchzusetzen auf der anderen, haben sich als nicht synchronisierbar herausgestellt. Wodurch zugleich dessen Künstlichkeit und Verletzlichkeit gegenüber einem schlichten unausweichlichen Faktum gezeigt werden, die nicht ins Bild passen. Damit hat Bartleby den Anwalt in eine Krise gestürzt, die erst nach Überwindung und Transformation ins Narrative den Vorhang für einen neuen Blick auf die Welt öffnet.

In der Ordnung, in welcher Bartleby sich entwirft, bleibt er der Notwendigkeit zur Entscheidung, wie auch der Notwendigkeit vom Willen zu etwas im anhaltenden Zustand der Möglichkeit enthoben. Wenn wir an dieser Stelle Kierkegaard folgen, dann ist Bartleby dadurch verzweifelt, dass selbst dann, wenn er die Möglichkeit hat, die Notwendigkeit verloren gegangen ist. »Ein Selbst, das keine Möglichkeit hat, ist verzweifelt, und ebenso ein Selbst, das keine Notwendigkeit hat.«¹⁶ Wenn wir diese (kierkegaardsche) Verzweiflung in das Feld der Grausamkeit führen, dann ergibt sich eine weitere Möglichkeit, in Melvilles Erzählung etwas über das Wesen von Grausamkeit zu erfahren; über eine Grausamkeit, die sich offenbart, wenn wir auf die Situation Bartlebys blicken.

15 Vgl. hierzu: Deleuze: BaF, S. 102ff. und 109ff.

16 Søren Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, Hamburg 2005, S. 33.

Dadurch, dass er jegliche Möglichkeit zu handeln aufgibt, ist er in einem System der Referenz, welches ihn nach wie vor umgibt, ebenso schachmatt gesetzt, wie seine Umgebung in Bezug auf ihn und sein Verharren in der Präferenz. Genau genommen befinden wir uns so in einer Pattsituation. Die Grausamkeit für Bartleby besteht darin, dass er sich dem System, das ihn umgibt, nicht entziehen kann, es ihm gleichzeitig aber auch nicht möglich ist, daran zu partizipieren. »Sobald er sagt, ICH MÖCHTE LIEBER NICHT [...], kann er auch nicht mehr [...].«¹⁷ Wir finden bei ihm also ebenfalls einen Fall von Machtlosigkeit und Ohnmacht im Angesicht der vorgefundenen Realität, wie wir ihn umgekehrt schon für Bartlebys Umfeld festgestellt haben. Bartleby ist gefesselt an seine rein nach den Regeln der Präferenz strukturierten Perspektive, und das bedeutet: gefesselt an die Kontingenz, welche er selbst erschaffen hat. Einmal die Formel geäußert, ist ihr Wirken nicht mehr aufzuhalten,¹⁸ da sie jegliche Möglichkeit von Bartleby genommen hat, eine Entscheidung zu treffen, oder um es anders zu sagen: Das erste Aufsagen der Formel ist zugleich das letzte Mal, dass Bartleby die Chance hatte zu wählen. Von hier an ist er der Notwendigkeit, sich zu entscheiden, enthoben, bleibt aber trotz allem an seinen Körper gebunden, welcher sich unbestreitbar in einem sozialen Geflecht der Referenz befindet, in dem es einer Freiheit des Lieber-nicht-Mögens unmöglich ist, sich auf Dauer zu etablieren.¹⁹ Im (literarischen) Falle Bartlebys muss dies zum Tod führen, indem sich der Protagonist konsequent auch von der letzten Notwendigkeit befreit: der Notwendigkeit, sein Überleben zu sichern. Dies ist nicht zu verwechseln mit dem, was Rosset als einen »schweren Konflikt mit dem Realen« bezeichnet, bei dem der Mensch »instinktiv spürt, dass die Anerkennung des Realen seine Kraft übersteigt, ja sogar seine Existenz gefährdet« (PG, 29). In Rossets Beispiel bleibt immer noch die Notwendigkeit der Wahl erhalten, wenn er ausführt, dass es

»keinen anderen Ausweg [gibt], als sich unverzüglich zu entscheiden, sei es zugunsten des Realen, sei es zu eigenen Gunsten. [...] Gewöhnlich wird er sich selbst den Vorzug geben und das Reale verwerfen. Er kann aber auch dem Realen den Vorzug geben: Das ist Selbstmord – psychologischer oder kompletter Selbstmord.« (PG, 29.)

Bartleby hat diese Möglichkeiten aus den genannten Gründen nicht mehr, weshalb sein Tod auch den Tatbestand des Selbstmords nicht erfüllt. Die Grausamkeit, die sich für Bartleby ergibt, besteht einerseits in der Unmöglichkeit, sein

17 Deleuze: BaF, S. 97.

18 Gilles Deleuze sagt: »Aber auch in diesen Fällen spürt man die dumpfe Gegenwart der ungewöhnlichen Formel die weiterhin in der Sprache Bartlebys herumspukt. [...] [Was] in den Bereich der großen unbestimmten Formel ICH MÖCHTE LIEBER NICHT fällt, die ein für allemal und jedes Mal n Kraft bleibt.« Ebd., S. 96.

19 Deleuze räumt Bartleby an einer Stelle seiner Untersuchung das Recht ein zu überleben. Eine sehr einleuchtende Darlegung, allerdings nur bis zum Beginn seines Aufenthalts in den Tombs. Vgl. ebd, S. 98.

Verhalten dauerhaft und ohne Schaden zu nehmen aufrechtzuerhalten, andererseits in der Unmöglichkeit, dieses abzulegen. So geht Bartleby nicht *durch* sich selbst zu Grunde, sondern *an sich* selbst und seiner Strategie der Passivität.

Die vollendete Zäsur

Der Moment, in dem er den Anwalt auf das Offensichtliche seiner Situation aufmerksam macht: »Sehen sie den Grund nicht selbst?«,²⁰ erscheint wie ein Hilfeschrei, der um Verständnis bittet. Der Anwalt bringt ihm diese dann auch entgegen, allerdings unter der falschen Voraussetzung – er glaubt, Bartleby leide unter einer Augenkrankheit.²¹

Trotz seines Gefühls der Verantwortung, der Verbundenheit und des Mitgefühls bringt es der Anwalt nicht zustande, die letzte Konsequenz, die ihm angesichts der Sturheit Bartlebys verbleibt, mit aller Entschiedenheit durchzusetzen. Er kündigt ihm zwar, unternimmt aber vorläufig nichts, um seiner Forderung ernsthaft Nachdruck zu verleihen. Erst als die Nachricht von der seltsamen Gestalt, welche in seinem Büro haust, ohne dabei den geringsten Nutzen an den Tag zu legen, durch die Reihen seiner Kollegen mäandert, erfasst den Anwalt ein Gefühl der Notwendigkeit, endgültige Schritte zur Trennung von Bartleby einzuleiten. Und da Bartleby nicht bereit ist zu gehen, geht er – mitsamt seiner Kanzlei. Hätte der Anwalt Bartleby in seiner Einsiedelei als Teil der Kanzlei verweilen lassen, wenn der Druck durch die Gesellschaft, ob der seltsamen Gestalt hinter dem Wandschirm von ihm nicht als existenzielle Gefahr für die Kanzlei empfunden worden wäre? Mit dieser Entscheidung jedenfalls beginnt der endgültige Niedergang Bartlebys mit dem bekannten Ende in den Tombs.

Nachhaltigkeit erlangt das Wirken Bartlebys über dessen Tod hinaus durch die Niederschrift des Anwalts. Dieser scheint in einem wesentlich späteren Abschnitt seines Lebens die Notwendigkeit zu empfinden, der Nachwelt von Bartleby zu berichten, quasi als letzte Ehrerbietung, aber auch als endgültigen Abschluss der Reparatur- und Erneuerungsarbeiten seiner Integrität.

*

Am Beispiel Bartlebys hat sich also gezeigt, dass das Verhältnis von Grausamkeit und Passivität mindestens ein wechselseitiges ist. Die Passivität, sofern sie das Diktat über eine Person gewonnen hat, kann sowohl von dieser Person selbst (Bartleby) als auch von dritten Personen (Anwalt), die mit ihr in Berührung kommen, als grausam empfunden werden. Im Falle der Erzählung Bartlebys bedingen sich beide Formen der empfundenen Grausamkeit. Nur wenn die Passivi-

20 Melville: BaS, S. 46; vgl. auch: Deleuze: BaF, S. 96ff.

21 Vgl. hierzu Agamben: *Bartleby oder die Kontingenz*, S. 68ff.

tät einer Person auf ein gänzlich ignorantes, ihr gegenüber mindestens ebenso passives Wesen trifft, bleibt sie einseitig. Und eine dieser ignoranten Gegebenheiten stellt die Wirklichkeit selbst, wie sie oben beschrieben ist, in ihrer erbarmungslosen Gleichgültigkeit gegenüber den individuellen Wünschen und Sorgen der an sie gebundenen Subjekte dar. Die Phänomenologie der Grausamkeit ist gleichermaßen die Ontologie der realen Welt. Zwar befindet sich diese in stetigem Wandel, aber ihr Bezug zu den Subjekten und Objekten, die sich in ihr befinden, ist grauenvoll passiv – sie möchte lieber nicht... Daher muss die Wirklichkeit (im Rosset'schen Sinne) als grausam empfunden werden, gerade wenn der Glaube an ein höheres Prinzip der Legitimation des Seienden nicht vorhanden ist.

*

Eine Möglichkeit aber bleibt: Die Möglichkeit, dem Unbestreitbaren affirmativ zu begegnen. Eine Sicht, die sich vielerorts finden lässt, sei es in Artauds *Theater der Grausamkeit* oder in Kierkegaards *Die Krankheit zum Tode*. Allein die emphatische, auf Willensakte gegründete Bejahung des Gegebenen sollte es schaffen, das Grausame der Wirklichkeit ›ein wenig weniger grausam‹ erscheinen zu lassen. Affirmation heißt wohlverstanden aber nicht Hinnahme – kann es nicht! –, sondern kommt im trotzigem ›Dennoch‹ zum Ausdruck. Und gibt es etwas, dass uns von diesem ›Dennoch‹ befreit?

Literatur

- Agamben, Giorgio: *Bartleby oder die Kontingenz gefolgt von die absolute Immanenz*, aus dem Italienischen v. Maria Zinfert und Andreas Hiepmo, Berlin: Merve 1998.
- Artaud, Antonin: *Schluß mit dem Gottesgericht. Das Theater der Grausamkeit. Letzte Schriften zum Theater* (1948), übers. v. Elena Kapralik, München: Matthes & Seitz 1993.
- Deleuze, Gilles: »Bartleby oder die Formel« (1989), übers. von Bernhard Dieckmann, in: ders., *Kritik und Klinik*, übers. v. Joseph Vogl, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000.
- Di Bartolo, Maurizio: »L'écriture et l'indifférence« – der Fall *Bartleby*«, in: Emmanuel Alloa/Alice Lagaay (Hg.), *Nicht(s) sagen. Strategien der Sprachabwendung im 20. Jahrhundert*, Bielefeld: transcript 2008, S. 247-263.
- Kierkegaard, Søren: *Die Krankheit zum Tode*, übers. v. Hans Rochol, Hamburg: Meiner 2005.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Die Theodizee* (1710), Hamburg: Meiner 1996.
- Melville, Herman: *Bartleby, der Schreiber*, übers. v. Jürgen Krug, Frankfurt/Main: Insel 2004.

Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, in: ders., *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA)*, Bd. 5, hg. v. Giorgio Colli undazzino Montinari, Berlin/München: DTV/de Gruyter 1999.

Roes, Michael: *Perversion und Glück*, Berlin: Matthes & Seitz 2007.

Rosset, Clément: *Das Prinzip Grausamkeit* (1988), aus dem Französischen v. Peter Geble: Berlin: Merve 1994.

›Wetten, dass Ihr in – sagen wir mal –
12 Stunden alle drei kaputt seid, okay?‹
**Die Überschreitungslogiken von Film und
Philosophie am Beispiel von Michael Hanekes
*Funny Games***

MIRJAM SCHAUB

»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 menschlichen Vernunft.«¹

So alt wie die Schattenspiele in Platons Höhle sind die Erfahrung des Unerträglichen sowie die Praktiken, Dispositive und Kulturtechniken, die es intensivieren. Grausamkeit, Metaphysik und Film nehmen von dieser Höhle ihren gemeinsamen Ausgang. Mich interessiert dabei weder der Realitätsstatus der Bilder noch jener der Ideen. Mir geht es hier ausschließlich um die Pädagogik der Grausamkeit und um den Exzess des planvoll eingesetzten Schmerzes, der die Erkenntnisprozesse zwischen Film und Philosophie reguliert. Im Höhlengleichnis lässt sich zeigen, wie *aisthesis* und *semiosis* auseinander gerissen werden und damit jene Kluft gewaltsam erzeugt wird, die Medientheorie fortan schließen soll.

Im 7. Buch von Platons *Politeia* entwirft Sokrates sein bekanntes Szenario: An Hals und Beinen von Kindheit an Gefesselte sitzen vor einer Felswand und betrachten gebannt die dort laufenden und auch redenden Schattenbilder.

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

»Sieh nämlich Menschen wie in einer unterirdischen, höhlenartigen Wohnung, die einen gegen das Licht geöffneten Zugang längs der ganzen Höhle hat. In dieser seien sie von Kindheit an gefesselt an Hals und Schenkeln, so dass sie auf demselben Fleck bleiben und auch nur nach vorne hin sehen, den Kopf aber herumzudrehen der Fessel wegen nicht vermögend sind. Licht aber haben sie von einem Feuer, welches von oben und von ferne her hinter ihnen brennt. Zwischen dem Feuer und den Gefangenen geht obenher ein Weg, längs diesem sieh eine Mauer aufgeführt wie die Schranken, welche die Gaukler vor den Zuschauern sich erbauen, über welche herüber sie ihre Kunststücke zeigen. [...] Sieh nun längs dieser Mauer Menschen allerlei Geräte tragen, die über die Mauer herübertreten, und Bildsäulen und andere steinerne und hölzerne Bilder [...]; einige, wie natürlich, reden dabei, andere schweigen. – Ein ganz wunderliches Bild, sprach er, stellst Du dar und wunderliche Gefangene. – Uns ganz ähnliche, entgegnete ich.«²

Die Gefesselten wetteifern, wie Platon feststellt, regelrecht »um die Begutachtung jener Schatten«, welche die ganze Welt der Gefangenen ist.³ Wenn ihnen jemand nun berichtete, dass sich hinter den Schatten Menschen befänden, hinter den Menschen flackernde Feuer, jenseits der Höhle sogar eine Quelle sei, der jede Erscheinung ihre Existenz verdanke, wie würden sie reagieren?⁴ Die Gefangenen würden solche Berichte (selbst von Augenzeugen und ehemaligen Mitgefangenen) nicht einfach verlachen.

»[E]s lohne nicht, dass man auch nur versuche hinaufzukommen; sondern man müsse jeden, der sie lösen und hinaufbringen wollte, wenn man seiner nur habhaft werden und ihn umbringen könnte, auch wirklich umbringen.«⁵

Worauf zielt die grausige Pädagogik einer Urszene, in welcher der Philosophen-Philosoph geboren wird und mit ihm *sein Schattenbild*, der Filmphilosoph? Wird Platon mit Sokrates als Bauchredner nicht unnötig drastisch? Ist sein ›Bilderbashing‹ nicht heuchlerisch? Reagiert er nicht selbst wie ein Szenariograph, wenn er als Antwort auf den in die Höhle zurückkehrenden Philosophen sogleich die Rache- und Gewaltphantasien der Gefesselten entwirft? Versucht er

2 Platon: *Politeia*, in der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, Hamburg 1961, hier: Auszüge aus dem 7. Buch, 514a-517a, S. 224-226.

3 »[...] Und [wenn] er wieder in der Begutachtung der Schatten wetteifern sollte mit denen, die immer dort gefangen gewesen, während es ihm noch vor den Augen flimmert, [...] würde man ihn nicht auslachen und von ihm sagen, er sei mit verdorbenen Augen von oben zurückgekehrt [...].« – Platon: *Politeia*, 516e-517a, S. 225f.

4 »[...] [w]as, meinst du wohl, würde er [einer der Gefesselten] sagen, wenn ihm einer versicherte, damals habe er lauter Nichtiges gesehen, jetzt [auf die Höhe der Mauer gebracht], dem Seienden näher [...] sähe er richtiger. [...] Meinst du nicht, er werde ganz verwirrt sein und glauben, was er damals gesehen habe, sei doch wirklicher als was ihm jetzt gezeigt werde?« – Platon: *Politeia*, 515c-d, S. 224.

5 Platon: *Politeia*, 517a, S. 226.

uns nicht gerade so von der Richtigkeit des philosophischen Standpunkts zu überzeugen, indem er seine neuen Wahrheiten gleich zu einem Tötungsgrund stilisiert?

Die Ziele Platons sind bekannt: Vorgänge der *aisthesis* werden unter den cinematographischen Generalverdacht gestellt, nämlich: gedanklicher Tand zu sein. Umgekehrt wird der Filmphilosoph alles versuchen, um die Realität und volle Daseinsberechtigung der Bilder zu stärken. Er wird sich seine eigene *semiosis* schaffen, so wie der Philosophen-Philosoph eine rein ästhetische Figur von *aisthesis* entwerfen wird. In dieser Urszene der gewaltsamen Trennung wird eine *doppelte Überschreitungslogik* spürbar, eine, die fortan den Bildern selbst inhärent ist und eine, die versucht, hinter den Sinn der Bilder überhaupt zu kommen.

Letztere, die Überschreitungslogik der Metaphysik, versucht, um im Bild Platons zu bleiben, den Blick stattdessen direkt in den großen, natürlichen Projektor (die Sonne) zu richten, wo dann – in der totalen Blendung – die berühmte Schau der Ideen stattzufinden hat. Es ist offensichtlich, dass dazu *Amputation* und Schmerzen, ja der eiserne Wille, grausam gegen sich selbst zu sein, notwendig sind – in Platons Höhle ist davon beständig die Rede. In feinen Abstufungen geht es immer wieder um unklare Lichtverhältnisse und die schmerzhafteste Adaption der Augen, an das Helle wie an das Dunkle.

Wirklich sind weder die Schattenbilder noch die über sie verbreiteten Theorien. Real ist diese nicht bloß okulare, sondern auch *affektive Überempfindlichkeit* beider Parteien, real ist ihr Gespür für die Unerträglichkeit und Unhaltbarkeit der jeweils anderen Position: die Unerträglichkeit des Schwätzers/Besserwissers und die des Ignoranten/Idioten. In der Höhle trennen sich also die Wege: Wer Philosoph werden will, kann das Kino nicht lieben, weil er selbst geblendet ist; und wer das Kino liebt, schlägt den Philosophen in seiner/dessen Verblendung lieber gleich tot. Nicht Desinteresse, sondern die Drastik ihrer Mittel steht einer Vermittlung im Weg.

Wenn Platon mit dem grausamen Subtext seines Gleichnisses recht hat, dann eint Philosophie und Film ihre Bezogenheit auf etwas Drittes, die Erfahrung einer Unerträglichkeit, die nach Überschreitung verlangt – sei es durch Gedanken, Worte, Bilder oder Taten. Dann reagieren die *aisthesis* (deren Widerfahrnis der Cineast so mag) und das Gleiten der *semiosis* (die der Philosoph so schätzt) auf je andere Weise auf eine *Alterität*, die sich ihnen in den Weg stellt. Die Fesseln in der Höhle, die niemand angelegt zu haben scheint, der Schmerz des blendenden Lichts, der nicht aufhört, sind solche weder durch Handlungen noch durch Worte aufzulösende Irritationsmomente. Michel Serres hat darauf in den *Fünf Sinnen* wie folgt reagiert:

»[A]nscheinend gibt es zwei Arten von Gegebenem: das eine ist sanft und geht durch die Sprache hindurch, das einschmeichelnde, seidige, ölig-weiche, anmutige, logisch-strenge Reich der Sprache; das andere kommt mit unerwarteter Härte daher, ein Ge-

misch aus Sanftem und Hartem, das uns ohne Vorwarnung weckt mit seinen Schlägen.«⁶

Dieses »Gemisch aus Sanftem und Hartem« (ebd.) scheint am Grund dessen zu liegen, was wir mit Ohnmachtsgefühlen, Gegenaggression und dem Gefühl von Unerträglichkeit beantworten.

Unerträgliches

Begriffe sind *en passant* eingeführt worden, die erklärungsbedürftig bleiben: Das Unerträgliche etwa ist ein weites Feld. Die Idiosynkrasien der Philosophen und der Cineasten sind nur die Spitze des Eisbergs. Unerträglich ist das, was wir nicht ändern, aber auch nicht bejahen können. Das ist die eine Seite. Auf der anderen Seite bezieht sich das Unerträgliche durchaus positiv auf eine Sensibilität, die erst geweckt und dann enttäuscht wird. Unerträglich wird nur das, *was uns berührt* und was dann von allein in uns weiterwirkt, weil wir eine *affektive Resonanz* ausbilden. Das Wecken und das anschließende Enttäuschen dieser Feinnervigkeit empfinden wir als grausam. Wir versuchen dann, wieder unempfindlich gegen die Verletzung zu werden. Wir versuchen, mit Gelassenheit zu reagieren; ja, uns für unsere eigenen Zuckungen (die ja auch ein Fall von gekränktem Narzissmus sind) gleichsam wissenschaftlich distinguiert zu interessieren. Die frühe Darstellung Myrons von Apoll im Spreizsitz, der lässig vor dem starr von einer Fichte baumelnden Marsyas posiert, lässt den Verdacht zu, dass es sich um die künstliche und nachträgliche Aufteilung in zwei Wesen handelt, die in einer engen Verbindung stehen. Apoll, der Philosophen-Philosoph und Marsyas, sein gefesselter cinematographischer Double. Grausamkeit könnte eine Form der Überschreitung sein, die unsere *pathoi* weckt, und zugleich ein probates Mittel, um *apathisch* zu werden: *Krankheit und Kur in einem*. Dazu passt noch ein anderer Befund: Das Unerträgliche ist nicht einfach gegeben. Es kann auch gezielt inszeniert werden, nämlich durch ein Wechselbad aus (1) *schmeichelnder Intimität* und (2) *roher Gewalt*. (Wir werden das im Filmbeispiel später genauer sehen.)

Interessant an der Figur des Unerträglichen ist, dass sie etwas Weitverbreitetes, etwas Natürliches, etwas Individuelles und zugleich etwas Künstliches, Inszenierbares hat. Als Gegenstand von Medienphilosophie bietet sie sich durchaus an. Wichtig bleibt dabei festzuhalten, dass Malerei, Film und Kunst die philosophischen Fragen auf ihre Weise lösen (»Philosophy is not a medium in itself«, hat Slavoj Žižek einmal gesagt, sie brauche ein anderes Medium, um sich einzunisten). So bewahrt gerade die piktorale Tradition etwas, was in der philosophischen Behandlung droht, verloren zu gehen: Interessant wird Grausamkeit

6 Michel Serres: *Die fünf Sinne*, Frankfurt/Main 1998, S. 150.

nämlich gerade durch das erst im Piktoralen so sichtbare *Übermaß an Zwang*. Denn nicht der Zwang, nicht die Gewalt an sich, sondern *ihr Übermaß* und das *Übermaß an Leiden*, das sie induzieren, bleiben erklärungsbedürftig. Sie induzieren eine *fatale Suche nach Sinn*. Der Exzess selbst ist nicht durch die gängigen sozialen Gewalterklärungen, etwa im Sinne von Frustrationsintoleranz gedeckt. Gewalt kann erwidert werden, Grausamkeit jedoch macht sprachlos. Während brutale Gewalttäter die eigene Affektstruktur kaum verhehlen können, agiert der Grausame abwartender und perfider. Er kann sogar Mitleid zeigen, wie Hamlet, der den unfreiwilligen Mord an Polonius durch den Vorhang hindurch mit den Worten kommentiert: »I have to be cruel, only to be kind.«⁷ Der Grausame zwingt sein Gegenüber zur Interaktion, verwickelt ihn in einen Diskurs, das kann gerade ein filmisches Narrativ sehr gut zeigen.

Bevor wir zu schnell weitergehen, nur soviel: Unerträglichkeit ist nicht allein ein *factum brutum* des Lebens, sondern kann auch Produkt einer kulturellen Praxis werden, die Grausamkeit gezielt generiert. Grausamkeit kann fremd induziert oder selbst auferlegt sein. Unfreiwillig erlittene Grausamkeiten tendieren dazu, sich zu verselbständigen. Sie entzünden sich nicht nur beim Betrachten des Leidens anderer, sondern wenden sich auch (durchaus genüsslich) gegen einen selbst. Unerträglich ist nicht nur die gemachte körperliche Erfahrung (nämlich Waidwund zu sein), sondern auch ein Bewusstseinszustand, in dem das Denken nicht länger die Richtung wechseln kann. Grausamkeit ist ein Grenzgang und eine Grenzverletzung. Sie meint eine transgressive Modalität von Handlungen – kann jedoch auch die Qualität einer Reflexion ausmachen.

Grausamkeit und Metaphysik

Das Verhältnis von Philosophie zu Grausamkeit ist verschlungen, das Drama in Platons Höhle kündigt es an. Ich will hier nur zwei Berührungspunkte nennen: die *Konkurrenz um den Wahrheitsbegriff* und die *Konkurrenz um die effektivere Überschreitungslogik*. Der Metaphysiker versucht, der Unerträglichkeit der Grausamkeit auf beinahe homöopathische Weise zu entkommen, indem er sie durch eine methodische Anleitung zu seiner gedanklichen Überschreitung zu kontern versucht. Die Philosophie stilisiert sich mit dem Aufstieg aus der Höhle als genuine und gewaltfreie Wahrheitsproduzentin (die dafür mit dem Tod bedroht wird). Ihr Versprechen besteht darin, *Wahrheit an frei zugänglichen Nachvollzug zu koppeln*. Wahrheit ist in diesem Sinne ein sozial teilbares Gut. Doch sind für jedermann klaglos einsehbare Wahrheiten noch relevante Wahrheiten? Demgegenüber verfolgt Grausamkeit als kulturelle Technik der Erzeugung von Unerträglichkeit ein nicht-partizipatorisches, ein elitäres Wahrheitskonzept. Als

7 William Shakespeare: *Hamlet*. Englisch/Deutsch, Reinbek b. Hamburg 1965, S. 143.

spezielle und spezifische Wahrheit eines Individuums erscheint sie als ein exklusives Gut, das umso mehr 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. Es ist wohl kein Zufall, wenn just in dem historischen Moment, da Folter als gängige politische Praxis Ächtung erfährt, plötzlich eine Internalisierung des Grausamkeitsdiskurses zu verzeichnen ist. Mitte des 19. Jahrhunderts tritt in der Philosophie eine bewusste Inkorporation des Grausamen auf.

»Dabei muß man freilich die tölpelhafte Psychologie von Ehedem davon jagen, welche von der Grausamkeit nur zu lehren wusste, dass sie beim Anblicke fremden Leides entstünde: es giebt einen reichlichen, überreichlichen Genuss auch nach eigenen Leiden, [...] da wird er [der Mensch, MS] heimlich durch seine Grausamkeit gelockt und vorwärts gedrängt, jene gefährlichen Schauder der gegen sich selbst gewendeten Grausamkeit.«⁸

Sie findet nun – mit Friedrich Nietzsche – als ein *positiv* konnotiertes Deutungsmuster Eingang ins Innere des philosophischen Selbstverständnisses.

»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 umdenken und die Augen aufmachen. [...] Fast Alles, was wir ›höhere Cultur‹ nennen, beruht auf der Vergeistigung und Vertiefung der Grausamkeit – dies ist mein Satz. [...] 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 Schaudern 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 Wagnerianerin, welche mit ausgehängtem Willen Tristan und Isolde über sich ›ergehen lässt‹, – was diese Alle geniessen und mit geheimnissvoller Brunst in sich hineinzutrinken trachten, das sind die Würztränke der grossen Circe ›Grausamkeit‹.« (Nietzsche: JGB, 165f.)

Nur ein Denken, das grausam, d.h. kompromisslos und schmerzhaft für den Denker selbst ist, gilt fortan gerade den Wahrheits- und Ewigkeitsverächtern als

8 Friedrich Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, in: ders., *Kritische Studienausgabe* (KSA), München/New York 1999, Bd. 5, S. 166f. Fortan zit. als JGB nach den Seiten der o.g. Ausgabe.

wahrheitsfähig. Eine Theorie muss demnach ›unerbittlich‹ sein, sonst wendet sie sich gegen ihren Urheber, »wenn dieser nicht zu sich selbst grausam ist.«⁹

Film und Grausamkeit

Bleibt zuletzt die Affinität des Piktoralen zum Grausamen zu erklären. Auch der Film hat teil an einer Bildtradition, die grausame Szenen als mediale Herausforderung begreift, weil sie den Betrachter vor dem Bild aus seiner Kontemplation reißt, wenn sich die Leidenden mit ihren verrenkten Gliedern und irren Augen förmlich aus der Leinwand herauszuwinden beginnen. Solche Bilder wollen die mediale Distanz einreißen und berühren, nicht gefallen. Sie verfolgen eine klare mediale Strategie, die der *Sprengung des Bildraums*. Dabei bleiben sie natürlich immer dem Medium des Bildes verhaftet. Filmphilosophie interessiert sich für genau diese *immanente* Überschreitungslogik, fragt etwa nach der Interaktion von Sichtbarem und Hörbarem. Sie macht in gutem Sinn Wirkungsforschung, wenn sie die gespaltene Resonanz beim Publikum nicht erstaunt. Denn dieses weiß natürlich um die Sicherheit des eigenen Standpunktes und um die Künstlichkeit der Inszenierung. Gegen den echten Einbruch des ›Unerträglichen‹ glauben wir uns durch die Konventionen des Erzählkinos geschützt, welche die ›Konsumierbarkeit‹, d.h. die Distanzierbarkeit und Virtualisierbarkeit der Gewaltdarstellung garantiert. Soweit zumindest die Theorie.

Beide, Film wie Philosophie, halten offenbar intelligente und *effiziente Virtualisierungs- und Immunisierungsverfahren* bereit, um das zu domestizieren und zu transformieren, was sich nicht manipulieren lässt, weil es selbst hochgradig manipulativ ist, nämlich das Unerträgliche, das den Gang des Geschehens und die Alltäglichkeit unseres Lebens in unregelmäßigen Abständen mit seinen Streifschüssen und Querschlägen bedenkt.

Die ›Grausamkeit des Realen‹ bei Clément Rosset

Clément Rosset verfolgt in *Le Principe de Cruauté, Das Prinzip Grausamkeit* noch eine weiter reichende Idee. Er verschaltet Unerträglichkeit und Grausamkeit mit einem dritten Konzept, dem der Wirklichkeit. Weder die real-existierende Komplexität noch die intellektuelle Undurchdringlichkeit des Wirklichen seien der Grund für die philosophische Ausweichbewegung. Vielmehr sei es das sichere, kaum zu verdrängende Gespür für deren Unausweichlichkeit, für die »›Grausamkeit‹ des Realen« selbst. Rosset führt seine Idee wie folgt aus:

9 Ernesto Sábato, *Abaddón el exterminador* (1974), Wiesbaden 1980; Lizenzausgabe auch Ullstein 1988, zit. hier nach Clément Rosset: *Das Prinzip Grausamkeit*, Berlin 1994, S. 7.

»Unter ›Grausamkeit‹ des Realen verstehe ich [...] zunächst die zuinnerst schmerzvolle und tragische Natur der Wirklichkeit. [...]. Ich verstehe unter Grausamkeit des Realen aber auch 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. [...] So wie ein unmittelbar zu vollstreckendes Todesurteil dem Verurteilten nicht die notwendige Frist einräumt, um ein Gnadengesuch vorzulegen, so entbehrt auch die Wirklichkeit, die immer etwas Überrumpelndes an sich hat, jede Einspruchsmöglichkeit. [...] [D]as Reale ist in doppelter Hinsicht grausam; weil es einerseits grausam ist; andererseits real [...]. *Dura lex sed lex: realitas crudelis sed realitas*. Die Härte einer Sache hindert sie nicht daran zu sein, zumal sie völlig indifferent denen gegenüber ist, die sie quält und gegebenenfalls vernichten kann.«¹⁰

In diesem Sinne exekutieren sich Grausamkeit und Wirklichkeit wechselseitig in ihrer Distanzlosigkeit und in ihrem Vollzugscharakter, da ›Verurteilung‹ und ›Vollstreckung‹ ohne Zeitaufschub in eins fallen. Das *Bewusstsein* über diesen Sachverhalt taucht nun weniger die Menschen, als vielmehr ›die Wirklichkeit‹ in doppelter Hinsicht in ein ›grausames‹ Licht: weil das, was geschieht, sobald es eingetreten ist, unausweichlich, unkorrigierbar, unaufschiebbar ist; und weil wir zudem darum *wissen*, dass es wahr, d.h. wirklich *wirklich* ist. Angetreten seit Aristoteles, das »Seiende als Seiendes« gemäß seiner »ersten Ursachen«¹¹ zu begreifen, steht hier die Metaphysik vor dem Altraum ihrer Ambitionen: Wer so fragt, versucht lediglich, auf intelligente Weise dem Allerschrecklichsten auszuweichen. Schelling scheint Rossets Verdacht zu bestätigen, wenn er 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.«¹² In seiner Freiheits-Schrift erklärt Schelling das 1809 so:

»Gottes Wille ist, alles zu universalisieren, zur Einheit mit dem Licht zu erheben oder darin zu erhalten; der Wille des Grundes aber, alles zu partikularisieren oder kreatürlich zu machen. Er will die Ungleichheit aller, damit die Gleichheit sich und ihm selbst empfindlich werde. [...] Die Angst des Lebens selbst treibt den Menschen aus dem Zentrum, in das er erschaffen worden; denn dieses als das lauterste Wesen alles Willens ist für jeden besondern Willen verzehrendes Feuer [...]. So ist denn der Anfang der Sünde, dass der Mensch aus dem eigentlichen Sein in das Nichtsein [...] übertritt, um selbst schaffender Grund zu werden, und mit der Macht des Zentrums, das er in sich hat, über alle Dinge zu herrschen. [...] Hieraus entsteht der Hunger der Selbstsucht, die [...] immer dürftiger, ärmer, aber eben darum begieriger, hungriger, giftiger wird. Es ist im Bösen der sich selbst aufzehrende und immer vernichtende Widerspruch, dass es

10 Rosset: *Das Prinzip Grausamkeit*, S. 21f. und S. 40.

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

12 Friedrich .Wilhelm Joseph Schelling: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), Frankfurt/Main 1995, S. 29.

kreatürlich zu werden strebt, eben indem es das Band der Kreatürlichkeit vernichtet und aus Übermut, alles zu sein, ins Nichtsein fällt. Übrigens erfüllt die offenbare Sünde nicht wie bloße Schwäche und Unvermögen mit Bedauern, sondern mit Schrecken und Horror, ein Gefühl, das nur daher erklärbar ist, dass sie das Wort zu brechen, den Grund der Schöpfung anzutasten und das Mysterium zu profanieren strebt. Allein auch dieses sollte offenbar werden, nur im Gegensatz der Sünde offenbart sich jenes innerste Band der Abhängigkeit der Dinge und das Wesen Gottes, das gleichsam *vor* aller Existenz (noch nicht durch sie gemildert), und darum schrecklich ist.«¹³

Michael Hanekes Film *Funny Games*

Funny Games (Österreich, 1997) von Michael Haneke zeigt die Verwundbarkeit in einer solchen Situation. Die Familie in ihrem Sommerhaus hat keine Chance, *weil es ihr an Vorstellungsvermögen mangelt*. Weil sie sich zulange *nicht* als Opfer sehen kann und will. Und weil sie in den höflichen Nachbarjungen bis zuletzt kein Täterprofil erkennen kann, zumal diese sich durch einen Exzess an Erklärungen eben darüber lustig machen.

Die Verweigerung einer Erklärung durch einen Exzess von Erklärungen ist ihrerseits – auf redundante Weise grausam; d.h. schmerzhaft ohne erkennbaren Grund, und daher auch ein wenig *unwahrscheinlich*. Georg (Ulrich Mühe) versucht, betont gelassen zu reagieren. Er lächelt sogar (beinahe väterlich). Weil er schlicht nicht glaubt, was ihm die beiden Clowns ankündigen. Ich schreibe ›Clowns‹, um die Figuren weniger real erscheinen zu lassen. Georg, der Vater, sagt, er habe verstanden. Was verstanden? Mit einem Grausamen kann man nicht verhandeln, er ist wie die Bank, die immer gewinnt. Warum? Er durchbricht die Logik des Tauscherts. Das Problem besteht nun darin, dass wir uns damit am Nullpunkt der Einflussnahme befinden. Jemand, der Sinnlosigkeit sucht, sie offenbar selbst wählt und erträgt, indem er sie andere auf unerträgliche Weise spüren lässt, ist nicht köderbar durch wohlmeinende Angebote. Wir werden zu Geiseln eines Ohnmachtgefühls, das durch die erkennbare Grundlosigkeit der ausgeübten Grausamkeit ständig neue Nahrung erhält. Erst diese Sinnlosigkeit macht das Leiden (d.h. das Nicht-Handeln-Können) unerträglich, d.h. nicht transzendierbar und auch nicht virtualisierbar.

Haneke hat Kunstfiguren geschaffen, Clowns ohne Psyche. Der eine ist der ernste, sehr höfliche, nie lachende Weißclown, der andere der Idiot, der Tollpatsch, der immer hungrige Dicke ohne Sinn fürs Timing. Beide wirken wie Emanationen von Rossets Theorie; sie sind das Unerträgliche, das sich nicht abschütteln lässt und seinen Tribut verlangt. (Aus diesem Grund hat sich Ulrich Mühe wohl auch gewünscht, dass ausgerechnet dieser Film nach seinem Tod im Sommer 2007 in der Berliner Schaubühne gezeigt wird.)

13 Ebd., S. 74; 81.

Höflichkeit verschleiert den Einbruch des Grauens in das helle Sommerhaus. So merkt man eine Weile nicht, dass die vielen kleinen Überschreitungen eine grausige Konsequenz haben. Anna (Susanne Lothar) ist nicht naiv. Sie scheint etwas zu ahnen, sie versucht mehrfach, ihren Standpunkt zu wechseln, sie vermeidet körperlich die Provokation, formuliert aber mitunter beißend scharf. Schon sehr früh sagt sie den Satz: »Ich weiß nicht, welches Spiel sie da spielen. Ich gedenke nicht, es mitzuspielen. Bitte gehen Sie jetzt.« Alle Versuche, sie wieder ins Gespräch zu verwickeln, blockt sie mit ihrem Gesicht ab. Auch sie rechtfertigt sich nicht. Sie sagt, genug ist genug. Doch weil sie sich nicht rechtfertigt, versteht ihr Mann nicht, warum sie so wütend ist. Damit nimmt alles seinen Lauf. Es beginnt mit einer Provokation, gefolgt von einer Zurechtweisung, auf die eine unverhältnismäßige Überschreitung folgt.

Denken Sie, die drei haben jetzt noch eine Chance? Wenn nein, warum nicht? Haneke lässt Peter & Paul, Beavis & Butthead »die Komödie« spielen; während die Familie »die Tragödie« gibt. Beiden Spielgruppen gibt Haneke maximale Intelligenz mit; jedoch nicht die Fähigkeit und die Möglichkeit, die eigene Ebene zu verlassen. Diese Aufteilung ist ein einfacher, feiner Schachzug. Aus ihm ergibt sich alles Weitere wie von selbst.

Kunstgriffe und Virtualisierungsstrategien

Wie die ZEIT 1997 treffend schrieb, macht uns ein Film wie dieser alle zu Geiseln. Wir wollen gehen, aber wir bleiben sitzen. Wir sind gebannt, aber von was genau? Ist es der Unglaube, dass Kino so gemein und grausam sein kann? Denn der Regisseur spielt offenbar mit den Zuschauern nach demselben Muster, wie die beiden Clowns mit der Familie: Zuckerbrot und Peitsche. Selbst die zur Schau gestellte Intimität mit dem Zuschauer hat nichts mehr mit Brechts Verfremdungseffekt zu tun, wenn Peter (Arno Frisch) in die Kamera fragt: »Sie sind doch auch für die.« Als die Opfer im Bild schon drohen, apathisch zu werden, wird das Prinzip der erzwungenen Interaktion einfach auf den Zuschauer ausgeweitet.

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 zielt auf das Eingeständnis der Unvermeidbarkeit, auf die 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. Er habe die Gewaltdarstellung in den Medien im Medium des Films kritisieren wollen, sagt Michael Haneke, der Regisseur (in dem der DVD beigegebenen Interview). Doch was er

zeigt, ist gerade die Abwesenheit von im Bild gezeigter Gewaltanwendung. (Das ›härteste Bild‹ ist das Kunstblut, das dekorativ über den laufenden Fernseher läuft, während in ihm gerade die Formel-1-Motoren aufheulen.) Haneke zeigt den anderen Filmemachern, dass, wenn sie wirklich Unerträglichkeit erzeugen wollen, es dazu etwas anderem bedarf: ein Quäntchen sichtbare Normalität; eine gescheiterte Flucht, ja, sogar das temporäre Verschwinden der Geiselnnehmer. Den Rest besorgt die Imagination, solange ein Rest von Hoffnung die Interaktion mit Opfern wie Zuschauern lebendig hält. Grausamkeit ist intelligent, sie kann es sich leisten zurückzutreten. Ab einem bestimmten Punkt der Einflussnahme lässt sie das Opfer sich selbst zerstören; es genügt die Unvorhersehbarkeit der vom Täter getroffenen Entscheidungen, schon meint das Opfer, es sei persönlich gemeint. Der manipulative, perverse Mechanismus der Grausamkeit wird bei Haneke auf verschiedenen Ebenen kenntlich:

- als Logik der Demütigung und der Demoralisierung;
- als Zwang zur Interaktion des Opfers durch ein Ausnutzen seiner Begehrenslogik, insbesondere der Hoffnung, durch ein Ertragen des Unerträglichen, Zeit zu schinden, um so auf Hilfe von Außen zu hoffen (Hoffnung, durch Kollaboration zu überleben);
- durch das subtile Induzieren von Mittäterschaft des Opfers (»Sie hätten Ihrer Frau glauben sollen!«).

Ziel scheint zuletzt die Anerkennung einer perfiden Täterlogik, welche die eigene Machtposition verschleiert durch das Insinuieren von etwas, das höher ist als alle Gewalt.

In der wohl berühmtesten Szene des Films erschießt Anna einen der Clowns mit dem Jagdgewehr. *Sagen Sie jetzt nicht, das hätten Sie vergessen.* Das ist die Szene, in der im Kino immer geklatscht und gelacht wird. Aber schon eine Minute später erstickt einem das Lachen im Halse. Denn der andere Clown sucht die Remote Control und als er sie gefunden hat, spult er – vor den Augen der entsetzten ZuschauerInnen – den Film mit sich selbst darin einfach wieder zurück. Das ist ziemlich frech. Denn wie Nam June Paik, vor seinen Videorecordern sitzend, einmal sagte: »There is no rewind button on the betamix of life.« Die Frage ist, warum greift dieser Trick, warum führt er nicht zu einem befreienden Lachen, sondern zu gellendem Entsetzen?

Warum schafft der Kunstgriff keine emotionale Entlastung und keine Distanzierung? Liegt es daran, dass er eine einseitige Machtdemonstration ist? Was sich unter anderem daran zeigt, dass die Protagonistin Anna aus ihm kein Kapital schlagen kann? Sie sieht zwar entsetzt auf die Fernbedienung, aber nach der erfolgten Rückspulaktion fällt ihr nichts Besseres ein, als das ins Wasser gefallene Handy zu fönen. Warum? Weil sie nicht eingreif- und zugriffsberechtigt ist, genau wie der Zuschauer in seiner Sitzbank?

Der Grausame als ›Metaphysiker der Tat‹ und ›Meister des Medialen‹

Der Kunstgriff des Regisseurs – der sichtbare Griff zur Fernbedienung – zerstört die letzte Hoffnung des Zuschauers, die Position der Ohnmächtigen wieder verlassen zu können. Die Szene drückt die Unumschränktheit der ausgeübten Macht aus. Denn gleichzeitig bricht das abrupte Zurückspulen die Illusion, in einem Film zu sein. Die Wirklichkeit, hofft man, ist harmloser als dieser Film.

Der Grausame entpuppt sich unterdessen nicht nur als ein ›Metaphysiker der Tat‹, sondern auch als ›Meister des Medialen‹. Die schönfärbende Rede ist nur die allzu realistische Form der Manipulation, die dem Grausamen eigen ist. Diese einfachste und trivialste Form der *Virtualisierung* wird strategisch eingesetzt, um die *Allgegenwärtigkeit und Geistesgegenwart des Grausamen*, seine ›Beugung des Wirklichen‹ nach seinen Vorstellungen vollendet auszuspielen.

In der Transparenz seiner Mittel und der Opazität der damit verfolgten Ziele liegt Hanekes Kraft. Er kann sie sich leisten, weil das Gift der Grausamkeit, zu lange nicht zu merken, dass und wie man manipuliert wird, erst sehr spät das Bewusstsein des Zuschauers erreicht. Dann allerdings ist die Künstlichkeit von Hanekes Mitteln ebenso offensichtlich wie die übertrieben verrenkten Gliedmaße in der Malerei. Das Verblüffende ist, dass dies die Immersion in das Geschehen nicht bricht, sondern den Realitätseindruck ins Beklemmende steigert. Es verhält sich also ganz anders, als zunächst mit Clément Rosset gedacht. Virtualisieren heißt, Eindimensionales in Vieldimensionales, Eindeutiges in Uneindeutiges, Entschiedenenes in Anders-Mögliches aufzulösen. Virtualisierung ist das Prinzip Hoffnung – das Prinzip Grausamkeit ist sein Anderes. Es sagt dir, was immer du tust, was auch immer du hoffst, am Ende bist du nicht nur erledigt, sondern du wirst auch noch akzeptieren, dass du nie den Hauch einer Chance hattest.

Die schwer erträgliche Grausamkeit, die der Film *Funny Games* beim ersten, unvorhergesehen Sehen entfaltet, entsteht also interessanterweise gerade durch sehr einfache und basale Virtualisierungstechniken,¹⁴ welche die ›grausame‹ Realität intensivieren, durch eine einfach-alltägliche verbale, eine gestische, eine theatralische und eine filmspezifische:

- da ist die höfliche, ›ölig-weiche‹, verharmlosende, ja ekelhaft intime Rede der beiden Eindringlinge ins Sommerhaus der Familie Schober, die im Kontrast zur ›unerwarteten Härte‹ ihres (nie gesehenen) Tuns steht;
- da ist das Zuzwinkern der ›Clowns‹ in die Kamera, später
- das direkte Adressieren des Filmzuschauers, als sei der Teil des Komplotts;

14 Wolfgang Sofsky versucht, aus diesem Zug einen systematischen Punkt zu machen: »Grausamkeit fordert geradezu die Innovation, die kreative Abwechslung, um die drohende Langeweile zu vertreiben.« Wolfgang Sofsky: *Traktat über die Gewalt*, Frankfurt/Main 1996, S. 54.

- der schon erwähnte Griff zur Fernbedienung, der beim zweiten Betrachten wie romantische Ironie wirkt.

Das alles zusammengenommen ist schon dreist. Dennoch lacht keiner der ZuschauerInnen. Noch einmal, genau wie in Platons Höhle: Warum *glauben* wir der Tragödie, nicht der Komödie?

Pädagogik des Exzesses

Als medial geschulte, analytische BetrachterInnen haben wir keinen Grund, der Tragödie den Vorzug zu geben. Mit Skepsis sehen wir auf die Logik des Exzesses selbst, welche die vergleichsweise moderaten philosophischen und piktoralen Überschreitungslogiken an Schlagkraft weit übertrifft. Haneke hat *einen kalkuliert exzessiven* Film erdacht, aber warum trifft er uns emotional? Vielleicht gibt uns genau dieses Moment des Exzessiven – das in allen bildlichen und filmischen Darstellungen von Grausamkeit so augenfällig wird – auch den entscheidenden Wink, um zu verstehen, was hier mit uns gespielt wird. Gerade weil der Exzess aus Intimität und Gewalt selbst so fragwürdig und dennoch bei Haneke so fraglos *wirklich* ist, lädt er ein zur Suche nach einer übergeordneten Legitimation für das Geschehen; wird zur fatalen Initialzündung für die Unterstellung eines ›höheren‹ Sinns für das gleichzeitig als zutiefst sinnlos empfundene Leiden. Grausamkeit etabliert so ein rundum abgedichtetes, ›epistemologisch‹ zu nennendes Zwangsverhältnis, aus dem alle Fluchtwege abgeschnitten sind. In offener Konkurrenz zur Philosophie bildet sie einen eigenen Wahrheitsdiskurs aus. Indem sie den Überlebenswillen und damit den Kern der *humanitas* angreift, radikalisiert sie die Sinnfrage der menschlichen Existenz.

Warum sind Menschen grausam?

»Absolute Gewalt bedarf keiner Rechtfertigung. Sie wäre nicht absolut, wenn sie an Gründe gebunden wäre.«¹⁵

Haneke scheint die Antwort auf diese Frage zurückzuweisen. Angezogen und abgestoßen, so gibt er zu bedenken, habe ihn der Satz von kriminellen Jugendlichen aus gutem Hause: ›Ich tue das, was ich tue, weil ich es (tun) kann!‹ Klassisch ist dieser Satz, denn er führt zum Sophisten Protagoras zurück. Merkwürdig, dass sein Satz von Menschen als dem Maß aller Dinge so gerne als Relativismus missverstanden wurde. Denn sein Nachsatz ist ja viel ungeheurer: »der Seienden, dass sie sind und der Nichtseienden, dass sie nicht sind.«

15 Sofsky: *Traktat über die Gewalt*, S. 53.

Gibt es sie also doch, eine implizite Legitimation auf der Seite der grausam Handelnden? Und ist sie überhaupt von Interesse, wenn die Spaltung zwischen Täter und Opfer im Fall der Grausamkeit selbst eine künstliche ist?

Schellings Antwort, dies hänge mit dem Wesen der menschlichen Freiheit zusammen, und auch die Antwort Nietzsches, Grausamkeit speise sich aus dem schieren Spieltrieb, der kreatürlichen Lust an der Überschreitung, überzeugen mich nicht. Ich denke, die Antwort muss sich treffen mit dem Moment des Exzessiven selbst, dem Moment des Überschusses, das die visuellen und auditiven Inszenierungen der Philosophie voraushaben.¹⁶ Die Antwort sollte uns zurückführen in Platons Höhle. Sie sollte die intime Kohabitation mit den sprechenden Bildern – die kommen und gehen, ohne sich zu erklären – zurück binden an eine Pädagogik, die, mal sanft, mal hart, nie vorhersehbar ist. Grausamkeit könnte *en passant* ein einsames und überschüssiges Fragment unserer menschlichen Natur ins Sichtbare zwingen, das wir gerne verborgen wissen möchten. Dass wir zum Exzess neigen, aus dem einfachen Grund, *weil wir selbst mit einem Übermaß an Empfindsamkeit begabt sind; dass wir unter mangelnder Resonanz für diese Sensibilität leiden*; und genau aus diesem Grund auch andere leiden machen und quälen mit unserem Wissen. Denn die grausame Interaktion *erzwingt* das, was uns so schmerzlich fehlt, *emotionale Resonanz*. Ein Theater der Grausamkeit wäre eben, unserer einzigartigen, durch keine Transzendenz gedeckten oder aufgehobenen Empfindsamkeit eine Bühne zu bereiten. Auf ihr ließe sich dann die menschliche Begehrenslogik in ihren Ausflüchten und Verrenkungen aufführen. Und damit ihre Exzesse erträglicher würden, wären, als Teil derselben Szene, wir noch einmal davor als Betrachter dieser Überschreitungslogik gesetzt, zur Befriedigung unseres eigenen, sezierenden Blicks. Wenn Sie mich fragen, welches Stück allabendlich gegeben wird, würde ich vermuten, dass König Midas dem Satyrn und Silen nachjagt, um mit Nietzsche zu erfahren, »was für den Menschen das Allerbeste und Allervorzüglichste sei«.

»Der Dämon schweigt, starr und unbeweglich, bevor er sagt: ›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.« (GT, S. 35) [Herv. M.S.]

16 De Sade lässt seinen Domancé sogar behaupten, weibliche Grausamkeit sei die »Frucht 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.« De Sade: *Die Philosophie im Boudoir*, Gifkendorf 1995, S. 127.

Das könnte stimmen, aber es ist nicht wahr. Vielleicht rächt sich der Gefährte des Dionysos für die erlittene Grausamkeit nur durch eine frei erfundene Erklärung, die uns in unerwarteter Härte trifft? Man nennt es auch – Philosophie.

Literatur

- 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.
- Kant, Immanuel: »Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre«, in: *Allgemeine Literatur Zeitung* (Jena), Intelligenzblatt Nr. 109 (28. August 1799), S. 876-878.
- Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse* (1886), 7. Hauptstück, Nr. 229, in: ders., *Kritische Schriftenausgabe* (KSA), Bd. 5, hg. von Giorgio Colli andazzino Montinari, New York/Berlin/München: de Gruyter/dtv 1999.
- ders.: *Die Geburt der Tragödie* [GT] (1872), in: ders., KSA Bd. 1, 1999.
- Platon: *Politeia*, in der Übersetzung aus dem Griechischen von Friedrich Schleiermacher, Hamburg: Rowohlt 1961.
- Sade, Donatien Alphonse François Marquis de: *Die Philosophie im Boudoir* | *La Philosophie dans le boudoir* (um 1790), aus dem Französischen übers. von Rolf Busch, Gifkendorf: Merlin 1995.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), hg. von Walter Schulz, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1994.
- Rosset, Clément: *Das Prinzip Grausamkeit* (1988), übers. von Peter Geble, Berlin: Merve 1994.
- Serres, Michel: *Die fünf Sinne* (1985), übers. aus dem Französischen von Michael Bischoff, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1998.
- Sofsky, Wolfgang: *Traktat über die Gewalt*, Frankfurt/Main: Fischer 1996.

V. Psychodynamik

Selbstüberwindung?

Adolf Eichmann und das Phänomen der Spaltung von Person und Handlung im grausamen Akt

NINA-SOPHIE ZUE

»[I]ch gehörte nicht zu der rohesten Gruppe, deren innere und äußere Einstellung gleich blieb. Ich zählte zu jenen, die äußerlich gehorchten, nichts taten, was sie mit ihrem geleisteten Eid in Konflikt brachte, ehrlich und aufrichtig dienten und ihre befohlene Pflicht erfüllten. Durch die innere Einstellung jedoch kam es zu einer Art Persönlichkeitsspaltung; ein Zustand, der hinderte. Ein Zustand, der jeden Schwung und jeden Elan töten musste. Ein Zustand, unter dem der einzelne mehr litt als er jemals zugeben wollte oder zugab. Und er betäubte sich selbst, durch ›Pflicht‹ und ›Eid‹ und ›Treue‹ und ›Ehre‹.«¹

Einführung

Diese Worte stammen von Adolf Eichmann, einem der Organisatoren der ›Endlösung‹ während des Dritten Reiches. Niedergeschrieben hat er sie im September 1961 im Gefängnis – neun Monate vor seiner Hinrichtung – in den *Götzen*.² Die *Götzen*, die Eichmann in Vorbereitung auf das ihm bevorstehende Kreuzverhör vor Gericht abfasste, waren nach dem *Sassen-Interview* (1956-1959) und *Meine Memoiren* (1960) sein letzter und mit 1200 Seiten äußerst üppig angelegter Versuch, sich für seine Arbeit unter Hitler zu rechtfertigen. Doch Eichmann ging es bei seiner Rechtfertigung nicht darum, sich mit sich und seiner verbrecherischen

-
- 1 Adolf Eichmann, *Götzen*, Aufzeichnungen im Gefängnis in Israel, datiert 6.9.1961, Israel State Archive (ISA) Jerusalem, Abschrift, 676 S., S. 172; zit. nach: Irntrud Wojak: *Eichmanns Memoiren. Ein kritischer Essay*, Frankfurt/Main, 2001, S. 93.
 - 2 Die *Götzen* finden sich im Internet unter: <http://www.mazal.org/various/Eichmann.htm> [letzter Zugriff am 4. Juni 2009].

Vergangenheit auseinanderzusetzen. Gerade in den zur Zeit seiner Inhaftierung entstandenen Aufzeichnungen spiegeln sich seine Bemühungen wider, sich jeglicher Verantwortung und Schuld zu entziehen und sich als Opfer höherer Mächte darzustellen. Der Verweis auf eine Abspaltung seines eigentlich ›rein‹ gebliebenen Inneren von seinem durch Eid einem grausamen, politischen System verpflichteten Äußeren war nur eine seiner zahlreichen Rechtfertigungsstrategien (vgl. Wojak 2001). Häufig werden die Rechtfertigungsversuche von NS-Tätern als Anzeichen für den Verlust jeglichen moralischen Bewusstseins gedeutet.³ Ein solches Urteil ist jedoch widersprüchlich. Denn die Interpreten scheinen einerseits davon auszugehen, dass Moral etwas Feststehendes, Universelles und daher allen Menschen grundsätzlich gleichermaßen Zugängliches ist, andererseits davon, dass es etwas ist, was Veränderungen unterliegen kann – schließlich kann sie einem ja auch ›verloren gehen‹. Mit dem Rekurs auf ein universalistisches Moralkonzept stößt man schnell an Grenzen, will man das Denken und Handeln eines Täters wie Adolf Eichmann verstehen.

Moral ist jedoch grundlegend für menschliches Handeln. Eines der irritierendsten Charakteristika von Massenmördern ist daher auch ihr unachgiebiges Beharren auf ihrer moralischen Integrität. Eichmann beispielsweise berief sich auf die universalistische Pflichtenethik Kants, um sein Handeln für sich, wie für die Richter zu rechtfertigen.⁴ Die Möglichkeit, auf ein vorhandenes Moralkonzept zurückgreifen zu können, war eine der zentralen Voraussetzungen dafür, dass die systematische Vernichtung von Millionen Juden überhaupt hat stattfinden können, so die These des Sozialpsychologen Harald Welzer.⁵ Das Denken und Handeln auch eines Adolf Eichmann bleiben demnach unverstänlich, lässt man unbeachtet, dass sich dahinter der Rückgriff auf ein bestimmtes Moralkonzept verbirgt. Welzer schlägt vor, sich der Täterlogik, statt über ein universalistisches über ein partikularistisches Moralkonzept anzunähern.⁶ Partikularistische Moralkonzepte haben weder Ewigkeits-, noch universalen Geltungsanspruch. Sie gelten ausschließlich für An- und Zugehörige bestimmter Kulturen, Religionsgemeinschaften und Volksgruppen.⁷ Die Nationalsozialisten etwa haben solch eine partikularistische Moral etabliert.

Geht man nun von einem partikularen Moralkonzept aus, dann erweist sich die Rede vom *Verlust* jeglicher Moral als nicht haltbar. Sinnvoller scheint es dann zu sein, von einer *Verschiebung* des handlungsleitenden Moralkonzepts zu sprechen. Wie der Begriff des Verlustes beinhaltet auch derjenige der Ver-

3 Vgl. z.B. Hans Mommsen im Vorwort zu Wojak 2001, S. 15.

4 Ich werde auf die Widersprüchlichkeit von Eichmanns Kant-Bezugnahme später noch etwas genauer eingehen.

5 Harald Welzer: *Täter. Wie aus ganz normalen Männern Massenmörder werden*, Frankfurt/Main 2005, S. 40.

6 Welzer 2005, S. 31.

7 Vgl. Dieter Birnbacher: *Analytische Einführung in die Ethik*, Berlin/New York 2003, S. 27.

schiebung, dass die Täter sich nicht von vornherein von jener nationalsozialistischen Moral leiten ließen, sondern dass dem ein Prozess vorausging, ein Prozess, der die Beteiligten in vielleicht kleinen, raschen, kaum wahrnehmbaren Schritten von ihren bisherigen Überzeugungen und Verhaltensweisen wegführte. Damit korrespondierend weisen Historiker und Sozialpsychologen seit einigen Jahren vermehrt auf die ursprüngliche »Normalität« der NS-Täter hin.⁸ In Bezug auf die Mannschaft des von ihm untersuchten NS-Erschießungskommandos stellt der Historiker Christopher Browning fest, dass es sich bei nahezu keinem der Täter um einen verhetzten Nationalsozialisten handelte, vielmehr um »ganz normale Männer« – ohne auffälligen Hang zu aggressivem oder gar destruktivem Verhalten. »Die Brutalisierung [...] war nicht die Ursache, sondern das Ergebnis ihres Verhaltens.« (Browning 1993, 211) Ein psychopathologischer Ansatz, wie ihn Adorno in den 50er Jahren in *Der autoritäre Charakter. Studien über Autorität und Vorurteil* vorgeschlagen hat,⁹ hilft gerade angesichts der möglichen »Normalität« der Täter zu ihrem Verständnis kaum weiter. Sozialpsychologen haben in den vergangenen Jahrzehnten ihren Aufmerksamkeitsfokus daher zunehmend von der Persönlichkeitsstruktur der Täter auf die situativen Prozesse und Dynamiken, die der Handlung vorausgehen, verschoben. Auch im Fall Eichmanns scheint mir ein solcher Ansatz fruchtbar zu sein, gelingt es ihm doch, das scheinbare Paradox zwischen Eichmanns »Normalität« und den von ihm begangenen Gräueltaten ein wenig aufzulösen. Denn Eichmann stellt diesbezüglich keine Ausnahme dar. Wie dem Großteil der NS-Täter wurde auch ihm nach dem Krieg nach zahlreichen Untersuchungen bescheinigt, dass er vom psychologischen Standpunkt aus absolut gesund und völlig »normal« sei, ja sogar über »höchst vorbildliche persönliche« (vgl. Arendt 2006, 99) Ansichten verfüge. Wie der Großteil der NS-Täter empfand auch Eichmann nach eigenen Aussagen »persönlich« durchaus Hemmungen, den ihm aufgetragenen Massenmord an den Juden auszuführen. Und wie der Großteil der NS-Täter, stellte auch Eichmann sein Handeln als gewaltiges »persönliches« Opfer und Leiden dar. Wie so viele Massenmörder trennte Eichmann also sehr genau zwischen seiner Person und seinen (Gräuel-)Taten. Ich gehe davon aus, dass diese Trennung in entscheidendem Maße auf jenes nationalsozialistische Moralkonzept zurückgeht, ohne das laut Welzer der Massenmord unmöglich gewesen wäre.

8 Vgl. z.B. Welzer 2005; Christopher R. Browning: *Ganz normale Männer: das Reserve-Polizeibataillon 101 und die ›Endlösung‹ in Polen*, Hamburg 1993. Unter »Normalität« verstehen diese Autoren in Bezug auf die von ihnen untersuchten Fälle (NS-Erschießungskommandos) vor allem, dass die Männer keinerlei psychopathische Auffälligkeiten zeigten. In der Regel entstammten sie auch Milieus, die dem Nationalsozialismus eher fern standen. Hannah Arendt etwa hatte in ihrem Bericht zum Eichmannprozess 1963 bereits auf die »Normalität« Eichmanns hingewiesen. Vgl. Hannah Arendt: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München 2006, S. 99.

9 Theodor W. Adorno: *Der autoritäre Charakter. Studien über Autorität und Vorurteil*, Amsterdam 1968.

Die Verschiebung der Moral oder die Errichtung einer Spaltung zwischen Person und Handlung

Die rasche Durchsetzung der nationalsozialistischen Moral in Denken und Handeln der deutschen Bevölkerung wäre vermutlich unmöglich gewesen, wäre nicht zuvor über Jahrzehnte hinweg ein Nährboden dafür geschaffen worden. Bereits seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatten sich im deutschen Bürgertum Ideen von Ehre, Volk, Nation und der Ungleichheit der Menschen verstärkt ausgebreitet und immer mehr die aufklärerischen und humanistischen Ideale verdrängt, so Welzer in Rekurs auf Norbert Elias' *Studien über die Deutschen* (vgl. Welzer 2005, 69). Erziehung und Sozialisation wurden in den Jahren nach 1871 in entscheidendem Maße von diesen Vorstellungen geprägt und die Nationalsozialisten konnten darauf ihr Moralkonzept aufbauen.

Die zentrale Voraussetzung für die Etablierung der NS-Moral war laut Welzer die Vorstellung von einer absoluten Ungleichheit der Menschen. Diese Idee herrschte zwar schon länger vor, musste aber, um tatsächlich die gesamte Öffentlichkeit erreichen zu können, theoretisch begründet sein (vgl. Welzer 2005, 71). Die Nationalsozialisten investierten erheblich in ›Forschung‹, nicht zuletzt, um ihre Visionen ›wissenschaftlich‹ legitimieren zu können.¹⁰ Die Gesamtheit der Probleme, die sich über viele Jahre hinweg in Deutschland angesammelt und zu einem Klima erhöhter Unsicherheit geführt hatten – ob sie nun innen- oder außenpolitischer, sozialer, wirtschaftlicher oder kultureller Natur waren – wurde so ›wissenschaftlich‹ mithilfe jener Ungleichheit begründet. Da diese Ungleichheit als grundsätzlich, unveränderlich und unhintergebar deklariert war, stellte sie eine lebensgefährdende Bedrohung für die aus NS-Sicht höherwertige Gruppe dar. Die einzige Möglichkeit, sich gegen diese Bedrohung zu verteidigen, war die Bekämpfung und schließliche Vernichtung der niederwertigen Gruppen. Unter all den niederwertigen Gruppen kam den Juden ein absoluter Sonderstatus zu. Die ›Judenfrage‹ wurde mit der Machtübernahme Hitlers zum alles dominierenden Thema, ihre baldige ›Lösung‹ unter Berufung auf Naturgesetze und die Interessen des Volkes zum scheinbar einzigen Ziel der nationalsozialistischen Politik. Zumindest theoretisch galt die Ausgrenzung und Bekämpfung der jüdischen Bevölkerung damit als legitimiert.

Allein durch pseudowissenschaftliche Begründungen wäre es jedoch nicht gelungen, die nationalsozialistische Ideologie soweit im Bewusstsein und Verhalten der Bevölkerung zu verankern, dass sie schließlich auch handlungsanleitend und -rechtfertigend hätte werden können. Dafür entscheidend war, dass sie in die Praxis umgesetzt, Tag für Tag und für alle sichtbar gelebt wurde und dass sich dadurch fast unmerklich der Rahmen dessen, was als ›normal‹ wahrgenommen wurde, immer weiter verschob. Sehr schnell wurde der zwischen-

10 Vgl. Götz Aly/Susanne Heim: *Vordenker der Vernichtung: Auschwitz und die deutschen Pläne für eine neue europäische Ordnung*, Hamburg 1991.

menschliche Umgang durch eine sich ständig forcierende Praxis der Ausgrenzung und Demütigung entsolidarisiert und eine völlig neue soziale Normalität hergestellt. Gemäß dieser neuen gesellschaftlichen Norm hielten sich Juden jenseits des Bereiches auf, innerhalb dessen für den deutschen Bürger moralisch integrires Handeln als verbindlich galt. Um begreifen zu können, warum die Durchsetzung dieser Norm so geschwind hat ablaufen können, ist es laut Welzer notwendig zu sehen, dass es sich dabei um einen fließenden Übergang von einer Stufe zur anderen handelte. Denn »Wegsehen, Dulden, Akzeptieren, Mittun und Aktivwerden sind keine grundsätzlich voneinander verschiedenen Verhaltensweisen, sondern Stadien auf einem Kontinuum der Verhaltensnormen« (Welzer 2005, 60). Folgt man Welzer, dann lagen die wesentlichen psychologischen Faktoren für die Etablierung der NS-Moral in der Phase des »Wegsehens«, »Duldens« und »Akzeptierens« in der Angst vor Repression, in der zunehmenden Gewöhnung an die neue Situation und schließlich im fortwährenden Sinken der eigenen Hemmschwellen nach einmal miterlebten, mitgetragenen oder gar selbst begangenen Ausschreitungen gegen Juden.

Doch mit bloßem »Dulden« und »Akzeptieren« ihrer Politik hätten sich die Nationalsozialisten nicht zufriedengegeben. Die NS-Moral erforderte aktive Beiträge zur Realisierung ihrer großen Visionen und sie forderte größtmögliche Radikalität. Angestachelt werden sollte diese durch die Verbreitung des Entwurfs einer zukünftigen Welt, in der das jüdische Volk bereits ausgestorben war. Intensive Propaganda suggerierte, dass dieser ›Wunschzustand‹ nahezu erreicht sei und es vor allem am Willen des einzelnen lag, ob er tatsächlich eintreten werde. Die Nationalsozialisten wollten auf diese Weise Einfluss auf gegenwärtige Entscheidungsprozesse nehmen, diese radikalisieren und verschärfen. Gemäß ihrer Logik handelte nur derjenige moralisch ›gut‹, der bereit war, für diese imaginierte Zukunft und zugunsten seines Volkes all seine persönlichen Bedürfnisse hintanzustellen und mit größtmöglicher Entschiedenheit, Unbarmherzigkeit und Aufopferung bis zur Selbstaufgabe zu ihrer Verwirklichung beizutragen.

Das aus nationalsozialistischer Sicht moralisch Gute entsprach einer Extremvorstellung von Pflichterfüllung. Denn die Pflicht war entsprechend jener Forderung ja nicht nur diejenige, schlicht einen Befehl auszuführen, sondern um seiner Erfüllung willen bis zum Äußersten seiner selbst zu gehen. Je größer die Unterordnung der eigenen Person und der eigenen Bedürfnisse unter ihre Aufgabe, ihre Pflicht, ihren Befehl war, je größer also das ›persönliche‹ Opfer, desto größer waren demzufolge auch die Leistung, Moral und Charakterstärke des Einzelnen. Befehlsverweigerung, also Pflichtverletzung, galt entsprechend als Äußerstes an Unmoral und Ehrlosigkeit.

Diese Auffassung war eine der Hauptursachen dafür, dass die Täter, hatten sie die Moral einmal verinnerlicht, ihre eigene Person von ihren Taten problemlos trennen konnten. Je härter und unerbittlicher sie gegen sich selbst und ihre Gefühle vorgingen, umso größer konnte dann letztlich auch ihr Stolz auf das Ge-

leistete und darauf sein, Teil der historischen Mission eines Adolf Hitlers zu sein. Und dieser Arbeitsstolz wiederum war Welzer zufolge wesentlich dafür, dass der Massenmord überhaupt in Gang gesetzt werden konnte. Denn so unangenehm die Arbeit auch war, für die Täter war sie mit Stolz verbunden und mit Sinn, einem höheren Sinn, der einerseits die an den Opfern verübte Grausamkeit legitimierte, andererseits durch das bei ihrer Ausführung selbst erbrachte Opfer diese überlagerte, verdeckte und dadurch erst ermöglichte. Und so waren die Täter meist gar nicht in der Lage, das Leid der Opfer wahrzunehmen, sondern blieben in ihrem Kampf mit sich selbst, ihren Gefühlen und ihrem Drang an der Realisierung jener Vision teilzuhaben, völlig auf ihr eigenes Leid fixiert (vgl. Welzer 2005, 48-68).

Verinnerlichung und (Selbst-)Überwindungsstrategien

Zur Verinnerlichung jener Logik wurden die künftigen Täter zunächst einmal gezielten Schulungen unterzogen. Auf NS-Polizeischulen lernten sie beispielsweise, dass sich ein ›Verbrechen‹ aus der Summe von vier Elementen zusammensetzt: Veranlassung, Gegenstand, Tathandlung und einem freien Willen. Fehle einer dieser vier Bestandteile, dann verdiene eine Tathandlung nicht die Bezeichnung ›Verbrechen‹. Da die Veranlassung gemäß der vorgegebenen Definition stets die NS-Regierung war und deren Befehle auszuführen absolut unvermeidlich war, blieb der freie Wille von vornherein ausgeklammert.¹¹ Solche Schulungen halfen zusätzlich, die eigene Person als von ihren verbrecherischen Ausschreitungen unabhängig zu betrachten. Sie gaben die Illusion eines eigentlich ›rein‹ und unversehrt gebliebenen Inneren und machten die Männer so für die Ausführung der Befehle williger. Als 1941 der Massenmord an den Juden im Osten befohlen wurde, hatte sich dieses Denken bereits sehr weit durchgesetzt. Die meisten der zukünftigen Täter waren schon so konditioniert, dass sie den Mord ohne größere Probleme in ihr Selbst- und Lebenskonzept integrieren konnten. Zwar erschien ihnen die Handlung durchaus noch als ungeheuerlich, ja als Zumutung, aber aufgrund ihrer Indoktrinierung zugleich als unvermeidlich und so wurde sie in der Regel letztlich auch ausgeführt.

›Entlastend‹ für alle Beteiligten wirkte dabei, dass sie sich auf den Kriegszustand als Referenz für ihr Handeln berufen konnten. Menschen neigen, so Welzers Beobachtung, prinzipiell dazu, sich eigenes (vor allem Fehl-)Verhalten weniger aus ihrer Persönlichkeit, als vielmehr aus der Situation heraus zu erklären. Im Falle des Massenmords an den Juden hieß der situative Rahmen Krieg und Befehl, worauf sich später nahezu unisono alle Täter beriefen. Kontinuierliche und permanente Praxis half dabei, dass das Töten bald zur Normalität, zu

11 Vgl. Welzer 2005, S. 24f. Welzer greift hier auf Interviews zurück, die die Journalistin Gitta Sereny 1971 mit dem KZ-Kommandanten Franz Stangl geführt hat.

einer ganz gewöhnlichen Arbeit wurde, die mit zunehmender Routine auch immer mechanischer und akkordhafter ausgeführt werden konnte. Auch wenn anfangs wohl durchaus noch Fragen nach dem Sinn dieses Handelns auftauchten, traten sie, je mehr sich die Tötungspraxis normalisiert hatte, in den Hintergrund bis schließlich nur noch die Funktionalität und Effizienz der unterschiedlichen Tötungsmethoden und deren Perfektionierung eine Rolle spielten. Bis dieses Stadium völliger Entfremdung des Menschen von seinem Handeln erreicht war, war es zwar kein allzu langwieriger Prozess, aber sowohl die Täter selbst als auch ihre Befehlsgeber überlegten sich zahlreiche Strategien, um das Töten zu ›erleichtern‹ und den Prozess zu beschleunigen (vgl. Welzer 2005, 32-75).

Wenn Krieg auch von außen betrachtet einen totalen, scheinbar völlig regellosen Ausnahmezustand darstellen mag, so besaß er doch aus der Binnenlogik der Täter heraus betrachtet klare Konturen. Die Befehlsgeber zumindest bemühten sich sehr, ihm Struktur zu verleihen: zunächst, indem sie jedem eine genau bestimmte Rolle mit genau bestimmten Aufgaben zuwiesen – was dabei half, die eigene Person von den jeweiligen Aufgaben zu distanzieren; später, indem die Tötungsaktionen und -methoden wie auch der Tagesablauf der Täter strikt geregelt und durchstrukturiert wurden. So besaß alles den Anschein von Normalität, Ordnung und Alltäglichkeit. Die Tötungsaktionen wiederum waren streng arbeitsteilige Prozesse. Jeder war nur für einen kleinen Teilaspekt zuständig, auf diesen konzentriert und so gar nicht in der Lage, das Unternehmen in seiner Gänze zu überblicken.

Mitsamt ihrer Berufung auf einen unhintergehbaren Befehl konnten die Täter unter diesen Umständen sehr leicht ihre Person aus dem gesamten Prozess ausklammern und sich so jeglicher Verantwortung für ihre Arbeit entziehen. Da sie ja stets ›nur‹ für die Ausführung eines winzigen Teils verantwortlich waren und dafür auch nur aufgrund des Befehls von oben, mussten sie sich letztlich nicht wirklich verantwortlich fühlen und konnten ihre Arbeit so mit noch größerem Eifer verfolgen. Manche Täter überlisteten sich beispielsweise auch damit, dass sie sich ganz spezielle Tötungspraktiken überlegten, die ihnen weniger qualvoll für die Opfer, ja aus ihrem pervertierten Blickwinkel schon fast wieder ›human‹, erschienen. Vor allem aber bemühten die Täter sich ebenso wie ihre Befehlsgeber darum, dass persönlicher Kontakt zwischen ihnen und den Opfern vermieden wurde. Denn Nähe oder gar eine persönliche Beziehung zwischen beiden stellte die größte Gefahr für die Durchführung des gesamten Unternehmens dar. Die psychische Distanzierung des Täters von seinem Opfer war für einen reibungslosen Ablauf die wichtigste Voraussetzung. Bei Massenerschießungen wurden die Opfer beispielsweise mit dem Rücken zu ihren Mördern angeordnet, nicht etwa, um die Opfer zu entlasten, sondern vielmehr, um den Tätern den Blick in die Augen ihrer Opfer zu ersparen. Soweit es ihre Aufgabenstellung erlaubte, sahen NS-Täter weg, mieden die Schauplätze der Vernichtung oder stürzten sich manisch in Aktivitäten, um weder dazu zu kommen, ihre Arbeit zu hinterfragen, noch vom Anblick des Leids berührt zu werden (vgl. Welzer 2005,

126-169). Der Inbegriff dieses (mehr oder weniger selbst gewählten) Fluchtversuchs ist in der NS-Forschung die Figur des Schreibtischtäters, der gedankenlos und realitätsfern, ohne sich der Folgen seines Handelns bewusst zu sein, den Massenmord vollzieht. Während die Mannschaft der NS-Erschießungskommandos unweigerlich im Blut ihrer Opfer watete, erledigte der Schreibtischtäter säuberlich und akkurat in seinem Büro mit Zahlen jonglierend den Mord an Millionen Menschen.

Lange Zeit galt infolge von Hannah Arendts *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*¹² (1963) Adolf Eichmann als der Prototyp dieses Schreibtischmörders. Arendt schilderte Eichmann als intellektuell unselbstständigen Bürokraten, der blind und ohne Eigeninitiative den Befehlen von oben Folge leistete. Damit hatte sie nicht nur einen neuen Verbrechertypus entworfen und ein Erklärungsmuster für das scheinbare Paradox zwischen der für sie offensichtlichen ›Normalität‹ dieses Mannes und den von ihm begangenen Gräueltaten gefunden. Sie hat damit auch dasjenige Bild Eichmanns geschaffen, das, wenn auch stets umstritten, bis heute Forschung und Öffentlichkeit am tiefsten geprägt hat. Gerade in den letzten Jahren sind jedoch mit Irmtrud Wojaks Essay *Eichmanns Memoiren*¹³ (2001) und David Cesaranis Biografie *Adolf Eichmann. Bürokrat und Massenmörder*¹⁴ (2004) kritische Auseinandersetzungen mit dem klassischen Eichmannbild Arendts erschienen, die dieses teils völlig negieren (Cesarani), teils zumindest korrigieren und ergänzen (Wojak). Vor allem versuchen die Autoren, das Klischee des stumpfen Schreibtischtäters aufzubrechen und die Widersprüchlichkeit von Eichmanns Ausführungen nicht wie Arendt auf Gedankenlosigkeit, sondern vielmehr auf Berechnung zurückzuführen.

Im Folgenden möchte ich nun nach einer kurzen Charakterisierung von Eichmanns Täterpersönlichkeit untersuchen, wie dieser die aus der NS-Moral resultierende Spaltung von Person und Handlung nutzte, um seine Taten erst vor sich selbst und später vor den Richtern zu rechtfertigen. Während ich mich bei Eichmanns Darstellung vor allem an Cesarani und Wojak orientiere, werde ich in Bezug auf seine Verteidigung vor Gericht verstärkt auf Arendts Prozessanalyse zurückgreifen. Zunächst aber ein kurzes Portrait.

Wer war Adolf Eichmann?

Adolf Eichmann trat 1932 in die NSDAP ein. Da war er 26 Jahre alt und arbeitete als Vertreter für das Unternehmen der jüdischen Verwandtschaft seiner Stiefmutter. Nach Schul- und Ausbildungsabbruch und mehreren fehlgeschlagenen Anläufen hatte Eichmann dort einen erfolgreichen Einstieg ins

12 Arendt (2006).

13 Wojak (2001).

14 David Cesarani: *Adolf Eichmann. Bürokrat und Massenmörder*, München 2004.

Berufsleben geschafft. Sein Eintritt in die NSDAP ist – da sind sich die Biografen einig – kaum auf antisemitische Motive zurückzuführen.¹⁵ Eichmann war in einem bürgerlichen deutsch-nationalen Milieu aufgewachsen. Antisemitismus war in diesen Kreisen notorisch. Er hinderte nicht an privaten und geschäftlichen Beziehungen zu Juden. Auch Eichmann pflegte über 1932 hinaus berufliche, familiäre und freundschaftliche Kontakte mit Juden. Entscheidender als antisemitische Vorurteile dürfte für seinen Entschluss neben dem starken Einfluss der Familie seine Begeisterung für das Auftreten und die Aktivitäten der Nationalsozialisten gewesen sein und sein Glaube daran, dass sie die politische Zukunft eines gesamtdeutschen Reiches darstellten.¹⁶ Nachdem Eichmann 1933 (Cesarani zufolge wohl eher aufgrund wirtschaftlicher als politischer Probleme) aus seiner Firma entlassen worden war,¹⁷ machte er schnell bei der NSDAP Karriere.

1934 begann er beim Sicherheitsdienst (SD) in der Abteilung »Gegnerforscher« beauftragt mit der Erstellung einer »Judenkartei« und der Schließung von Zweckbündnissen mit jüdischen Organisationen »zur Förderung der zionistischen Auswanderung«. Bereits 1938 war er Leiter der Zentralstelle für jüdische Auswanderung geworden. Neben der gezielten Vertreibung jüdischer Menschen aus Österreich gehörte es in Eichmanns Aufgabenbereich, Razzien durchzuführen, Inhaftierte zu verhören, in Konzentrationslager zu sperren oder sie als Funktionäre für die Vertreibung ihrer eigenen Glaubensgenossen zu missbrauchen (vgl. Wojak 2001, 94f). Eichmann erwies sich schnell als unentbehrlicher Mitarbeiter. Die Gesamtbeurteilung in seinem Personalbericht von 1939 lautet dann auch:

»Sehr gut, energischer und impulsiver Mensch, der große Fähigkeiten in der selbständigen Verwaltung seines Sachgebiets hat, insbesondere organisatorische und verwaltungstechnische Aufgaben selbständig und sehr gut erledigt. Auf seinem Sachgebiet anerkannter Spezialist. Eichmann ist inzwischen Leiter der Reichszentrale für jüdische Auswanderung geworden und leitet die gesamte jüdische Auswanderung.«¹⁸

15 Vgl. Arendt 2006, S. 106f; Cesarani 2004, S. 509.

16 Vgl. Cesarani 2004, S. 31-37, 506-509. Hannah Arendts Annahme, dass Eichmann vor allem aufgrund karrieristischer Motive und dem Wunsch, seiner bisherigen »Versager-Existenz« zu entfliehen, in die NSDAP eingetreten ist, widerspricht Cesarani. Eichmann war bei jener Firma durchaus erfolgreich, galt als guter, fleißiger Mitarbeiter und arbeitete auch nach seinem Eintritt in die NSDAP noch 14 Monate für das jüdische Unternehmen. Vgl. Arendt 2006, S. 107-109; Cesarani 2004, S. 37.

17 Das Unternehmen versah seinen treuen Mitarbeiter mit einer mehr als großzügigen Abfindung. Wie es dazu trotz der offensichtlich schwierigen finanziellen Situation in der Lage war, erklärt Cesarani allerdings nicht. Vgl. Cesarani 2004, S. 37.

18 Zit. nach Wojak 2001, S. 102, aus: Personal-Bericht des Adolf Eichmann, (ohne Datum) 1939, BArch/BDC, SSO, S. 367.

Der unbedarfte Bürokrat, als welcher Eichmann sich später vor Gericht präsentierte, scheint von dieser Beschreibung weit entfernt zu sein. 1939 war Eichmann in die Gestapo eingetreten und bald darauf als »Spezialist für jüdische Auswanderung« zum Sonderreferenten des Reichssicherheitshauptamts (RSHA) aufgestiegen. Zu diesem Zeitpunkt war er damit beschäftigt, durch die Vertreibung der jüdischen Bevölkerung aus ihrer Heimat der Umsetzung der nationalsozialistischen Pläne für ein neu geordnetes Europa zu dienen. Als 1941, nach dem Scheitern der großen Umsiedlungspläne der Nationalsozialisten, das Auswanderungsverbot für Juden erhoben wurde,¹⁹ betraute man Eichmann mit der Aufgabe, einen möglichst reibungslosen Ablauf der Deportationen der europäischen Juden in die Vernichtungslager im Osten zu organisieren. Eichmann verrichtete diese Arbeit mit großem Eifer und äußerster Sorgfalt. Von Anfang an war er aufs Engste in diesen in der Geschichte einzigartigen Massenmord eingebunden. Auf der Wannsee-Konferenz 1942, auf der die systematische Vernichtung der Juden inklusive der Tötungsmethoden endgültig beschlossen wurde, war Eichmann nicht nur Protokollant. Er hatte auch bei der Vorbereitung entscheidend mitgewirkt. Von vornherein verfügte er über detaillierte Kenntnisse des Vernichtungssystems. Er hatte mehrfach Konzentrationslager und Gaswagen besichtigt, Massenexekutionen beigewohnt, sie nachweislich sogar selbst einmal vorgeschlagen und ein andermal den Einsatz von Gaswagen befohlen (vgl. Wojak 2001, 144-189).

Dem stereotypen Bild des Schreibtischtäters, der ohne Bezug zur Wirklichkeit gleichgültig sein grausames Werk verrichtet, entsprach Eichmann keineswegs. Er hatte Kontakt zu seinen Opfern und war sich des Leidens, das er anrichtete, durchaus bewusst. Zu Beginn in Wien arbeitete er mit zionistischen Organisationen zusammen und missbrauchte sie gezielt zum Zweck einer möglichst raschen Vertreibung. Im späteren Vernichtungsprozess war Eichmann häufig vor Ort und trieb den Massenmord entscheidend voran.

Lange Zeit hat man infolge von Arendts Prozessbericht Eichmanns Werk als Folge von schlichter Gedankenlosigkeit und Realitätsferne und nicht von verhetztem Nationalsozialismus ausgelegt. Angesichts der Aufnahmen des damaligen Prozesses ist diese Interpretation auch durchaus verständlich. Der schwächliche Mann Mitte 50, der darin stets sehr ordentlich in schwarzem Anzug und Krawatte, umgeben von Aktenstapeln und Wachpersonal, in seinem Glaskasten saß, akribisch mitlas und notierte, korrigierte und artig Rede und Antwort stand, strahlte zwar Engstirnigkeit und pedantische Korrektheit aus, nicht aber Fanatismus oder Verhetztheit. Das Irritierendste an den Aufnahmen war Eichmanns Tonfall. Ungerührt und mit größter Selbstverständlichkeit berichtete er von den Entscheidungsprozessen zur »Endlösung«, der Perfektionierung von Tötungsmethoden und man konnte sofort nachvollziehen, was Arendt mit ihrem Hinweis auf das Fehlen jeglicher Fähigkeit zu Mitgefühl bei Eichmann meinte

19 Vgl. Götz Aly/Susanne Heim: *Vordenker der Vernichtung*, Hamburg 1991.

(vgl. Wojak 2001, 126). In der Tat weist auch Welzer darauf hin, dass trotz aller »Normalität« der NS-Täter nach den Untersuchungen in der Regel besonders ihr geringes Einfühlungsvermögen hervorgehoben wurde (vgl. Welzer 2005, 10). Dieses fehlende Einfühlungsvermögen lässt jedoch angesichts von Welzers Moralkonzept nicht auf Gleichgültigkeit, mangelnden Fanatismus und fehlende nationalsozialistische Gesinnung schließen, sondern vielmehr gerade auf die Verinnerlichung der NS-Moral.²⁰ In seinen während seiner Haftzeit entstandenen Aufzeichnungen und vor Gericht gab sich Eichmann freilich größte Mühe, seinen Fanatismus für die Visionen des Führers herunterzuspielen und sich als »Rädchen im Getriebe« darzustellen. Viel expliziter tritt Eichmanns Fanatismus in den nach seiner Flucht aus Deutschland in Argentinien gegebenen *Sassen-Interviews*²¹ hervor, in denen sich Eichmann vor allem gegen die ihn betreffenden, im Verlauf der Nürnberger Prozesse aufgetauchten Vorwürfe verteidigen wollte. Aber selbst wenn man diese Interviews erst einmal außer Acht lässt und allein die Rechtfertigungsstrategien, die Eichmann vor Gericht und in den *Götzen* nutzte, betrachtet, finden sich dort zahlreiche der von Welzer angeführten Denk- und Verhaltensmuster wieder.

Eichmanns Rechtfertigungsstrategien

Ohne seine Taten zu leugnen, wies Eichmann vor Gericht alle Schuld von sich. Man könne ihn lediglich der »Beihilfe« der Vernichtung der Juden bezichtigen, nicht aber der Vernichtung selbst. Schließlich habe er nie selbst einen Menschen getötet und auch nie den Befehl zur Tötung eines Menschen gegeben. Er habe ausschließlich Befehle ausgeführt, Befehle, die zur damaligen Zeit Gesetzeskraft besaßen, und sei diesbezüglich immer ein gesetzestreuer Bürger gewesen. Schlechtes Gewissen hätte er allenfalls haben können, wenn er diese Befehle nicht ausgeführt hätte. Für seine Taten könne er jedenfalls keine Verantwortung übernehmen und auch keine Reue empfinden. Er habe sie schließlich nicht vor-

20 Das soll nicht heißen, dass Welzer das fehlende Empathievermögen der Nationalsozialisten einzig auf die Verinnerlichung der NS-Moral zurückführt. In seinem Text schreibt er das an keiner Stelle. Als ich ihn im Dezember 2007 anlässlich der Präsentation der französischen Fassung von *Täter* im Goethe-Institut Paris auf diesen, für mich etwas unklar gebliebenen, Sachverhalt ansprach, blieb er vage, ließ aber den Vorschlag, fehlendes Mitgefühl sei eine neurologische Störung, durchaus gelten und deutete den Mangel an Empathievermögen bei den Nationalsozialisten auch als eine Folgeerscheinung Wilhelminischer Erziehung.

21 Die Sassen-Interviews gelten heute als verlässlichste Quelle, um das Denken und die Motive Eichmanns zu begreifen: Eichmann gab sie in den 50er Jahren – noch unbedroht von der Todesstrafe – in privater Atmosphäre und mit Willem Sassen als ehemaligem SS-Offizier einem Gesinnungsgenossen. Wäre es nach Eichmanns Willen gegangen, wären diese Interviews nicht zu seinen Lebzeiten veröffentlicht worden. Sassen verkaufte jedoch Anfang der 60er Jahre Auszüge aus ihnen an das Time/LIFE-Magazine. Vgl. Wojak 2001, S. 25-36, 53f.

sätzlich, nicht aufgrund niederer Motive und auch nicht im vollen Bewusstsein ihrer verbrecherischen Natur begangen (vgl. Arendt 2006, 93-98).

Bei seiner Verteidigung berief sich Eichmann also erstens darauf, dass er ja ›nur‹ mitgeholfen, nie selbst Hand angelegt oder auch nur eine Tat veranlasst habe (was nachweislich nicht der Fall ist). Zweitens führte Eichmann die für ihn unausweichliche Befolgung von Befehlen an und berief sich dabei zum Erstaunen der Prozessbeteiligten auch noch auf Immanuel Kant, dessen Moralschriften er sein Leben lang gefolgt sei. Im Anschluss trug er zur Beglaubigung den *Kategorischen Imperativ* vor und erklärte, bis zur Umsetzung der ›Endlösungs‹-Politik stets diesem gemäß gelebt und gehandelt zu haben. Eichmann war auch durchaus in der Lage, Kants Formel inhaltlich korrekt wiederzugeben – Arendt zitiert ihn in den Worten: »Da verstand ich darunter, dass das Prinzip meines Wollens und das Prinzip meines Strebens so sein muss, dass es jederzeit zum Prinzip der allgemeinen Gesetzgebung erhoben werden konnte.« (Arendt 2006, 232) Als ab 1941/42 der Massenmord befohlen wurde, ließ er sich dann allerdings statt von Kant von jener eigens von den Nationalsozialisten geschaffenen Formel leiten, die er im Prozess als »Kategorischen Imperativ für den Hausgebrauch des kleinen Mannes« (Arendt 2006, 233) bezeichnete. In dieser pervertierten NS-Version lautete der »Kategorische Imperativ«: »Handle so, dass der Führer, wenn er von deinem Handeln Kenntnis hätte, dieses Handeln billigen würde.«²² Was hier zum Ausdruck kommt, hat jedoch nichts mit Kants Idee eines universellen und damit für jeden Menschen gleichermaßen gültigen moralischen Prinzips zu tun, entspricht doch die hier aufgestellte Forderung nach einer vollkommenen Ausrichtung des eigenen Handelns auf den Willen Hitlers, gerade einer äußerst radikalen Ausformung eines partikularistischen Moralkonzepts. Eichmanns Berufung auf Kant erscheint insofern absurd.

Sicherlich hat Eichmann sich vor Gericht nicht schlicht aus Unwissenheit oder Gedankenlosigkeit, sondern sehr bewusst auf Kant berufen. Aber was wollte er mit seinem Verweis auf dessen Pflichtenethik erreichen? Vor allem wollte er wohl die völlige Unterordnung seiner persönlichen, menschlichen Neigungen unter die von Hitler diktierten Pflichten herausstreichen, eine Unterordnung, die aus Sicht der NS-Moral ja gerade den Gipfel moralischer Urteilsfähigkeit und Verantwortungsbewusstseins darstellte. Und hierin ist bereits seine dritte Strategie zum Nachweis seiner Unschuld enthalten, die Behauptung nämlich, dass er für seine Tat überhaupt nicht verantwortlich sei, da er sie ja nicht bewusst, also aus freiem Willen und aus sich selbst heraus, begangen habe.

22 Zit. nach Arendt 2006, S. 232, aus: Hans Frank: *Die Technik des Staates*, München 1942, S. 15f. Aus Arendts Bericht geht keineswegs klar hervor, inwiefern sich Eichmann während des Prozesses auf diese Formel bezogen hat - nur, dass er sich darauf bezogen hat. Da sie sich jedoch durch Eichmanns gesamte Argumentation hindurchzieht, ist die Verbindung, die Arendt zu Franks Formulierung herstellt, sehr einleuchtend. Vgl. Arendt 2006, S. 231-234.

Auch Eichmann machte sich also – wie bereits in dem Eingangszitat aus den *Götzen* ersichtlich – zu seiner Verteidigung die klare Trennung zwischen seiner Privatperson und seiner NS-Tätigkeit zunutze. Privat – so äußerte sich Eichmann Arendt zufolge während des Prozesses – habe er auch keinerlei Ressentiments gegen Juden. Vielmehr sei er ein großer Verehrer der Zionisten, weil diese, wie er, Idealisten seien, »die für eine Idee lebten, der sie alles und alle opferten.« (Arendt 2006, 116) Was das für eine Idee gewesen sei, für die er »alles«, also auch sich selbst opferte, und inwiefern diese mit den Idealen des Zionismus vereinbar gewesen sein soll, bleibt in Arendts Prozessbericht ungeklärt.²³ Liest man hingegen das lange unter Verschluss (und Arendt daher auch größtenteils unbekannt) gebliebene *Sassen-Interview*, bekommt man durchaus eine Vorstellung davon, was Eichmann mit seiner »Idee« gemeint haben mag. Sie scheint demnach ziemlich genau der Vision Hitlers von einer künftigen judenfreien Welt entsprochen zu haben. Als »fanatische[n] Kämpfer für die Freiheit [s]eines Blutes« bezeichnet sich Eichmann dort, dem »heiliger Befehl und heiliges Gesetz« ist, »was [s]einem Volk nützt.«

»Ich muss Ihnen ganz ehrlich sagen, hätten wir von den 10,3 Millionen Juden, die Korherr [Himmlers Inspekteur für Statistik; Anm. N.Z.] ausgewiesen hat, wie wir jetzt wissen, 10,3 Millionen getötet, dann wäre ich befriedigt und würde sagen, gut, wir haben einen Feind vernichtet [...] Unsere Aufgabe für unser Blut und unser Volk und für die Freiheit der Völker hätten wir erfüllt, hätten wir den schlauesten Geist der heute lebenden menschlichen Geister vernichtet. Denn das ist's, was ich Streicher sagte, was ich immer gepredigt habe, wir kämpfen gegen einen Gegner, der durch viel, viel geistige Schulung uns geistig überlegen ist [...] Auch ich bin schuld daran, dass die vielleicht von irgendeiner Stelle vorgesehene Konzeption der wirklichen umfassenden Eliminierung nicht durchgeführt hat werden können.«²⁴

Deutlicher kann fanatischer Nationalsozialismus wohl kaum zur Sprache kommen. Sehr viel unbedarfter präsentierte sich Eichmann hingegen vor Gericht. Dort war er der entschiedene Befürworter des Zionismus, der stets für die Errichtung eines eigenen jüdischen Staates gekämpft und daher »persönlich« sehr unter dem Scheitern der großen Umsiedlungspläne und seinem Auftrag zum Massenmord gelitten habe. Das Eingangszitat aus seinen *Götzen*, in dem er von seinem angesichts des inhumanen Auftrags leidenden Inneren berichtet, spiegelt genau diese Strategie wider. Gegenüber Sassen hörte sich dies ganz anders an. Dort entsprang seine Pein gerade seiner Unfähigkeit, die Vernichtung, die ihm im

23 So grotesk und lächerlich Arendt Eichmanns Äußerung auch fand, sie nahm sie inklusive seiner Beteuerung, nie ein fanatischer Nationalsozialist und Antisemit gewesen zu sein, ernst und legte sie als einen weiteren Beweis für Eichmanns Realitätsferne und Gedankenlosigkeit aus. Aus der Perspektive des heutigen Forschungsstands hat Arendt Eichmann damit jedoch schwer unterschätzt.

24 Zit. nach Wojak 2001, S. 63f.; vgl. *Sassen-Interview*, Transkript, BArch, Unterlagen Servatius, All. Proz. 6/110, Bd. 67, S. 715.

Namen des Volkes aufgetragen worden war, nicht bis ganz zum Ende durchgeführt zu haben. Und einzig für dieses ›Scheitern‹ empfand Eichmann auch so etwas wie Schuld oder Verantwortung. Das macht klar, weshalb er vor Gericht alle Anklagepunkte mit den Worten »im Sinne der Anklage nicht schuldig« (Arendt 2006, 93) zurückwies. Eichmann konnte, da er die NS-Moral viel zu sehr verinnerlicht hatte, seine Taten weder als ›Verbrechen‹ ansehen, noch Verantwortung für sie übernehmen und seine Schuld erkennen. Für ihn war, was er tat, aufgrund seiner Indoktrinierung von Anfang an moralisch vertretbar – und weitaus mehr: gemäß dem (Selbst-)Opferungsideal der Nationalsozialisten entsprach es sogar dem Höchstmaß moralisch vorbildlichen Verhaltens. In Bezug auf NS-Täter ist häufig von Schuld*verdrängung* gesprochen worden. Folgt man Welzers Argumentation, dann kann davon aber keine Rede sein. Denn Verdrängung würde ja voraussetzen, dass ein Täter wie Adolf Eichmann Schuld zumindest ansatzweise empfunden hätte, um sie dann auch wahrnehmen zu können (vgl. Welzer 2005, 218). Das scheint bei Eichmann nicht der Fall gewesen zu sein. Den Gipfel erreichte seine Logik aber noch dadurch, dass er die eigentliche Schuld an allem Leid den Opfern selbst zu übertragen versuchte. Die Juden selbst hätten den Zweiten Weltkrieg angezettelt - mit dem Ziel, einen eigenen jüdischen Staat zu errichten.

»Denn das Weltjudentum und der Zionismus haben sich diesen Krieg zur Aufgabe gestellt, weil es [sic] wusste, dass es nur auf diesem Weg die Zeit des Wartens um die Wiedergründung des Staates Israel um mindestens einige Generationen verkürzen könnte, und aus diesem Grunde entschlossen war, den Staat Israel durch einen Krieg zu erlangen. [...] Jede deutsche Gewalttat gegen das Judentum war ein Baustein des israelitischen Staates.«²⁵

So befremdlich sie auch erscheint, Eichmanns Strategie, die den Opfern angetanen Qualen in deren Eigeninteresse umzukehren, wird von Tätern häufig angewandt, um die von ihnen begangenen Gräueltaten vor allem für sich selbst zu legitimieren. Diese Strategie ermöglicht ihnen nicht nur, die Verantwortung für ihre Vergehen abzugeben. Sie ermöglicht ihnen auch, indem sie das Opfer für seine eigenen Qualen verantwortlich und so zum Täter machen, sich selbst als Opfer ihres Opfers sehen.

Der Täter als Opfer

Als Opfer stellte sich Eichmann zu unterschiedlichen Zeitpunkten in unterschiedlicher Weise dar. Sehr relevant war dafür natürlich sein Gegenüber. Gegenüber

25 Zit. nach Wojak 2001, S. 58, aus: *Sassen-Interview*, Transkript, BArch, Unterlagen Servatius, All. Proz. 6/102, Bd. 36, S. 332 und 334.

Sassen, dem ehemaligen SS-Genossen, inszenierte sich Eichmann beispielsweise als Opfer seiner eigenen Sensibilität und Zartheit. Diese hätten ihn nämlich dabei gehemmt, mit der nötigen Härte durchzugreifen. Vor Sassen, vor dem sich Eichmann zugleich profilieren wollte, präsentierte er sich aber auch als Opfer der unrealisierbaren Pläne seiner Befehlsgeber, an denen er von vornherein scheitern musste. (Wären diese nämlich weniger größenwahnsinnig gewesen, wäre die Umsiedlung der jüdischen Bevölkerung für ihn durchaus machbar gewesen.) Vor Gericht stellte sich Eichmann ebenfalls als Opfer seiner Befehlsgeber dar, allerdings insofern, als diese sein stark ausgeprägtes Pflichtbewusstsein für ihre Zwecke ausgenutzt und ihn mit Aufgaben betraut hätten, gegen die sich sein ›Inneres‹ zutiefst gesträubt hätte. Vor Selbstmitleid strotzend ist ein Bericht Eichmanns von einer Massenerschießung, zu der sein Amtschef ausgerechnet ihn, mit seiner »an sich sensiblen Natur«²⁶ geschickt hatte. So sehr ist er darin mit seiner eigenen Qual beim Anblick des Massakers beschäftigt, dass deutlich wird, dass er das Leid der Opfer offensichtlich gar nicht wahrnehmen konnte.²⁷ Um diese für ihn »vollkommen ungeeignete«²⁸ Aufgabe ausfüllen zu können, half ihm wiederum die Rechtfertigung durch die ›besonderen‹ historischen Umstände, den Befehl und die mit diesem einhergehende durch die Nationalsozialisten etablierte Spaltung von Person und Handlung.

»Aber ich war in eine außergewöhnliche Zeit und in außergewöhnliche Umstände hineingestellt worden, wofür bisher Gültiges und Praktiziertes nicht erprobt war. Meine persönliche Arbeit an mir wurde überlagert und verdrängt durch staatliche Maßnahmen von einer Art, die ich verwarf und denen ich selbst, gegen meinen Willen, unterworfen war. So kam es zur Spaltung zwischen meinem inneren Ich, mit dem ich nur noch zu einem kleinen Teil meiner Führung dienlich war, und meinem äußeren Ich, welches ich fast gänzlich der Führung hingab, denn es war Krieg. Ich trieb eine Art gewollte und bewusste Schizophrenie.«²⁹

Dieses Zitat zeigt noch einmal sehr klar, wie wichtig die Fähigkeit, die eigene Person von seinem Handeln abzuspalten, für die Täter war, um ihr Handeln vor sich selbst zu rechtfertigen. Diese Fähigkeit war sicherlich eine der zentralen Voraussetzungen dafür, dass der Vernichtungsprozess überhaupt erst in Gang gesetzt werden konnte und sie war wesentlich dafür, dass sich die Täter noch Jahrzehnte nach dem Massenmord nicht mit ihrer Verantwortung auseinandersetzen.

26 Zit. nach Wojak 2001, S. 83, aus: Adolf Eichmann: *Götzen*, Aufzeichnungen im Gefängnis, ISA Jerusalem, S. 200ff. Sassen-Interview, Transkript, BArch, Unterlagen Servatius, All. Proz. 6/95, Bd. 3, S. 32.

27 Zit. nach ebd.

28 Zit. nach ebd., S. 92, aus: Adolf Eichmann: *Götzen*, Aufzeichnungen im Gefängnis in Israel, datiert vom 6.9.1961, ISA Jerusalem, Abschrift, 676 S., hier S. 597.

29 Zit. nach ebd.

Autonomie, Selbst- und Selbstüberwindung

In seinem Schlusskapitel schreibt Harald Welzer, dass es abgesehen von der Nähe zwischen Täter und Opfer nahezu nichts gibt, was einen vor solchem Verhalten in einer ähnlichen Situation vor einem ähnlichen moralischen Hintergrundklima schützen könnte. Das einzige, was einen davon abhalten könne, sei, eine autonome Persönlichkeit entwickelt zu haben und damit die Fähigkeit, sich selbst die Gesetze zu wählen, nach denen man handelt. Doch wie wird ein Mensch autonom? Autonomie ist, darauf weist Welzer hin, nicht Resultat intellektueller Schulung. Sie hänge vor allem mit der »existenziellen Erfahrung von Glück« (Welzer 2005, 261) in der frühen Kindheit zusammen. Darauf, was er mit dieser »Erfahrung« genau meint, geht Welzer nicht mehr näher ein. Der Psychoanalytiker Arno Gruen hat sich in zahlreichen Büchern³⁰ mit dem Zusammenhang zwischen einem gestörten Selbstverhältnis und dem Drang zu Destruktivität beschäftigt. Die Basis für die Entwicklung einer autonomen Persönlichkeit liegt auch bei Gruen in einer geglückten Kindheit. Was meint Gruen damit genau? Die Entwicklung der Fähigkeit, Glück zu empfinden – und hier schließt sich ein Kreis zur NS-Moral und ihrer Etablierung in der deutschen Gesellschaft der 30er Jahre – ist nach Gruen verbunden mit der elementaren Erfahrung, allein für sein Sein und nicht für sein Handeln angenommen und geliebt zu werden. Die Geschichte der Kindheit in unserer Kultur ist ihm zufolge jedoch die Geschichte der Unterdrückung des Seins, des Selbst und der Lebendigkeit. Das Resultat dieser Kultur sind Menschen, die ihr Handeln fast ausschließlich aus dem Hass gegen den sie unterdrückenden Anderen,³¹ aus der Angst, diesem nicht zu genügen und aus ihrer Abhängigkeit von dessen Lob motivieren, statt aus dessen (nie existierender) Liebe. Adolf Eichmann ist für Gruen ein typisches Produkt eben dieser Kultur, ein von seinen Gefühlen abgeschnittener »Mensch ohne Selbst« (Gruen 1984, 132), der, von Kindheit an zu Pflicht und Gehorsam erzogen, sich nicht in der Lage sieht, eine autonome Persönlichkeit zu entwickeln.

Ob die frühe Lebensphase Adolf Eichmanns im Gruenschen Sinn »glücklich« verlaufen ist oder nicht, ist für uns heute nicht feststellbar. In den *Götzen* hat Eichmann zumindest von einer glücklichen Kindheit gesprochen, in anderen Rechtfertigungsschriften jedoch den Versuch unternommen, seine »Befehlshörigkeit« auf seine strenge Erziehung durch seinen autoritären Vater zurückzuführen, sich also auch noch als Opfer seines Vaters zu stilisieren, so, als benötige er noch einen letzten Vorwand dafür, sich der Verantwortung für seine Taten und einer Auseinandersetzung mit ihr zu entziehen. Die schlichte Berufung auf eine solch

30 Vgl. u.a. Arno Gruen: *Der Verlust des Mitgefühls: über die Politik der Gleichgültigkeit*, München 1998; Arno Gruen: *Verrat am Selbst. Die Angst vor Autonomie bei Mann und Frau*, München 1984.

31 Der Andere findet sich bei Gruen meist in der Figur der Mutter. In den psychoanalytischen Deutungen Eichmanns, steht meist die Vaterfigur im Vordergrund. Eichmanns Mutter starb früh.

›missglückte‹ Kindheit reicht aber auch bei Gruen nicht aus, die Unfähigkeit, eine autonome Persönlichkeit zu entwickeln, zu rechtfertigen. Denn, so tief ihre Entwicklungschancen auch in der Kindheit verwurzelt liegen, ist Autonomie doch nach seinem Verständnis keine Fähigkeit, auf die man, hat man sie einmal erlernt, stets zurückgreifen kann. Gruen beschreibt sie vielmehr als ein lebenslanges »Ringens um das eigene Selbst« (Gruen 1984, 137) und um ein selbstbestimmtes Handeln. Eichmann hat ein solches Ringens wohl nie auch nur probiert. Dabei besaß er schon eine Vorstellung davon, was es heißt, autonom zu sein. Als er sich vor Gericht auf Kant berief, war er sich beispielsweise durchaus dessen Forderung nach selbstbestimmtem Handeln bewusst und sogar dessen, dass er dieser Forderung keineswegs nachkam. 1960, noch ein Jahr vor Beginn seines Prozesses, schrieb Eichmann in *Meine Memoiren*: »Heute [...] weiß ich [...], dass ein solches Leben, eingespannt in Gehorsam und geführt durch Befehle, Verordnungen, Erlasse und Weisungen ein sehr bequemes Leben ist, in dem eigene schöpferische Tätigkeit auf ein Mindestmaß reduziert wird.«³² Aber war das ein Eingeständnis? Sicherlich nicht. Denn das Bedauern, das hier zum Ausdruck kommt, war ja kein Bedauern seines verantwortungslosen Verhaltens, sondern wiederum nur ein Bedauern seiner selbst. Aber inwiefern kann man denn bei Eichmann, der bis zuletzt auf seiner Unschuld beharrte und nach Verkündung des Todesurteils noch eine Berufungsklage erhob, überhaupt von einem Selbst sprechen? Wenn man der Theorie Gruens folgt, trifft dieser Begriff auf Eichmann jedenfalls nicht zu. Dann erweist sich jedoch im Fall Eichmanns auch die Rede von einer Spaltung seines Selbst von seinem Handeln und einer Überwindung seines Selbst im Akt der Überschreitung als kaum haltbar. Denn ein solches Selbst hatte Eichmann vermutlich nie entwickelt.

Literatur

- Adorno, Theodor W.: *Der autoritäre Charakter. Studien über Autorität und Vorurteil*, Amsterdam: De Munster 1968.
- Aly Götz/Heim, Susanne: *Vordenker der Vernichtung: Auschwitz und die deutschen Pläne für eine neue europäische Ordnung*, Hamburg: Hoffmann und Campe 1991.
- Arendt, Hannah: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München: Piper 2006.
- Birnbacher, Dieter: *Analytische Einführung in die Ethik*, Berlin/New York: de Gruyter 2003.

32 Zit. nach Wojak (2001, 69), aus: Adolf Eichmann: *Meine Memoiren*, (maschinenschriftl. Transkript), in: State of Israel, Ministry of Justice, *The Trial of Adolf Eichmann. Microfiche Copies of the Exhibits Submitted by the Prosecution and Defense*. Vol. IX, Jerusalem 1995, Dok. T/44 (Mikrofiche), S. 3f.

- Browning, Christopher R.: *Ganz normale Männer: das Reserve-Polizeibataillon 101 und die ›Endlösung‹ in Polen*, Hamburg: Rowohlt 1993.
- Cesarani, David: *Adolf Eichmann. Bürokrat und Massenmörder*, München: Propyläen 2004.
- Eichmann, Adolf: *Götzen, Aufzeichnungen im Gefängnis in Israel, datiert 6.9.1961*, Israel State Archive (ISA) Jerusalem, Abschrift nach <http://www.mazal.org/various/Eichmann.htm>., letzter Zugriff am 04.06.2009
- Gruen, Arno: *Verrat am Selbst. Die Angst vor Autonomie bei Mann und Frau*, München: dtv 1984.
- ders.: *Der Verlust des Mitgefühls: über die Politik der Gleichgültigkeit*, München: dtv 1998.
- Welzer, Harald: *Täter. Wie aus ganz normalen Männern Massenmörder werden*, Frankfurt/Main: S. Fischer 2005.
- Wojak, Irmtrud: *Eichmanns Memoiren. Ein kritischer Essay*, Frankfurt/New York: Campus 2001.

Mechanismen der Folter. Zu den psychosozialen Dimensionen von Grausamkeit

JONAS SELLIN

»Er kennt sein eigenes Urteil nicht« [...] ›Nein‹, sagte der Offizier wieder, [...] ›Es wäre nutzlos, es ihm zu verkünden. Er erfährt es ja auf seinem Leib.«¹

Suchen wir nach Beispielen für Grausamkeit, so fällt auf, dass es sich bei der Mehrzahl gerade der eklatantesten Fälle nicht um Verbrechen aus Eigeninitiative handelt, sondern um Verbrechen aus Gehorsam innerhalb einer Hierarchie. Mag ein de Sade in der Bastille sich auch noch so ausgedehnte Exzesse der Grausamkeit ausgemalt haben, Tatsache ist und bleibt, dass kein Privatmann jemals auch nur annähernd an die Grausamkeit vieler Staaten herankommen wird.

Die Verbreitung von Grausamkeit als staatliches Machtmittel wirft Fragen auf, die in grundlegender Weise das Verhältnis von Staat und Individuum betreffen. Die Ablehnung von Grausamkeit ist innerhalb der öffentlichen Diskussion weitgehend Konsens. Wohl niemand, der nicht das Ziel hat, durch Provokation Aufmerksamkeit zu erregen, würde sich öffentlich als Fürsprecher von Grausamkeit hervortun. Selbst wenn wir einräumen, dass diese Ablehnung bei einigen der gesellschaftlichen Konvention geschuldet sein mag und nicht wirklich der eigenen Haltung entspricht, so bleiben die Hemmnisse, die der Anwendung grausamer Techniken zu welchem Zweck auch immer sowohl von Seiten der Gesellschaft wie von Individuen entgegenzustehen scheinen, sehr groß.

Wie werden diese Hemmnisse überwunden? Zu welchem Zweck setzen Staaten oder Institutionen Grausamkeit trotzdem ein? Diesen Fragen will ich im Folgenden nachgehen und dabei zu zeigen versuchen, dass ein elementarer Zu-

1 Franz Kafka: »In der Strafkolonie«, in: ders., *Erzählungen*, Gesammelte Werke Bd. 4, Frankfurt/Main 1976, S. 151-181, hier S. 155.

sammenhang zwischen dem Wesen von Grausamkeit und dem Wesen von Staatlichkeit und Macht besteht.

Institutionalisierte Grausamkeit

Mag Grausamkeit als Kulturtechnik in der modernen Welt auch verpönt sein, so ist die Option der Gewalt nicht in gleicher Weise ausgeschlossen. Besaß einst jeder freie Mann ein Recht zu legitimer Gewaltausübung, so liegt das Gewaltmonopol heute beim Staat. Die Gewalt wurde eingedämmt und institutionalisiert, ist aber nicht verschwunden. Gewalt stellt in der Innen- wie der Außenpolitik aller Staaten einen letzten Ausweg, ein letztes Mittel dar. Wie aber steht es mit der Grausamkeit? Darf ein Staat grausam sein, oder muss er es in manchen Fällen sogar? Will man diesen Fragen nachgehen, so ist zunächst eine Abgrenzung von Gewalt und Grausamkeit notwendig. Diese ist um so schwieriger, da Grausamkeit in vielen Fällen (aber nicht immer) Gewalt beinhaltet. Während Gewalt im Außen wirkt und darauf abzielt, ihr Opfer körperlich zu überwinden, zielt die Grausamkeit auf das Innere und ist in ihrer Wirkungsweise und in ihren Zielen differenzierter. Sie instrumentalisiert die Gewalt zur Erreichung dieser Ziele, ist jedoch etwas grundsätzlich anderes.

Endpunkt und letzte Konsequenz der Gewalt ist der Tod. Aller Verkläusulierung zum Trotz beinhaltet das Gewaltmonopol des Staates auch ein Tötungsmonopol. Die der Grausamkeit inhärente Drohung ist hingegen, dass es Schlimmeres gibt als den Tod. Wäre das Recht zur Grausamkeit demnach eine größere Macht als das Recht zu töten? Demonstrieren Staaten, die Grausamkeit ausüben, damit eine Überlegenheit an Macht gegenüber Staaten, die sich dieses Recht nicht anmaßen? Diese Sichtweise scheint in der letzten Zeit an Bedeutung zu gewinnen. Angesichts von Terroranschlägen und grausamen Verbrechen verspüren immer mehr Menschen ein Machtdefizit des Staates, dem einige durch eine Aufweichung des Folterverbotes entgegen zu wirken hoffen.

Folter in der Moderne

Die Folter ist die wohl radikalste und am meisten verbreitete und vielleicht auch die am bewusstesten eingesetzte Form institutionalisierter Grausamkeit, die von einer Gesellschaft ausgeübt werden kann. Es braucht kaum betont zu werden, dass das Problem der Folter hochaktuell ist und uns alle betrifft. Konnten sich die Einwohner westlicher Staaten für lange Zeit selbst durch die Annahme beruhigen, Folter gehöre zu einer ›finsternen‹ Vergangenheit oder in weit entfernte ›rückständige‹ Weltgegenden, so ist sie in den letzten Jahren wieder beängstigend nahe herangerückt.

Die meisten Menschen reagieren heute mit Abscheu auf den Gedanken an Folter. In der Menschenrechtserklärung der UNO, in zahlreichen internationalen Vereinbarungen und in vielen nationalen Gesetzgebungen ist und bleibt sie verboten. Die Kritik an Folter, die lange eine selbstverständliche Form der Beweiserhebung war, begann im Zuge der Aufklärung; im Laufe des 19. Jahrhunderts schienen ihre Gegner vollständig siegreich zu sein. In allen europäischen Staaten wurde bis Anfang des 20. Jahrhunderts die Folter verboten, in den USA war sie nie gestattet und dank der weltweiten Dominanz dieser westlichen Mächte erschien sie auch in anderen Weltgegenden als eine zum Aussterben verdamnte Methode. Trotz aller Verbote, trotz aller Ächtungen, scheint die Praxis der Folter jedoch kaum endgültig einzudämmen zu sein: Zwar folgte auf die weitverbreitete, wenn auch meist heimliche, Wiedereinführung der Folter im Kielwasser totalitärer Systeme in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Ausweitung der Folterverbote auf die Ebene des internationalen Rechts, aber trotzdem scheint ihre Bedeutung gegenwärtig wieder zuzunehmen. Nicht nur, dass die Folter in fast allen nicht demokratischen Staaten weiter praktiziert wird, auch in den westlichen Demokratien kommt es immer wieder zu Folderskandalen. Sowohl im Strafvollzug als auch im Zuge militärischer Operationen, insbesondere denen der USA, wurden wiederholt Vorfälle bekannt, die nicht zu dem verbreiteten Bild einer aufgeklärten, modernen und liberalen Gesellschaft zu passen scheinen. Es besteht in diesem Bereich eine große Divergenz zwischen den offiziellen Verlautbarungen der Staaten und ihrer tatsächlichen Praxis. Während jedoch über lange Jahre die Folter vor den Augen der Öffentlichkeit verborgen durchgeführt wurde und nach außen hin meist die Ächtung der Folter verkündet wurde, ist in den letzten Jahren jenseits von einzelnen Entgleisungen eine grundsätzliche Diskussion über die Zulässigkeit von Folter wieder aufgelebt. Nicht nur die offenen Versuche der USA in Guantánamo, im Kampf gegen den Terror die internationalen und nationalen Folterverbote zu umgehen und die erschreckenden Vorfälle von Abu Ghraib schockierten die Öffentlichkeit, auch in Deutschland wurde im Zuge des Falles Daschner die Frage nach der Unbedingtheit des Folterverbotes aufgeworfen.²

Nicht immer ist die Grenze zwischen Folter und Verhör eindeutig. Viele Techniken sind ähnlich oder gleich. Teilweise ist von ›moderatem‹ psychischem oder physischem Druck die Rede.³ Wo immer solche Abstufungen von Folter

2 Der Frankfurter Vize-Polizeipräsident Wolfgang Daschner hatte im Entführungsfall Jakob von Metzler dem Entführer die Anwendung körperlicher Gewalt androhen lassen. Sein eigener Aktenvermerk gab den Anstoß zur Einleitung eines Strafverfahrens gegen Daschner, das mit einem Schuldspruch endete. Der Prozess erregte großes Aufsehen und führte in der Öffentlichkeit zu einer grundsätzlichen Debatte über die Grenzen staatlicher Gewaltanwendung. Vgl. hierzu Volker Erb: »Notwehr als Menschenrecht – Zugleich eine Kritik der Entscheidung des LG Frankfurt am Main im »Fall Daschner«, in: NStZ 2005, S. 593ff.

3 Ronald D. Crelinsten: »In Their Own Words: The World of the Torturer«, in: R. D. Crelinsten, A. P. Schmid (Hg.), *The Politics of Pain. Torturers and Their Masters*,

umgesetzt werden, ist jedoch die Gefahr des Abgleitens groß, die Hemmschwelle sinkt, gleichzeitig auch der Antrieb, noch einen Schritt weiter zu gehen, wenn das Opfer weiter Widerstand leistet.

Was aber bedeutet es für eine Gesellschaft wirklich, wenn sie Menschen Grausamkeit zufügt? Was macht die Folter mit ihren Opfern? Was mit ihren Tätern?

Gehorsam und Konformität

Es erscheint vermessen, generalisierende Aussagen über Folter zu treffen. Im Laufe der Geschichte hat es Gewalt und Grausamkeit durch Machthaber wie durch Oppositionelle an allen erdenklichen Orten und in allen erdenklichen Formen gegeben und allein die unterschiedlichen historischen und kulturellen Hintergründe scheinen jede Pauschalisierung zu verbieten. Betrachten wir jedoch einige konkrete Fälle, so kehren bestimmte Muster mit erstaunlicher Regelmäßigkeit wieder.

Wie bereits Hannah Arendt für den Fall Eichmann festgestellt hat, ist es in einer hoch spezialisierten und bürokratisierten Gesellschaft leicht, zu destruktiven und Menschen zerstörenden Prozessen beizutragen, ohne große psychologische Hemmschwellen überwinden zu müssen.⁴ Ich will mich an dieser Stelle allerdings auf jene Formen institutionalisierter Aggressivität konzentrieren, bei denen der Täter seinem Opfer direkt und willentlich Grausamkeiten zufügt. So sehr ein System auch darauf angelegt sein mag, die Berührungspunkte mit dem tatsächlichen Leid der Opfer zu minimieren, es muss immer ein Punkt bleiben, an dem tatsächlich ein Mensch einem anderen Leid zufügt, und diesem Punkt soll im Folgenden meine Aufmerksamkeit gelten.

Um die Bereitschaft von Menschen zu Gewalt und Grausamkeit zu erklären, wurden die verschiedensten Lösungsvorschläge gemacht. Am nächsten scheinen zunächst persönlichkeitspsychologische Ansätze zu liegen: Folterer sind demnach Personen, die sich durch besondere Aggressivität und niedrige an-erzogene oder angeborene Hemmschwellen auszeichnen und die nach diesen Gesichtspunkten ausgewählt werden. Tatsächlich gibt es Beschreibungen von Folterern, die eine solche Ansicht zu bestätigen scheinen.⁵ Dennoch scheint der Folterer aus Sadismus nicht die Regel zu sein. Ein sadistischer Folterer wäre ein schlechter Folterer, da er, wenn er Lust bei seiner Tätigkeit verspürt, die

Boulder/San Francisco/Oxford 1995, S. 35-65, hier S. 35-37, fortan zit. als *In Their Own Words*.

4 Hannah Arendt: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, Reinbek bei Hamburg 1978.

5 Vgl. beispielsweise Gustav Keller: *Die Psychologie der Folter. Die Psyche der Folterer. Die Psycho-Folter. Die Psyche der Gefolterten*, Frankfurt/Main 1981, S. 12-13.

Kontrolle zu verlieren droht, die unabdingbar ist: Die ›effiziente‹ Dosierung von Schmerz verlangt ein hohes Maß an Präzision.⁶ Die meisten Folterer haben eine eher ›professionelle‹ Einstellung zu ihrer Tätigkeit, sie erfüllen eine in ihren Augen notwendige Tätigkeit routiniert und sind stolz, wenn sie ›gute Arbeit‹ leisten.

Damit gewinnt ein anderer Erklärungsansatz an Überzeugungskraft: Sozialpsychologische Experimente haben gezeigt, dass ein Mensch keiner ausgeprägten sadistischen Veranlagung bedarf, um einer anderen Person erhebliche Schmerzen zuzufügen, sofern er in eine entsprechende Situation gebracht wird. Das soll nicht heißen, dass der individuelle Charakter und Hintergrund gleichgültig ist; es gab immer wieder Beispiele für Versuchspersonen, die Widerstand geleistet haben. Aber ein Großteil der Probanden ließ sich mit den richtigen Mitteln zu Gehorsam oder Konformität bringen.

Stanley Milgram hat in den sechziger Jahren in seinen bekannten Elektroschockexperimenten die Gehorsamsbereitschaft von ›Durchschnittsmenschen‹ gegenüber Autoritäten gezeigt. Ein erschreckend hoher Anteil der beteiligten Versuchspersonen war bereit, einer vorgeblich zufällig ausgelosten (in Wahrheit eingeweihten) anderen Versuchsperson Elektroschocks von steigender Stärke zu verabreichen, solange eine ›Autoritätsperson‹ es von ihnen verlangte, selbst, wenn die Versuchsperson Unwillen, Schmerzen oder regelrechte Qualen signalisierte und forderte, freigelassen zu werden und die weitere Teilnahme an dem Experiment verweigerte, in vielen Fällen selbst wenn sie in bei den höchsten (als lebensgefährlich gekennzeichneten) Schockstufen keine Reaktion mehr zeigte, sodass der Eindruck entstehen musste, sie sei bewusstlos oder tot.

Die Autoritätsperson, der ›Versuchsleiter‹, zeichnete sich dadurch aus, dass sie den Eindruck von Kompetenz, überlegenem Wissen und dem Dienst an einem höheren Ziel, der Wissenschaft, vermittelte. Es wurde davon ausgegangen, dass eine Autorität sich dadurch auszeichnen muss, dass ihren Anweisungen ohne Zwang Folge geleistet wird. Erscheinung und Auftreten der Autoritätsperson wurden daher entsprechenden erlernten Rollenbildern gemäß gestaltet. Schon durch ihre offiziell wirkende Kleidung (grauer Technikerkittel) und dadurch, dass sie es war, die anfangs den Versuchsablauf erklärte, erlangte sie eine überlegene Position. Dabei hat sich die Verantwortung als ein entscheidender Faktor erwiesen: Die Versuchspersonen wollten ihr Handeln nicht verantworten. Sie waren unwillig eine Entscheidung zu treffen, und froh, wenn eine andere Person anwesend war, die ihnen diese Verantwortung abnahm. Der Maßstab ihrer Moral war die gesellschaftliche Akzeptanz. Gerieten ihre anerzogenen Moralvorstellungen in Konflikt zueinander, so suchten sie Rat und Rückversicherung bei

6 Ebd., S. 20-30, sowie Philip G. Zimbardo: *The Psychology of Power and Evil: All Power to the Person? To the Situation? To the System?*, Stanford 2005, S. 15-16, fortan zit. als *The Psychology of Power and Evil*.

den gerade anwesenden Personen, und zwar bevorzugt bei der in ihren Augen ranghöchsten.⁷

In den achtziger Jahren baute Philip G. Zimbardo in verschiedenen Experimenten auf Milgrams Ergebnissen auf. Er konzentrierte sich bei seinen Versuchen stärker auf das Phänomen der Konformität. Im Unterschied zur Autorität wirkt sie nicht hierarchisch, sondern symmetrisch: Sie beruht auf der Nachahmung des Verhaltens Gleichgestellter. Schon Milgram hatte gezeigt, dass sich die Gehorsamsbereitschaft einer Versuchsperson der Autorität gegenüber noch steigern lässt, wenn andere Gleichrangige sich ihren Anweisungen gegenüber folgsam zeigen. Auf der anderen Seite steigt der Widerstand der Versuchspersonen rapide, wenn andere ein entsprechendes Vorbild geben.

In seinem wohl bekanntesten Versuch, dem *Stanford-Prison-Experiment* (1971), ließ Zimbardo Versuchspersonen durch zufällige Auslosung in Wärter und Gefangene aufteilen und versuchte, mit ihnen eine Gefängnissituation möglichst authentisch nachzustellen. Erstaunlich schnell nahmen die Probanden ihre neuen Rollen an und die ›Wärter‹ exerzierten die ihre mit erschreckender Brutalität durch, und das in so einem unerwarteten Ausmaß, dass Zimbardo sich genötigt sah, das Experiment vorzeitig abubrechen, zumal er bei sich selbst die Tendenz feststellen musste, als ›Gefängnisdirektor‹ mehr um die Sicherheit seines Gefängnisses als das Wohlbefinden seiner Versuchspersonen besorgt zu sein.⁸

Zimbardo arbeitete anhand dieses und anderer Experimente verschiedene Faktoren heraus, die zu einer verstärkten Bereitschaft, anderen Menschen Leid zuzufügen, führen können, wobei er auch Milgram und andere Sozialpsychologen heranzog. Dazu gehört das Vorhandensein eines Feindbildes, eines erlernten Rollenschemas und einer Ideologie, die vorgibt, für ein höheres Gut zu wirken. Ein weiterer wichtiger Faktor ist die positive Veränderung der Semantik: Nicht zufällig bezeichnen viele Folterer sich als ›Doktor‹ und belegen ihre Tätigkeit mit medizinischen oder anderen irreführenden und verharmlosenden Begriffen.⁹ Die extremste Form einer solchen als ›Selbstschutz‹ dienenden Umformung der Sprache ist die Ausblendung der Tatsache, dass es sich bei Opfern und Auftraggebern um Menschen handelt, was Milgram »Gegen-Anthropomorphismus« nennt.¹⁰

7 Stanley Milgram: *Das Milgram-Experiment. Zur Gehorsamsbereitschaft gegenüber Autorität*, Reinbek bei Hamburg 1982, S. 125-133; fortan zit. als *Das Milgram-Experiment*.

8 Zimbardo: *The Psychology of Power and Evil*, S. 13f.

9 Ebd., S. 5f.

10 Vgl. Milgram: *Das Milgram-Experiment*. S. 25f, im Original »counteranthropomorphism«, beispielsweise waren die Probanden eher zum Elektroschock bereit, wenn ausgeblendet wurde, dass ein (fehlbarer) Mensch die Anweisung erteilt hatte und statt dessen der Eindruck erweckt wurde, das Vorgehen sei im Sinne eines übergeordneten Konzepts, einer Idee erforderlich. Die Versuchspersonen erhielten daher bei Widerstand die Anweisung: »Das Experiment er-

Mit der Herausforderung, die psychologischen Hemmschwellen gegenüber Gewalt und Tod abzubauen, sehen sich alle Staaten tagtäglich konfrontiert. Folter wird hauptsächlich durch Polizei, Armee oder paramilitärische Organisationen (auch oppositionelle) ausgeübt. Diese Organisationen besitzen seit jeher Instrumente, die dazu geeignet sind, Hemmschwellen gegenüber Gewalt abzubauen. Ganz offensichtlich eignen sich die entsprechenden Maßnahmen auch als erster Schritt, um Hemmschwellen gegenüber Grausamkeit einzuebnen. Innerhalb dieser Organisationen entsteht eine Subkultur, die eigene Begriffe, Umgangsformen und Kleidung pflegt, und die die ›Außenwelt‹ zunehmend als fremd betrachtet. In diesen Bedingungen finden wir viele der Umstände wieder, die Zimbardo, Milgram und andere als entscheidend für die Senkung der Hemmungen moralischen Überschreitungen gegenüber erkannt haben: Anonymität, starker Anpassungsdruck, starke Hierarchien, geringe Verantwortung des Einzelnen, kaum Anlässe zu selbstständigem Urteilen. All diese Bedingungen bestehen bei Organisationen und Unterorganisationen, die sich speziell der Folter verschrieben haben, in noch einmal erheblich verstärktem Maße.

Folter und Empathie

Oft wird Grausamkeit auf einen Mangel an Empathie und Mitgefühl zurückgeführt. Auf der anderen Seite ist es nahezu ein Bestandteil von Grausamkeit, das Leiden des Opfers zu kennen und es dennoch zu dulden oder zu verursachen. Je stärker diese Wahrnehmung des Leidens des Anderen ist, als desto grausamer betrachten wir eine Handlung. Fügt eine Person einer anderen ohne es zu wissen Leid zu, so würden wir ihr Verhalten kaum als grausam betrachten.

Ein gewisses Maß an Verständnis für das Leid der Opfer ist Grundvoraussetzung für die Folter. Wäre sich der Folterer nicht bewusst, dass er seinem Opfer Schmerzen zufügt, so entfielen seine ganze Motivation. Er foltert, gerade weil er weiß, dass er Schmerz verursacht, und es ist leicht nachzuvollziehen, dass er sein Handwerk um so besser beherrscht, je mehr er versteht, welche Empfindungen er mit welchen Handlungen hervorruft. Er geht mit seinem Opfer eine Beziehung ein und kann es umso stärker verletzen, je mehr er es kennt und durchschaut oder zumindest so zu agieren vermag, als verstünde er es. Natürlich kommt Folter in den verschiedensten Formen und Abstufungen vor und wird oft von ›ungeschulten‹ Tätern in eher grober Weise eingesetzt, aber es ist doch bezeichnend, dass bei zunehmender Ausarbeitung und Verfeinerung von Foltermethoden

fordert, dass sie weitermachen.« – Vgl. Stanley Milgram: *Obedience to Authority. An experimental view*, London 1974, S. 8.

immer mehr Wert auf Psychologie gelegt wird, bis hin zur ›körperlosen‹ ›Psycho-Folter‹.¹¹

Der Folterer, der die Folter ›meistert‹, der seine Tätigkeit beherrscht, versucht seine Opfer zu verstehen. Was sind die Schwächen des Opfers? Wie viel Schmerz kann es ertragen? Wann wird es reden? Wann wird es zusammenbrechen? Sein Ziel ist schließlich nicht die schnelle Vernichtung des Opfers, sondern die Balance, die möglichst lange ausgedehnte Gratwanderung zwischen Leben und Tod, zwischen dem Erträglichen und dem Fatalen, der physischen oder psychischen Zerstörung des Gefolterten. Die Brechung des Opfers ist keineswegs das vornehmliche Ziel der Folter, sondern die Erhaltung jenes unerträglichen Schwebezustandes, in dem das Opfer alles täte, um diesen zu beenden, und sich somit vollständig der Macht seines Folterers unterwirft. Stirbt ein Opfer während der Folter vorzeitig oder wird es seelisch so gebrochen, dass es nicht mehr ansprechbar ist, so wird dies als Fehlschlag betrachtet.

Das Versprechen, den Zustand der Qual beenden zu können, bringt das Opfer dazu, seinen einzigen Fluchtweg in seinem Peiniger selbst zu suchen. Oft werden Phasen der Qual daher mit Phasen der Wiederaufrichtung des Gefolterten abgewechselt: Schon kleine (scheinbare) Freundlichkeiten und Versprechungen können in einer Lage, in der für das Opfer keine Hoffnung besteht, als rettender Strohalm erscheinen.¹² Das perfide Ergebnis dieser Manipulation ist, dass der Gefolterte in dem, der für seine Qual verantwortlich ist, seinen Retter vor derselben Qual erblickt und Vertrauen zu ihm fasst. Nach einer kleinen Erleichterung wirkt zudem die Drohung erneuter, ja schlimmerer Qualen stärker als bei ununterbrochenem Schmerz, der irgendwann zur Abstumpfung führen würde. Diese Logik entspricht dem aus Kriminalfilmen weithin bekannten ›Guter Bulle-Böser Bulle‹-Schema. Dabei ist es unerheblich, ob es nun tatsächlich einen ›mitfühlenden‹ und einen ›erbarmungslosen‹ Folterer gibt oder ob eine Person beide Rollen spielt. Ein wichtiges Instrument ist die Unvorhersehbarkeit: Die Täter setzen alles daran, dem Opfer gegenüber unberechenbar aufzutreten. Dazu dienen neben diesem scheinbar wechselnden Verhalten auch widersprüchliche Befehle und ein Vortäuschen einer rationalen, ›vernünftigen‹ Vorgehensweise, die in Wahrheit bewusst inkonsequent ist. Jede Berechenbarkeit soll vermieden werden, denn sobald das Opfer das Tun seines Peinigers vorhersagen kann, besitzt dieser nicht mehr die vollständige Kontrolle und dem Opfer eröffnen sich Wahlmöglichkeiten, seien sie auch noch so klein.

Je mehr persönliche Informationen ein Folterer über sein Opfer besitzt, desto vorteilhafter für ihn. Erinnerungen an das ›alte Leben‹ des Gefolterten, an seine Familie, seine Freunde können als Druckmittel eingesetzt werden, um dem Opfer

11 Peter Suedfeld: »Torture: A Brief Overview«, in: ders. (Hg.), *Psychology and Torture*, New York/Washington/Philadelphia 1990, S. 8ff.

12 Ronald D. Crelinsten: *In Their Own Words*, S. 38.

vor Augen zu führen, was es zu verlieren hat, aber auch als vertrauensbildendes Mittel in der ›Aufbauphase‹.

Wenn der Folterer sein Ziel erreicht, wird er alles für sein Opfer, was durch die Isolation, die meist zu den Rahmenbedingungen gehört, verstärkt wird. Er ist die größte Furcht und die einzige Hoffnung, schlimmster Feind und einziger Freund; Erlösung oder Vernichtung hält er in seiner Hand. Dem Opfer werden alle Auswege genommen außer jenem, den der Folterer ihm weist: Dem Gefolterten bleibt nichts übrig, als sich seinem Peiniger absolut in die Hand zu geben und den Weg einzuschlagen, den dieser für ihn vorgesehen hat. In der Regel ist dies das Geständnis, die Extraktion des angestrebten ›Produkts‹ des Folterprozesses, der Information. Auch wenn dieser Ausweg häufig nur ein vermeintlicher ist, da der Endpunkt trotzdem oft die Vernichtung des Misshandelten ist, wird er ihn einschlagen, wenn ihm keine andere Hoffnung bleibt.

Diese Beobachtungen stehen zunächst im Widerspruch zu den Ergebnissen Milgrams und Zimbardos. Beide hatten aus der Feststellung, dass die Versuchspersonen um so weniger bereit waren, Opfer zu misshandeln, je deutlicher sie diese wahrnahmen und je deutlicher diese ihnen ihre Schmerzen vermitteln konnten, gefolgert, dass ein höheres Maß an Empathie für das Opfer den Widerstand gegen die geforderte Grausamkeit stärkt. Dieses Ergebnis ist ohne Frage richtig, doch wäre es falsch, daraus zu folgern, dass Folterer nicht in der Lage wären, sich in ihre Opfer hinein zu versetzen. Vielmehr müssen wir hierin zwar eine weitere Hemmschwelle für den Folterer erkennen, die Frage, die wir uns stellen müssen, lautet jedoch, wie diese überwunden wird, da wir eindeutig konstatieren müssen, dass sie in der Regel überwunden wird.

Eine mögliche Antwort auf diese Frage finden wir in der Ausbildung der Täter. Die meisten spezialisierten Folterer gehören zu Eliteeinheiten, oder zumindest zu Gruppen, die ein entsprechendes Selbstverständnis haben. Den Folterern wird zunächst Unempfindlichkeit gegen eigenen Schmerz antrainiert. Sie werden von ihrem alten Leben isoliert und die Ideologie und die Subkultur ihrer Organisation werden zu ihrer neuen Identität.¹³ Teilweise werden sie zu unlogischem und entwürdigendem Verhalten gezwungen, um ihre Abhängigkeit gegenüber ihren Vorgesetzten zu verstärken und ihnen einzubläuen, Befehle in jedem Fall zu befolgen. Die ständige Bedrohung durch interne Spionage und Drohungen im Falle eines Ausstieges verstärken den Druck. Ihre individuelle Erkennbarkeit wird herabgesetzt, indem sie Decknamen annehmen, genau, wie häufig die Erkennbarkeit der Opfer gemindert wird, indem ihre Gesichter mit Säcken oder Ähnlichem verhüllt werden.¹⁴

13 Ebd. S. 46-51.

14 Mika Haritos-Fatouros: »The official Torturer«, in: R. D. Crelinsten, A. P. Schmid (Hg.), *The Politics of Pain. Torturers and Their Masters*, Boulder/San Francisco/Oxford 1995, S. 129-146, hier S. 130-136.

Der Mythos des verborgenen, übermenschlichen Kämpfers in einem geheimen Krieg, für eine Gesellschaft, die nichts über ihren heimlichen Beschützer erfahren darf, der hier kultiviert wird, hat ihre Popularisierung in Form des ›Superhelden‹-Topos erfahren und ist in dieser Form mittlerweile tief im kollektiven Bewusstsein verwurzelt.¹⁵

Es zeigen sich auffallende Parallelen zwischen der Entwicklung, die der Täter in seiner Ausbildung durchläuft, und der angestrebten Wirkung der Folter: Beide zielen darauf, ihr Objekt seiner Persönlichkeit zu berauben und es vollkommen dem Willen des Regimes zu unterwerfen. Das System schafft den Täter, den es braucht, aber auch das Opfer, das es braucht, denn die Logik der Folter bestätigt sich in nahezu zynischer Weise selbst: Die Opfer, deren Unmenschlichkeit postuliert wird, werden ihrer Menschlichkeit beraubt, diejenigen, die als niedrig betrachtet werden, werden erniedrigt, diejenigen, von denen ihre Peiniger behaupten, sie hätten keinen Anstand und keine Moral, werden entwürdigt. Der Täter präsentiert sich dem Opfer und sich selbst gegenüber als Übermensch, das Opfer wird zum Untermenschen, zum ›Nichtmenschen‹ gebrandmarkt und umgeformt. An beiden Prozessen sind oft Psychologen beteiligt, die analysieren, ob und wie das angestrebte Ziel erreicht werden kann.¹⁶

Folter und Macht

Wie wir gesehen haben, wird im Verhältnis von Folterer und Gefolterten ein Machtverhältnis produziert, das in seiner Absolutheit einmalig ist. Dies bringt uns zu einem weiteren Aspekt der Folter: Sie ist stets auch eine Machtdemonstration. Zwar wird der Gewinn von Informationen meist als Grund für die Folter angegeben, immer wieder aber gibt es auch Berichte von Folter ohne ersichtlichen Zweck.¹⁷ Unter vielen Regimes wurden alle politischen Gegner gefoltert, unabhängig davon, ob Informationen von ihnen erwartet wurden oder nicht.¹⁸ Selbst wenn das Ziel das Geständnis ist, geht es dabei nicht einfach nur darum, einen Beweis zur Verurteilung zu erhalten (nur wenige von denen, die den schwersten Foltern unterworfen werden, werden hinterher tatsächlich noch einem Richter überstellt), sondern darum, das Opfer dazu zu bringen, dass es sich selbst als Schuldigen ansieht. Überlebende von Folter haben nicht nur mit ihrer

15 Zu dieser speziellen Form des Elitenbewusstseins vgl. Philip G. Zimbardo: *The Psychology of Power and Evil*, S. 16.

16 Ronald D. Crelinsten: *In Their Own Words*, S. 48.

17 Ebd. S. 37.

18 Zudem wurde schon in der frühen Neuzeit festgestellt, dass unter der Folter gelieferte Informationen oft nicht sehr zuverlässig sind – eine Erfahrung, die US-Geheimdienste im Krieg gegen den Terror ebenfalls machten. Vgl. Michel Foucault: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt/Main 1977, S. 54.

Traumatisierung zu kämpfen, sondern schämen sich oft ihres Schicksals. Diese Scham resultiert aus der Überzeugung, dass Menschen bekommen, was sie verdienen, die oft auch eine Distanz zu Dritten schafft, da diese sich weigern sich mit Folteropfern abzugeben. Diese kulturell verwurzelte Vorstellung wird den meisten Menschen schon seit frühester Kindheit anezogen, sie findet sich in Volksmärchen genauso wie in der Populärkultur und findet ihre Entsprechung in der christlichen Vorstellung eines allwissenden, allmächtigen, gerechten und strafenden Gottes. Wer bestraft wird, muss böse gewesen sein, unverdientes Leid hat innerhalb dieses Weltbildes keinen Platz. Guten Menschen passiert nie etwas wirklich Schreckliches. Diese ›beruhigende‹ Gewissheit aufzugeben, fällt oft schwer.

In der scheinbar ziellosen Folter scheint auch eine Parallele zu den ›peinlichen Strafen‹ der europäischen Vergangenheit auf. Hier wie dort ist es nicht mehr das Geständnis, das zählt, es zählt die Demonstration von Gerechtigkeit. Die Gesellschaft rächt den Verstoß gegen die bestehende Ordnung und führt die Macht des Souveräns und seinen Willen, diese zu gebrauchen, vor Augen.¹⁹

Auch bei der modernen Folter geht es um eine Produktion und Demonstration von Machtverhältnissen. Dem scheint der meist heimliche Charakter moderner Folter zuwiderzulaufen, aber der Schrecken des Unbekannten ist meist schlimmer als alle wirklichen Gräuelp und Gerüchte über das schreckliche Schicksal von Systemgegnern verbreiten sich allemal. In erster Linie aber handelt es sich um eine Demonstration Opfern und Tätern selbst gegenüber. Der Tod des Opfers ist nicht genug: Zuvor muss es sich der Macht des Systems beugen. Sein Schicksal ist zugleich Mahnung und Drohung an die Überlebenden. Es gibt keine Flucht, selbst nicht in den Tod. In dieser Dynamik zeigt die Ideologie der Folter starke Parallelen zu der totalitären Staaten. Es gibt nichts, was sich dem Zugriff des Staates noch entzieht: Es gibt nichts Privates und nichts Geheimes, der Folterer erhält alle Informationen, die das Opfer besitzt, es gibt keine Individualität mehr, der Staat formt das Opfer wie den Täter und nicht einmal der Tod gehört dem Individuum. Der Staat nimmt sich nicht nur das Recht zu töten, sondern auch das Recht, den ersehnten Tod zu verweigern. Diese Verbindung zwischen Totalitarismus und Folter scheint durch die Tatsache bestätigt zu werden, dass die überwiegende Zahl aller bekannten Folterfälle in nicht-demokratischen Ländern stattfand. Der Zusammenhang ist allerdings nicht so zwingend, dass Folter und Demokratie einander ausschließen würden. Grundsätzlich ist Folter meist mit einem Anspruch auf Absolutheit des Staates begründet, gleichgültig wie dieser sich konstituiert oder legitimiert. Auch in Demokratien bürokratischen Zuschnitts lassen sich Tendenzen feststellen, jeden Lebensbereich zu überwachen und zu reglementieren. Die Folter stellt nur den extremen Versuch dar, einen Menschen in seine Gewalt zu bringen, der sich der Kontrolle entzieht.

19 Ebd., S. 50-64.

Fazit

Ob die inneren Widerstände gegen Grausamkeit und Folter kulturell anezogen sind oder grundsätzlich zur menschlichen Natur gehören – deutlich wird, dass sie in allen uns bekannten Gesellschaften existieren und jede Gesellschaft, die diese ›Techniken‹ einsetzen will, sich mit ihnen auseinandersetzen muss.

Verschiedene Methoden werden zu diesem Zweck eingesetzt. Folter findet meist unter Bedingungen eingeschränkter Urteilsbildung statt: Unsicherheit und Mangel an Informationen werden bewusst instrumentalisiert. Meist wird sie durch Mitglieder von Organisationen eingesetzt, die auch den Einsatz von Gewalt praktizieren und kontrollieren. Meist findet sie durch nicht wiedererkennbare Personen an nicht wiedererkennbaren Orten statt. Auf diese und andere Weise werden bestimmte Bedingungen geschaffen, die die Sozialpsychologie als maßgeblich zum Abbau von Hemmschwellen erkannt hat: Rechtfertigung durch eine Ideologie, ein scheinbar rationales Ziel, eine Verpflichtung der Folterer, die deren Widerstand gegen einen Moralverstoß selbst zum Moralverstoß macht, die Einübung von Routinen, Verhaltens- und Rollenmustern, die positive Veränderung der Semantik und die Reduzierung persönlicher Verantwortung.

Der Folterer gibt vor, das Opfer in seiner Individualität zu erkennen, beraubt es jedoch gerade dieser Individualität: Der einzelne Mensch wird nahezu ›gelöscht‹ und dem Willen der Machthaber gemäß neu definiert. Auch der Folterer selbst wird entsprechend umgebildet. Innerhalb der Räder dieser Maschinerie wird der Mensch zum beliebig formbaren Material. Das Geständnis ist zugleich Vorwand und Machtmittel, ›Produkt‹ und ›Belohnung‹ der erfolgreichen Folter und Demonstration für den Sieg des Systems.

Die Folter ›produziert‹ also Wahrheit auf verschiedenen Ebenen: Sie formt den Gefolterten nach dem Bild, das die dahinterstehende Ideologie von ihm hat, sie extrahiert die Wahrheit in Form des Geständnisses (auch in diesem Fall handelt es sich um die Wahrheit, die der Folterer hören will, die nicht unbedingt etwas mit der Realität zu tun haben muss), und sie demonstriert die Wahrheit der vollkommenen Macht des Systems über das Individuum.

Die Einflussmöglichkeit des Einzelnen auf diese Prozesse ist gering, wenn er sich erst einmal innerhalb der Maschinerie befindet. Die Mechanismen der Menschenformung und der Versuch, die Kontrolle über das Individuum zu erlangen, finden sich jedoch nicht erst innerhalb eines solchen geschlossenen Systems, sondern treten in mehr oder weniger starker Abstufung überall auf, wo eine staatliche Organisation besteht: Überwachung, Hierarchien, Konformitätsdruck, Abgrenzung gegenüber dem ›Fremden‹ und komplexe Strukturen, die die Verantwortung des Einzelnen innerhalb von Entscheidungsprozessen mindern, sind Merkmale jedes Nationalstaates. Es gilt, wachsam zu bleiben und solchen Tendenzen entgegenzutreten, wo immer sie übermächtig zu werden drohen.

Literatur

- Arendt, Hannah: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1978.
- Crelinsten, Ronald D.: »In Their Own Words: The World of the Torturer«, in: R. D. Crelinsten, A. P. Schmid (Hg.), *The Politics of Pain. Torturers and Their Masters*, Boulder/San Francisco/Oxford: Westview Press 1995, S. 35-65.
- Erb Volker: »Notwehr als Menschenrecht – Zugleich eine Kritik der Entscheidung des LG Frankfurt am Main im »Fall Daschner«, in: NStZ 2005, S. 593ff.
- Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 1977.
- Haritos-Fatouros, Mika: »The official Torturer«, in: R. D. Crelinsten, A. P. Schmid (Hg.), *The Politics of Pain. Torturers and Their Masters*, Boulder, San Francisco, Oxford: Westview Press 1995, S. 129-146.
- Kafka, Franz: »In der Strafkolonie«, in: ders., *Erzählungen*, Gesammelte Werke Bd. 4, hg. v. Max Brod, Frankfurt/Main: Fischer 1976, S. 151-181.
- Keller, Gustav: *Die Psychologie der Folter. Die Psyche der Folterer. Die Psycho-Folter. Die Psyche der Gefolterten*, Frankfurt/Main: Fischer 1981.
- Milgram, Stanley: *Das Milgram-Experiment. Zur Gehorsamsbereitschaft gegenüber Autorität* (1974) übers. v. Roland Fleissner, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1982.
- Suedfeld, Peter: »Torture: A Brief Overview«, in: ders. (Hg.), *Psychology and Torture*, New York, Washington, Philadelphia: Hemisphere Publishing Corporation, London 1990, S. 8-10.
- Zimbardo, Philip G.: *The Psychology of Power and Evil: All Power to the Person? To the Situation? To the System?*, Stanford 2005.

Die Psychodynamik des Sadeschen Libertin

KLELIA KONDI

»Der Mensch sieht das Übel, er sieht das Böse in der Welt:
aber weit entfernt zu erkennen, dass beide nur
verschiedene Seiten der Erscheinung des einen Willens
zum Leben sind, hält er sie für sehr verschieden, ja ganz
entgegengesetzt und sucht oft durch das Böse, d.h. durch
Verursachung des fremden Leidens, dem Übel, dem
Leiden des eigenen Individuums zu entkommen, befangen
im *principio individuationis*, getäuscht durch den Schleier
der Maja.«¹

Einleitung

Am Beispiel des literarischen Werks Donatien Alphonse François Marquis de Sades werden zwei Formen von Grausamkeit untersucht: *Grausamkeit als ein Gewaltakt gegen sich selbst* und *Grausamkeit als ein Gewaltakt gegenüber anderen*. Untersuchungsgegenstand der Psychodynamik zwischen Täter und Opfer werden nicht nur die literarischen Figuren des Sadeschen Werks, sondern auch der Autor selbst sein. Es wird darauf verzichtet, zwischen ihnen und dem Autor zu unterscheiden, da es dem Autor nur selten gelingt, realitätsnahe Figuren zu erschaffen: Sie alle werden aus einer männlich-patriarchalischen Perspektive heraus geformt, im Universum Marquis de Sades sind sie alle Objekte seiner unkontrollierbaren Begierde, Personifizierungen seiner sexuellen Lust. Dies wird bei der Inszenierung der weiblichen Erotikempfindung als eine Männlich-Aggressive besonders offensichtlich, zudem wird das weibliche Geschlechtsorgan verabscheut und in allen erdenklichen Formen misshandelt, wohingegen dem Hinterteil, dem beiden Geschlechtern gemeinsamen Körperteil, gebührend viel Ruhm und Ehre zuteil wird. Die Psychodynamik des Sadeschen Sadismus wird in einem ersten Schritt in einer philosophischen Begriffssystematik ein-

1 Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* I, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd.1, Darmstadt 2004, S. 481f.

gegrenzt, um dann in einem zweiten Schritt die innere Struktur der Perversion anhand von psychoanalytischen Deutungsmustern zu interpretieren und die therapeutische Potentialität der Methode des Sadeschen Sadismus als *eine Technik der Überwindung der Sprachlosigkeit mittels Grausamkeit und der Überwindung von Grausamkeit mittels Sprechen* für den Leser fruchtbar zu machen.

Marquis de Sade, ein Vernunfttheoretiker und Geistesbruder Kants?

Die Frage nach der geistigen Bruderschaft Kants und Sades erscheint in diesem Zusammenhang äußerst relevant, denn wenn Sade ein rationalistischer Metaphysiker wäre, wie ihn in etwa Lacan oder einige der Vertreter der Frankfurter Schule lesen, dann wäre er tatsächlich ein unglaubliches Monstrum, das jeglicher Menschlichkeit entbehrt. Wenn seine Taten und seine literarischen Phantasien einem rationalen Konstrukt entsprächen und unser Marquis kühl und berechnend ein System des Bösen aus einem Akt rationalen Bewusstseins heraus schöpfen sollte, dann ist er schuldig, wenn Schuld im Sinne unseres Rechtssystems mit Bewusstsein in Verbindung gesetzt wird.²

2 Die historische libertinage, ein Phänomen, das im literarischen Universum des 18. Jahrhunderts in Frankreich genauso beliebt war wie heutzutage blutige Actionkomödien, wird von Marquis de Sade in seiner extremsten Form literarisch umgesetzt. Gewöhnlich unterscheidet man zwischen libertinage d'esprit und libertinage des mœurs. Unter dem Terminus Libertin wird vor allem ein Theoretiker und Metaphysiker verstanden, jemand, dessen Handlungen immer vernunftgeleitet sind. Der Libertin als historische Figur ist vor allem ein Freigeist und Philosoph. Als klassische literarische Figur des Libertins kann Valmont, der charmante Marquis in Choderlos des Laclos Werk *Les liaisons dangereuses* genannt werden. Man vergleiche die kühlen, vorüberlegten Handlungstaktiken Valmonts mit den sexuellen Ausschweifungen der Sadeschen Libertins. Bei Sade folgt die philosophische Reflexion immer wilden, sexuell-grausamen Orgien, sie dient vielmehr einer Rechtfertigung, während bei Valmont die Überlegung der Handlung vorausgeht. (Vgl. Choderlos de Laclos: *Les Liaisons dangereuses*, Paris 1972.) Der Sadesche Libertin ist somit nur dem Anschein nach ein Vernunftapostel, die Vernunft dient ihm als Rechtfertigungsstrategie. Der Terminus libertinage des mœurs hingegen bezeichnet eine vernunftlose, instinktive Lebenshaltung, in der der freizügige sexuelle Genuss vorherrscht, während libertinage d'esprit eine geistige Haltung definiert, die anstelle von Gott die menschliche Vernunft setzt und maximale Entscheidungsfreiheit für das individuelle Bewusstsein beansprucht. Die libertinage d'esprit könnte, sei es als praktische Lebensform wie als literarische Methode, mit Immanuel Kants Idee der Universalisierbarkeit des moralischen Gesetzes in Verbindung gebracht werden, da er genauso wie im moralischen Universum Kants die allwaltende Vernunft als das die Handlungen der Menschen dominierende Prinzip versteht.

Für Kant besitzt die Vernunft etwas Metaphysisches, das dem menschlichen Fassungsvermögen entgeht. Diese unbekannte metaphysische Komponente, der Endzweck unseres Daseins jenseits des Denkens und der Erfahrung, wird in seinem Werk *Kritik der Urteilkraft* mit Gott gleichgesetzt.³ Bei Kant soll Gott als notwendige Vernunftsidee vor allem die Universalisierbarkeit des moralischen Gesetzes garantieren:

»Folglich müssen wir eine moralische Weltursache (einen Welturheber) annehmen, um uns gemäß dem moralischen Gesetze einen Endzweck vorzusetzen, und, soweit als das letztere notwendig ist, soweit (d.i. in demselben Grade und aus demselben Grunde) ist auch das erstere notwendig anzunehmen: nämlich es sei ein Gott.« (KdU, 322)

Wieso sollte aber der Welturheber moralisch sein, könnte er nicht ebenso gut eine amoralische Weltursache repräsentieren, wie Sade ihn in seinem Werk konzipiert. Und wie verhält es sich mit dem theoretischen und praktischen System des kantischen Vernunftbegriffs, wenn, wie im Werk Marquis de Sades, Gott negiert und abgeschafft wird? Der metaphysische Tod der Vernunft bedeutet gleichzeitig den Tod Gottes und die damit zusammenhängende Abschaffung der Gesetze, in psychoanalytischer Deutung, die Verkörperung der strafenden göttlichen Instanz. Der Unterschied zwischen Sade und Kant liegt darin, dass letzterer dem Menschen eine moralisch-praktische Vernunft zuspricht. Marquis de Sade ersetzt die kantsche Vernunftidee mit der Idee einer reinen Negation und das praktische Korrelat der kantschen Vernunft, den Verstand, mit einer Reihe aufeinanderfolgender destruktiver Handlungen.

In ihrer formalen Begriffssystematik unterscheiden sich Kant und Sade in der Auslegung der metaphysischen Substanz: Für Sade besteht sie in der Abwesenheit Gottes (Idee einer reinen Negation), die mit einem aktiven Nihilismus (Glauben an das Nichts) und einen daraus folgenden wütenden Destruktionstrieb (gegen andere gerichtete Grausamkeit) einhergeht. Bei Kant hingegen bewirkt die Existenz Gottes als metaphysische Substanz der Vernunft ein moralisches System, das die Universalisierbarkeit, »Idee des Willens jedes vernünftigen

3 »Nur vom Menschen unter moralischen Gesetzen können wir [...] sagen: sein Dasein mache der Welt Endzweck aus. Dieses stimmt auch vollkommen mit dem Urteile der moralisch über den Weltlauf reflektierenden Menschenvernunft. [...] Nach unseren Begriffen von freier Kausalität beruht das Wohl- oder Übelverhalten auf uns; die höchste Weisheit aber der Weltregierung setzen wir darin, daß zu den ersteren die Veranlassung, für beides aber der Erfolg nach moralischen Gesetzen verhängt sei. In dem letzteren besteht eigentlich die Ehre Gottes, welche daher von Theologen nicht unschicklich der letzte Zweck der Schöpfung genannt wird. – Noch ist anzumerken, daß wir unter dem Wort Schöpfung, wenn wir uns dessen bedienen, nichts anderes, als was hier gesagt worden ist, nämlich die Ursache vom Dasein einer Welt, oder der Dinge in ihr (der Substanzen) verstehen; wie das auch der eigentliche Begriff dieses Wortes mit sich bringt (actutatio substantiae est creatio).« – Immanuel Kant, *Kritik der Urteilkraft*, Hamburg 1974, S. 320, fortan zit. als KdU.

Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens«,⁴ des individuellen Willens fundiert.

Formal betrachtet unterscheiden sie sich also nur in der Auslegung der metaphysischen Substanz oder anders formuliert in der Bestimmung des letzten Wissensfundaments: Für Kant ist die allerletzte Ursache unseres Wissensfundaments Gott, für Marquis de Sade die Idee einer materialistischen Vormachtstellung des Bösen, die sich im Sinne Spinozas von sich aus bis ins Unendliche perpetuiert. Eine nähere Untersuchung der Folgen der Negation und der Wiederholung destruktiver Handlungen im Werk Marquis de Sades erscheint jedoch notwendig, um die innere Struktur, d.h. die Motive des Sadeschen Denksystems zu offenbaren. Die Analyse der Negation Gottes im Sadeschen Sadismus und deren Perpetuierung in Form von ewig sich wiederholenden Gewaltakten wird zeigen, ob der göttliche Marquis tatsächlich mit dem erhabensten Theoretiker aller Zeiten geistig verwandt ist.

Der gegen sich selbst gewendete Sadismus

Die Negation Gottes bringt wiederum einen anderen Philosophen ins Spiel und zwar Friedrich Nietzsche, der vor allem in *Zur Genealogie der Moral* (1887) zwei Formen der Grausamkeit einführt, *die gegen sich selbst und die gegen andere gerichtete Grausamkeit*. Die Interpretation des Sadeschen Sadismus als eine gegen sich selbst gerichtete Form von Grausamkeit und somit der Umweg über Nietzsche entstammt Pierre Klossowskis Analyse des literarischen Werks Marquis de Sades. Bei seinem Nietzsche-Sade Vergleich setzt er den Akzent auf das menschliche Bewusstsein. Es ist laut Klossowski das schlechte Gewissen an der Selbstpeinigung und dem Ressentiment schuld, das dem Menschen von den asketischen Priestern Jahrhunderte lang eingetrichtert worden ist. In seinem Text, *Sade - Mein Nächster* schreibt er:

»Für Sade bedeutete die Ersetzung Gottes durch eine *Natur im Zustande permanenter Bewegung* nicht die Heraufkunft einer glücklicheren Ära der Menschheit, sondern nur den Beginn der Tragödie und ihre bewusste und freiwillige Akzeptierung. Hier zeigt sich bereits ein Motiv Nietzsches, der den Leiden des Unschuldigen ein Bewusstsein gegenüberstellt, das damit einverstanden ist, an seiner Schuld zu leiden, weil es nur um diesen Preis das Gefühl hat zu leben. Das ist der verborgene Sinn seines Atheismus, der ihn so deutlich von seinen Zeitgenossen unterscheidet. Von einer Materie im Zustand permanenter Bewegung als alleinigem und einzigem Antrieb des Universums auszugehen, bedeutet zugleich, damit einverstanden zu sein, *als Individuum in einem Zustand permanenter Bewegung zu leben*.«⁵

4 Immanuel Kant: *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Stuttgart 1984, S. 82.

5 Pierre Klossowski: *Sade – mein Nächster*, Wien 1996, S. 123, fortan zit. als SmN.

Die ewige Wiederholung ähnlich strukturierter destruktiver Handlungen im Werk Marquis de Sades ist nach Klossowski der einzige Ausweg aus dem unerträglichen Zustand eines gottlosen Daseins. Der Atheist ist jemand, der seine Tragödie akzeptiert. Sie besteht darin, dass die Natur im Gegensatz zu Gott in permanenter Bewegung ist und diese Bewegung sich dementsprechend auf das Bewusstsein des gottlosen Subjekts überträgt. Natur bedeutet im Werk Marquis de Sades Bewegung und Wiederholung während Gott einen Zustand der Ruhe und des Stillstands hervorruft. Die strafende, richterliche Instanz, die einst von Gott übernommen wurde – Grausamkeit war bis ins späte 19. Jahrhundert eine öffentliche Angelegenheit – verlagert sich mit dem Aufkommen der asketischen Ideale in das Innere des Menschen. Die gegen sich selbst gerichtete Grausamkeit ist mittelbar und indirekt, sie bedarf eines denkenden Bewusstseins, um dann wie ein Krebsgeschwür um sich herumzuwüten, bis sie das Individuum vollständig verseucht hat. Die gegen sich selbst gerichtete Grausamkeit hat ihren Nährboden im Nihilismus, der für Nietzsche eine Folge der durch das asketische Ideal vollzogenen Umwertung aller Werte ist.⁶ Nietzsche fasst den menschlichen Willen als einen Willen zur Macht auf:⁷ Der Machtanspruch des Willens verlangt nach Befriedigung und wenn er sie sich nicht von außen holen kann, versucht er im Inneren des Menschen fündig zu werden.⁸

Der Sadesche Libertin ist laut Nietzsches Grausamkeitskonzept kein instinktiver, freier Naturmensch, sondern ein Geschöpf des Ressentiments und

6 »Man kann sich schlechterdings nicht verbergen, *was* eigentlich jenes Wollen ausdrückt, das vom asketischen Ideale her seine Richtung bekommen hat: dieser Haß gegen das Menschliche, mehr noch gegen das Tierische, mehr noch gegen das Stoffliche, dieser Abscheu vor den Sinnen, vor der Vernunft selbst, die Furcht vor dem Glück und der Schönheit, dieses Verlangen hinweg aus allem Schein, Wechsel, Werden, Tod, Wunsch, Verlangen selbst – das alles bedeutet [...] einen *Willen zum Nichts*, einen Widerwillen gegen das Leben, eine Auflehnung gegen die grundsätzlichen Voraussetzungen des Lebens, aber es ist und bleibt ein *Wille!* ... Und, um es noch zum Schluß zu sagen, was ich anfangs sagte: lieber will noch der Mensch *das Nichts* wollen als *nicht* wollen.«, in: Friedrich Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, Berlin 1983, S. 147-148, fortan zit. als GM.

7 »*An sich* von Recht und Unrecht reden entbehrt alles Sinns; *an sich* kann natürlich ein Verletzen, Vergewaltigen, Ausbeuten, Vernichten nichts »Unrechtes« sein, insofern das Leben *essentiell* in seinen Grundfunktionen verletzend, vergewaltigend, ausbeutend, vernichtend fungiert und gar nicht gedacht werden kann. Man muss sich sogar etwas Bedenklicheres eingestehn: daß vom höchsten biologischen Standpunkte aus, Rechtszustände immer nur *Ausnahme-Zustände* sein dürfen, als teilweise Restriktionen des eigentlichen Lebenswillens, der auf Macht aus ist [...]« – GM, S. 63.

8 »Jene furchtbaren Bollwerke, mit denen sich die staatliche Organisation gegen die alten Instinkte der Freiheit schützte – die Strafen gehören vor allem zu diesen Bollwerken –, brachten zuwege, daß alle jene Instinkte des wilden, freien, schweifenden Menschen sich *rückwärts*, sich *gegen den Menschen selbst* wandten. Die Feindschaft, die Grausamkeit, die Lust an der Verfolgung, am Überfall, am Wechsel, an der Zerstörung – alles das gegen die Inhaber solcher Instinkte sich wendend: *das* ist der Ursprung des »schlechten Gewissens« – GM, S. 72.

schlechten Gewissens, dessen Zerstörungswut sich in letzter Instanz gegen die eigene Person und nicht gegen die Opfer richtet. Wie findet jedoch diese Übertragung von der Idee einer Transzendenz zu der einer Immanenz, von der Negation Gottes zu der Negation der eigenen Existenz statt?

Diese Frage kann mittels der Überschreitungslogik in Michel Foucaults *Vorrede zur Überschreitung* beantwortet werden. Nach Foucault braucht jegliche Form von Transgression konkret vorhandene Grenzen: »Die Grenze und die Überschreitung verdanken einander die Dichte ihres Seins: eine Grenze, die nicht überschritten werden könnte, wäre nicht existent; eine Überschreitung, die keine wirkliche Grenze überträte, wäre nur Einbildung.«⁹ Die Überschreitung eines nie vorhanden gewesenen Gottes, eines ewigen Nichts wäre undenkbar, während die Überwindung einer schon mal da gewesenen Gottesidee plausibler erscheint. Gott stellt somit die zu überwindende Grenze dar: Wenn Gottes Existenz negiert wird, bleibt die Grenze immer noch vorhanden, die Geste der Transgression gewinnt noch mehr an Bedeutung, da der Mensch nun vor die Aufgabe gestellt wird, nicht nur die Grenze seines individuellen Daseins, sondern auch die metaphysische (Gott) zu transzendieren. Für Foucault ist durch den emphatisch proklamierten Tod Gottes der transzendente Bezug des menschlichen Daseins nicht abgeschafft worden, er hat sich stattdessen nach Innen verlagert: Gott ist tot, aber die Frage, warum wir als empfindsame Individuen geboren werden und nun keine Transzendenz mehr haben, in der diese Individualität aufgehoben werden kann, bleibt. Demzufolge ist die Idee Gottes, also einer Orientierung an Transzendenz, auch dann im Menschen inbegriffen, wenn dieser Gott als Idee und Matrix des Handelns abgeschafft oder für tot erklärt wird. Für Foucault eröffnet die Abschaffung Gottes dem Menschen damit auf neue Weise alte Grenzen, sie beweist ihm trotzig seine eigene *Immanenz*, verlagert den Blick ins *Innere und Private*.

Die destruktive Wiederholung unlustvoller Erfahrungen ist das Tragische am Schicksal der literarischen Figur des Sadeschen Libertins sowie am Leben Marquis de Sades. Der Sadist erhofft sich durch die ewige Wiederholung der einstigen schmerzhaften Erfahrung des Gottesverlustes, seine ursprüngliche Identität wiederzuerlangen. Somit ist die ewige Wiederholung der Negation, die den Schmerz bis in die Unendlichkeit automatisch reproduziert, in letzter Instanz ein Versuch der Selbstzerstörung, des gegen sich selbst gewendeten Sadismus, oder wie Nietzsche sagen würde, der gegen sich selbst gewendeten Grausamkeit: »Die Feindschaft, die Grausamkeit, die Lust an der Verfolgung, am Überfall, am Wechsel, an der Zerstörung – alles das gegen die Inhaber solcher Instinkte sich wendend: *das* ist der Ursprung des ›schlechten Gewissens‹« (GM, 72).

9 Michel Foucault: »Vorrede zur Überschreitung« (1963), in: ders., *Schriften zur Literatur*, München 1974, S. 32.

Die Religion als gemeinsame Basis der Täter-Opfer-Psychodynamik im Sadeschen Sadismus

Die Religion bildet die gemeinsame Grundlage in der Täter-Opfer-Konstellation im Werk Marquis de Sades. Es sind die gleichen Werte, die vom Täter denunziert und vom Opfer bejaht werden. Justine, die religiöse Seele, sucht ausschließlich bei Priestern und Geistlichen Unterstützung, die sich immer wieder als ihre brutalsten Peiniger erweisen. Man vergleiche folgende Rede Justines: »Sie haben Mitleid mit mir, nicht wahr mein Herr! Sie sind Hüter der Religion, und die Religion war mir immer ein Herzensbedürfnis [...]« mit der Beschreibung des Priesters: »Der barmherzige Priester erwiderte Justine mit geilem Blick, die Pfarrei sei überlastet [...] Und da der Gottesmann bei diesen Worten seine Hand unter ihr Kinn legte und ihr zugleich einen für einen Mann der Kirche recht weltlichen Kuss gab.«¹⁰ Wieso braucht der Sadesche Sadist im Gegensatz zu der tugendhaften Opferfigur die Negation Gottes als Begründung seines sexuell freizügigen Verhaltens und wie kann der Zusammenhang zwischen der Negation Gottes und der sadistischen Perversion verstanden werden? Nach Pierre Klossowski führt die Abwesenheit Gottes den Sadeschen Sadisten dazu, seine eigene Existenz in Form einer gegen sich selbst oder gegen andere gerichteten Grausamkeit zu negieren, während der gläubige Mensch sich durch die Anwesenheit Gottes in seiner Identität bestätigt fühlt. Klossowski schreibt:

»Im Gegensatz zur gläubigen Seele, die durch die Gegenwart Gottes in ihr als ihre eigene Affirmation definiert wird, begreift sich die Seele von Sade, die ihre fundamentale Erregung durch ein atheistisches Bewusstsein verdeckt, in erster Linie durch *ihre eigene Negation*.« (SmN, 162)

Die Negation Gottes wird mittels der Figur der *delectatio morosa* erklärt, die den Schmerz des religiösen Menschen beschreibt, wenn er sich der Unmöglichkeit einer Vereinigung mit Gott bewusst wird. Die Verzögerung des gewünschten Aktes in Form einer platonischen Liebesvereinigung mit dem Allmächtigen bewirkt, dass das einstige Verlustgefühl des himmlischen Liebesobjekts auf konkret vorhandene Personen übertragen wird. Der Sadesche Sadist appliziert das Unlustgefühl, das ihm die nicht eingetretene Vereinigung mit Gott verursacht hat, auf seine unmittelbaren zwischenmenschlichen Beziehungen. Er versucht das Gefühl der Leere und des Nichts, das er als eine Mangel Erfahrung, als das Entziehen von etwas ursprünglich Gegebenem, wahrnimmt, durch eine ewige Wiederholung grausam-destruktiver Handlungen aufrecht zu erhalten. Das Nichts ruft wie jede Mangel Erfahrung eine aktive Stellungnahme beim Sadeschen

10 Donatien Alphonse François de Sade: *Justine oder das Unglück der Tugend*, Gfickendorf 1992, S. 20, fortan zit. als J.

Sadisten aus, es verlangt förmlich danach mit Inhalt gefüllt zu werden. Klossowski schreibt:

»Wenn der Andere nichts mehr für mich ist und wenn ich nichts für den Anderen bin, fragt sich, wie Handlungen von einem Nichts an einem Nichts begangen werden können? Damit dieses Nichts niemals wieder von meiner Realität und der des Anderen erfüllt wird – weder durch Genuss noch durch Gewissensbisse – muss ich in einer endlosen Wiederholung von Handlungen verschwinden.« (SmN, 47)

Das Nichts ist somit der Auslöser der Grausamkeit beim Sadeschen Sadisten, daher die ewige Wiederholung destruktiver Handlungen, denn würde sich dieser Mangel mit Identität füllen, dann wäre das Nichts, die Leerstelle des sadistischen Bewusstseins aufgehoben und der Hauptgrund für die Entstehung des Sadismus nicht mehr vorhanden.

Der Identitätsmangel des sadistischen Täters als Grundvoraussetzung der Spiegelbildlichkeit der Rollen

Wie ist jedoch das Bild des Sadisten als eine gewaltverherrlichende, Menschen hassende Bestie mit dem eines melancholisch-depressiven Selbstpeinigens zu vereinbaren, wie findet die psychische Verlagerung der destruktiven sadistischen Triebe von Außen nach Innen statt oder anders formuliert wie kann der Versuch, sich die Idee Gottes zu erschließen, in die konkrete Form der Täter-Opfer-Psychodynamik, des *Problems der Erschließung und Einvernehmung des Anderen*, übertragen werden? Das durch die Medien vermittelte Bild des bösen Sadisten, der kleine Kinder tötet und sie dann in der Manier Gilles de Rais' zum Abendessen verspeist, ist in unser kulturelles Bewusstsein schon längst Gemeinplatz. Sigmund Freud definiert die inneren psychischen Zwänge des Sadismus entgegen unseren Erwartungen folgendermaßen:

»Die Frage, deren Beantwortung wir zurückgestellt hatten, lautet: wie geht es zu, daß das Über-Ich sich wesentlich als Schuldgefühl äußert und dabei eine so außerordentliche Härte und Strenge gegen das Ich entfaltet. [...] Nach unserer Auffassung des Sadismus würden wir sagen, die destruktive Komponente habe sich im Über-Ich abgelagert und gegen das Ich gewendet. Was nun im Über-Ich herrscht, ist wie eine Reinkultur des Todestriebes, und wirklich gelingt es diesem oft genug, das Ich in den Tod zu treiben, wenn das Ich sich nicht vorher durch den Umschlag in Manie seines Tyrannen erwehrt.«¹¹

11 Sigmund Freud: *Jenseits des Lustprinzips* in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. XIII, Frankfurt/Main 1976, S. 282.

Die sadistische Grausamkeit ist kein rationaler Akt willkürlicher Gewalttaten, sondern ein notwendiger Schutzmechanismus aus Angst vor der Auflösung der eigenen Ichidentität. Die Entladung der ursprünglich gegen das eigene Ich gerichteten Aggressionen nach außen bewahrt die eigene Identität auf und verdrängt das ursprüngliche Problem der Selbstpeinigung, indem sie es nach außen verlagert. Gilles Deleuze sieht in Anlehnung an Freud die Ursache der Grausamkeit im Sadismus in einem Identitätsmangel des Täters. Im Vorwort zu Sacher-Masochs *Venus im Pelz* schreibt er:

»Der Sadist hat ein so starkes Über-Ich, dass er sich mit diesem völlig identifiziert: er ist sein eigenes Über-Ich, und Ich findet er nur noch ausserhalb. [...] Erst wenn das Über-Ich sich entfesselt, wenn es das Ich austreibt und mit ihm das Mutterbild, erst dann äußert sich seine abgründige Immoralität in dem, was man Sadismus nennt. Der Sadismus hat kein anderes Ich als die Mutter und das Ich. *Er hat ein Ich nur außer sich.*«¹²

Laut Deleuze identifiziert sich der Sadist mit der waltenden Instanz des Über-Ichs bis zur äußersten Grenze der Ich-Auflösung. Der sadistische Täter entbehrt einer eigenen einheitlichen Identität, er braucht das Opfer als Projektionsfläche des eigenen Ichs, daher der ständige Aktionismus, das unglaubliche Tempo, in dem die Opfer fündig gemacht, verbraucht und ausgetauscht werden.¹³

Psychogramm des sadistischen Täters

Der Täter kann seine eigene Polymorphie, die Auflösung der eigenen Identität, dadurch überwinden, dass er sie *in grausamen Racheakten* im Opfer konkretisiert. Hinter dem Rachegedanken des Sadisten steckt der Wunsch nach Wiederherstellung der ursprünglichen Gerechtigkeit. Der Täter rächt sich am Opfer, indem er ihm das ›Unlustgefühl‹, das ihm einst bereitet wurde, zurückgibt. Die Vielschichtigkeit, Zwiespältigkeit und Multivalenz der sadistischen Persönlichkeit manifestieren sich in den grausamen Akten der Entzweiung und Zerstückelung des Körpers des Opfers: Er wird regelrecht geöffnet, gehäutet, zerteilt, penetriert, flagelliert und manchmal sogar getötet. In seinem Werk *Grausamkeit und Sexualität* beschreibt Roland Villeneuve die Tötung und anschließende Zerstückelung als den Inbegriff und die letzte Instanz von Grausam-

12 Gilles Deleuze: »Sacher-Masoch und der Masochismus«, in: Leopold von Sacher-Masoch, *Venus im Pelz. Mit einer Studie über den Masochismus von Gilles Deleuze*, Frankfurt/Main 1980, S. 268, fortan zit. als SM.

13 Vgl. Michael Schwaerzler: *Über mafiotische bzw. verbrecherische Männlichkeit bei Donatien Alphonse François Marquis de Sade*, http://evakreisky.at/onlinetexte/schwaerzler_de_sade.pdf [letzter Zugriff: 24. Juli 2009].

keit.¹⁴ Die Zerstückelung des Opfers kann als letzte Stufe des Einvernehmungsprozesses der Opferidentität verstanden werden, als eine Überholung der Täter-Opfer-Differenz in einer transzendentalen, überirdischen Einheit.

Die Täter-Opfer-Konstellation kann, wie Deleuze hervorhebt, nur zwischen zwei Komplizen und Eingeweihten¹⁵ stattfinden und nicht durch das glückliche Zusammentreffen zweier gegensätzlicher und gleichzeitig komplementärer Perversionen, *des Sadismus und des Masochismus*. Der sadistische Täter und sein Opfer sind aus dem gleichen Holz geschnitzt, in ihren Adern fließt dasselbe Blut, nicht zufällig sind im Werk Marquis de Sades Justine, das tugendhafte Opfer und Juliette, die lasterhafte Libertine, miteinander verschwistert.

Der Unterschied zwischen sadistischem Täter und anderen Vergewaltigertypen besteht darin, dass der sadistische Täter nicht wie ein Raubtier, das Opfer erst überfallen muss, um sich dann seiner zu bemächtigen, im Gegenteil, ihm fällt es regelrecht in den Schoß, es bietet sich ihm freiwillig an, daher die Annahme, dass im Sadeschen Sadismus, wenn auch unbewusst, eine tiefere Beziehung zwischen Opfer und Täter als in anderen Typologien sexueller Gewalt besteht. Justine könnte das Selbstgeständnis nie verkraften, sie hätte die Erniedrigungen und Misshandlungen, die sie erdulden musste, selbst herbeigeführt. Tatsächlich aber ist sie diejenige, die immer wieder dem gleichen Tätertypus zum Opfer fällt (sie verliebt sich sogar in den tyrannischen Libertin Bressac) und aus ihren Erfahrungen nie lernt. Ihre scheinbare Integralität kann als ein Schutzmechanismus gedeutet werden, der dazu dient, die eigenen Verfehlungen vor der strafenden Instanz des Über-Ichs zu entschuldigen. Das Opfer kann insofern als 'Opfer' betrachtet werden, da es sich der Macht, die es auf den Täter ausübt, *nicht bewusst* ist.

Psychogramm des sadistischen Opfers

Auf den ersten Blick scheint das sadistische Opfer im Werk Sades in sich selbst zu ruhen, im Gegensatz zum Libertin besitzt es dank dem Glauben an Gott eine innere Sicherheit, die dieser entbehrt. Wie lässt sich jedoch das irrationale Verhalten der tugendhaften Justine erklären, ihre ständige Wiederholung gleicher

14 »[...] die Schreie, die Tränen des Opfers erregen ihr sinnliches Feuer, das nur durch die Handlung des Tötens gelöscht werden kann. Die Zerstückelung mag ihnen wie die äußerste Steigerung, das Non plus ultra ihrer perversen Empfindungen erscheinen.«, in: Roland Villeneuve: *Grausamkeit und Sexualität. Sadistisch-flagellantische, pathologische, gesellschaftlich-machtpolitische und religiöse Hintergründe der Leibes- und Todesstrafen, Hinrichtungsarten, Martern und Qualen bis in die Gegenwart in Wort und Bild*, Berlin 1988, S. 25.

15 Vgl. Maurice Lever: *Marquis de Sade. Die Biographie*, München 1998, S. 153. Er schreibt Folgendes zur Beziehung Sades zu seiner Frau: »Donatien betrachtet Renée-Pélagie keineswegs als Feindin, sondern empfindet für sie die verquere Zuneigung aller Tyrannen für jene, die sich ihnen mit Haut und Haar ausliefern.«

Fehleinschätzungen, sollte sie als einheitliche Persönlichkeit nicht vielmehr eine rationalere Verhaltensform an den Tag legen? Diese Frage kann mithilfe der deleuzeschen Sadismus-Interpretation beantwortet werden. Deleuze sieht den Grundcharakter des Sadeschen Sadismus im existentiellen Zwang des Täters, die Leere seines Ichs mittels Identifizierungsprozessen mit seinen Opfern zeitweilig zu überwinden. Die Ich-Armut und Ich-Leere des Sadisten wird von Deleuze immer wieder hervorgehoben, er schreibt:

»Er [der Sadismus, Anm. K. K.] hat kein anderes Ich als das seiner Opfer [...]. Die Tatsache, dass der Sadist kein anderes Ich als das seiner Opfer hat, erklärt das scheinbare Paradox des Sadismus: seinen Pseudo-Masochismus. Der Libertin erleidet gern die Qualen, die er den anderen zufügt. Ist der Zerstörungswahn nach außen gewendet, so tritt gleichzeitig eine *Identifikation* mit den außen vorgefundenen Opfern ein. Die sadistische Ironie liegt in diesem *doppelten Vorgang*, durch welchen der Sadist sein *aufgelöstes Ich* nach außen projiziert und zugleich dieses *Außen als sein einziges Ich* erfährt.« (SM, 257)

Die freudsche Sadismusanalyse wird von Deleuze auf die besondere Ausprägung des Sadismus im Werk Marquis de Sades appliziert. Die überaus strengen Über-Ich-Triebe verwandeln das Ich in eine dürre Wüstenlandschaft, die nur mittels der Beschaffung und Verzerrung der Identitäten der jeweiligen Opfer ausgefüllt werden kann. Da die Arbeit der strengen richterlichen Instanz des Über-Ichs un-aufhörlich alle narzisstischen Ich-Triebe zerstört, Freud schreibt: »Es ist merkwürdig, daß der Mensch, je mehr er seine Aggression nach außen einschränkt, desto strenger, also aggressiver in seinem Ichideal wird. [...] Je mehr ein Mensch seine Aggression meistert, desto mehr steigert sich die Aggressionsneigung seines Ideals gegen sein Ich« (ebd.), ist der sadistische Täter bis an sein Lebensende gezwungen, wie ein hungriges Raubtier sein Bedürfnis nach Identität auf Kosten seiner Opfer zu stillen. Die deleuzesche These der zwanghaften Identitätssuche des Täters kann auf die Rolle des Opfers erweitert werden und die sadistische Konstellation nicht nur als die Suche des Täters nach Identität, sondern auch als die des Opfers nach Auflösung und Selbstpeinigung verstanden werden: Die literarische Figur Justines läuft wie mit einer Augenbinde durch die Welt und fällt immer wieder wollüstig-grausamen Libertins zum Opfer, tatsächlich könnte man den Verdacht schöpfen, dass sie vor sich selbst flüchtet. Ihre unbewusste indirekte Mittäterschaft wird aus ihren Fluchtversuchen deutlich: Justine sucht immer wieder Hilfe und Unterstützung in Klöstern, Katakomben und anderen isolierten, irdischen Eingeweiden, obwohl sie in solchen Orten mehrmals eingeschlossen, vergewaltigt und misshandelt wurde. Sie bedient sich der Grausamkeit der anderen anstelle ihrer eigenen, insgeheim sehnt sie sich aber nach einer konkreten Auflösung der eigenen Identität, die nur oberflächlich vorhanden sein kann, da sie jeglichem Bewusstwerdungsprozess versperrt bleibt.

Die einzigen Augenblicke, wo sich Justine als integrale Persönlichkeit begreift, finden in Akten sexueller Grausamkeit statt.

Die Sprache der Lust als Ursache für die Spiegelbildlichkeit der Täter-Opfer-Psychodynamik

Der Terminus ›Opfer‹ bezeichnet in Anlehnung an Klossowski ein früheres Liebesobjekt, das dem Begehrender die Erfüllung und Kanalisierung seiner erotischen Triebe verweigert hat. Im Werk Marquis de Sades gibt es bestimmte ideale Opfertypen, wie z.B. die Mutterfigur oder die unschuldige Mädchen-Frau, die ihrerseits Unmengen von Abbildern generieren, in denen sich die Seele des sadistischen Täters grausam-vergnügend weiden kann. In diesem Zusammenhang ist die Unterscheidung zwischen Opferideal und Zufallsopfer äußerst wichtig: Als Opferideal wird das Liebesobjekt bezeichnet, das dem Sadeschen Sadisten ursprünglich seine Liebe verweigert hat. Daher projiziert er das Bild seines ursprünglich begehrten Liebesobjekts, seines Opferideals an andere Zufallsopfer, sie an seiner Stelle bestrafend. Die anderen Opfer sind somit nur Abbilder, leere Projektionsflächen des ursprünglichen Opferideals (Gelegenheitsopfer).

In seinem Werk *Sade, Fourier, Loyola* betont Roland Barthes, dass die Opfer im Werk Marquis de Sades keine eindeutig festgelegte soziale Herkunft haben, sondern aus jeder sozialen Schicht stammen können,¹⁶ umso höher das soziale Ansehen des Opfers, desto lustvoller die sexuellen Praktiken. Die Opferfigur *par excellence* kommt jedoch in den meisten Fällen aus der Unterschicht und ist Freiwild für den mächtigen Feudalherrn. Im Gegensatz zu Barthes Vorgehen, wäre hier eine umgekehrte Hierarchie notwendig: umso niedriger die soziale Herkunft des Opfers, desto brutaler die Grausamkeit des Libertins. Das Opfer aus der sozialen Unterschicht vervielfacht das Machtgefühl des Libertins, da es nicht nur seine sexuelle, sondern gleichzeitig auch soziale Macht vervielfacht. Die unterschiedliche soziale Herkunft der Opfer ist nichtsdestotrotz ein wichtiger Anhaltspunkt, für die Spiegelbildlichkeit der Opfer- und Täterdynamik im Sadeschen Sadismus. Die Reflexivität operiert somit auf allen Ebenen, die sozialen Rollen sind genauso wenig festgelegt wie die sexuellen, ein Opfer kann zum Täter werden und ein mittelloses Mädchen wie die literarische Figur Juliettes, die höchst mögliche soziale Skala emporsteigen (ihre Lebensgefährten sind Hochadlige, Minister, Financiers, usw.). Barthes setzt bei seiner Interpretation des Sadeschen Werks den besonderen Akzent auf die Flexibilität der Rollenverteilung:

16 »Die Opfer kommen aus allen Ständen, und wenn den adligen Objekten eine Art Auszeichnung zukommt, dann deshalb, weil der »gute Ton«, wegen der größeren Demütigung des Opfers, ein wichtiger Operator der Unzucht ist.« – Roland Barthes: *Sade, Fourier, Loyola*, Frankfurt/Main 1986, S. 28, fortan zit. als Sade.

»Bei jeder Szene können alle Funktionen ausgetauscht werden, jeder kann und soll abwechselnd Handelnder und Leidender, Peitscher und Ausgepeitschter, Kottfresser und Kotspender, usw. sein. [...] Bei Sade dient die sexuelle Praxis nie dazu, ein Subjekt zu identifizieren. Da jeder Sodomit und Sodomisierter, Handelnder und Leidender, Subjekt und Objekt sein kann, da Lust überall, bei den Herren wie bei den Opfern möglich ist.« (Sade, 38)

Da die sexuelle Rollenverteilung im Sadeschen Sadismus flexibel und austauschbar ist, muss die Aufteilung in Opfer und Täter bezüglich des Sadeschen Sadismus zumindest infrage gestellt werden, da hier im Gegensatz zur klassischen Opferdefinition (das Opfer empfindet keinerlei Lust bei Akten sexueller Grausamkeit) sowohl Täter als auch Opfer die beiderseitige Lustempfindung miteinander teilen. Die Opfer sind nicht, wie Barthes hervorhebt, sprachlos,¹⁷ da Sprache nicht ein Mittel des Machtbekenntnisses, sondern ein universelles Zeichensystem ist, das unabhängig von ihrem Träger ihren symbolischen Charakter beibehält. Sowohl der Täter als auch das Opfer bedienen sich ein und derselben Zeichen, auch wenn sie mit ihren Äußerungen gänzlich verschiedene Positionen zum Ausdruck bringen wollen. Die Spiegelbildlichkeit zwischen Täter und Opfer wird durch das Medium der Sprache noch verstärkt und hervorgehoben, da die Opfer nicht, wie Barthes behauptet, sprachlos ergo machtlos sind, sondern die gleiche Sprache sprechen wie die Täter, *die Sprache der Lust*. Justines Beschreibungen, des Innbilds unberührter Tugend und jugendlicher Naivität im Werk Marquis des Sades, ihrer grausamen Vergewaltigungen ähneln vielmehr einem erotischen Tagebuch als einer Leidensgeschichte:

»Die Heftigkeit meiner Bewegung hatte mein Brusttuch verschoben; mein Busen war entblößt und von meinen Tränen benetzt, meine Haare wallten unordentlich darüber, ich flößte dem unredlichen Mann Begierden ein...Begierden, die er auf der Stelle befriedigen will [...] inmitten der Ketten, die mich umschließen, unter dem Richtschwert, das meiner harrt, erlaubt er sich Lustempfindungen...Ich liege auf den Knien...er wirft mich zu Boden, er stürzt sich über mich.« (J, 417)

Die Lustempfindung ist die gemeinsame Basis für die unbewusste Mittäterschaft des Opfers genauso wie für den Zwangscharakter der Grausamkeit des sadistischen Täters.

17 »Wer spricht, wer über die Gesamtheit des Sprachsystem verfügt, ist Herr. Wer schweigt, wer durch eine viel absolutere Verstümmelung als die der erotischen Marter vom jeglichen Zugang zum Diskurs abgeschnitten ist, da er noch nicht einmal das geringste Recht hat, das Wort des Herren zu empfangen, ist das Objekt [...].« –Sade: *Justine oder das Unglück der Tugend*, Ginkendorf 1992, S. 38.

Fazit

Wenn alle Hüllen (Körper, Scheinidentität, äußere Fassade) fallen, sind das sadistische Opfer und der sadistische Täter in ihrem tiefsten Sein identisch (Sade identifiziert sich sowohl mit Justine wie auch mit Juliette), sie deuten die Welt nur anders: Während beim Täter die Apperzeption höchst sensibilisiert und übersteigert ist, schließt das Opfer die Augen vor der Realität, um wie im Falle Justines unter dem Schutzmantel der Tugend und Naivität, die Scheinidentität und -integralität zu bewahren. Das Opfer spricht nur durch den Täter, der sich wiederum nur in Form von Gewalt äußern kann und seinerseits das Opfer braucht, um *mit ihrer Stimme sprechen zu können*. Die Begründung des Sadismus als eine auf das komplementäre Verhältnis zweier gegensätzlicher Persionen, *des Sadismus und Masochismus*, beruhende Form der sexuellen Grausamkeit, kann auf die literarischen Figuren Sades nicht angewendet werden. Die Täter-Opfer Terminologie scheint insofern ungeeignet, da die Positionen nicht eindeutig festgelegt sind, sondern auf ständiger Wechselwirkung, Reflexion, Destruktion und Wiederaufbau beruhen. Man kann sich nur dann mit dem Opfer identifizieren, wenn man selbst einst eines gewesen ist.

Auf der ewigen Suche nach der eigenen Identität wechseln sich die Opfer- und Täterrollen untereinander ab, sie spiegeln sich ineinander, zerstören das Gegenüber, um in einem weiteren experimentellen Spiel wiederum selbst zerstört zu werden. Da beim Experiment niemand die Ergebnisse im Voraus kennt, ist das sadistische Ich stets unbefriedigt und auf der Suche nach neuen experimentellen Verfahren, die wiederum die Verhältnisse transformieren und neue Konstellationen herbeiführen. *Der Andere (sei es Täter oder Opfer) verhält sich exakt spiegelbildlich, er dient der (d.h. immer zu spät und immer zu früh aufscheinenden) Selbsterkenntnis, indem er gleichzeitig Identität (Spiegel) und Differenz (Alter ego) erzeugt.*

Wie der Vampir, der schon lange tot ist, ist auch der Sadesche Libertin ›gefühlstot‹, seine Sinne sind abgestumpft, sein Selbst ein leeres Nichts. Wie sein Freund aus den dunklen irdischen Eingeweiden versucht er sich künstlich am Leben zu erhalten, indem er seinen Opfern ›das Blut‹, ihre Identität aussaugt. Der Sadesche Sadist kann nur dadurch die Leere seines Ichs zeitweilig überwinden, indem er immer neue Grenzen überschreitet und sich an Grausamkeit zunehmende Foltermethoden ausdenkt, in der Hoffnung dieses eine Mal die wahre Erfüllung zu finden. Die Übersteigerung grausamer sexueller Praktiken amplifiziert jedoch die Leere seines Ichs, die durch Grausamkeit erhoffte Erlösung endet in einer Zunahme und Reproduktion der ursprünglichen Repression.

Unter der Täter-Opfer-Perspektive betrachtet, erscheint Grausamkeit gegenüber anderen in letzter Instanz als eine Form der Selbstzerstörung, der Grausamkeit gegen sich selbst, die Aufteilung in Täter und Opfer als ein inniges, ja austauschbares Verhältnis. In dem Moment, wo das Opfer aus seiner reinen Naivität und scheinbaren Sicherheit eines integralen, in sich ruhenden Ichs heraustritt,

würde es aufhören ›Opfer‹ zu sein und auf die Täterseite überwechseln. Wenn der Sadist hingegen imstande wäre, seine Grausamkeit so konsequent und systematisch in Vernunftkategorien einzuordnen, wie Sade es uns immer wieder glauben machen will, würde der Hauptgrund für die Grausamkeit entfallen, *die unbewusste Natur des sadistischen Begehrens und der Zwangscharakter der sadistischen Grausamkeit*.

Literatur

- Barthes, Roland: *Sade, Fourier, Loyola*, übers. v. Maren Sell und Jürgen Hoch, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1986.
- Laclos, Choderlos de: *Les Liaisons dangereuses*, Paris: Éditions Gallimard 1972.
- Sade, Donatien Alphonse François Marquis de: *Justine oder das Unglück der Tugend*, übers. v. Katarina Hock, Gifkendorf: Merlin Verlag 1992.
- Deleuze, Gilles: »Sacher-Masoch und der Masochismus«, in: Leopold von Sacher-Masoch: *Venus im Pelz. Mit einer Studie über den Masochismus von Gilles Deleuze*, aus dem Franz. von G. Müller, Frankfurt/Main: Insel Verlag 1980.
- Foucault, Michel: »Vorrede zur Überschreitung«, in: ders., *Schriften zur Literatur*, übers. v. Karin v. Hofer und Anneliese Botant, München: Nymphenburger Verl.-Handlung 1974.
- Freud, Sigmund: *Jenseits des Lustprinzips* in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. XIII, hg. von Anna Freud, Frankfurt/Main: Fischer Verlag 1976.
- Kant, Immanuel: *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Stuttgart: Reclam 1984.
- ders., *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1974.
- Klossowski, Pierre: *Sade – mein Nächster*, hg. v. Peter Engelmann, übers. v. Gabriele Ricke, Wien: Passagen 1996.
- Lever, Maurice: *Marquis de Sade. Die Biographie*, übers. v. Wolfram Bayer, München: Europaverlag 1998.
- Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral*, Berlin: Wilhelm Goldmann Verlag 1983.
- Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd.1, hg. v. Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Darmstadt: WBG 2004.
- Schwaerzler, Michael: *Über mafiotische bzw. verbrecherische Männlichkeit bei Donatien Alphonse François Marquis de Sade*, http://evakreisky.at/onlinetexte/schwaerzler_de_sade.pdf.
- Villeneuve, Roland: *Grausamkeit und Sexualität. Sadistisch-flagellantische, pathologische, gesellschaftlich-machtpolitische und religiöse Hintergründe der Leibes- und Todesstrafen, Hinrichtungsarten, Martern und Qualen bis in die Gegenwart in Wort und Bild*, Berlin: Rixdorfer Verlags-Anstalt 1988.

Ins Leere lieben. Eine Fußnote zu Bataille

SARAH AMBROSI

»Es gibt keine Liebe,
wenn sie in uns nicht *wie der Tod* ist,
ein Treiben zu raschem Verlust,
schnell ins Tragische gleitend
und innehaltend erst mit dem Tod.«¹

Begehren ist – aus der Innensicht der Erfahrung² – ein unbedingtes, drängendes Wollen, ein tobendes Ziehen, ein Reißen, ein Stürzen, ein verzehrendes Vibrieren. Begehren ist hechelnde schrille Gier – ihre Befriedigung schale Enttäuschung. Die Begierde ähnelt insofern nicht dem Hunger,³ als sie nur partiell das Bedürfnis nach Sättigung ist; eher erlaubt sie das Auskosten ihres Aufschubs: sie will ihre Steigerung oder den Tod – unersättlich wie die verwegene Lust zur Überschreitung treibt sie dem Wahnsinn entgegen. Dieser dunkle unheimliche Wille ist eine Negation der (ursprünglich menschlichen) Negation:⁴ gellendes

1 Georges Bataille: *Die Erotik*, München 1994, S. 234, fortan zit. als E.

2 »Ich schreibe sogar dem leblosen Teilchen, noch unter dem winzigsten Lebewesen, diese Existenz *für sich* zu, die ich lieber Erfahrung des Inneren nenne, innere Erfahrung, und für die die Begriffe, die sie bezeichnen, nie wirklich befriedigend sind. Doch kann ich wissen, daß die innere Erfahrung, die ich weder haben noch mir hypothetisch vorstellen kann, zwangsläufig und grundsätzlich ein *Selbstgefühl* einschließt. Dieses elementare Gefühl ist nicht das *Selbstbewußtsein*.« – E, S. 97. Vgl. auch S. 31-41 und 95-102.

3 Vgl.: Michel Foucault: »Vorrede zur Überschreitung«, in: ders., *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt/Main 1987, S. 28-45, hier S. 43, fortan zit. als VzÜ.

4 »Als ob der Mensch unbewußt mit einem Male begriffen hätte, was die Natur (das, was uns *verliehen* ist) Unmögliches an sich hat, wenn sie von den Wesen, die sie ins Leben ruft, verlangt, an der Vernichtungswut, die sie beseelt und die nichts stillen kann, teilzunehmen. Die Natur verlangte, daß sie nachgeben, und nicht nur das, sie verlangte, daß sie sich hineinstürzen: der Mensch wurde erst in dem Augenblick möglich, in dem ein Wesen, von unüberwindlichem Schwindel erfaßt, mit aller Kraft versuchte, *nein* zu sagen.« – E, S. 62.

›Ja‹ zum Exzess des Lebens, dem Fest der Verschwendung. Die Affirmation der Exuberanz im Begehren ist ein somnambuler *Wille zur Macht*, apersonale pulsierende Lebensenergie jenseits eines ›autonomen Subjekts‹:

»Nimmt man das menschliche Leben im ganzen, so trachtet es bis zur Angst nach der Verschwendung, bis zur Angst, bis zu der Grenze, an der die Angst nicht mehr erträglich ist. Das übrige ist Moralistengeschwätz. Wie könnten wir es klaren Blickes nicht sehen? Alles weist uns darauf hin! – eine fieberhafte Erregung in uns fordert den Tod heraus, daß er auf unsere Kosten seine Verwüstungen treibe.«⁵

In der Intensität und Stoßrichtung ihrer Bewegung sind Liebe⁶ und Begehren nah verwandt – fast möchte man sie identifizieren. Jedoch entbehrt ›Liebe‹ – im landläufigen Verständnis – jeglicher Gewaltsamkeit des Wollens, ja sie ist gerade der Versuch ihrer Vermeidung und Verneinung. Als okzidentale Idealvorstellung ist ›Liebe‹ nicht allein das Gefühl, welches ein Rühren an die Integrität des Anderen ausschließt, welches seine Nötigung per definitionem gar nicht wollen kann. Sind wir naiv genug, so sehen wir in ihr sogar eine Hoffnung: die Möglichkeit, den menschlichen Hang zu Gewalt und Einverleibung zu überwinden.⁷ Was aber, wenn Liebe selbst (potentiell) grausam⁸ ist, wenn die Vorstellung einer *reinen Liebe* – so sehr sich jedermann retroaktiv um ihre Realisierung bemüht – kaum je den manifesten Phänomenen und Symptomen entspricht? Ich möchte hier zeigen,

5 Fortsetzung: »Wir gehen diesen vielfachen Prüfungen auf halbem Wege entgegen, diesen fruchtlosen Neuanfängen, dieser Ausschweifung lebendiger Kräfte, vollbracht im Übergang alternder Wesen zu anderen, jüngeren. *Im Grunde wollen wir die unannehbare Situation, die daraus hervorgeht, nämlich die des vereinzelteten Wesens, das dem Schmerz und dem Schrecken der Vernichtung geweiht ist: und wäre mit dieser Situation nicht die Erregung des Ekels verbunden, in so grauenhafter Weise, daß die stumme Panik in uns oft das Gefühl des Unmöglichen erzeugt, so wären wir nicht befriedigt.*« – E, S. 61. Zum Zusammenhang von Fortpflanzung und Tod vgl. auch S. 55-62 u. 91-105.

6 Liebe ist das intensivste Verlangen nach Verschmelzung mit dem geliebten Anderen – was notwendig eine Auflösung der beteiligten Persönlichkeiten bedeutet und deshalb inhärent eine Art Gewaltsamkeit bzw. gewaltsame Veränderung. Vgl. die batailleschen Begriffe von ›Diskontinuität‹ und ›Kontinuität‹.

7 »Die christliche Religiosität stellte sich als Ganzes gesehen dem Geist der Überschreitung entgegen. [...] Es wollte sich im Grunde den Möglichkeiten einer Liebe öffnen, die mit nichts mehr rechnete. [...] Die anfängliche Bewegung der Überschreitung wurde so im Christentum umgelenkt auf die Vision einer Überwindung aller Gewaltsamkeit, die in ihr Gegenteil verwandelt wird.« – E, S. 114. Vgl. auch S. 113-124.

8 Im engeren Sinn fasse ich Grausamkeit als Unausweichlichkeit der (gewaltsamen) Überschreitung(slogik). Überschreitung = Begehren = ›Wille zur Macht‹. »Ich gebrauche das Wort Grausamkeit im Sinne von Lebensgier, von kosmischer Unerbittlichkeit und erbarmungsloser Notwendigkeit, im gnostischen Sinne von Lebensstrudel, der die Finsternis verschlingt, im Sinne jenes Schmerzes, außerhalb dessen unabwendbarer Notwendigkeit das Leben unmöglich wäre.« Antonin Artaud: *Das Theater und sein Double*, München 1996, S. 110, fortan zit. als TD.

dass Liebe nicht nur Gewaltbarkeit nicht ausschließt, sondern dass sie selbst *als innere Erfahrung* – im Gegensatz zu ihrer sozialen oder sozialisierenden Funktion – ein Doppel⁹ aus Eros und Grausamkeit ist. In ihrer *inneren Erfahrung* sind einander scheinbar ausschließende Gefühle zu einer untrennbaren Einheit verschmolzen, dem Paradox des Begehrens: das Verlangen nach dem unverfügbaren Anderen rast in mir, und gleichzeitig weiß ich wohl, dass meine vollkommene Sättigung seine endgültige Abwesenheit bedeutet.

»Wir müssen zwischen zwei Dingen wählen: das Verlangen wird uns verzehren, oder sein Objekt wird aufhören, uns zu erregen. Wir können es nur unter der einen Bedingung besitzen, daß nach und nach das Verlangen, das es in uns weckt, zur Ruhe kommt. Aber lieber den Tod des Verlangens als unseren eigenen Tod! Wir begnügen uns mit einer Illusion. Ihr Objekt wird uns durch seinen Besitz, ohne daß wir sterben, das Gefühl verschaffen, bis ans Ende unseres Verlangens zu gehen. Wir verzichten nicht nur darauf, zu sterben: wir gliedern das Objekt in unser Verlangen ein, das in Wahrheit ein Verlangen nach dem Tod war, wir gliedern es ein in unser dauerhaftes Leben. Wir bereichern unser Leben, statt es zu verlieren.« (E, 137)

Liebendes Begehren ist die polymorphe Ambivalenz aus Wollen und Nicht-Wollen:¹⁰ Der Abgrund ist ein Sog, Angst paart sich mit Faszination, der Wille zum Selbstverlust ist heftigster Lebens-Wille, intensive Sehnsucht zu sein, »strahlende und *in einem gewissen Sinne* sonnenhafte Zustimmung zum Augenblick« (E, 227) des Sterbens.¹¹ Und was wir aus dieser Erfahrung gewinnen können, ist also nicht etwa ein Rezept zur Vermeidung und endgültigen Tilgung

9 Mit Doppel, Dublette, Zwilling meine ich, inspiriert von Gilles Deleuzes im ersten Kinobuch dargelegten Affektbild, eine Entität, die sich aus scheinbar gegensätzlichen oder komplementären Polen zusammensetzt, welche in dieser Figur jedoch nicht voneinander zu isolieren sind. »Deshalb dürfte [vielleicht] die Rede vom Januskopf zutreffend sein, einer Figur, die es erlaubt, der Zweideutigkeit bis in ihre Unerträglichkeit hinein standzuhalten...« – Dietmar Kamper: »Der Januskopf der Medien. Ästhetisierung der Wirklichkeit, Entrüstung der Sinne. Eine metaphorische Skizze«, in: Florian Rötzer (Hg.), *Digitaler Schein. Ästhetik der elektronischen Medien*, Frankfurt/Main 1991, S. 93.

10 Vgl.: »Dieser Widerspruch [Bataille nennt ihn in E, S. 135 den ›Grundwiderspruch des Menschen‹; Anm. SA] herrscht zwischen dem ›Willen zum Erhalt‹, dem Bemühen, die Formen des Seins zu bewahren (nennen wir es für uns eine ›Venus aus Marmor‹, eine ›Eingefriedete Venus‹) und dem ›Überfluß des Seins, das sich selbst zerreißt und verliert‹ und das in der Lage ist, sich über seine eigene körperliche Integrität hinwegzusetzen (nennen wir dies eine ›Venus aus Fleisch‹, eine ›Geöffnete Venus‹).« – Georges Didi-Huberman: *Venus öffnen. Nacktheit, Traum, Grausamkeit*, Zürich/Berlin 2006, S. 109, fortan zit. als VE; vgl. E, S. 140: »Die Schönheit, die in ihrer Vollendung das Animalische ausschließt, wird so leidenschaftlich begehrt, weil gerade sie durch den Besitz in animalischer Weise beschmutzt wird. Man verlangt nach ihr, um sie zu besudeln; nicht ihretwegen, sondern um jenes Geschmacks der Freude Willen, der in der Gewißheit liegt, sie zu entweihen. [...] weil das Wesen der Erotik die Beschmutzung ist.«

11 Vgl. den Begriff des ›Sichselbersterbens‹: E, S. 221f. und 225-229.

von Gewaltsamkeit, sondern das Bewusstsein ihrer Unausweichlichkeit¹² – kurz: die Fähigkeit zu ihrer Affirmation.

Eros und Grausamkeit. Transzendenz und Überschreitung. Entzug und Penetration.

»Liebe ist, dass du mir das Messer bist, mit dem ich in mir rühre.«
Franz Kafka

Die fundamentale Fremdheit des Anderen lässt mich gerade in der Liebe meine eigene Begrenztheit gewahren, meine fragile Einzigkeit und Endlichkeit. Die Unbegreiflichkeit seiner Welt, die Unverfügbarkeit und Transzendenz seines Seins machen mich rasend, sie erregen oder steigern mein Begehren,¹³ die Grenze zu überschreiten, den Anderen zu berühren, zu verzehren – vor allem aber: ihn zu *öffnen* auf mich hin. Veranlasst die Unverfügbarkeit den Wunsch nach größtmöglicher Durchdringung (Penetration) oder weckt das Begehren selbst erst das Verlangen, sich zu entziehen, zu entkommen, mehr zu sein als eine Existenz für andere? Und ist letzteres nicht – zumindest auch – das, was das Begehren will? »Auch vielfache Überschreitungen können mit dem Verbot nicht fertig werden; es ist, *als ob das Verbot immer nur das Mittel gewesen wäre, das, was es verwirft, mit einem ruhmvollen Fluch zu treffen.*«¹⁴ Gewiss ist die Unverfügbarkeit eines jeden für jeden anderen schon unserer individuierten, ab-

12 Was der Mensch – »das Tier, das angesichts des Todes und angesichts der sexuellen Vereinigung ›bestürzt‹ ist« (E, S. 51) – durch Verbote und durch Arbeit negiert, ist die Gewaltsamkeit (Vgl. E, S. 43). Es ist nicht zu übersehen, dass diese ursprüngliche Negation – von der Bataille sagen kann, dass sie den Menschen erst zum Menschen macht, ihn vom Tier trennt – selbst eine Form der Gewaltsamkeit ist: sie errichtet eine Grenze, ist aber zugleich eine Form der Überschreitung: die des eigenen Verlangens, auf dessen unmittelbare Befriedigung verzichtet werden muss. Man kann sich die Gewalt dieser Negation von Gewaltsamkeit ganz plastisch vor Augen führen, die Vehemenz ihrer Rückstosswelle erfahren wir heute in klarster Form: Gerade durch das unausgesetzte Befriedigungsstreben, welches selbst fortwährend verteidigt werden muss(te), hat die Menschheit diesen Planeten fast völlig zerstört: der Versuch, alles Lebensbedrohliche auszumerzen ist am Ende bei seiner eigenen Lebensbedrohlichkeit angelangt.

13 »Es geht um das harte Gesetz des Begehrens, das sich umso mehr verstärkt, als die Hoffnung auf Erfüllung schwindet (*quanto più la speranza mancava, tanto più moltiplicasse il suo amore*).« – VE, S. 85.

14 Fortsetzung: »In dem vorangehenden Satz liegt eine wesentliche Wahrheit: das Verbot, das der Schrecken begründet, legt uns nicht nur nahe, es zu beachten. Das Gegenstück dazu fehlt nie. Ein Hindernis umzustößen, ist schon an sich etwas Verlockendes; die verbotene Handlung bekommt einen Sinn, den sie nicht hatte, ehe uns ein Schrecken von ihr entfernte und sie mit einer Aura von Ruhm umgab.« – E, S. 49.

geschlossenen Beschaffenheit wegen ohnehin mehr oder weniger gegeben; zweifellos kann man auch annehmen, dass das Verlangen nach Penetration unabhängig vom Verhalten des Anderen einfach da ist. Und doch: es ist paradox: Das Begehren und die Verweigerung scheinen sich gegenseitig zu bedingen. Fast ist man versucht zu sagen, dass sie gleichursprünglich, univok sind: heimlich verschwistert wie Vater und Sohn – trotz der unterschiedlichen Vorzeichen.

»Aus der Diskontinuität der geschlechtlichen Wesen geht eine schwere, verschlossene Welt hervor; die individuelle Trennung gründet sich auf das Furchtbarste, was es gibt; Todesangst und Schmerz haben dieser Trennwand die Festigkeit, Traurigkeit und Feindseligkeit einer Gefängnismauer verliehen.« (E, 95)

So gesehen ist das Sich-Entziehen auch der dunkle Wunsch, überwältigt zu werden¹⁵ – ja möglicherweise ist es selbst eine Form der Penetration: es fordert die Besessenheit des Verfolgers – und der Wille nach aktiver Überwältigung ist gleichzeitig der nach dem Verlust, nach Niederlage, danach, dass das Objekt entkommen möge, die Jagd sich perpetuieren. Das Doppel von Lust und heftigster Unlust besteht im Getrieben-Sein, im Weiter-Müssen der Flucht – bzw. Jagdbewegung. Das in Boccaccios *Decamerone* in der Geschichte vom Gastmahl des Nastagio degli Onesti¹⁶ beschriebene ›Schema‹ der Grausamkeit¹⁷ wäre also die Bewegung des Begehrens, welche Leiden macht gerade wegen ihrer notwendigen Unausweichlichkeit und Unbeendbarkeit. Sowohl der Entzug als auch die Penetration werden – wenigstens vom jeweils anderen – als grausam und dennoch als lustvoll empfunden. Begehren ist das Paradox schlechthin: Wollen und Nicht-Wollen zur gleichen Zeit. Penetration und Verweigerung sind – wie Grenze und Überschreitung – die beiden Seiten einer Dublette: Sie sind ineinander gewunden und generieren gemeinsam die Bewegung, die Schaumlinie zwischen Sein und Werden, zwischen Sein und Sterben:

»Die Überschreitung treibt die Grenze bis an ihre äußerste Grenze; sie läßt sie über ihrem drohenden Verschwinden erwachen, sie läßt sie in dem zu sich kommen, was sie ausschließt, und sich darin zum ersten Mal erkennen, sie läßt sie ihre positive Wahrheit in ihrem Verlust spüren. Doch wohin bricht die Überschreitung in ihrer Gewaltbarkeit auf, wenn nicht zur Grenze hin, die sie fesselt, und zu dem, was dort eingeschlossen ist? Wo bricht sie ein und welcher Leere verdankt sie die freie Fülle ihres Seins, wenn nicht

15 Zumindest darf man sagen, dass die Verweigerung im Bedränger diesen Glauben bewirkt. Mir ist bewusst, dass diese Aussage jener sehr nahe kommt, die behauptet, dass Vergewaltigungsoffer ihre Vergewaltigung wollten und sozusagen ›mitschuldig‹ sind. Man sollte sich Gedanken über die Hintergründe und Konsequenzen der Tatsache machen, dass eine Affirmation den Vergewaltigungsakt unterlaufen oder sogar verhindern kann, da die Situation sich – mit der und durch die Haltung des Opfers, aber nicht nur für dieses – vollkommen verändert.

16 Giovanni di Boccaccio: *Das Dekameron*, Frankfurt/Main 1999, S. 498-504.

17 Vgl.: VE, S. 75-99.

gerade dem, was sie gewaltsam durchbricht, um es dann wieder zu verschließen? Die Überschreitung verhält sich also zur Grenze, nicht wie das Schwarze zum Weißen, das Verbotene zum Erlaubten, das Äußere zum Inneren, das Ausgeschlossene zum geschützten Heim. Sie ist in sie eingebohrt und kann nicht einfach abgelöst werden.« (VzÜ, 32)

Verweigerung, Penetration, Hingabe

»Vielleicht bringt die Erfahrung
der Überschreitung mit ihrem
Absturz in die Nacht den Bezug der
Endlichkeit zum Sein an den Tag,
diesen Augenblick der Grenze [...]«¹⁸

Wir wollen diese in eiliger Hast zurückgelegte Entfernung erneut durchmessen. Vielleicht gelangen wir durch die Kreisbewegung der sorgfältigeren Betrachtung von Penetration, Verweigerung und Hingabe an einen anderen Ort.

Penetration: Damit ist jedes Eindringen, Stören, Sich-Aufdrängen gemeint. Nicht nur die An-, sondern auch die Abwesenheit kann penetrant sein. Es ist nicht einfach ein Besitzen-, eher ein Besetzen-Wollen, ein Wille zum Wahrgenommensein, da-zu-sein für den anderen, eine Instanz zu sein in seiner Welt. Es ist ein Einbruch in den Anderen, welcher seine Grenze, seinen Horizont, seine Haut, ja den Vektor seiner Existenz neu zu formieren sucht, begleitet von der Sehnsucht, der andere möge mir dasselbe tun und derart mein Bestreben vervollständigen, mein Wollen ergänzen. Penetration verlangt nicht nur eine auf sie antwortende Hingabe, sie ist selbst eine Form von Selbstverlust, von exzessiver Verausgabung: »Im Äußersten sind wir entschlossen, zu bejahen, was unser Leben in Gefahr bringt« (E, 85). Denn »auf der Ebene des grenzenlosen Verlusts finden wir den Triumph unseres *Seins* wieder – dem immer nur der Einklang mit der Bewegung fehlte, die es vergänglich will« (E, 264). Hingabe ist ein Sich-Öffnen¹⁹ auf den Anderen hin, Schenkung und Verzicht, Entfaltung des virtuellen Raumes und Reduktion auf das Aktuelle. Sie ist Verletzung und Selbstverletzung, die Überschreitung der Grenze von mir und vom Anderen her: »*Die Erotik ist im Bewußtsein des Menschen das, was das Sein in ihm in Frage stellt*«, sie »[...] ist in meinen Augen jene Störung des Gleichgewichts, in der sich das Wesen selbst

18 VzÜ, S. 42.

19 »Doch wie sollen wir diese Öffnung verstehen? Enthalten wir uns der Wahl (diese wäre nämlich ein erneutes Verschließen, ein Begrenzen, eine zu schnelle Entscheidung für eine ›klare Vorstellung‹). Akzeptieren wir vielmehr, daß die beiden folgenden antithetischen Bedeutungen von ›Öffnung‹ zusammenwirken: *öffnen*, wie man ein Feld öffnet, eine Unendlichkeit von Möglichkeiten einerseits und, andererseits, *öffnen*, wie man einen Körper verletzt und die Integrität eines Organismus opfert.« – VE, S. 108.

in Frage stellt, und zwar bewußt.«²⁰ Grenzüberschreitung ist Selbstüberwindung par excellence: Deterritorialisierung des Selbst, ein Zu-sich-Kommen im Ausser-sich-Sein, schrecklicher überschwänglicher Gang durch die Angst:

»Das Sein wird uns nur in einer *unerträglichen* Entgrenzung unseres Seins geschenkt, die nicht weniger unerträglich als der Tod ist. Und da es uns im Tod zugleich geschenkt und wieder entzogen wird, müssen wir es in der *Fühlung* des Todes suchen, in den unerträglichen Augenblicken, in denen wir zu sterben scheinen, weil das Sein in uns nur noch Exzeß ist, wenn die Fülle des Schreckens und die Fülle der Freude zusammenfallen.« (E, 261)

Letzteres wirft ein völlig anderes Licht auf die Geste der Verweigerung, der Verabsolutierung der mit meiner eigenen Person identifizierten Grenze. Diese ist nun nicht mehr eindimensional als privatisierender Widerstand, als Negation zu lesen, sondern auch als Unvermögen zur Öffnung, als Hemmung und fundamentale Abscheu vor der Selbstpreisgabe, als argwöhnisches Zurückschrecken, als kleinmütige, mich dezimierende Angst vor der von der Angst indizierten Gefahr; und schließlich auch als unheimliches – verworfenes, zum Verschwinden reduziertes, kaum noch fühlbares – Verlangen nach sprengender Überwältigung: »Es gibt keine Form des Widerwillens, bei der ich nicht eine Affinität zum Verlangen ausmachen kann. Der Schrecken vermischt sich zwar nie mit der Anziehung; aber wenn er sie nicht verhindern, zerstören kann, *verstärkt der Schrecken die Anziehung*« (E, 260).

Bestimmt ist nicht jeder Entzug ein Befangen-Sein in der Angst – zweifellos gibt es ein souveränes ›Nein‹ und eine Verweigerung aus emotionaler Gleichgültigkeit oder Interessellosigkeit. Überdies ist eine gewisse Unverfügbarkeit und Fremdheit des Anderen²¹ apriori unvermeidlich – sie auszuräumen liegt weder in meiner Macht noch in der seinen. Aber wir kennen einige jeder annähernden Öffnung abgeneigte Haltungen, die die Begründung für ihren Ausschluss in einem – vielleicht unbewussten, vielleicht übersteigerten – Schutz- bzw. Sicherheitsbedürfnis finden.²² Auch lebt so mancher in einem regelrechten Zwang zur Kontrolle: der quälenden Omnipräsenz²³ eines chronisch kommentierenden

20 E, S. 31 u. 33. Bataille kennt drei Formen der Erotik (vgl. E, S. 18-27): die Erotik der Körper, die Erotik der Herzen und die heilige oder göttliche Erotik; mir geht es hier – wenn auch mit Fokus auf die Liebe, die Erotik der Herzen – darum, die Intensität und Dynamik des Begehrens als generelle zu beschreiben und wenn möglich in Richtung einer Phänomenologie der Überschreitung zu abstrahieren.

21 Jacques Derrida: »Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas«, in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/Main 1976, S. 121-235.

22 Vgl. dazu: Julia Kristeva: *Fremde sind wir uns selbst*, Frankfurt/Main 1990.

23 Vgl. Gilles Deleuze: »Schluss mit dem Gericht«, in: ders., *Kritik und Klinik. Aesthetica*, Frankfurt/Main 2000, S. 171-183.

überwachen Bewusstseins²⁴ ausgesetzt, das sein notwendiges Schweigen im Exzess und dem Augenblick der Ekstase keinesfalls dulden kann – eine anhaltende Beklemmung und künstlich retardierende Befriedung, welche ein Ausser-sich-Geraten in nahezu jeder Situation untergräbt oder verunmöglicht. Was für eine Gefährdung ist das, in die ausgelassene Hingabe uns fallen ließe? Das Wagnis besteht wohl in der bestürzenden Verflüssigung der Haut, dem Erlebnis der ›dionysischen‹²⁵ »Kontinuität des Seins«²⁶ – dem Kontrollverlust, der Fassungslosigkeit, der Halt- und Haltungslosigkeit, ja der Entpersönlichung,²⁷ die uns einen kleinen Tod, eine Alltags- oder gar Lebensuntauglichkeit bedeuten. Ihnen entziehen wir uns nur um den Preis des tot-lebens,²⁸ der er-kältenden Vergletscherung und indifferenten Stumpfheit, welche indessen die tiefe Sehnsucht nach Entgrenzung niemals völlig zum Verstummen bringen. Ist dies das Tragische der Liebe und unserer Existenz überhaupt: dass Entzücken und Grausamkeit Zwillinge sind?

Hungerkünstler und Menschenfresser²⁹

»*Tout ce qui agit est une cruauté.*«³⁰

Passivität ist eine Form der Verweigerung, in der ich vor allem versuche, die mir eigene Grausamkeit, die Virulenz meines durch mein bloßes Dasein gegebenen Begehrens zu leugnen.³¹ Sie ist die illusionäre Erprobung eines eremitischen Rückzugs in ein duldendes Ausharren, ein gleichmütiges Hinnehmen der unvermeidlichen äußeren Widrigkeiten, der sich jede spontane impulsive Antwort ver-

24 »Gegenüber jedwelchem Erlebnis tritt der Geist als Spielverderber auf.« »Das Bewußtsein ist mehr als der Dorn, es ist der *Dolch* im Fleisch.« – Emile Michel Cioran: *Vom Nachteil geboren zu sein*, Wien 1977, S. 40f.

25 Überhaupt ist Friedrich Nietzsches *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* der erotischen Ontologie Batailles sehr nah. Die Begriffe des Dionysischen und Apollinischen sind eine wunderbare Vorwegnahme und Ergänzung der Begriffe von Kontinuität und Diskontinuität.

26 Vgl.: E, S. 13-27.

27 Vgl. dazu E, S. 301f. u. 360f. des Aufsatzes »Leidenschaft und Weltinnigkeit. Zu Batailles Erotik der Entgrenzung« von Gerd Bergfleth in E, S. 313-396.

28 Diese Formulierung verdankt sich Maximilian Brusts Aufsatz in diesem Band.

29 In der Gegenüberstellung von Aktivität und Passivität sind Kafkas Figuren des *Hungerkünstlers* und des *Menschenfressers*, Kleists *Penthesilea* und *Das Käthchen von Heilbronn*, sowie Melvilles *Ahab* und *Bartleby* paradigmatisch und inspirierend anschaulich.

30 TD, S. 90.

31 Man bedenke an dieser Stelle den rigorosen Dualismus von *cupiditas* und *caritas* in der Liebeskonzeption des Augustinus. Letztere hat eine positiv besetzte Selbstverleugnung zu ihrer notwendigen Vorraussetzung, welche allererst den Unterschied zu machen erlaubt. Vgl.: Hannah Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Hildesheim 2006.

bietet und in dem Wunsch gipfelt, die ewige Wiederkehr einzustellen, die Spirale der Gewalt in mir enden zu lassen. Passivität ist die Sehnsucht danach, keine Grenze darzustellen, die in mir verlaufende Grenze³² zu ignorieren: Wille zu einem »Nichts an Willen«.³³ Dieses »Nichts an Willen« scheint angesichts des universellen »Willens zur Macht« der einzige Ausweg zu sein, denn einen Willen zu haben, bedeutet grausam zu sein – »ist doch das Leben eingestandenermaßen stets jemandes Tod« (TD, 110) – und auch: die nicht minder grausame Erfahrung der Frustration zu machen. Passivität ist der leidenmachende Wunsch nach meiner völligen Verfügbarkeit für den Exzess des Seins, jedoch unter der Bedingung meines in-aktiven Beteiligtseins, meiner (moralischen) Enthaltensamkeit, denn ich erteile mir das absolute Verbot eines – auch noch des harmlosesten – Zugriffs auf Andere(s).

Ein klares »Nein« scheint viel leichter zu akzeptieren als eine derartige Blässe der Konturen: diese treibt nicht nur mein Gegenüber in die manische Besessenheit (wie Ahab), sondern letztlich auch mich selbst. Denn so sehr ich auch versuche abhandenzukommen, mich dem Erdboden gleichzumachen: Das Sein spuckt mich aus – und ich falle in ohnmächtige Raserei (wie Penthesilea als Käthchen-Double). Und paradoxerweise ist die von Außen sichtbare Kehrseite des vollendeten Amorphismus die absolute Unverfügbarkeit (wie bei Bartleby), die befremdendste Ungreifbarkeit, die den Anderen geradezu vor ein Nichts stellt, sodass er sich zur Weißglut getrieben, um Missbrauch gebeten, zum Verrat ermahnt sieht (wie beim Käthchen von Heilbronn). Der derart Rasende gehorcht dem unstillbaren Verlangen nach einer Regung auf dem grausam versteinerten Gesicht, einem Lebenszeichen, einer Reaktion,³⁴ die ihn der realen, nicht-halluzinierten Anwesenheit des Anderen sowie seiner eigenen Existenz und Wahrnehmbarkeit versichert. Es ist der Wahnsinn, ins Leere zu lieben, der uns derart entsetzt, und der sein Äquivalent in dem erfrierenden Schrecken findet, welchen der Tod Gottes uns einflößt: ins Leere zu leben ist die hyperintensive Erfahrung des Verschwindens. Hier liegt auch die der Liebe inhärente Forderung nach Reziprozität begründet, die nicht allein der Angst vor Verlassenheit entspringt, sondern dem der ausbleibenden Antwort geschuldeten Zweifel an der Tatsächlichkeit der eigenen Existenz. Wir sind fundamental auf reflektierende Begegnung angewiesen, ohne sie verschimmt, verlöscht unser Sein im Nichts:

32 Vgl.: VzÜ, S. 28.

33 Gilles Deleuze: »Bartleby oder die Formel«, in: ders., *Kritik und Klinik. Aesthetica*, Frankfurt/Main 2000, S. 98.

34 »Ein Affektbild ist eine Großaufnahme, und eine Großaufnahme ist ein Gesicht. [...] es ist reflektierende und reflektierte Einheit. Die Definition des Affekts im Bergsonismus hält sich genau an diese beiden Eigenschaften: ein Bewegungsimpuls auf einem Empfindungsnerv...« – Gilles Deleuze: *Das Bewegungs-Bild. Kino 1*, Frankfurt/Main 1997, S. 123.

»Der Tod Gottes, der unserer Existenz die Grenze des Unbegrenzten nimmt, führt sie zu einer Erfahrung zurück, in welcher nichts mehr die Äußerlichkeit des Seins ankündigen kann, also zu einer *inneren* und *souveränen Erfahrung*. Aber eine solche Erfahrung, in welcher der Tod Gottes aufblitzt, entdeckt als ihr Geheimnis und Licht ihre eigene Endlichkeit, die unbegrenzte Herrschaft der Grenze, die Leere der Befreiung, in die sie fällt und in der sie fehlt. In diesem Sinn ist die innere Erfahrung eine Erfahrung des Unmöglichen (das Unmögliche ist der Gegenstand und die Bedingung der Erfahrung). Der Tod Gottes war nicht nur das »Ereignis«, welches die zeitgenössische Erfahrung herbeigeführt hat; er bildet auf unabsehbare Zeit ihr Nervengerippe.« (VzÜ, 30)

Passivität ist eine Negation der Negation – an dieser Stelle ist sie dem unmittelbaren Begehren verwandt –, denn sie verweigert verzweifelt jeden Widerstand, – jedoch auch jede aktive Beteiligung: Es bleibt bei einer grundsätzlichen Verneinung des grausam überschwänglichen Exzesses, der das Leben ist. Und hier berührt sich die Askese also mit der menschlichsten Form der Aktivität: der Arbeit,³⁵ die selbst ein Verzicht ist, ein Verbot. – Dabei war die Passivität doch als Alternative intendiert, die endlich der Verrichtung von Gewalt entgehen könnte. Was sie geflissentlich übersehen wollte, war nicht nur die grausame Wirkung einer Unverfügbarkeit durch unscharfe, verschwimmende Grenzen, sondern auch die Gewaltsamkeit gegen sich selbst. Entgeht man der Grausamkeit gegen andere selbst dann, wenn man ihre Spitze gegen sich richtet, nicht? Ist diese Autoaggressivität also eine Rache an der eigenen Monstrosität? Oder ist sie eine notwendige und zu ignorierende Nebenwirkung der Negation der erbarmungslosen Natur und also der Bestialität des Menschen? Grausame Unausweichlichkeit: »Das Tier entwindet dem Herrn die Peitsche und peitscht sich selbst um Herr zu werden und weiß nicht, daß das nur eine Phantasie ist, erzeugt durch einen neuen Knoten im Peitschenriemen des Herrn.«³⁶

35 »Ich erhebe ein kaum bestreitbares Faktum zum Prinzip: der Mensch ist das Tier, das nicht einfach annimmt, was naturgegeben ist, sondern es negiert. Er verwandelt auf diese Weise die äußere natürliche Welt, er gewinnt aus ihr Werkzeuge und fertigt Gegenstände an, die eine neue Welt bilden, die *menschliche* Welt. Parallel dazu negiert sich der Mensch selbst, er erzieht sich, er weigert sich zum Beispiel, der Befriedigung seiner animalischen Bedürfnisse *freien* Lauf zu lassen wie das Tier.« – E, S. 210. Vgl. auch: E, S. 41-52 und 59-70.

36 Franz Kafka: *Nachgelassene Schriften und Fragmente II*, Frankfurt/Main 2002, S. 119.

Subversion durch Affirmation?

»Existieren kommt einem Protest gegen die Wahrheit gleich.«
Emile Michel Cioran

Sowohl aktives Begehren als auch ein passives – nichtsdestotrotz ziemlich bestimmtes – ›Nichts an Willen‹, tragen Elemente von Grausamkeit: Beide sind (für alle Beteiligten) Bewegungen des Öffnens und Schließens von Grenzen – einander gebärend und simultan. Penetration öffnet³⁷ mich und den Anderen, aber auf ein je Bestimmtes hin – hier ist sie schon gleichzeitig Schließung. Sie ist und fordert Hingabe: ein widerstandsloses Geschehen-Lassen von Öffnung und Schließung, ein Fall in die Zone und den Zustand der Ununterscheidbarkeit. Hingabe in diesem Stadium ist kein Gerichtet-Sein mehr, kein ›Vorziehen‹ oder ›Nachsetzen‹ – das unterscheidet sie von Passivität (im oben beschriebenen Sinn des Wortes: Bartleby sagt: »ich ziehe es vor, nicht zu...«, Käthchen: »Weiss nit.«), welche zwar von außen betrachtet nach amorpher Indifferenz aussieht, als innere Erfahrung aber doch eine Wahl und die Anstrengung eines bestimmten Wollens ist. – Hingabe ist der Augenblick des Alles-Wollens, selbst (und vor allem?) den Tod. Dieses Alles-Wollen hat zwei Seiten: Penthesilea (tötet sich und Achill physisch) und Käthchen (löst ihre Grenzen auf wie die *sichselbersterbenden* Mystiker): Es ist aktiver Vollzug und passives Erleiden des Begehrens: meines und des anderen. Verweigerung ist die Verschlossenheit, die Unverfügbarkeit und Transzendenz des Offenen, welches nur als Sich-Entziehendes offen ist, sich aber bei jeder Form der Kolonisation sowohl verschließt als auch erweitert. Liebe ist sukzessives wie simultanes Spiel von Verwundung und Heilung, von Eros und Grausamkeit. Wiederkehrende Chimären, infektiöse Phantome, die unaufhörlich die Lager wechseln und Eines ununterscheidbar in das Andere übergehen lassen. Das Ende Penthesileas verweist auf die notwendige Inadäquanz jeglichen Umgangs mit dem eigenen liebenden Begehren und dem sich Geliebt-Finden.³⁸ Dies erinnert uns an die Univozität von Verweigerung und Penetration, von Unverfügbarkeit und Begehren: – sind sie nicht quasi-identische Bewegungen? Grenze und Überschreitung sind einander (im Sinne Deleuzes) immanent.³⁹ Das Sein ist nur die Überschreitung seiner

37 Vgl. Anm. 19.

38 Man bedenke hier die Polarität von aktiver (männlicher) *Liebe* und passiver (weiblicher) *Wieder-Liebe*, die Foucault für die griechisch-antike Praktik der Lüste ausmacht: Penthesilea liebt demnach ›männlich‹. Michel Foucault: *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*, Frankfurt/Main 1989, S. 62.

39 »Das Immanenzprinzip ist [...] nichts anderes, als die Verallgemeinerung der Ontologie der Univozität, die jegliche Transzendenz des Seins ausschließt. Der Gefahr der Untätigkeit und Bewegungslosigkeit jedoch, die aufgrund der Verabsolutierung der Univozität auf dem Sein lastet, weil sie es voll und ganz sich selbst gleichen läßt, entgeht es mittels der spinozistischen Idee der immanenten Ursache, derzufolge das Agens sein Patiens in sich selbst hat. Die immanente Ursache bringt

eigenen Grenze:⁴⁰ grausam sich ereignendes Werden. Und menschliches Leben fügt sich so total in diesen exuberanten Exzess, dass es ihn weder durch eine radikale Askese noch mittels einer ausgeklügelten Planwirtschaft fliehen oder negieren kann – die Bewegung wird *unausweichlich* perpetuiert. – Die Wahrheit des Silen, die er sich unter Qualen nur entlocken lässt, lautet (bei Nietzsche) folgerichtig: »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.«⁴¹ Ist aber Liebe nicht gerade jenes Ereignis des *Trotzdem*, welches uns die Bejahung der doppelten ›Grausamkeit des Realen‹⁴² erfahren lässt? Ist sie nicht eine lustvolle Grausamkeit, die spürbar macht, dass wir am Leben sind: vergänglich, doch nur im Vergehen DA? Sie ist die schmerzhafteste Lust am Lidschlag der Zeit, »das Begehren, der Rausch, das Eindringen, die Ekstase und das ohnmächtige Verströmen« (VzÜ, 28) in ihrer ewigen Wiederkehr. Sie ist das Vergnügen der Annäherung nach dem Schock der Entfremdung, der Weg von der Furcht in die Lust und von der Übersättigung in die Angst: »das Verlangen, in der Angst um seinen möglichen Verlust zu leben, am Rande der Ohnmacht, an dem es den Liebenden festhält: allein um den Preis können wir angesichts des geliebten Wesens die Gewalt des Entzückens verspüren« (E, 236). Liebe ist die Erfahrung der Simultaneität und Ununterscheidbarkeit von Öffnung (Transzendenz und Hingabe) und Schließung (Verweigerung und Penetration), des Nichts der Existenz und des *lebens*⁴³ in der Leere, des Bezugs zwischen Sein und Endlichkeit. Liebe ist die ›Kontestation‹⁴⁴ von Grenze und Überschreitung, sie bringt das Sein der Differenz zum Erscheinen, die beglückende Fremdheit des Offenen und die dionysische Kontinuität, das Werden. Es lässt sich aus ihr keine Illusion der

hervor, ohne aus sich herauszutreten, auf genau dieselbe Weise wie die emanative Ursache der Neoplatoniker; doch im Unterschied zu dieser, verlassen sie die von ihr erzeugten Wirkungen nicht. Durch eine scharfsinnige etymologische Wendung, die den Ursprung des Wortes Immanenz von *manere* (bleiben, verharren) in *manare* (fließen, strömen) verlegt, gibt Deleuze ihr Beweglichkeit und Leben zurück: ›Eine Ursache [ist] immanent, wenn die Wirkung selbst in der Ursache *immaniert*, statt daraus zu emanieren.‹ Der Strom der Immanenz führt den Doppelpunkt immer schon mit sich; doch dieses Hervorquellen tritt nicht aus sich heraus, sondern ergießt sich ununterbrochen und in schwindelerregender Geschwindigkeit in sich selbst.« – Giorgio Agamben: *Die absolute Immanenz*, Berlin 1998, S. 94f.

40 VzÜ, S. 39.

41 Friedrich Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1872/1886), in: ders., *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA)*, Bd. 1, München/New York, 1999, S. 35.

42 Das »Reale [ist] in doppelter Hinsicht grausam: weil es einerseits grausam ist, andererseits real...« – Clément Rosset: *Das Prinzip Grausamkeit*, Berlin 1994, S. 22.

43 Dieser Fehler in der Orthographie verweist beharrlich auf den Verbcharakter des Gemeinten.

44 Vgl.: VzÜ, S. 33. Foucault entlehnt den Begriff von Blanchot, er bedeutet ›nicht positive Affirmation‹.

Rettung, der Erlösung gewinnen, denn sie ist unerhört überschwängliche Verausgabung von Energie ohne die Aussicht auf ein Verweilen im Paradies. – Subversion durch Affirmation kann keine Strategie zur heimlichen Negation sein: Sie ist eine Konversion der Beziehungsstruktur, des Verhältnisses der Beteiligten zueinander und zur Situation: Grausamkeit! Verwahren wir uns davor, Liebe in eine Tugendethik einzubinden, welche ihr notwendig die Spitze nimmt, sie bändigt, erstarrt. Wenn wir das fundamental-existentielle Bedürfnis nach Begegnung zur Rechtfertigung einer moralischen Forderung nach Reziprozität verwenden, dann wird Liebe zur Buchhalterei, reduziert auf die kleinweise Berechnung von Soll und Haben, die wieder ein Schuldkonzept installiert, das den Beschenkten verpflichten will.

»Mit geringen Kosten zu produzieren, ist ein armseliger menschlicher Wunsch. In der Tat gilt in der Menschheit noch der enge Grundsatz des Kapitalisten, der des Geschäftsführers einer ›Gesellschaft‹, der des isolierten Individuums, das in der Hoffnung verkauft, am Ende die aufgehäuften Gewinne zu verzehren (denn verzehrt werden sie stets auf irgendeine Art).« (E, 60)

Man könnte gewisse Ideen der Gerechtigkeit oder des Ausgleichs vermutlich zurückführen: auf die Erfahrung der Unmöglichkeit einer Verpflichtung zur Reziprozität, die unaufhebbare Andersheit und die Unausweichlichkeit des Liebens-ins-Leere. Vielleicht ließe sich ein hypostasiertes Vertrauen als Alternative ins Feld führen, welches jenseits des Gedankens an normative Absicherung eine hypertrophe Bruderschaft mit dem eigenen Mörder versucht.⁴⁵ Vielleicht gelingt es so, sich der Ambivalenz des Begehrens und des Seins hinzugeben – indifferent ihrem moralischen Wert gegenüber, hypersensibel im Erleben der Intensität: bloßfüßiger Tanz auf Messers Schneide, »[e]ine Heiterkeit mitten im Schrecken.«⁴⁶

Literatur

- Agamben, Giorgio: *Bartleby oder die Kontingenz gefolgt von die absolute Immanenz*, übers. v. Maria Zinfert und Andreas Hiepko, Berlin: Merve 1998.
- Arendt, Hannah: *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, hg. v. Frauke Kurbacher, Hildesheim: Georg Olms 2006.
- Artaud, Antonin: *Das Theater und sein Double*, übers. v. Gerd Henniger, München: Matthes & Seitz 1996.
- Bataille, Georges: *Die Erotik*, übers. v. Gerd Bergfleth, München: Matthes & Seitz 1994.

45 ...auch hier noch ein Atavismus der augustiniischen Selbstvergessenheit...?

46 Gilles Deleuze: »Kein Schriftsteller: Ein neuer Kartograph«, in: ders./Michel Foucault, *Der Faden ist gerissen*, Berlin 1977, S. 101-136, hier S. 101.

- Boccaccio, Giovanni di: *Das Dekameron*, übers. v. Albert Wesselski, Frankfurt/Main/Leipzig: Insel 1999.
- Cioran, Emile Michel: *Vom Nachteil geboren zu sein*, übers. v. François Bondy, Wien: Europaverlag 1977.
- Deleuze, Gilles: *Bartleby oder die Formel*, übers. von Bernhard Dieckmann, in: ders., *Kritik und Klinik*, übers. v. Joseph Vogl, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000.
- ders.: »Kein Schriftsteller: Ein neuer Kartograph«, in: ders./Michel Foucault, *Der Faden ist gerissen*, übers. v. Walter Seitter und Ulrich Raulff, Berlin: Merve 1977.
 - ders.: »Schluss mit dem Gericht«, in: ders., *Kritik und Klinik. Aesthetica*, übers. v. Joseph Vogl, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000, S. 171-183.
 - ders.: *Das Bewegungs-Bild. Kino 1*, übers. v. Karsten Witte, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1997.
- Derrida, Jacques: »Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas«, in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, Rodolphe Gasché, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1976, S.121-235.
- Didi-Huberman, Georges: *Venus öffnen. Nacktheit, Traum, Grausamkeit*, übers. v. Mona Belkudja und Marcus Coelen, Zürich/Berlin: Diaphanes 2006.
- Foucault, Michel: »Vorrede zur Überschreitung«, in: ders., *Von der Subversion des Wissens*, übers. v. Walter Seitter, Frankfurt/Main: Fischer 1987, S. 28-45.
- ders.: *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*, übers. v. Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1989.
- Kafka, Franz: *Nachgelassene Schriften und Fragmente II*, Frankfurt/Main: Fischer 2002.
- Kamper, Dietmar: »Der Januskopf der Medien. Ästhetisierung der Wirklichkeit, Entrüstung der Sinne. Eine metaphorische Skizze«, in: Florian Rötzer (Hg.), *Digitaler Schein. Ästhetik der elektronischen Medien*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991.
- Kristeva, Julia: *Fremde sind wir uns selbst*, übers. v. Xenia Rajewsky, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1990.
- Nietzsche, Friedrich: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1872/1886), in: ders., *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Bd. 1, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York: DTV/de Gruyter 1999.
- Rosset, Clément: *Das Prinzip Grausamkeit*, übers. v. Peter Geble, Berlin: Merve 1994.

VI. Trajekte und Trojaner

Im Kerkerkontinuum der Kreatur. Zu Walter Benjamins Ontologie im *Ursprung des deutschen Trauerspiels*

JONATHAN KASSNER

»Die Gegenwart dehnt sich.«
Alexander Kluge

Walter Benjamins Buch über den *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1928) ist alles andere als eine streng literaturhistorische Abhandlung. Es enthält vielmehr eine an Stoff, Form und Gehalt des barocken Trauerspiels entfaltete »Hermeneutik des Daseins«.¹ Die Theorie dieses Daseins entwickelt Benjamin sowohl als ein geschichtliches Phänomen als auch vor dem Hintergrund theologischer Begriffe. Wenn man in Bezug auf das *Trauerspielbuch* von Ontologie sprechen möchte, so ist sie als historisch tingierte Ontologie² zu verstehen, die sich in den Kontext eines theologischen Weltverständnisses einschreibt. Erst durch den theologischen Rahmen wird die Darstellung Benjamins drastisch. In *Minima Moralia* spricht Theodor W. Adorno dieses Verhältnis von Theologie, Ontologie und Geschichtsphilosophie als Momente des theoretischen Verfahrens ohne direkten Hinweis auf Benjamin an.

»Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkte der Erlösung aus sich darstellen. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik. *Perspektiven müssen hergestellt werden, in denen die Welt ähnlich sich ver-*

1 Vgl. Eckart Goebel: *Konstellation und Existenz. Kritik der Geschichte um 1930: Studien zu Heidegger, Benjamin, Jahn und Musil*, Tübingen 1996, S. 85; fortan zit. als *Konstellationen und Existenz*.

2 Vgl. ebd.

setzt, verfremdet, ihre Risse und Schründe offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Lichte daliegen wird.«³

Adorno erläutert pointiert, was ein theologischer Rahmen einer Hermeneutik des Daseins leisten kann. Indem Theologie eine Vorstellung von der Menschheit besitzt, wie sie wäre, wenn Mangel und Leid von ihr genommen wären, kann vor ihrem Hintergrund aktuelles Grauen umso greller zur Erscheinung gebracht werden. Dieses Grauen sieht Benjamin in den enigmatischen, allegorischen Formen der Barocktragödie im Unterschied zur Luzidität symbolischer Kunstformen ausgedrückt.

»[I]n der Allegorie [liegt] die facies hippocratica der Geschichte als erstarrte Urlandschaft dem Betrachter vor Augen. Die Geschichte in allem, was sie Unzeitiges, Leidvolles, Verfehltes von Beginn an hat, prägt sich in einem Antlitz – nein in einem Totenkopfe aus. Und so wahr alle ›symbolische‹ Freiheit des Ausdrucks, alle klassische Harmonie der Gestalt, alles Menschliche einem solchen fehlt – es spricht nicht nur die Natur des Menschendaseins schlechthin, sondern die biographische Geschichtlichkeit eines einzelnen in dieser seiner naturverfallensten Figur bedeutungsvoll als Rätselfrage sich aus.«⁴

Benjamin hat ein besonderes Verständnis von der Geschichte. Es gibt für ihn im Wesentlichen nur zwei Epochen menschlichen Daseins, »die ›Zeit‹ im Paradies, und die Zeit danach«.⁵ Die Zeit im Paradies kann als geschichtslos gelten, insofern die ersten Menschen in der stabilen göttlichen Ordnung ruhten. In der Zeit danach entfaltet sich die Geschichte, und zwar als gerader Fall. Seit dem Sündenfall, dem Ende des paradiesischen Zustands, leben, so Benjamin, die Menschen in einem ubiquitären Schuldzusammenhang.⁶ Sie verstricken sich darin »nicht durch Entschluss und Handlung, sondern durch Säumen und Feiern«.⁷ Das »natürliche Leben« schon ziehe sie hinab.⁸ Die Menschen verlieren den Kontakt zur Ewigkeit und sind schließlich allein noch mit ihrer Endlichkeit konfrontiert. Der »Verband des bloßen Lebens«⁹ ist verlassenes Leben. Es hat die Heilsgewissheit, die es über sein endliches Dasein hinaus höbe, verloren. Die onto-

3 Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, in ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 4:, Frankfurt/Main 1980, S. 281. [Herv. J. K.] Ich danke für den Hinweis auf diese Benjamin erhellende Stelle Christoph Menke.

4 Walter Benjamin: »Ursprung des deutschen Trauerspiels«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Frankfurt/Main 1974, S. 203-430, hier S. 343; fortan zit. als *Ursprung des deutschen Trauerspiels*.

5 Goebel: *Konstellation und Existenz*, S. 119.

6 Walter Benjamin: »Goethes Wahlverwandtschaften«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Frankfurt/Main 1974, S. 123-201, hier S. 138; fortan zit. als *Goethes Wahlverwandtschaften*.

7 Ebd., S. 139.

8 Ebd.

9 Ebd.

logische Verfassung solch »strenge[r] Immanenz«¹⁰ prägt sich subjektiv als Melancholie aus.¹¹

»[A]lle Weisheit des Melancholikers ist der Tiefe hörig; sie ist gewonnen aus der Versenkung ins Leben der kreatürlichen Dinge und von dem Laut der Offenbarung dringt nichts zu ihr.«¹²

»Die Kreatur«¹³ weiß von nichts anderem als von ihrem Verfall. Sie blickt auf sich und die Welt als auf ein auswegloses Hinscheiden. Ihr sind alle anderen Ausgänge verschlossen.¹⁴ Die Geschichte der Gattung, des »Menschendaseins schlechthin«, als auch jedes Individuums ist Verfallsgeschichte.¹⁵ Sie stellt sich dar als »erstarrte Urlandschaft«, ist nach einem weiteren zentralen Begriff Benjamins »Natur-Geschichte«.¹⁶

In dem Begriff der Natur-Geschichte kulminiert Benjamins Daseinshermeneutik. Geschichte präge sich »nicht als Prozeß eines ewigen Lebens, vielmehr als Vorgang unaufhaltsamen Verfalls [...] aus.«¹⁷ Adorno hat 1932 in einem Vortrag darauf hingedeutet, dass Naturgeschichte als die unaufgelöste Durchdringung der Geschichte mit Mythischem aufgefasst werden müsse.¹⁸ Die »Wendung von Geschichte in Natur«,¹⁹ von der Benjamin spricht, meine, so Adorno, dass in ihr erscheine, was »als schicksalhaft gefügtes, vorgegebenes Sein die menschliche Geschichte« trage.²⁰ Die Rede vom schicksalhaft gefügten Sein verweist in Benjamins Diskurs auf dessen Idee des ubiquitären Schuldzusammenhangs. Schicksal sei die »Entelechie des Geschehens im Felde der Schuld.«²¹ Das Dasein steht mithin unter einem Bann, der als Schuld die Macht des Mythos über das Leben aufrechterhält. Es befindet sich in einem Kerkerkontinuum eingemauert, in dem es die »Stationen [seines] Verfalls« abschreitet.²²

Das barocke Trauerspiel stellt das ohnmächtige Dasein auf drastische Weise in der Figur des Souveräns aus, der idealiter absolute Macht innehat und sie auch anzuwenden weiß. Nach der Theorie der Souveränität, so wie Benjamin sie

10 Benjamin: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 259.

11 Vgl. ebd., S. 318.

12 Ebd., S. 330.

13 Ebd., S. 270.

14 Vgl. ebd., S. 257.

15 Vgl. ebd., S. 343.

16 Ebd., S. 353.

17 Ebd.

18 Theodor W. Adorno: »Die Idee der Naturgeschichte«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Frankfurt/Main 1973, S. 345-365, hier S. 345; fortan zit. als *Die Idee der Naturgeschichte*. Vgl. auch Benjamin: »Goethes Wahlverwandtschaften«, S. 132f.

19 Benjamin: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 358.

20 Adorno: *Die Idee der Naturgeschichte*, S. 346.

21 Benjamin; *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 308.

22 Ebd., S. 343.

konstruiert, halte der Souverän das historische Geschehen in der Hand wie ein Szepter.²³ Er hat somit den Anschein, wie ein Gott über Geschichte verfügen zu können. Lohensteins Seneca etwa ruft in *Agrippina* die Fürsten als die »Götter dieser Welt« an.²⁴ Die Illusion dieser göttlichen Potenz erlischt im Trauerspiel des Barock durch den Untergang des Souveräns und offenbart die Ausweglosigkeit des kreatürlichen Verhängnisses.

»Der Fürst ist das Paradigma des Melancholischen. Nichts lehrt so drastisch die Gebrechlichkeit der Kreatur, als daß selbst er ihr unterworfen ist.«²⁵

»So hoch [der Souverän] über Untertan und Staat auch thront, sein Rang ist in der Schöpfungswelt beschlossen, er ist der Herr der Kreaturen, aber er bleibt Kreatur.«²⁶

Die Figur des Souveräns zerfällt in den Barockdramen in den Märtyrer auf der einen und den Tyrannen auf der anderen Seite. Der Tyrann habe das Barock fasziniert als der »Gipfel der Kreatur«, der wie ein Vulkan in Raserei ausbreche und Hofstaat und sich selber vernichte.²⁷ Seine Grausamkeit macht ihn aber nicht zum ›Unmenschen‹, denn er drückt die Wahrheit gerade des ›Menschlichen‹ aus, so wie Benjamin es auffasst. Derart wird er Gegenstand des Mitleids und die Grenze zum ›guten‹ Märtyrer verwischt. Der Tyrann falle als »Opfer eines Mißverhältnisses der unbeschränkten hierarchischen Würde, mit welcher Gott ihn investiert, zum Stande seines armen Menschenwesens.«²⁸ Grausam ist der tyrannische Souverän, aber grausam ist auch die politische Rolle, die er übernehmen muss, da sie seine endlichen Kräfte notwendig übersteigt und sein Scheitern vorherbestimmt ist. Sein Untergang spiele als »ein Gericht sich ab, in dessen Urteil auch der Untertan sich mitbetroffen fühlt.«²⁹ Anders gesagt, an der Figur des Souveräns kristallisiert sich das Fatum von Naturgeschichte, von kreatürlicher Ohnmacht, das Mitleid hervorruft.

Benjamin will die Grenze, die den Tyrannen vom Märtyrer unterscheidet, auch von entgegengesetzter Richtung her nivellieren. Weit weniger leicht sei es jedoch, das Moment des Tyrannendramas in der Märtyrerhistorie zu entdecken.³⁰ Die Figur des Märtyrers, so Benjamin, sieht sich einer Tyranis ausgesetzt, die nach innen geschlagen ist, die nur mehr in seinem Innern wütet. Sie betrifft

23 Ebd., S. 245.

24 Daniel Casper von Lohenstein, *Agrippina* (1665), in: ders., *Römische Trauerspiele*, Stuttgart 1955, S. 1-144, hier S. 78.

25 Benjamin: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 321.

26 Ebd., S. 264.

27 Ebd., S. 250.

28 Ebd.

29 Ebd., S. 251-252.

30 Ebd., S. 253.

seinen radikalen Stoizismus. Als Stoiker wird der Märtyrer zum Tyrannen über sich selber.

»Sache des Tyrannen ist die Restauration der Ordnung im Ausnahmezustand: eine Diktatur, deren Utopie immer bleiben wird, die eherne Verfassung der Naturgesetze an Stelle schwankenden historischen Geschehens zu setzen. Zu einer entsprechenden Fixierung aber will auch die stoische Technik für einen Ausnahmezustand der Seele, die Herrschaft der Affekte, ermächtigen.«³¹

Beide, Tyrann und Märtyrer, scheitern in ihrem Versuch, dem kreatürlich-ohnmächtigen Dasein, sei's durch eine gottähnliche politische Stellung, sei's durch stoische Übung, zu entkommen. Die gedoppelte Figur des Souveräns in der Barocktragödie unterstreicht die Vorstellung von einem universellen Kerkerkontinuum. Sie exemplifiziert seine Unüberwindlichkeit.

Während jedoch der Tyrann an einem exklusiven Anrecht, die absolute Macht in Händen zu haben, scheitert, was es Benjamins Erläuterungen zum Trotz schwierig macht, ihn mit »dem Menschen« zu identifizieren, weist die innere Tyrannis des Märtyrers auf einen psychischen Vorgang, der weitaus besser geeignet scheint, eine allgemeine Disposition menschlichen Daseins zu repräsentieren. Denn das Scheitern des Tyrannen verknüpft sich zwar mit der Hinfälligkeit des Daseins überhaupt, die Höhe, von der aus der Souverän fällt, verleiht seinem Schicksal dennoch etwas unüberwindlich Partikulares. Das Immanent-Werden von Gewalt bzw. Macht im Märtyrer hingegen ist ein Moment des *Trauerspielbuchs*, das – um mit Judith Butler zu reden – *psychic life of power* zum Gegenstand hat. Die Theorie des Märtyrers mag angelehnt sein an Friedrich Nietzsches Schrift *Zur Genealogie der Moral*,³² ein Text, der auch für Butler zentral ist. Benjamin entfernt sich darin fast unmerklich von seinem theologisch fundierten Interpretationsansatz. Während die Beschreibung des Tyrannen als Kreatur begrifflich der theologischen Grundkonzeption des *Trauerspielbuchs* verhaftet bleibt, entflieht die Theorie des Märtyrers diesen Prämissen unmerklich und bezeichnet vielmehr eine Praxis der Selbstdisziplinierung. Denn die besondere Tragik des Märtyrers folgt hier nicht mehr dem Vollzug eines die Menschheit überwölbenden, schicksalhaften Schuldzusammenhangs, sondern unmittelbar der sozialen Praktik – der stoischen Technik –, der sich das Märtyrer-Subjekt unterwirft.

31 Ebd.

32 Friedrich Nietzsche: »Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift«, in: ders., *Jenseits von Gut und Böse Zur Genealogie der Moral*, Stuttgart 1991, S. 239-412, hier S. 289-300.

Transzendentaler Sadismus

In der *Erkenntniskritischen Vorrede* zum *Trauerspielbuch* entwickelt Benjamin ein Ideal geistigen Verhaltens gegenüber der Wahrheit, die aus einem Reigen von Ideen zusammengesetzt sei.³³ Um die Wahrheit zur Darstellung bringen zu können, sei, so Benjamin, darauf zu verzichten, unabgesetzt der subjektiven Intention zu folgen.³⁴ Es darf nach seiner Lehre nicht im Vorhinein feststehen, was der Gehalt der Erkenntnis sein wird, wenn das Denken eines Gegenstandes anhebt. Stattdessen sei in »intermittierende[r] Rhythmik« der Gegenstand in seinen disparaten Einzel- und Besonderheiten intentionslos zu kontemplieren.³⁵ Vermittels der Kontemplation könne in die Wahrheit eingegangen werden, könne das Subjekt des Erkennens in ihr verschwinden.³⁶ Es überlässt sich sodann der »diskontinuierlichen Struktur der Ideen«³⁷ und prägt sprachlich ihre wahre Gestalt aus, was dann nicht mehr einen Zusammenhang von »Spiel und Willkür«³⁸ bilde, sondern eine Weise philosophischen Benennens sei, die Benjamin nur dadurch erläutern kann, dass er auf das Namengeben Adams im Paradies verweist.³⁹ Benjamin will damit den »symbolischen Charakter des Wortes«⁴⁰ im Gegensatz zu seinem bloß mitteilenden wieder ins Recht setzen. Es sollen, wie Winfried Menninghaus zeigt, die unterschiedlichen Sinnstufen der Sprache, des Wortes ›Trauerspiel‹ zuvörderst, unter der verkrusteten Oberfläche der Konvention zurück gewonnen werden.⁴¹ Dieser ›glättenden‹ Interpretation Menninghaus' entgleitet aber der gewaltige philosophische Anspruch, den Benjamin durch den Begriff des symbolischen Charakters des Wortes anmeldet. Denn im Sinne kabbalistischer Sprachmystik ist die Symbolik des Worts der Ausdruck eines Ausdruckslosen, die Mitteilung eines Nicht-Mittelbaren, ist die Suche nach ihr in der menschlichen Sprache das Verfolgen der Spuren zur »Sprache der Offenbarung« oder zur »Sprache als Offenbarung«.⁴² Das kontemplative Verhalten und die aufs Vereinzelte gerichtete Darstellung sollen insofern einen Resonanzboden bilden, durch den die verschüttete Sprache der Offenbarung abermals erklingen wird. Das Ziel dieses philosophischen Projekts ist es also in letzter Konsequenz, die messianische Zuversicht zu erneuern. Dabei wendet der

33 Vgl. Benjamin: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 209-210.

34 Ebd., S. 208.

35 Ebd.

36 Vgl. ebd., S. 216.

37 Ebd., S. 213.

38 Ebd., S. 217.

39 Vgl. ebd.

40 Ebd.

41 Vgl. Winfried Menninghaus: *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Frankfurt/Main 1980, S. 90-92.

42 Vgl. Gershom Sholem: »Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala«, in: ders., *Judaica 3. Studien zur jüdischen Mystik*, Frankfurt/Main 1981, S. 7-70, hier S. 8-9; fortan zit. als *Der Name Gottes*.

oder die Philosophierende keine Gewalt gegenüber den Gegenständen seines oder ihres Denkens an. Die Hingabe an das Sein der Ideen entwirft Benjamin als eine wesentlich gewaltlose, in der die zurichtende Macht subjektiven Meinens überwunden wäre.⁴³

Einen scharfen Kontrast bildet dazu das allegorische Interpretieren. An die Stelle der Kontemplation, wie sie die *Erkenntniskritische Vorrede* entwirft, tritt das »Bild des unermüdlichen Forschers und Grüblers«. ⁴⁴ Er besitzt »melancholische Genialität«, die »besonders im Divinatorischen sich zu bekunden pflegt«. ⁴⁵ Die Befähigung zur exakten Ahnung führe jedoch nicht, wie Benjamin betont, zum Vernehmen der Erlösung versprechenden »Innenseite« ⁴⁶ der Sprache. »[N]och diese Wahrträume sind aus geomantischem Traumschlaf im Schöpfungstempel, nicht als erhabene oder *gar heilige* Einflüsterungen zu verstehen.« ⁴⁷ Die Gegenstände melancholischer Versenkung werden unversehens zu Allegorien. ⁴⁸ Sie sind bedeutende Zeichen, die nicht in einer Totalität von Sinn aufzugehen vermögen. Das unterscheidet sie vom Symbol. Was sie als »Bilderuption« ⁴⁹ freilegen, ist der »Abgrund zwischen bildlichem Sein und Bedeutung«. ⁵⁰ Der Raum, in dem die Allegorie sich bewege, sei, so Bettine Menke, nicht bloß der naturgeschichtliche des Verfalls, sondern auch der einer suspendierten ›Ordnung der Dinge‹. ⁵¹ Von dieser Suspendierung gehe eine Krise des Bezeichnens aus. ⁵²

»Jede Person, jedwedes Ding, jedes Verhältnis kann ein beliebiges anderes bedeuten. Diese Möglichkeit spricht der profanen Welt ein vernichtendes doch gerechtes Urteil: sie wird gekennzeichnet als eine Welt, in der es aufs Detail so streng nicht ankommt.« ⁵³

Die allegorischen Gebilde sind schließlich allein noch als sinnverlassene Zeichen bedeutend, als »Repräsentation der Repräsentation«. ⁵⁴ Sie stellen nicht mehr eine präzise zu artikulierende Bedeutung aus, sondern die leere Geste des Bedeuten selber. Und »mit eben ihrem Weisen auf ein anderes« ⁵⁵ seien die bedeutenden Gegenstände sowohl in ihrem Rang erhoben als auch durch den beliebigen Ge-

43 Vgl. Goebel: *Konstellation und Existenz*, S. 91.

44 Benjamin: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 329.

45 Ebd., S. 325.

46 Sholem: *Name Gottes*, S. 7.

47 Benjamin: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 330. (Hervorhebungen J. K.)

48 Vgl. ebd., S. 359. Vgl. auch Walter Benjamin: »Zentralpark«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, S. 655-690, hier S. 676.

49 Benjamin: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 349.

50 Ebd., S. 342.

51 Vgl. Bettine Menke: *Sprachfiguren. Name – Allegorie – Bild nach Walter Benjamin*, München 1991, S. 175; fortan zit. als *Sprachfiguren*.

52 Ebd., S. 177.

53 Benjamin: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 350.

54 Vgl. Menke: *Sprachfiguren*, S. 184.

55 Benjamin: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 351.

brauch, dem sie verfügbar geworden sind, entwertet. Die Allegorien werden nämlich dadurch ›geheiligt‹, dass sie ohne feste Bedeutung eine mögliche Sinnfülle offerieren, die derjenigen des Wortes Gottes verwandt ist.⁵⁶ Als Sprache, die nicht in ihrer Bedeutung fixiert ist, sind Allegorien »Ausdruck«.⁵⁷

›Der Allegoriker‹ verhält sich gegenüber diesen unendlich bedeutungsvollen Gegenständen seiner Kontemplation nun äußerst unbarmherzig. Was Benjamin im Typus des ›Allegorikers‹ umschreibt, ist – wie Eckart Goebel schreibt – »transzendentaler Sadismus«.⁵⁸ Das Verhältnis dieses Typus zum Erkenntnisideal der *Erkenntniskritischen Vorrede* gestalte Benjamin »in Entsprechung zu dem Gegensatz brutaler vergewaltigender Sexualität und offener, passiver Hingabe.«⁵⁹ Benjamin schreibt im *Trauerspielbuch*:

»Wird der Gegenstand unterm Blick der Melancholie allegorisch, läßt sie das Leben von ihm abfließen, bleibt er als toter, doch in Ewigkeit gesicherter zurück, so liegt er vor dem Allegoriker, auf Gnade und Ungnade ihm überliefert. Das heißt: eine Bedeutung, einen Sinn auszustrahlen, ist er von nun an ganz unfähig; an Bedeutung kommt ihm das zu, was der Allegoriker ihm verleiht. Er legt's in ihn hinein und langt hinunter: das ist nicht psychologisch sondern ontologisch hier der Sachverhalt. In seiner Hand wird das Ding zu etwas anderem, er redet dadurch von etwas anderem und es wird ihm ein Schlüssel zum Bereiche verborgenen Wissens, als dessen Emblem er es verehrt.«⁶⁰

»[Der Allegoriker] meidet [...] keinesfalls die Willkür als drastischer Bekundung von der Macht des Wissens. [...] Es ist ja dem Sadisten eigentümlich, seinen Gegenstand zu entwürdigen und darauf – und dadurch – zu befriedigen. So tut denn auch der Allegoriker in dieser von erdichteten wie von erfahrenen Grausamkeiten trunkenen Zeit.«⁶¹

Während in der *Erkenntniskritischen Vorrede* eine Form des Wissens entworfen wird, in der Subjektivität überwunden wäre, so ist das allegorische Erkennen gerade deren gewaltsame Äußerung. Es ist eben jene Form von »Spiel und Willkür«, von der Benjamin das ideale Erkennen geschieden wissen will.⁶² Das allegorische Bedeuten sucht nicht, »das Wesen ›hinter dem Bilde‹ zu erkennen, wie die subjektvergessene Kontemplation der Ideen, sondern »zerzt« das »Wesen vors Bild.«⁶³ Durch die derart hergestellte Bedeutung des allegorischen Gegenstands wird ›der Allegoriker‹ jedoch nicht in seinem Erkenntniswillen befriedigt. Denn indem er einmal die unendliche Sinnfülle seines Gegenstands in einem Akt

56 Vgl. dazu Sholem: *Der Name Gottes*, S. 51.

57 Vgl. Benjamin: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 339 und 351.

58 Goebel: *Konstellation und Existenz*, S. 96.

59 Ebd., S. 97.

60 Benjamin: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 359.

61 Ebd., S. 360.

62 Vgl. ebd., S. 217.

63 Ebd., S. 360-361.

bedeutungszuweisender Willkür zerstört hat, verfällt auch das Versprechen des Gegenstands, ihm ein »Schlüssel zum Bereiche verborgenen Wissens« zu sein. Nunmehr kehrt der »entleerte« Gegenstand »dem Allegoriker« ein »trostlose[s] Alltagsantlitz« zu, woraufhin »der Allegoriker« ihn enttäuscht fallen lässt.⁶⁴ Unbefriedigt wendet er sich ab und einem neuen Gegenstand zu, der unter seinem Blick zur Allegorie wird. Ständig neu und ständig überraschend habe das Allegorische sich zu entfalten.⁶⁵ Und jedes Mal von Neuem wird »der Allegoriker« sich schließlich von dem Ding, das ihm als Träger des Allegorischen verfügbar ist, enttäuscht abwenden. Sein Grübeln und Forschen ist vergeblich. In seiner Vergeblichkeit ist der allegorische Wissenstypus derjenige, der der ontologischen Situation in einem kreatürlichen Kerkerkontinuum adäquat ist. Deshalb ist die allegorische Grausamkeit gegenüber den bedeutenden Zeichen »nicht psychologisch, sondern ontologisch hier der Sachverhalt.« Und deshalb könne Benjamin zufolge »ein spekulativ veranlagter Beobachter« – »ein Allegoriker« selbst – die Rhythmik, mit der »der Allegoriker« sich den Dingen erregt zu- und gleichgültig von ihnen abwendet, »im Gehaben der Affen vielsagend wiederholt finden«.⁶⁶ Er findet sie deshalb »vielsagend« wiederholt, weil »dem Allegoriker« die messianische Zuversicht, die die *Erkenntniskritische Vorrede* als Telos der Philosophie in Aussicht stellt, so wenig zuteil werden wird wie jenen Affen. Er ist, wie Žižek sagen würde, im Automatismus seines Begehrens verfangen, das seinen *manque à être* perpetuiert, unfähig zur entsubjektivierten Beziehung zu den Dingen im Modus des Triebes, der allein mit Befriedigung korreliert.⁶⁷

Was aber kann erklären, dass Melancholie zu so rigidem geistigen Verhalten führt? Was verhindert es, dass der oder die Melancholiker/in ein offenes und anschmiegsames, man möchte sagen, an ästhetischer Erfahrung geschultes Verhältnis zu den Dingen und zur Wahrheit einnimmt? Sigmund Freud zufolge unterhält der oder die Melancholiker/in ein aggressives Verhältnis zu sich selbst. Von Selbsterniedrigung und Selbstbeschimpfung bis hin zum Selbstmord reichen die Formen, die es ausprägt.⁶⁸ Wie in der Trauer ist die psychische Krisis der Melancholie aus dem Verlust eines Liebesobjekts hervorgegangen. Während in der Trauer das verlorene Objekt bewusst ist, bleibt es in der Melancholie unbewusst. Der Verlust scheinbar sogar vielmehr »ideeller Natur« zu sein.⁶⁹ Die erfolgreiche Verschiebung der Libido auf ein neues Objekt, wie sie im Gelingen

64 Ebd., S. 361.

65 Ebd., S. 359.

66 Ebd., S. 361.

67 Vgl. den Abschnitt »Reconciliation« in Slavoj Žižek: »The Abyss of Freedom«, in: ders./F.W.J. Schelling, *The Abyss of Freedom/Ages of the World*, Ann Arbor 1997, S. 1-104, hier: S. 76-87.

68 Vgl. Sigmund Freud: »Trauer und Melancholie«, in: ders., Studienausgabe, Bd. 3: *Psychologie des Unbewußten*, Frankfurt/Main 1975, S. 193-212, hier S. 200; fortan zit. als *Trauer und Melancholie*.

69 Ebd., S. 199.

der Trauerarbeit vollzogen wird, bleibt aus. Die freie Libido zieht sich ins Ich zurück. Das aufgegebene Objekt wird durch Identifizierung des Ichs mit ihm nunmehr im Innern bewahrt.⁷⁰ Die Konsequenz ist, dass die Anklagen, die das Ich ursprünglich an das Objekt richtete, weil es von ihm gekränkt oder enttäuscht wurde, nun an sich selbst richtet. Der ursprüngliche Konflikt mit dem Objekt wird zu einem Zwiespalt der »Ichkritik«, des Gewissens, mit »dem durch Identifizierung veränderten Ich.«⁷¹ Freud nennt den im Innern nun entstehenden Gegensatz einen »Ambivalenzkonflikt«, insofern die Liebe zum Objekt in narzisstischer Identifizierung zwar nicht aufgegeben wird, aber auch Hass in die Beziehung zum innerlich gewordenen Objekt mit hineinwirkt. Der Hass betätigt sich an jenem Ersatzobjekt, indem er es beschimpft, erniedrigt, Leiden macht und an diesen Leiden eine »sadistische Befriedigung« gewinnt.⁷² Die »unzweifelhaft genußreiche Selbstquälerei der Melancholie« bedeutet die Befriedigung von sadistischen und Hasstendenzen, die eine Wendung gegen sich selbst erfahren haben.⁷³ Was Freud vorschwebt, ist eine nicht präzise erläuterte Mischform aus Sadismus und Masochismus, wobei der Masochismus die Folge der zurückgebeugten Aktivität des scheinbar primären Sadismus ist.

Es ist naheliegend, anzunehmen, dass die Aggressivität, die ›der Allegoriker‹ Benjamins gegen die Gegenstände seines Denkens bekundet, ihren Ursprung in jener autoaggressiven Disposition hat, welche nach Freud die Melancholie kennzeichnet. Benjamin beschreibt ähnlich wie Freud die unbeirrte und »unbewusste Persistenz einer Libidoposition«⁷⁴ gegenüber einem Objekt – der »Dingwelt« – in der Melancholie.⁷⁵ »Die Melancholie verrät die Welt, um des Wissens willen. Aber ihre ausdauernde Versunkenheit nimmt die toten Dinge in ihre Kontemplation auf, um sie zu retten.«⁷⁶ Die Destruktion ›des Allegorikers‹ wird begleitet von der Intention, die Dinge in seinem Innern als Wissen zu konservieren und sie dadurch vor ihrem unaufhaltsamen Verfall zu bewahren. Die Anhäufung von Wissen, die als Magazinierung in riesigen Büchersälen ihren handgreiflichen Ausdruck im Barock gefunden habe,⁷⁷ ist der Versuch der Epoche, sich der Naturgeschichte protestierend entgegen zu stellen. Durch äußerste Härte unternimmt es ›der Allegoriker‹, den Dingen zur versagten Ewigkeit zu verhelfen. Den kritischen Kommentar zu diesem Versuch schreibt Benjamin, noch ehe er überhaupt ›den Allegoriker‹ im *Ursprung des deutschen Trauerspiels* eingeführt hat:

70 Ebd., S. 203.

71 Ebd.

72 Ebd., S. 205.

73 Ebd.

74 Winfried Menninghaus: »Walter Benjamins Diskurs der Destruktion«, in: *Studi Germanici* 29 (1991), S. 293-312, hier S. 308.

75 Benjamin: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 333.

76 Ebd., S. 334.

77 Vgl. ebd., S. 360.

»Der religiöse Mensch des Barock hält an der Welt so fest, weil er mit ihr sich einem Katarakt entgegentreiben fühlt. Es gibt keine barocke Eschatologie; und eben darum einen Mechanismus, der alles Erdgeborene häuft und exalziert, bevor es sich dem Ende überliefert.«⁷⁸

Von Rettung kann in dem Bild vom Katarakt keine Rede sein. Vielmehr denunziert Benjamin die rettenden Intentionen des Barock als vollkommen hoffnungslos. Paradoxie behält das letzte Wort. Rettung tritt nicht im Allegorischen selbst hervor, sondern wird erst dann zuteil, wenn das allegorische Verfahren sich selbst und seinen subjektiven Grund abgeschafft hat.⁷⁹ Umgekehrt ist es die rettende Intention gegenüber einer der Erlösung bedürftigen Objektwelt, die ›den Allegoriker‹ in die Innerlichkeit und somit unaufhörlich in das selbstpeinigende Verhaltensmuster der Depression hinein treibt. Die Dinge, an die ›der Allegoriker‹ sich in unbeirrter Treue – was mit ›Liebe‹ synonym zu setzen ist⁸⁰ – klammert, ziehen ihn, um im Bilde zu bleiben, mit in ihren natürlichen Abgrund hinunter.

In Melancholie versunkene, objektlose Innerlichkeit wird ›sadistisch‹, sobald sie die aufgegebene, leere Welt »maskenhaft neubelebt, um ein rätselhaftes Genügen an ihrem Anblick zu haben.«⁸¹ In diese Welt, die nunmehr vollständig von der Subjektivität durchwaltet wird, wird auch der Konflikt überführt, den das melancholische Subjekt vorher mit sich selbst austrug. Als Objekt hat es nunmehr vor sich, was es bloß selbst ist. Die richtende Gewalt, die das Subjekt in sich zerrüttet, überträgt sich ebenso auf die Objektwelt, an der nichts Eigenes und Nicht-Identisches mehr wahrgenommen wird. Im Innern wird die Position des Ichs indessen geschwächt. Der immanente Ambivalenzkonflikt führt zu einer »großartige[n] Ichverarmung«,⁸² durch die Freud Trauer von Melancholie unterscheidet. Im Fluchtpunkt der melancholischen Bewegung steht die Auflösung des Ichs. Mit ihr geht eine vollständige Entfesselung des Über-Ichs einher, das immanent auf keine komplementäre Instanz mehr trifft. Seine Gewalt muss folglich nach außen treten, wo es allein noch das Ich vorfindet, auf welches hin sie konstant gerichtet ist. Gilles Deleuze zufolge ist dies derjenige psychische Vorgang, der ›den Sadisten‹ charakterisiert.⁸³ Nunmehr macht ›der Sadist‹ sich daran, das Ich auch im Außen zu zerstören. Hier entspringt seine auswendige Grausamkeit. So wie ›der Allegoriker‹ immer wieder neu die Dinge durch seine identifizierende Praxis in seinen Bann schlägt, setzt ›der Sadist‹ immer wieder neu da-

78 Ebd., S. 246.

79 Vgl. ebd., S. 405-409.

80 Vgl. Benjamin: *Goethes Wahlverwandtschaften*, S. 129 und 185.

81 Benjamin: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 318.

82 Sigmund Freud: *Trauer und Melancholie*, S. 200.

83 Gilles Deleuze: »Sacher-Masoch und der Masochismus«, in: Leopold von Sacher-Masoch, *Venus im Pelz. Mit einer Studie über den Masochismus von Gilles Deleuze*, Frankfurt/Main 1980, S. 163-281, hier S. 268f.

zu an, sein »Doppel«⁸⁴ zu zerschlagen, da es stets in neuen Gestalten vor ihm auftritt. Seine Grausamkeit hat darum immer bloß vorläufigen Erfolg. Der Wille des Über-Ichs, das Ich vollständig zu vernichten, treibt ›den Sadisten‹ unabgesetzt zu grausamen Handlungen an. Er ist in einem Zerstörungsprozess begriffen, der, so Deleuze, eine Bewegung »permanenter Überschreitung« sei.⁸⁵ Unterstellt man dieses psychische Schema, das Deleuze am Sadismus nachzeichnet, für Benjamins Wissenstypus ›des Allegorikers‹, so ergibt sich eine neue Perspektive darauf, inwiefern das wertende Urteil, das »richtende Wort«⁸⁶ der Subjektivität das schlechthin Böse sei. Das subjektiv wertende Urteil steht nämlich nicht allein im Widerspruch zum Schöpfungsbericht, wie Benjamin für diese These argumentiert,⁸⁷ sondern es ist auch Ausdruck des entfesselten Ressentiments, das – hegel'sch gesprochen – das Ansichsein der Dinge gewaltsam negiert.

Walter Benjamins Diskurs der Grenze

Im *Ursprung des deutschen Trauerspiels* entfaltet sich Benjamins Denken konstant in Beziehung auf eine Grenze. Seiner Ontologie liegt die These von der generellen Unüberschreitbarkeit der Grenze zu anderen Daseinsformen zugrunde. Die »leere Welt«, die mit dem Barock entstanden sei,⁸⁸ ist bar aller Differenz, die Schwellen wurden geräumt. Das hat besonders Benjamins Theorie des Souveräns verständlich zu machen versucht. Für Benjamin bedeutet der Ausfall einer durchpassierbaren Grenzen, d. h. Schwellen, geordneter Welt »die Katastrophe, den Einbruch des Chaos in die mythologisch geformte Welt«, wie sie Benjamin im modernen Berlin oder Paris gewärtigt.⁸⁹ Winfried Menninghaus hat den Gedanken, dass der Ausfall der Grenzen bei Benjamin die Katastrophe bedeute, ohne direkten Bezug auf den *Ursprung des deutschen Trauerspiels* entwickelt. Aber er betrifft doch auch diese Schrift. Die Grenze ist im *Trauerspielbuch* als ein Ring um das Dasein gelegt. Als dessen Horizont ist sie ständig präsent und fürs Dasein weder erreichbar noch überschreitbar. Hinter die Grenze hat sich die Transzendenz zurückgezogen. Das Dasein in völliger Immanenz bedeutet also nicht das Verschwinden der Transzendenz – denn dann löste sich auch der Begriff der Immanenz auf –, sondern eine gesteigerte »Spannweite von Immanenz und Transzendenz«.⁹⁰ Die Grenze markiert insofern die latente Gegenwart des

84 Ebd., S. 195.

85 Ebd., S. 270-271.

86 Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 407.

87 Vgl. ebd.

88 Benjamin: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 317.

89 Vgl. Winfried Menninghaus: *Schwellenkunde. Walter Benjamins Passage des Mythos*, Frankfurt/Main 1986, S. 40.

90 Benjamin: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 359.

Abwesenden. Sie bannt das Bewusstsein. Es ist unablässig damit beschäftigt, die Grenze zu erforschen, um vielleicht doch die Möglichkeit zu entdecken, sie überwinden zu können, sodass das Abwesende erscheint. So sucht ›der Allegoriker‹ immerfort in seinem Bilderschatz nach der versagten Überschreitung der Grenze zum Verborgenen.

Es macht im Denken Benjamins die Grausamkeit des Daseins aus, dass Überschreitung, dass ein Anders-Werden für es unmöglich ist. Die Vorstellung von einer Bewegung permanenter Überschreitung, wie Deleuze sie im Sadismus erkennt und wie Foucault sie nach der Zeitenwende durch den Tod Gottes als das paradigmatische Modell des Denkens und des Seins vorstellt,⁹¹ ist Benjamin fremd. Er kann deshalb auch, anders als Foucault, nicht die Möglichkeit einräumen, dass in der Epoche der Gottesferne, die beide, Benjamin und Foucault, ins Zentrum ihrer Ontologien rücken, ein affirmatives Verhältnis zu dem auf seine Endlichkeit zurückgeworfenen Sein eingenommen werden könnte.⁹² Wenn, wie Benjamin sagt, der ›Ausnahmestand‹ die Regel ist,⁹³ hat die Überschreitung immer schon stattgefunden, kommt jeder Akt, der sich anschickt, Überschreitung zu provozieren, wenn man so will, regelmäßig zu spät. Die Grenze ist nicht für das Dasein fungibel geworden, sondern hat sich mit der Transzendenz aus der Welt verabschiedet. Der Sinn des Worts Überschreitung verliert sich. Benjamins ontologisches Denken basiert auf der Idee schlecht-unendlicher Immergleichheit. In der *Berliner Chronik* (1932) beschreibt Benjamin seine Faszination, »auf offener Straße eine Hure anzusprechen« und dadurch eine soziale Schwelle, die des Bürgers, zu überschreiten.⁹⁴ Prompt aber fällt seine Skepsis, was die Möglichkeit von Überschreitung betrifft, dem soeben artikulierten Gedanken in die Parade: »Aber war es wirklich ein Überschreiten, ist es nicht vielmehr eher ein eigensinnig-wollüstiges Verharren auf der Schwelle, ein Zögern, das das triftigste Motiv in dem Umstand hat, daß diese Schwelle ins Nichts führt?«⁹⁵ Es gibt für Benjamin allenfalls Simulationen der Überschreitung, die darüber hinwegtäuschen können, dass man eigentlich auf der Schwelle verharret oder bewegungslos der einen Grenze gegenübersteht, die gleichzeitig die Ferne der Erlösung und den Tod bedeutet. Ganz im Geiste Søren Kierkegaards entwirft Benjamin im *Ursprung des deutschen Trauerspiels* die Perspektive auf Rettung aus dieser betont geschichtlichen Verfassung des Daseins⁹⁶ als dialektischen Sprung aus tiefer Verzweiflung in den Glauben.⁹⁷ Und

91 Vgl. Michel Foucault: »Préface à la transgression«, in: ders., *Dits et écrits*, Bd. 1: 1954-1975, Paris 2001, S. 261-278, hier S. 264-265.

92 Vgl. dazu ebd., S. 266.

93 Benjamin: »Über den Begriff der Geschichte«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd.1, S. 691-704, hier S. 697, fortan zit. als *Über den Begriff der Geschichte*.

94 Walter Benjamin: *Berliner Chronik*, Frankfurt/Main 1974, S. 25.

95 Ebd.

96 Vgl. Benjamin: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 353-354.

97 Vgl. ebd., S. 405-408.

nicht zu Unrecht hat Eckart Goebel diese Apotheose des *Trauerspielbuchs*, welche die *Vorrede* und das subjektlose Vernehmen der Ideen wieder aufgreift, mit der submissiven Seinsfrömmigkeit Heideggers verglichen und kritisiert.⁹⁸ Was ein wirklicher »Tigersprung«⁹⁹ aus dem gnadenlosen Kontinuum der Naturgeschichte sein kann, bleibt eine Frage der Praxis, auf die Benjamin nicht ohne den Bezug auf Theologie zu antworten weiß.

Literatur

- Adorno, Theodor W.: »Die Idee der Naturgeschichte«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1973.
- ders.: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1980.
- Benjamin, Walter: »Über den Begriff der Geschichte«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1974, S. 691-704.
- ders.: »Ursprung des deutschen Trauerspiels«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1974, S. 203-430.
- ders.: *Berliner Chronik*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1974.
- ders.: »Der Zentralpark«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1974, S. 655-690.
- ders.: »Goethes Wahlverwandtschaften«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1974, S. 123-201.
- Goebel, Eckart: *Konstellation und Existenz. Kritik der Geschichte um 1930: Studien zu Heidegger, Benjamin, Jahn und Musil*, Tübingen: Stauffenburg 1996.
- Deleuze, Gilles: »Sacher-Masoch und der Masochismus«, aus dem Französischen v. Gertrud Müller, in: Leopold von Sacher-Masoch, *Venus im Pelz. Mit einer Studie über den Masochismus von Gilles Deleuze*, Frankfurt/Main: Insel 1980, S. 163-281.
- Foucault, Michel: »Préface à la transgression«, in: ders., *Dits et écrits*, hg. v. Daniel Defert und François Ewald, Bd. 1: 1954-1975, Paris 2001, S. 261-278.
- Freud, Sigmund: »Trauer und Melancholie«, in: ders., *Studienausgabe*, Bd. 3: *Psychologie des Unbewußten*, Frankfurt/Main: S. Fischer 1975, S. 193-212.
- Lohenstein, Daniel Casper von: »Agrippina« [1665], in: ders., *Römische Trauerspiele*, hg. v. Klaus Günther Just, Stuttgart: Hiersemann 1955, S. 1-144.
- Menninghaus, Winfried: *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1980.
- ders.: »Walter Benjamins Diskurs der Destruktion«, in: *Studi Germanici* 29 (1991), S. 293-312.

98 Vgl. Goebel: *Konstellation und Existenz*, S. 120-121.

99 Benjamin: *Über den Begriff der Geschichte*, S. 701.

- ders.: *Schwellenkunde. Walter Benjamins Passage des Mythos*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1986.
- Menke, Bettine: *Sprachfiguren. Name – Allegorie – Bild nach Walter Benjamin*, München: Fink 1991.
- Nietzsche, Friedrich: »Zur Genealogie der Moral«, in: ders., *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, Stuttgart: Kröner 1991, S. 239-412.
- Sholem, Gershom: »Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala«, in: ders., *Judaica 3. Studien zur jüdischen Mystik*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1981, S. 7-70.
- Žižek, Slavoj: »The Abyss of Freedom«, in: ders./F.W.J. Schelling, *The Abyss of Freedom/Ages of the World*. Ann Arbor: The University of Michigan Press 1997, S. 1-104.

Aus der Welt. Wie die Erfahrungen von Entführten (nicht) zur Sprache kommen

RÜDIGER ZILL

»Had we but world enough and time ...«
(Andrew Marvell)

Prolog in der Hölle

Meta ta physika – nach dem Physischen, hinter ihm. *Post naturalia* oder *supra naturalia*, nach den Dingen oder was sie übersteigt ...

Odysseus, der Held Homers, wollte heim. Es verschlug ihn in viele Gegenden der Welt, unheimliche, grausame, unerträgliche, grauenhafte. Aber die Welt an sich blieb umsäumt, und am Ende ist das Ziel erreicht: Ithaka. Und Penelope. Zwar zeigte sich dort, was sich auch andernorts immer schon abgezeichnet hatte, dass er nicht mehr Herr war in diesem Haus, das er so sehnsüchtig als sein eigenes gesucht hatte – aber dies ließ sich richten. Der Listenreiche bewährte sich auch an seiner letzten Aufgabe.

Odysseus, der Held Dantes, hatte anderes im Sinn als Ithaka und als Penelope: »Nicht Sohnesuld, nicht Ehrfurcht, die ich zollte / Dem alten Vater, nicht der Liebe Pflicht, / Dran sich Penelope getrösten sollte, / All das bezwang die Glut des Strebens nicht, / Das in mir war, die ganze Welt zu kennen / Und was, so Gut als Böse, da geschieht.«¹

Dieser Odysseus ist alt – wie seine Mitstreiter – und plant seinen letzten Coup. Scylla und Charybdis haben ihn nicht geschreckt, so auch nicht die Säulen des Herkules, das sichtbare Symbol für jenen Saum der Welt, den er sonst zu beachten pflegte. Diese Säulen sind Verkehrszeichen; sie signalisieren: Stop, no way. Wer sie überschreitet, vergeht sich. Verbote sind natürlich auch Ver-

1 Dante Alighieri: *Die Göttliche Komödie*, Frankfurt/Main 1974, S. 118 (I. 26, 94-99).

lockungen: So viele Gefahren an Leib und Leben hätten sie nun schon überstanden, meint Odysseus zu seinen Gefährten, und fragt sie dann: »Wollt ihr nicht nützen, was am Grabesrand / Den wachen Sinnen noch verbleibt an Jahren, / Der Sonne nach, auf Kundschaft nun bedacht, / Vom Land, das ohne Menschen, auszufahren?«² Sie wollten. Begeistert legt man sich in die Ruder, fünf Monate lang, nimmermüde, nach Westen, nach Westen, nach Westen. Bis sich plötzlich »im fahlen Dunst der Ferne« ein Gebirge erhebt, »noch keines sah ich ragen / in solcher Höh zum Himmel schier hinauf.« Der Jubel, der daraufhin ausbricht, schlägt schnell um, da sie ein Wind von Land ergreift und in einen unentrinnbaren Mahlstrom reißt: »Dreimal im Wirbel mit den Wassern allen / Kreist's um sich selbst; dann stieg das Heck, der Bug / Taucht' in die Flut, wie's droben dem gefallen, / Bis über uns das Meer zusammenschlug.«³

»Wie's droben dem gefallen«: Noch ist die Welt des Mittelalters – ganz wie es die der Antike war – geschlossen; doch schon drängt es aus ihr heraus, »droben« muss einer wachen, dass die Grenzen nicht überschritten werden. Und wenn es doch einer tut, muss Er die Sanktion verhängen: Ab in den Schlund, der Odysseus direkten Weges in den achten Kreis der Hölle führt, wo Dante ihn dann trifft, ein abschreckendes Beispiel für die Hybris derjenigen, die die gesetzten Grenzen der einen Welt überschreiten. Wenn Odysseus dort eingehüllt in Flammen, knisternd, flackernd, seufzt und leidet, dann regiert dieses Höllenspektakel die Logik der Marter, die noch bis weit in die frühe Neuzeit hinein auch das irdische Strafgericht beherrscht, gekennzeichnet durch »ein Übermaß ihrer Gewaltsamkeiten«, das geradezu »ein Element ihrer Glorie« ist: »daß der Schuldige unter den Schlägen heult und schreit, das ist kein verschämtes Beiseite, sondern gerade das Zeremoniell der sich in ihrer Kraft offenbarenden Gerechtigkeit«.⁴

Aber nicht nur die höhere Gerechtigkeit macht das Überschreiten der Grenzen zu einem gefährlichen Akt. Wem die Welt eine Scheibe ist, der muss Angst haben, dass er am Ende ins Leere tritt und aus der Welt fällt. Oder ist sie eher von einer sphärischen Kugel begrenzt? Was geschieht dem, der mit dem Kopf durch die Wand will? Rennt er sich Beulen? Biegt sich sein Spaten zurück?

Doch lange kann der göttliche Wächter seines Amtes nicht mehr erfolgreich walten. Kolumbus setzt Segel, und ihm sind die Winde günstig; er kehrt nicht nur zurück, er führt auch reiche Beute mit sich. Andere folgen ihm. Und damit verwandelt sich das geschlossene Weltbild nicht nur nach und nach in ein offenes Universum, damit zerfällt auch langsam das eine, das die Welt im Innersten zusammenhält. Es fällt in Agonie, langsam auseinander, aber es zerfällt und bringt am Ende auch der Metaphysik den Tod. Oder verwandelt sie zumindest: Das

2 Ebd., S. 119 (I. 26, 114-117).

3 Ebd., S. 119 (I.133, 134f., 139-142).

4 Michel Foucault: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt/Main 1977, S. 47.

Studium seiner selbst, schreibt Montaigne, sei seine Metaphysik.⁵ Das Ich wird selbst zum Kosmos.

Hölle auf Erden

Ein ferner Nachfahre des Dante'schen Odysseus findet sich in Evelyn Waugh's Roman *A Handful of Dust*. Anthony Last von Hetton ist ein englischer Landadliger, der, nachdem seine Ehe zerbrochen ist, als Begleiter eines Forschungsreisenden aufbricht, um das innere Südamerika zu erkunden. Tony ist aber weder wagemutig und kühn, noch wissensdurstig und gelehrt; er ist schlicht etwas gelangweilt und sucht seinem Leben noch ein klein wenig Spannung zu verschaffen. Irgendwo im tiefsten Dschungel laufen erst die einheimischen Träger davon, und dann stirbt auch noch der Expeditionsleiter. Tony bleibt allein, fiebernd, hilflos. So findet ihn ein einheimischer Stamm, der aber seltsamerweise von einem Europäer beherrscht wird: Mr. Todd, Sohn eines Missionars und Besitzer von »zwölf Stück schwächlichen Viehs, die auf der Savanne grasten«, außerdem nennt er sein eigen: »eine Maniokplantage, ein paar Bananen- und Mangobäume, einen Hund und, als einziger in der Gegend, einen einläufigen Hinterlader.«⁶ Mit ihm beherrscht er alles, ein gottgleicher Vater seiner Welt, und das nicht nur im übertragenen Sinne, sind doch die meisten Männer und Frauen des Stammes seine Kinder. Niemand weiß von der Existenz dieses Missionarssohns, nur die wenigen Familien der Pie-Wie-Indianer, die an einem Fluss leben, der auf keiner Karte verzeichnet ist. Dessen ungeachtet imitiert Mr. Todd doch den freundlich zivilisierten Gestus seines verstorbenen Vaters, eines gebildeten Mannes, der ihm auch eine Gesamtausgabe der Werke von Charles Dickens hinterlassen hat.

Dickens' Romane sind dann auch seine einzige Verbindung zu jener anderen Welt, aus der Tony kommt. Unglücklicherweise nützt dem Dschungelpotentaten sein Schatz herzlich wenig, hat der gelehrte Vater doch vergessen, seinem Sohn das Lesen beizubringen. Wie froh ist Mr. Todd da, dass er nun in Gestalt von Tony Last endlich wieder einen Vorleser gefunden hat. Er bringt ihn mit pflanzlichen Extrakten der Gegend ins Leben zurück, und als Belohnung beginnt Tony sich durch *Bleakhouse* und durch *Dombey and Son* hindurch zu lesen. Bald aber findet der zu neuer Gesundheit gekommene Gast, es sei genug der Dankbarkeit, und öfter und öfter fragt er danach, wann man ihm den Weg in die Zivilisation zurück zeigen wolle. Doch Todd stellt sich taub, und schnell wird klar, dass er gar nicht vorhat, seinen wertvollen Lesesklaven ziehen zu lassen: nicht nach *Bleakhouse*, nicht nach *Dombey and Son*, nicht nach *Martin Chuzzlewit*, nicht nach *Little Dorrit* und auch nicht nach *Oliver Twist*. Mr. Todd liebt seinen

5 Michel de Montaigne: *Essais* III, 13, Frankfurt/Main 1998, S. 541.

6 Evelyn Waugh: *Eine Handvoll Staub*, Zürich 1986, S. 255.

Dickens, und am Ende aller Werke beginnt man von Neuem. So kreist Tony Lasts neue Welt in den Bahnen der alten immer wieder um sich selbst: Es ist die ewige Wiederkehr des Immergleichen in den Buchdeckeln von Charles Dickens. Es gehört zu der Ironie von Evelyn Waugh, mit der er die britische *upper class* in seinen Romanen so gern überzieht, dass Tonys Hölle im dampfenden Urwald Südamerikas in der Vergegenwärtigung der kühlen Nebel Londons besteht, jener Welt also, der er entkommen wollte und nach der er sich nun gleichzeitig auch wieder sehnt.

Als eines Tages doch eine Expedition naht, die ihn sucht, versetzt Todd ihn mit einer Droge in einen Tiefschlaf, aus dem er erst wieder erwacht, als die Retter vorbeigezogen sind. Todd eröffnet ihm in bedauerndem Ton, leider habe er nun die Gäste verpasst:

»während Sie schliefen, war es hier ganz lustig. Drei Männer von der Außenwelt. Engländer. Es ist schade, daß Sie sie verpasst haben. Auch schade für Sie, denn sie haben sich ausdrücklich nach Ihnen erkundigt. Aber was konnte ich schon machen. Sie haben so tief geschlafen. Sie waren sehr weit gereist, um Sie zu finden, und da Sie sie nicht selbst begrüßen konnten, gab ich ihnen – ich denke, das war ganz in Ihrem Sinn – als kleines Andenken Ihre Uhr mit. Sie wollten etwas nach England mitnehmen, denn dort ist für Nachrichten über Sie eine Belohnung ausgesetzt worden. Sie waren sehr erfreut. Und von dem kleinen Kreuz, das ich zur Erinnerung an Ihre Ankunft aufstellte, haben Sie ein paar Fotos aufgenommen. Auch das hat ihnen sehr gefallen. Überhaupt waren sie sehr leicht zu erfreuen. Aber ich glaube nicht, daß sie uns wieder besuchen werden, unser Leben hier ist so abgeschlossen. Keine Vergnügen außer Lesen ... [...] Wir wollen *Klein Dorrit* noch einmal lesen. In dem Buch gibt es Stellen, bei denen ich immer den Tränen nahe bin.«⁷

Trotz der ironischen Leichtigkeit des Tons überfällt den Leser Gänsehaut. Was zunächst das Charakteristikum besonderer Komik ist, die offensichtliche Unangemessenheit zwischen Todds Ton und seinem Verhalten, ist auch schon das typische Zeichen einer perfiden Grausamkeit. Komik und Grausamkeit sind ohnehin auf vielfältige Art verwandt. Nicht umsonst machte sich die traditionelle Komödie keineswegs über die Großen dieser Welt, sondern über die kleinen Leute lustig; bei Chaplin und Buster Keaton setzt sich das fort. Schon Horkheimer und Adorno haben auf die Ambivalenz des Lachens hingewiesen; es ist für die Autoren der *Dialektik der Aufklärung* »Zeichen der Gewalt, der Ausbruch blinder verstockter Natur«, gleichzeitig kann sich diese blinde Natur beim Lachen »selber inne werden und die Gewalt auflösen.«⁸ Beide Arten, »das versöhnte wie das schreckliche« Lachen bezeichnen »den Augenblick, da eine Furcht vergeht«.

7 Ebd., S. 270f.

8 Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, in: Theodor W. Adorno, *Gesammelte Werke* Bd. III, Frankfurt/Main 1997, S. 96f.

Evelyn Waugh ist aber nicht die Kulturindustrie. Zwar macht auch er den Leser zum Komplizen des Mr. Todd, auch sein, also unser Lachen läuft über »zu den Instanzen, die zu fürchten sind«, ⁹ aber es bewältigt die Furcht nicht. Im Gegenteil: Es zeigt etwas von der Subtilität der Form, die Grausamkeit annehmen kann, und mischt unser Lachen mit Empörung.

Ist es zunächst nur unterlassene Hilfeleistung und keine bewusst geplante Entführung, wenn Mr. Todd Tony nicht zurück in die Zivilisation verhilft, so wird es zu einer aktiven Gefangennahme in dem Moment, zu dem er ihn absichtlich unter Drogen setzt und der Expedition, die den Verschollenen sucht, vorspiegelt, er sei gestorben. Dass es gerade die Uhr ist, die er dem Suchtrupp als Zeichen von Tonys Identität mitgibt, hat eine zusätzliche Bedeutung: Er beraubt den Gestrandeten seines letzten Mittels, sich mit der Außenwelt zu synchronisieren. Danach gilt nur noch die zyklische Zeit in Mr. Todds Reich: »Kaffee bei Sonnenaufgang, ein untätig verbrachter Vormittag, während Mr. Todd auf der Farm herumtrödelte, Mehl und *tasso* zum Mittagessen, Dickens am Nachmittag; Mehl und *tasso* und manchmal Obst zum Abendessen. Stille von Sonnenuntergang bis zur Morgendämmerung ...« ¹⁰ Mr. Todd zwingt Tony seine Welt auf, die reale des Dschungelfleckens und die imaginäre der Dickensromane. Die Romane sind für Todd doppelt imaginär, handeln sie doch von einer Welt, in der er nie war und die in ihm dennoch eine Gefühlswelt evoziert, die echte Emotionalität simuliert: *Klein Dorrit* kann ihn zu den Tränen rühren, die er für den realen Tony nie aufbringt. All das aber vermittelt er in einem Gestus vollendeter Höflichkeit, die nicht nur der Situation unangemessen ist, sondern auch die Grausamkeit seines Verhaltens quälend steigert. Dass der Leser dabei im Ungewissen bleibt, ob sie der Ausdruck eines besonders perfiden Zynismus ist oder ob sich der Herrscher über alle Pie-Wie-Indianer hier in eine Vaterrolle hineinsteigert, die er am Ende selbst glaubt, ist das eigentlich Empörende. Denn indem der Grausame so tut, als handle er nach allen Regeln des guten Tons, nach den Sitten und Gesetzen, die Tony gegen ihn anrufen möchte, nimmt er ihm auch diese Appellationsinstanz, mag es in seiner Situation auch nur eine abstrakt-theoretische sein. Und mehr noch: Er verkehrt auch die Verantwortlichkeit – ja, wenn Tony doch nur nicht geschlafen hätte ... Todd verweigert Tony die Möglichkeit, das Grausame grausam zu nennen und ihm damit angesichts der Situation offen, wenn auch als Unterlegener gegenüberzutreten: Das ist das Grausamste an dieser Situation.

9 Ebd., S. 162.

10 Waugh: *Eine Handvoll Staub*, S. 267.

Szenen keiner Ehe

Grausamkeit ist weder identisch mit Brutalität noch mit Sadismus. Brutalität ist in erster Linie eine Eigenschaft des Täters. Brutal ist, wer die Eigengesetzlichkeit seines Gegenüber ignoriert, ohne dass das Leiden, das möglicherweise entsteht, zum Selbstzweck wird. Brutal kann man auch eine Tür öffnen, indem man sie eintritt.

Grausam oder sadistisch kann man nur jemandem gegenüber sein, der auch leidet. Für den Sadisten ist das sogar der bewusste Zweck seines Handelns. Er will leiden lassen und freut sich daran. Der Grausame ähnelt ihm, nur muss er nicht unbedingt grausam sein wollen. Grausamkeit ist etwas, das vor allem vom Opfer erfahren wird, ohne dass der Täter sich dessen bewusst sein muss. Grausam kann im Extremfall auch sein, wer sich selbst für hochanständig hält. Der Sadist ist also der selbstreflexive Grausame; er weiß um seine Grausamkeit, nur deshalb kann er sich daran erfreuen. Er braucht somit ein gewisses Maß an Empathie,¹¹ die nicht jedem Grausamen per se zu eigen sein muss. Nicht selten glaubt sich der Grausame auf irgendeine Art im Recht und redet sich selbst ein, dass es leide, sei einzig und allein die Schuld des Opfers.

Frederick Clegg, ein kleiner Angestellter im Rathaus einer englischen Provinzstadt, ist der Protagonist aus John Fowles' Roman *Der Sammler*. Er entführt die zwanzigjährige Miranda, die er zuvor wochenlang beobachtet und von Ferne bewundert hat. Nach einem Lotteriegewinn kann er sich ein Haus in abgeschiedener Landschaft kaufen und baut den Keller dort zu einem veritablen Verlies aus. Nach diesen Vorbereitungen lauert er Miranda in einer ruhigen Seitenstraße auf, zieht sie in einen eigens dafür präparierten Lieferwagen, betäubt sie und verschleppt sie dann in das vorbereitete Gefängnis.

Clegg ist offensichtlich ein scheuer Charakter, der bei seiner Tante aufwuchs, sich von allen ungeliebt fühlt und seine größte Befriedigung im Fangen und Sammeln von Schmetterlingen findet. Miranda hingegen ist nicht einfach ein hilfloses Opfer. Sie ist eine durchaus selbstbewusste junge Frau, die ihrem Peiniger Paroli zu geben weiß. In vielem ist sie ihm überlegen: in ihrer Herkunft und ihrem sozialen Status, ihrer Sprache und ihrer Bildung, ihrer Welterfahrung insgesamt.

Clegg beherrscht sie und wird dennoch auch von ihr beherrscht. Denn er wünscht sich nichts mehr, als dass sie ihn erkennen möge, wie er »wirklich« ist, seinen lautereren Charakter, der ihr niemals Böses antun würde – sieht man einmal von dem kleinen Schönheitsfehler der Entführung ab –, und dass sie ihn am Ende lieben werde. Er liest ihr jeden Wunsch von den Lippen ab und erfüllt ihn augenblicklich, jeden – nur nicht ihren größten natürlich, den nach Freiheit. Und wenn sie ihn gerade darum bittet, leidet er darunter, ihr das nicht erfüllen zu können:

11 Vgl. dazu auch Rüdiger Zill: »Zivilisationsbruch mit Zuschauer. Gestalter des Mitgefühls«, in: *Berliner Debatte INITIAL* 1-2/2006, S. 61-72, insbes. S. 69ff.

»Das kann ich nicht«, sagte ich, »jetzt nicht.« Ich fühlte mich wie ein grausamer König, als sie mich so anflehte. [...] »Ich kann nicht«, sagte ich. »Bitten Sie mich nicht. Bitte, verlangen Sie es nicht.«¹² Fast hat man den Eindruck, grausam ist nicht er, sondern sie: Wie kann sie sich so etwas von ihm wünschen? Clegg sieht sich selbst als Ehrenmann, der ihre Lage zum Beispiel nie sexuell ausnutzen würde. Im Gegenteil: Als sie selbst ihn in einer verzweifelten Situation zu verführen sucht, um damit die Freiheit gewinnen zu können, lehnt er das empört ab, findet Ausflüchte, fühlt sich moralisch sogar von ihr zurückgestoßen.

Fowles gelingt es, seinen Protagonisten so zu schildern, dass wir ihm dieses Selbstbild glauben. Er zeigt uns einen naiven Charakter, der gleichwohl über eine instrumentelle Schlaueheit verfügt, einen unsensiblen Egoisten, der sich dennoch für einen liebenden Ehemann in spe hält. Clegg ist durchaus fähig zur Perspektivenübernahme, aber nicht zu empathischer Einfühlung. So kann er sich in Miranda hineinversetzen, wenn es darum geht, mögliche Ausbruchsversuche vorzusehen; als er sie zum Beispiel einmal mit nach oben ins Haus nimmt, damit sie die Badewanne benutzen kann, geht er zuvor Schritt für Schritt den Weg ab und überlegt, was ihr zur Flucht dienen könnte, »wo die Gefahrenpunkte waren.«¹³ So kann er vielleicht ihre Gedanken antizipieren, aber nicht ihre Gefühle nachvollziehen. Nachdem er ihr ein Grammophon und eine »Platte von Mozart« gekauft hat – bezeichnenderweise erfährt der Leser nicht einmal welche –, sitzen sie eines Tages zusammen vor dem Plattenspieler. Miranda erkennt das Stück und beginnt zu weinen. »Dann sagte sie, als er das komponierte, war er todkrank, und er wußte, daß er sterben mußte. Für mich war es Musik wie jede andere, aber sie war natürlich musikalisch.«¹⁴ Besser ließe sich die unterschiedliche Empathiefähigkeit von Frederick und Miranda nicht auf den Punkt bringen; was den Peiniger kennzeichnet, ist emotionale Unmusikalität.

Zwar erfüllt er alle materiellen Wünsche, gleichzeitig enteignet er sie aber systematisch ihrer Welt: keine Zeitung, kein Radio, überhaupt keine Nachrichten von außen sind zugelassen. »Ehe sie zu mir kam«, sagt Clegg – und man beachte den euphemistischen Ton sogar noch an dieser Stelle,

»las ich zufällig eines Tages ein Buch mit dem Titel »Geheimnisse der Gestapo« – über die Foltern und so weiter, die sie im Krieg angewandt hatten, und darin stand auch, als Gefangener müßte man sich zuerst einmal damit abfinden, daß man nicht mehr wüßte, was außerhalb des Gefängnisses vor sich ging. Ich meine, sie verhinderten, daß die Gefangenen irgend etwas erfuhren. Sie durften nicht einmal miteinander reden, damit sie von ihrer alten Welt abgeschnitten wurden. Und das machte sie mürbe. Natürlich wollte ich Miranda nicht mürbe machen, wie die Gestapo ihre Gefangenen mürbe machte.

12 John Fowles: *Der Sammler*, Reinbek b. Hamburg 1994, S. 45; fortan zit. als *Der Sammler*.

13 Ebd., S. 56.

14 Ebd.

Aber ich hielt es für besser, daß sie von der Außenwelt abgeschnitten war, dann mußte sie sich mehr mit mir beschäftigen.«¹⁵

Ihr gegenüber gibt er vor, es geschehe nicht absichtlich, er interessiere sich nicht für Zeitungen und Radio, dort gebe es ja immer nur Unsinn. Aber Miranda erkennt die Methode hinter dem Weltentzug – und kann sich dennoch nicht dagegen wehren. Obwohl sie selbst auch nie eine große Zeitungsleserin war, ist doch die totale Informationssperre quälend: »Es ist so seltsam. Ich habe das Gefühl, jede Orientierung verloren zu haben.«¹⁶ Und nicht nur der räumliche Bezug unterliegt den desorientierenden Kräften des Weltentzugs, auch die Zeit zerdehnt sich: »... es ist zu schlimm. Es ist das Kriechen der Zeit. Ich würde schwören, daß alle Uhren in der Welt um Jahrhunderte nachgehen, seit ich hier bin. [...] Ich verbringe Stunden damit, auf dem Bett zu liegen und mir auszudenken, wie ich hier herauskomme. Endlose Stunden.«¹⁷

Und mit dem Raum und der Zeit verlässt sie auch das Ich mehr und mehr; die Einsamkeit wird unerträglich, die Sehnsucht nach anderen Menschen: »Dieses brennende, brennende Bedürfnis nach anderen Menschen (das muß wohl allen Gefangenen so gehen). [...] Ich möchte dutzendweise fremde Gesichter sehen. Es ist wie bei schrecklichem Durst: man möchte ein Glas Wasser nach dem anderen hinunterstürzen. Genau so. Ich habe einmal gelesen, niemand hielte es im Gefängnis länger aus als zehn Jahre, und in Einzelhaft nicht länger als ein Jahr.«

Und dann ruft sie sich auch selbst wieder zur Ordnung: Könnte es nicht schlimmer sein? »Ich sollte nicht klagen. Dies ist ein Luxusgefängnis.«¹⁸ Der Keller, in dem sie gefangen gehalten wird, ist eine Mischung aus kindlicher Höhle, die man sich einst eingerichtet hat als einen beschützten Raum, in dem man sich in fremde Welten hineinimaginieren konnte, und Verlies, das einen mehr und mehr erdrückt wie die Grube von Edgar Allan Poe. Beide, der geheime Spielraum der Kindheit wie die Gefängniszelle werden in der Tat oft zur Basis ähnlicher Fluchtträume. Und das ist nicht nur der Traum des Gefangenen, wie Moritz von Schwind ihn gemalt und Sigmund Freud ihn kommentiert hat,¹⁹ der Traum vom Entkommen, sondern natürlich vor allem der Traum vom Entkommensein. Nicht umsonst sind zum Beispiel die großen Reisephantasien Karl Mays, die alle in Gegenden spielen, in die der Autor nie oder erst lange nach der literarischen Tat gekommen ist, ursprünglich die Ausgeburt eines Häftlings.

Frederik Clegg hat selbst für Miranda eine Ersatzwelt eingerichtet, um sie für den Verlust ihres Kosmos zu entschädigen und um sie gleichzeitig auf seinen

15 Ebd., S. 48.

16 Ebd., S. 263.

17 Ebd., S. 262f.

18 Ebd., S. 262.

19 Sigmund Freud: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, in: ders., *Gesammelte Werke* Bd. XI, London 1940, S. 134.

einzuschwören. Aber sie verzweifelt: »Man denkt, da hat man viel Zeit zum Nachdenken und zum Lesen, es wird schon nicht zu schlimm sein. Aber es ist zu schlimm.« Gegen all diese Widrigkeiten versucht Miranda dennoch, ihre eigene Welt aufrecht zu erhalten. Sie schafft es, weil sie ein heimliches Tagebuch schreibt, in dem sie über all ihre Freunde und Verehrer in der realen Welt nachdenkt und mit ihnen in einen virtuellen Dialog tritt.

In Fowles' Roman stirbt Miranda nach acht Wochen an einer Lungenerkrankung. Clegg weiß zunächst nicht, ob sie simuliert oder wirklich krank ist. Als er den Ernst ihrer Lage erkennt, will er einen Arzt holen, ist aber hin- und hergerissen zwischen der Angst vor ihrem Tod und der Angst, ihre zweiseitige Situation zu gefährden. Bis zuletzt hofft er, sie möge von allein gesund werden. Als sie dennoch stirbt, beschließt er sich selbst umzubringen. So sehr ist er seinem eigenen Wahn aufgesessen, dass er glaubt, eine große Liebesbeziehung sei hier zu Ende gekommen. »Für mich wird es immer nur Miranda geben [...] Sie war die einzige, die wußte, daß ich sie liebte. Sie wußte, wie ich wirklich war. Niemand anders würde mich je so verstehen.«²⁰

Was der Sadist bewusst macht, ist hier das Ergebnis eines Selbstbetrugs mit grausamen Folgen. Die Qualen des Opfers werden auf Dauer gestellt. Clegg ist kein Folterer, der sein Opfer einfach brechen und vernichten will, um an eine Information zu gelangen. Er gleicht eher O'Brien aus George Orwells *1984*, der den Abweichler Winston Smith dazu bringt, den Großen Bruder aus freien Stücken zu gehorchen und zu lieben.²¹ Dazu muss die Identität des Opfers erhalten bleiben, wenn auch als enteignete.

Clegg glaubt, genau das erreicht zu haben. Er missversteht als Liebe, was ein Akt reiner Grausamkeit ist, paradoxerweise umso mehr, als er scheitert. Denn Miranda liebt ihn nicht nur nicht, anders als er weiß sie auch um die Differenz ihrer Gefühle und ist doch machtlos. Hier wiederholt sich auf einer emotional tieferen Ebene der Enteignungsakt, den schon Tony Last durch Evelyn Waugh's Mr. Todd erleiden musste. Was sich dort aber in einer Sphäre äußeren Umgangs abspielt, wird hier auf eine existentiellere Ebene transformiert. Miranda, die ihrem Peiniger intellektuell wie an emotionaler Reife in jeder Hinsicht überlegen ist, bleibt hilflos seiner pervertierten Liebe ausgeliefert, eine Art Operation an den Organen ihres Gefühls bei vollem Bewusstsein.

Die makabere Pointe ihres Schicksals ist, dass sie schließlich auf eine Weise triumphiert, die sie nicht gewollt hat und die ihr nichts mehr nützt. Ihre Befreiung und ihre Rache gelingen erst *post mortem*. Denn als Clegg beim Aufräumen Mirandas Tagebuch findet, begreift er schließlich, wie sie wirklich über ihn dachte und dass ihre Gedanken und ihre Liebe bei einem ganz anderen Mann waren. Das aber hat fatale Folgen für eine andere Person, denn nun beschließt er,

20 Fowles: *Der Sammler*, S. 301f.

21 Vgl. dazu auch die Überlegungen von Richard Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt/Main 1991, S. 274 ff.

sich nicht umzubringen und stattdessen nach einem neuen Opfer zu suchen. Die Neue, Marian, ist aber nicht einfach eine Wiederholung von Miranda. Für die Zukunft ist der Sammler enttäuscht – und er hat auch gelernt: »Diesmal wird es nicht Liebe sein,« sagt er sich ganz im Ton des betrogenen Liebhabers, der nicht mehr auf die Niedertracht der Frauen hereinfallen will, »ich tu' es nur aus Interesse an der Sache und weil ich die beiden vergleichen möchte. Und auch wegen des anderen, mit dem ich mich gründlicher befassen möchte und wozu ich sie abrichten könnte. Und die Kleider würden auch passen. Selbstverständlich würde ich von Anfang an klarmachen, wer der Herr im Hause ist und was ich erwarte.«²²

Auf Händen getragen, mit Füßen getreten

Ein anderer enttäuschter Liebhaber hat sich hingegen wirklich umgebracht, nachdem er verlassen worden ist. Am 23. August 2006 warf sich der Wiener Angestellte Wolfgang Priklopil unweit der Station Wien Nord vor eine fahrende S-Bahn. Dabei erlitt er Verletzungen, an denen er starb. Am Mittag desselben Tages war Natascha Kampusch aus dem Haus geflohen, in dem sie acht Jahre lang gefangen gehalten wurde, Priklopils Haus. Wie Clegg in Fowles' *Der Sammler* hat Priklopil seinem Opfer eines Tages auf der Straße aufgelauert, sie in einen Kleinbus gezogen und zu sich nach Hause verschleppt – als Gefangene in einem Kellerverlies. Die Umstände hatten auch in vielen anderen Details so große Ähnlichkeiten mit dem Roman von Fowles, dass die Parallele bald jemandem aufgefallen ist und die Polizei darauf hin die Wohnung des Entführers nach einem Exemplar durchsucht hat. Vergeblich. Die Übereinstimmung wird eher Zufall gewesen sein, wenn wohl auch eine grausam prästabilisierte, und eine, aus der man vielleicht Schlüsse ziehen darf.

Er »hat mich auf Händen getragen und mit den Füßen getreten« heißt eine berühmte Formulierung aus dem offenen Brief, den Natascha Kampusch nach ihrer Flucht an die Presse geschrieben hat. Mit diesem Satz ist auch das Verhältnis zwischen Frederick und Miranda gut charakterisiert. Und: »Er war nicht mein Gebieter. Ich war gleich stark ...« Nun, vielleicht doch nicht ganz gleich.

»Der Lebensalltag: Dieser fand geregelt statt, meist ein gemeinsames Frühstück – er hat ja meist nicht gearbeitet –, Hausarbeit, lesen, fernsehen, reden, kochen. Das war es, jahrelang. Alles mit Angst vor der Einsamkeit verbunden.« Einsamkeit und Intimität, ein rituelles Leben, nicht ganz so öd wie das von Tony Last im Dschungel des illiteraten Missionssohns Todd, aber mindestens so eintönig wie das von Miranda im Keller des Sammlers Clegg – oder besser: so eintönig wie es hätte werden können, wäre Miranda nicht an der Lungenentzündung gestorben.

22 Ebd., S. 311.

Und hier beginnen dann auch die entscheidenden Unterschiede zwischen Miranda und Natascha. Nicht nur, dass Miranda eine erwachsene und selbstbewusste Frau war, Natascha bei ihrer Entführung aber nur ein zehnjähriges Mädchen. Natascha musste auch, um acht Jahre im Kerker zu überleben, einen Weg finden, mit ihrer Einsamkeit umzugehen. Zwangsläufig musste sie eine Art von Symbiose mit ihrem Entführer eingehen, wie es Miranda sich nicht vorstellen konnte. Wie diese Symbiose aussah, verschweigt Natascha Kampusch – und es verbietet sich daher auch, darüber zu spekulieren. Die Vorstellung zum Beispiel, die Perversion einer Beziehung, wie Priklopil sie so viel erfolgreicher als Clegg inszenierte, sei eigentlich nur die zur Wahrheit entstellte Form all unserer romantischen Liebesvorstellungen, mag in der ihr selbst eigenen Verzerrung einige zutreffende Schlaglichter werfen;²³ sie ist aber letztlich nicht so sehr verschieden von den anderen Aneignungsversuchen, die öffentliche Interpretationsversuche des Falls im Gefolge von Wolfgang Priklopil unternommen haben.

Natascha Kampuschs Brief hat ebenso wie die gelegentlichen Interviews, die sie ausgewählten Journalisten gegeben hat, die Funktion einer Staumauer. Wie einst Priklopil ihr Leben und ihre Gefühle zu okkupieren versucht hat, so tut es nun die interessierte Öffentlichkeit. Natascha weiß das, und auch, dass sie dem nicht ganz entgehen kann. Sie verweigert der Presse ihre Intimität und droht auf geradezu hilflose Weise: »Ich werde persönliche Grenzüberschreitungen, von wem auch immer voyeuristisch Grenzen überschritten werden, ahnden. Wer das versucht, kann sich auf etwas gefasst machen.« Die Überschreitungen beginnen an der Garagentür, hinter der die Grube lag, von der ihr Zimmer abging. »Der Lebensraum: Mein Raum war hinreichend eingerichtet. Es ist mein Raum gewesen. Und nicht für die Öffentlichkeit zum Herzeigen bestimmt.« Diesen Raum hat sie schließlich auch mit einrichten dürfen. Er ist nicht nur das Produkt ihres Peinigers Wolfgang Priklopil, sondern auch ihres Zusammenlebens mit ihm. In diesem Raum ist ihre Intimität immerhin auch entstanden. »Intimfragen: Alle wollen immer intime Fragen stellen, die gehen niemanden etwas an. Vielleicht erzähle ich das einmal einer Therapeutin oder dann jemandem, wenn ich das Bedürfnis habe oder aber auch vielleicht niemals. Die Intimität gehört mir alleine.«²⁴

23 »Die Geburt der Liebe aus dem Geist des Totalitären hat sich in der Strasshofer Entführungsgeschichte exemplarisch offenbart. Ein Mensch wird eingeschlossen, alle anderen aus – das ist der ideologische Wesenskern der romantischen Liebe. Ich will nur dich!, sagt die Liebe, ich will dich ganz für mich allein!, sagt die Liebe, ich will, dass du für immer mir gehörst!, sagt die Liebe. Wer so spricht, denkt nur an eines: Besitz.« Rainer Just: »Gegen die Liebe. Eine literarische Spurensuche im Fall Natascha Kampusch«, in: *Wespennest* 145 (2006), hier zitiert nach *Eurozine* www.eurozine.com, zuletzt abgerufen am 11. August 2009.

24 Alle Passagen aus dem Brief von Natascha Kampusch sind zitiert nach: »Der Fall Kampusch. Nataschas Brief im Wortlaut«, vgl. Ö1 Inforadio; Mo., 28. August 2006; www.oe1.orf.at/inforadio/67551.html.

Die Intimität gehört ihr allein, weil der, mit dem sie sie geteilt hat, tot ist. Ferndiagnosen, wie viel davon das Ergebnis von ursprünglicher Grausamkeit ist und wer sich wie stark in diesem Kampf um Identität durchgesetzt haben mag, sind unmöglich. Wenn sie dennoch immer wieder in der Öffentlichkeit angestellt werden, dann vollzieht sich darin, was Priklopil mit welchem Erfolg auch immer versucht hat: der Entzug der eigenen Welt und ihre Ersetzung durch eine fremde, ein zweites Mal. Weil Natascha Kampusch das weiß, hat sie inzwischen versucht, auch diese zweite Identität selbst zu regulieren. Die außerordentlich professionelle Website, die sie unterdessen angelegt hat, heißt dann auch nicht umsonst »Nataschas Welt«. Gleichzeitig hat sie den kurzfristigen Versuch einer eigenen Talkshow unternommen. Der österreichische Privatsender Puls 4 strahlte drei Folgen der Sendung »Natascha Kampusch trifft ...« aus, in denen sie sich nacheinander mit Niki Lauda, Stefan Rutzowitzky und Veronica Ferres unterhalten hat. Der Reiz dieser Shows sollte offensichtlich darin liegen, dass das Verhältnis von Fragendem und Befragtem moderat umgekehrt werden durfte. Natascha Kampusch spiegelte sich in ihren Gästen und verwischte so das Außerordentliche ihres Falles.²⁵

Weltverlust

Dennoch kann die Offenbarung der Intimität unter anderen Umständen geradezu ein Mittel der Selbstbehauptung, ein Instrument zur Verarbeitung von Grausamkeit werden. Als Jan Philipp Reemtsma am 25. März 1996 vor seinem Privathaus in Hamburg entführt und 33 Tage lang in einem Keller bei Bremen gefangen gehalten wird, ist die Intimität, die hier entsteht, mit das Schlimmste für ihn. Als er nach qualvollen Wochen und Zahlung von dreißig Millionen DM Lösegeld wieder freikommt, beginnt er ohne Verzug damit, seine Erfahrungen und Gefühle niederzuschreiben. Er tut es nicht, um dem Voyeurismus der Öffentlichkeit entgegenzukommen. Darunter leidet er ganz ebenso wie später dann Natascha Kampusch. Es ist eher so, dass er den Teufel mit dem Beelzebub austreiben will.

»Eine Entführung, eine Zeit außerhalb aller anderen sozialen Kontakte als der anti-sozialen mit den Entführern, ist eine Zeit aufgezwungener Intimität. Es entwickeln sich Umgangsformen – wie auch immer die beschaffen sein mögen. Man lernt einander kennen, wenig, aber doch ein wenig. Da sind Empathien (wie spricht er, wie ernst ist es, was kann ich sagen, um die Atmosphäre zu entspannen?). All das innerhalb eines extremen Machtgefälles: absolute Macht dort, absolute Ohnmacht hier. Das läßt man nicht im Keller zurück. Denn den Keller läßt man nicht zurück. Der Keller wird in meinem Leben bleiben, aber sowenig wie möglich von der mir in diesem Keller auf-

25 Vgl. www.natascha-kampusch.at, die allerdings seit Juni 2008 nicht mehr aktualisiert worden zu sein scheint. Die einzelnen Folgen der Talkshows sind unter youtube abrufbar (Mai 2009).

gezwungenen Intimität soll in meinem Leben bleiben. Das einzige Mittel gegen ungewollte Intimität ist Veröffentlichung.«²⁶

Reemtsmas Erlebnisse sind unvergleichlich, aber doch vergleichbar. Denn, was ihm widerfährt und was er als der reflektierte Intellektuelle und studierte Literaturwissenschaftler, der er ist, besser auf den Punkt bringen kann als die meisten anderen Opfer ähnlicher Situationen, gleicht den Erfahrungen der anderen. So ist es vor allem das Gefühl des Weltverlusts, ein Gefühl schlimmer als die Todesangst. Oder wie Reemtsma, der über sich selbst als Opfer in der dritten Person schreibt: »Er war plötzlich aus der Welt gefallen. Genauer: geschlagen worden.«²⁷ Und das ist zunächst ganz buchstäblich zu nehmen; er wurde an einen Ort verschleppt, von dem niemand außer den Entführern wusste, wo er war. Wenn seine Familie an ihn dachte, hatte sie kein lokalisierbares Bild von ihm. Er selbst konnte sich nicht an einer bestimmten Gegend im Raum verorten. Und wie mit dem Raum, ging es ihm mit der Zeit. Man hat ihm zunächst die Uhr abgenommen, »damit er das Zeitgefühl verlieren sollte.«²⁸ Sicher: Die Entführer hatten an ihm ein rein instrumentelles Interesse. Anders als Priklopil an Natascha Kampusch ging es ihnen nicht in erster Linie um die Person Jan Philipp Reemtsma, sondern um das Geld, das sie durch ihn erpressen konnten. Dennoch waren ihre Methoden ähnlich – und die Effekte ein Stück weit ebenfalls. Als Reemtsma nach einigen Tagen doch seine Uhr zurückerhält, glauben die Entführer, sein Zeitgefühl sei so sehr gestört, dass er mit der Uhr nichts mehr anfangen könnte. Aber sie irren sich. Die Uhr hilft ihm, den Tag einzuteilen, zu portionieren: »Ohne Uhr treibt man wie in einem Meer von Zeit, ohne ein Ufer zu sehen. Nein, schlimmer, wie in einem Bottich, dessen Ränder zu hoch sind und keinen Halt geben. Man wird schwimmen, solange die Kräfte reichen, und weiß doch, daß man nirgendwo hinkommt und irgendwann untergehen wird.«²⁹ Später hilft es ihm sogar, eine imaginäre Verbindung zur Außenwelt herzustellen. In einem der Briefe, die er an seine Familie schreiben muss (und darf), schlägt er seinem Sohn vor, dass sie, um wenigstens etwas gemeinsam zu tun, jeweils zur selben Uhrzeit in dieselbe Stelle eines bestimmten Buches zu sehen, die *Chronik des 20. Jahrhunderts*, und dort die Ereignisse eines bestimmten Tages zu lesen.

Es sind auch sonst die Bücher, die es Reemtsma erleichtern, die Fäden zur Welt, aus der er gefallen ist, ein Stück weit wieder zu spinnen. Für ihn werden diese Fäden zu Rettungsseilen. Die Entführer geben seinen Bitten nach und versorgen ihn mit Literatur, ob Simone de Beauvoir oder Ephraim Kishon, Reiseliteratur oder *Die Gemälde des Prado*, die Auswahl ist von gedankenloser Belieblichkeit, aber darauf kommt es nicht an. Es kommt darauf an, das Ich zu-

26 Jan Philipp Reemtsma: *Im Keller*, Reinbek b. Hamburg 1998, S. 17.

27 Ebd., S. 73.

28 Ebd., S. 64.

29 Ebd., S. 78.

sammenzuhalten, das sich dennoch zerreibt. »Wenn er sich nicht durch Lesen oder Schreiben ablenkte, war er seinen Gefühlen ausgesetzt, und ich kann nicht einmal eines der Bilder verwenden, die man konventionellerweise für solche Zustände wählt, ein Schiff im Sturm etwa. Er *war* seine Gefühle, und nichts hätte dieser Gefühle Herr werden können – nicht, weil es zu schwach gewesen wäre, sondern weil es schlicht nicht da war.«³⁰

Das Patt der Empathie

Das Furchtbare ist das Ausgeliefertsein, die Hilflosigkeit, nicht mehr Regisseur seines eigenen Lebens zu sein. Es ist schlimmer als der Tod, denn es »wird damit ein Stück Menschsein negiert, das im Tode erhalten bleibt, weil man es vor dem Tod über das Sterben hinaus phantasieren kann.« Verstehen kann das nur, wer in einer ähnlichen Situation war. »Ich kann [es] wahrscheinlich niemandem plausibel machen, der nicht Ähnliches erlebt hat...«³¹ Weswegen ihm gerade die Briefe von Menschen, die ähnliches erleben mussten, sehr geholfen haben.

Der Mitteilbarkeit bestimmter Situationen sind Grenzen gesetzt, besonders der Mitteilbarkeit eines Erlebnisses, das, wie Jan Philipp Reemtsma schreibt, »ich nicht Erfahrung nennen möchte, weil Erfahrungen etwas mit den Kontinuitäten des Lebens zu tun haben«.³² Der Verweis auf die zumindest partielle Unmittelbarkeit ist ein Topos. Er steht der Beobachtung gegenüber, dass der Mitteilbarkeit aber auch von der anderen Seite her Grenzen gesetzt sind, weil mit der Subjektivität auch die Fähigkeit verloren geht, von diesen Erlebnissen zu berichten.³³ Selbst Reemtsma, ein Profi im Umgang mit Worten, gesteht die Schwierigkeit ein, über die Widerfahrnisse zu schreiben, gerade auch, weil sogar die Empathie mit sich selbst schwierig ist. Das Problem ist, sich in seine vergangene Zustände zurück zu fühlen, weil man von ihnen wie mit einer Mauer getrennt sei: Man kann diese Mauer nicht übersteigen, nicht einmal besteigen, aber manchmal verschwindet sie: »Solche Augenblicke braucht man, wenn man auf Zustände extremer Erlebnisse zurückblicken will, aber das Problem ist, daß man das nicht will.«³⁴

Will man wirklich wissen, »wie es gewesen ist«, führt das Schreiben in eine Patt-Situation zwischen Berichtendem und dem, der es nachvollziehen soll. Entscheidend aber ist, dass das Schreiben wichtig wird für den Befreiten, um seine Subjektivität zurückzuerlangen. Deswegen geht auch die zynische Be-

30 Ebd., S. 198f.

31 Ebd., S. 195.

32 Ebd., S. 45.

33 Vgl. Rorty; *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, S. 160; Elaine Scarry: *Der Körper im Schmerz. Die Chiffren der Verletzlichkeit und die Erfindung der Kultur*, Frankfurt/Main 1992, S. 43ff.

34 Reemtsma: *Im Keller*, S. 187.

haltung, Natascha Kampuschs Imperativ, nur sie selbst dürfe ihre Geschichte in einem Buch festhalten, sei »so naiv wie unannehmbar«,³⁵ an der Sache vorbei. Es geht gar nicht darum, ob sie überhaupt die Wahrheit sagen kann und will und ob sie nicht vielleicht selbst den Interpretationen ihrer Berater und dessen, was ohnehin über sie geschrieben wird, erliegt. Es geht um einen Akt der Wiederauflösung von Welt und Ich.

Epilog: Welt ohne Gott, Welt der grausamen Könige

»Ich habe hier gegessen und über Gott nachgedacht. Ich glaube nicht, daß ich noch an Gott glaube«, schreibt Miranda in ihr Tagebuch. Aber sie tut es doch; sie wiederholt nur noch einmal das Theodizee-Problem. Und so wird sie zur Deistin, mit einem Gott, der nach Installation seines Werks zu beschäftigt ist, sich noch um Details zu kümmern:

»Jetzt glaube ich, genau zu wissen, daß Gott nicht einschreitet. Er läßt uns leiden. [...] Gott kann nicht hören. Bei ihm gibt es nichts Menschliches wie Hören oder Sehen oder Bemitleiden oder Helfen. Vielleicht hat Gott die Welt erschaffen, und vielleicht hat er auch der Natur ihre Gesetze und ihr Ziel gegeben. Aber er kann sich nicht um die einzelnen kümmern.«³⁶

Gott kümmert sich nicht mehr: Wer leidet, muss leiden; wer grausam ist, darf grausam sein; wer aber Grenzen überschreitet, darf eben diese Grenzen überschreiten. Odysseus hätte diese Idee vielleicht gemocht, denn in der Welt, die Gott bewachte, war auch nach seinen Konditionen zu leiden. Wer gegen sie verstieß, den erwartete die Hölle, ein Keller der Welt, dem man nie mehr entkommen konnte.

Aber an die Stelle Gottes tritt nun der Grausame, der Entführer und Peiniger, als sei er eine makabere Karikatur des Allmächtigen – doch schließlich war Gott ja immer schon selbst nichts als die Karikatur des Kerkermeisters. Er schuf die Menschen nach seinem Ebenbild, für das aber niemand als der Mensch Modell gestanden hat.

Literatur

Dante Alighieri: *Die Göttliche Komödie* [um 1320], übers. von Friedrich Freiherrn von Falkenhausen, Frankfurt/Main: Insel 1974.

35 Just: *Gegen die Liebe*.

36 Fowles: *Der Sammler*, S. 252.

- Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1977.
- Fowles, John: *Der Sammler* [1963], übersetzt von Maria Wolff, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1988.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung*, in: Theodor W. Adorno, *Gesammelte Werke* Bd. III, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1997.
- Just, Rainer: »Gegen die Liebe. Eine literarische Spurensuche im Fall Natascha Kampusch«, in: *Wespennest* 145 (2006), auch in: *Eurozine*, www.eurozine.com, abgerufen zuletzt am 11. August 2009.
- Montaigne, Michel de: *Essais*, aus dem Französischen übers. von Hans Stilett, Frankfurt/Main: Eichborn 1998.
- Reemtsma, Jan Philipp: *Im Keller*, Reinbek b. Hamburg: Rowohlt, 1998.
- Rorty, Richard: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Übers. von Christa Krüger. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991.
- Scarry, Elaine: *Der Körper im Schmerz. Die Chiffren der Verletzlichkeit und die Erfindung der Kultur*. Aus dem Amerikanischen übers. von Michael Bischoff, Frankfurt/Main: Fischer 1992.
- Waugh, Evelyn: *Eine Handvoll Staub* [1934], übers. von Matthias Fienbork, Zürich: Diogenes 1986.
- Zill, Rüdiger: »Zivilisationsbruch mit Zuschauer. Gestalter des Mitgefühls«, in: *Berliner Debatte INITIAL* 1-2/2006, S. 61-72.

Die Profanierung des Realen

CHRISTIAN STRUCK

»Mit allen Augen sieht die Kreatur
das Offene. Nur unsre Augen sind
wie umgekehrt und ganz um sie gestellt
als Fallen, rings um ihren freien Ausgang.
Was draußen *ist*, wir wissens aus des Tiers
Antlitz allein; denn schon das frühe Kind
wenden wir um und zwingens, daß es rückwärts
Gestaltung sehe, nicht das Offene, das
im Tiergesicht so tief ist. Frei von Tod.
Ihn sehen wir allein; das freie Tier
hat seinen Untergang stets hinter sich
und vor sich Gott, und wenn es geht, so gehts
in Ewigkeit, so wie die Brunnen gehen.«¹

Der Zusammenhang zwischen Metaphysik und Grausamkeit, der hier angesprochen werden soll, liegt in der Verbindung von einer bestimmten ontologischen Situation des Menschen, der Geste der Überschreitung, wie sie Foucault in seiner *Préface à la transgression*² gezeichnet hat, und einem Zuwachs an Bedeutung von simulierten Vorgängen. Im ersten Teil soll die Situation des Menschen umrissen werden, während sich der zweite Teil einem metaphysischen Konstrukt und dem Phänomen der Ablenkung annähert und mit Foucault die Geste der Überschreitung zu erläutern versucht. Der dritte Abschnitt schließlich widmet sich der Simulation und den Effekten eines ›Als-ob‹ und deren Verbundenheit mit dem Überschreitungskonzept.

1 Rainer Maria Rilke: »Duineser Elegien«, in: ders., *Die Gedichte*, Frankfurt/Main 1986, S. 627-670, hier: S. 658, fortan zit. als Gedichte.

2 Michel Foucault: »Vorrede zur Überschreitung«, in: ders., *Schriften zur Literatur*, Frankfurt/Main 2003, S. 64-85, fortan zit. als Vorrede.

Teil I

Existenziale Situation

Die Seltsamkeit, die das Leben in jedem Fall begleitet, ist, dass alles, das besteht, zu vergehen scheint, zerfällt. Was erst einmal nach einem arg trivialen Pessimismus klingt, ist auf der anderen Seite wahrscheinlich der Grund für die Gewichtung überhaupt des Einzelnen. Es ist wohl systematisch unmöglich, geistige Zustände von Tieren zu erkennen, da die subjektive Form von Erfahrung jeglichen Blick in das Bewusstsein von Tieren ad absurdum führt, doch scheint ihnen im Gegensatz zu Menschen nicht ein so starker Bezug zum Einzelnen zu eignen.³ Darauf läuft zumindest ein Strang von Rilkes oben zitiertem Passus aus den Duineser Elegien hinaus. Es geht »in Ewigkeit« – mit einem Gleichmut, der dem Fluss des Wassers gleicht. Vollkommen ungleichmütig erscheint dagegen das Verhalten des Menschen, wenn es darum geht, sich an das Leben zu klammern; nicht umsonst wird den ältesten Menschen der Welt stets positiv begegnet, während der rapide Anstieg der durchschnittlichen Lebenserwartung unter manch anderen, überpersönlichen Aspekten erschrecken könnte. Es darf zumindest davon ausgegangen werden, dass die meisten Menschen, die sich nicht das Leben nehmen, es doch in so weit positiv bewerten, dass sie selbst das zunächst Unerträgliche darin nicht als Anlass nehmen, aktiv gegen es vorzugehen.

Das Tier steht in einer Beziehung zu seiner Umwelt, in der ihm nicht in erster Linie wichtig ist, wie genau diese hinsichtlich ihres einzigartigen Vorkommens beschaffen ist, sondern indem es direkt mit den Dingen in seiner Umgebung verfährt. Menschen allerdings ist es anscheinend an erster Stelle wichtig, nicht nur, dass sie sind, sondern auch, dass sie *so* sind. Dazu zählt unter anderem auch die Anhäufung von Dingen um sie, die im Laufe der Zeit einen anscheinend immer stärker individuierenden Charakter bekommen hat, so dass Lebensstile und diverse Accessoires durchaus von Bedeutung sind, um sich als Individuum auszuzeichnen, sei es durch Schmuck, Geschmack oder ein spezifisches Verhalten.

Vielleicht aber muss man sehr viel tiefer ansetzen, in der Wahrnehmung, aus der Einzelnes überhaupt erst als solches hervorgeht. Es sind Einzeldinge gegeben, zu denen wir eine Beziehung eingehen, die darin besteht, dass wir sie in ihrer Regelmäßigkeit und Ähnlichkeit wiedererkennbar werden lassen. Zwar sind es immer wieder andere, zu einem anderen Zeitpunkt, an einem anderen Ort, aber doch in gewisser Weise identifizierbare Gegenstände oder Erlebnisse. In dieser Identifizierung der Dinge, ob nun durch die Sinne oder im kollektiven Modus der Sprache, werden sie einerseits bestimmt, also individuiert, durch Merkmale

3 Vgl. auch die Rolle der ›Weltarmut‹ des Tieres in Heideggers Zoontologie in dessen Vorlesung von 1929/30: Martin Heidegger: *Grundbegriffe der Metaphysik – Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, in: ders., *Gesamtausgabe*, 29/30, Frankfurt/Main 2004.

herausgehoben aus einem zunächst bestimmungslosen Geschehen, und andererseits wiederholbar, verfügbar gemacht, ›angehäuft‹ in Handlungen mit ihnen oder durch eine gleichsam ›virtuelle Habe‹ in Worten.⁴ Die Formulierung »bestimmungslose[s] Geschehen« stößt zwar auf, aber es steht natürlich wirklich in Frage, in welcher Form das, was uns selbstverständlich gegeben ist, ›eigentlich‹ vorliegen könnte. Es steht in Frage – und bleibt wohl kategorisch unbeantwortbar. Doch lässt die Diversität an unterschiedlichen Gewichtungen und Wertbeimessungen, aber auch Sinnzuschreibungen erschließen, dass sie jedenfalls nicht Eigenschaften der Dinge und Geschehnisse sind, sondern kontingente Maßstäbe der daran beteiligten Wahrnehmenden. So jedenfalls, dass an dem Geschehenden nicht viel mehr zu sein scheint, als dass es geschieht, und dass es so geschieht, wie es zu vernehmen ist (ohne hier auf die tatsächliche epistemologische Seite eingehen zu wollen und können). Die Unausweichlichkeit des so Geschehenden könnte ein erster Anlass sein, von Grausamkeit zu sprechen. Die jederzeit gegebene Möglichkeit existenzbedrohender Geschehnisse bei gleichzeitigem Entzug jeglicher Einspruchsmöglichkeit scheinen einem passiven Verhältnis zum Komplex des Lebens gleichzukommen; es ist eben nichts anderes möglich, als sich kontinuierlich dem Kontinuierlichen zu stellen.

Was erneut bloß trivial klingt, ist dennoch mehr als eine existentialistische Volte. Das Bestreben sämtlicher Kulturleistungen scheint darauf gerichtet zu sein, »ins Innere einer auf Diskontinuität gegründeten Welt so viel Kontinuität einzulassen, wie diese Welt ertragen kann.«⁵ Diese Begriffe von Bataille treffen die aufgerufene Situation in einer der Trivialität eigenen Tiefe: Das Besondere am Leben ist wohl gerade dieses »*ein* Mal gewesen zu sein, wenn auch nur *ein* Mal: *irdisch* gewesen zu sein«; es »scheint nicht widerrufbar« (Gedichte, 661): Alles in dieser Welt ist in einem alles sukzessive verändernden Zeitstrom so singular wie unwiderruflich.

Was bei Rilke eine positiv konnotierte romantische Stimmung des Lebens bedeutet, kann aus anderer Perspektive grausam wirken: Alles, das geschieht, *wird geschehen sein*, und selbst wenn die Sphäre der Kultur politisch, gesellschaftlich und nicht zuletzt durch tätigen, handelnden Eingriff wandelbar und zu verhindern sein kann, bleiben die als Beispiel dankbaren Naturkatastrophen wie bloße Begegnungen oder Mutationen so unaufhaltsam wie ›zufällig‹ – oder schlicht: unerklärbar.

Wenn es aber ein Grundbestreben des Menschen ist, sich aus Sorge um sein eigenes Leben und um das anderer gegen den Tod zu wehren, ist doch dessen bloße ständige Möglichkeit nicht nur ein ladenloses Fenster für Grausamkeiten, sondern Grund genug, sich dagegen zu wenden, und das eigene Leben so lange wie möglich mit genügend Kontinuität, sprich Lebendigkeit – oder sogar eher: Verfügbarkeit auszustatten. Eben als Verfügbarmachung kann die »Gestaltung«

4 Vgl. dazu: Michel Foucault: *Dies ist keine Pfeife*, München 1997, bes. Kap. II.

5 Georges Bataille: *Die Erotik*, München 1994, S. 21.

gesehen werden, von der Rilke spricht. Gestalt ist ein Moment der Ordnung, sei es in Abgrenzung von Gegenständen untereinander, sei es in Form von Tages- und Lebensplanung oder in Form einer Persönlichkeit. So also ist die Erklärung von ›einfach‹ Geschehendem ein erster Schritt, um eine Ebene der Verfügbarkeit hervorzubringen, eine frühe, einfache Kulturleistung, die Kontinuität zu verschaffen versucht, gleichzeitig aber das Diskontinuierliche im Individuiertsein gewährleistet: *Es ist eben dieses und aus jenem Grund.*

Vielleicht kann dieser Schritt der Zuschreibung von so etwas wie Sinnhaftigkeit oder Begründetheit, mit der versucht wird, dem Ungestalteten Gestalt zu geben und es so verfügbar zu machen, selbst schon wieder als eine unwiderrufbare Reaktion auf die oben beschriebene ›Situation‹ angesehen werden. Jede Kulturleistung arbeitet daran; jedes verstehende Zugehen auf die Welt bedeutet eine Verarbeitung in klar definierten Rahmen; – und doch könnte es ganz anders gesehen und gedeutet werden! Je mehr instrumentelle Verstehensweisen sich in unseren Umgang einschreiben, desto unwahrscheinlicher wird, dass diese Gewohnheiten sich ändern; selbst wenn sie sich immer weiter entwickeln, tun sie es doch innerhalb ›subalternen‹ Möglichkeiten. – Das ist mitnichten ein epistemologisches *deus-malignus*-Argument, sondern der Versuch einer Beschreibung der Wiege, aus der sich der Mensch erhebt, ohne sie je ganz zu verlassen.

Psycho-ontologische Verbundenheit

Wenn zu leben bedeutet, sich zumeist inhärent und unbewusst, aber doch immer wieder neu zu entscheiden, trotz all dem leben zu *wollen*, wie es der Existentialismus im Anschluss an Nietzsche formuliert, so ist diese Entscheidung eine, die aus der Sorge Hysterie und aus der Zuwendung zum Leben eine Abwendung vom Tod macht. Sowohl die Ethnologie Lévi-Strauss' als auch die Psychoanalyse Freuds erkennen in Verdrängungsphänomenen wie Begräbnisritualen oder dem Umgang mit Ausscheidungen ein Umschlagen menschlicher Existenzialien in eine panikartige Flucht vor dem Tod: Was aus dem Leben ausgeschieden ist, wird mit einem Ekel belegt, weil es furchterregend ist. Jedenfalls scheint sich diese Abwendung eben so inhärent zu vollziehen wie die Affirmation, was zumindest in Momenten der Todesangst durchaus bewusst wird. Damit entsteht aber in dieser Ausschlussmechanik gleichzeitig eine unbewusste Gewaltbereitschaft allem Gefährdendem gegenüber. Von dieser Warte aus, sozusagen von hinten betrachtet, könnte auch die von Michel Foucaults begonnene und im Anschluss von Giorgio Agamben weiterentwickelte Kritik an

(biopolitischen) Ausschließungsverfahren⁶ verstanden und existenzialontologisch begründet werden. Gesetzesübertreter, Kranke, Ausgeschlossene, oder auch die in einer auf Optimierung ausgerichteten Gesellschaft Hinterherhinkenden werden nicht oder nur bedingt rehabilitiert, der eigentliche Fokus liegt auf dem Mechanismus ihrer Ausgrenzung – man könnte sagen *Ausscheidung*.

Die Bewegung der Individuation wiederholt sich demnach auf immer umfassenderen Ebenen: (1) Die ontologische *Nötigung* zu Differenzierung, die daraus erwächst, im Gegensatz zum Tier nicht nur in der Welt zu sein, sondern ›Welt zu haben‹, führt zu (2) einer kategorialen Wahrnehmung des Einzelnen als solchem, die (3) zur Ebene kultureller Gestaltung führt, in der durch Ordnungs- und Ausgrenzungsmechanismen Begriffe und personale Identität geschaffen werden. Dabei werden einerseits in immer stärkerem Maße Einsamkeit, Diskontinuität und Außenseiter erzeugt, andererseits als Virtualisierungsstrategie Verfügbarkeit – und somit Kontinuität eingeführt.

Man kann die Bedeutung der Individuation jedoch noch auf eine weitere Ebene beziehen. Nicht nur ist diese Bewegung in diesem Sinne also so etwas wie der Ausgang für ein Stiften von Bezügen, Antrieb für jegliche Produktion von ›Kulturgütern‹, sondern auch der Modus, in dem der Mensch *sich selbst begegnet*. Sie erzeugt ein Gefühl des *Gemeintseins*, »weil uns scheinbar alles das Hiesige braucht, dieses Schwindende, das seltsam uns angeht« (Gedichte, 661.); es ›geht‹ uns ›an‹, indem es uns entgegenkommt, und indem es von Bedeutung, Gewicht, Wert für uns ist. Es ist damit zweierlei gemeint: Nicht nur ist das Hiesige nach kulturellen Maßstäben, die ihm Gestalt geben, gewichtet, sondern es affiziert uns auf zunächst gegenständliche, mithin widerständige Weise. Das unbestimmte Geschehen, um das letztlich auch Heideggers Seinsdenken kreist, hat also eine genuine körperliche Dimension, die es zu dem zu machen scheint, was es für uns ist. Es ist nicht nur ein konzeptuelles, sondern primär ein dinghaftes Geschehen.

Dieses Angesprochensein durch die Dinge bezeichnet den Grundzustand des Menschen. Er ist auf eine psycho-ontologische Art mit der Welt verbunden, das Geschehene betrifft ihn, indem es ihm zukommt. Wie oft, dass wir Aussagen, Bezüge, Bedeutungen mit uns selbst verbinden oder Vernommenes mit bereits Bekanntem assoziieren – eine Fähigkeit, deren Gegenteil bis zum Krankheitsbild der Dissoziation reicht, wie es Peter Handkes Erzählung *Die Angst des Tormanns beim Elfmeter*⁷ eindringlich zur Darstellung bringt. Wir scheinen nicht umhin zu können, uns ins Spiel zu bringen. Die existentielle Tragweite dieser Unfähigkeit wird deutlicher, wenn wir uns der oben beschriebenen Verschränkung der verschiedenen Ebenen bewusst werden. Es geht jedes Mal wieder (inhärent) um

6 Vgl. etwa Michel Foucault: *Die Anormalen. Vorlesungen am College de France (1974/75)*, Frankfurt/Main 2004; Giorgio Agamben: *Homo sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/Main 2002.

7 Peter Handke: *Die Angst des Tormanns beim Elfmeter*, Frankfurt/Main 1983.

alles: um die Bestätigung der eigenen Existenz in Gestalt ihrer Selbstwahrnehmung wie um den Prozess zu deren Sicherung durch Begründung und Sinnzuschreibung. Dennoch stehen darin der Gewissheit die Mannigfaltigkeit und der Eindeutigkeit der Bewertung noch in der sichersten Zuordnung Zweifel entgegen; diese werden aber nur in Momenten der Störung bewusst, sei es einer funktionellen (Sinnestäuschung, ›ästhetische Erfahrung‹) oder einer geistigen (Schizophrenie).

Es scheint, dass Problemstellung und Antwort ›gleichursprünglich‹ sind, dass das Grundlegen gleichzeitig Quell und versiegender Strom ist, die Bewegungen des Schaffens und Vernichtens gleichermaßen in sich birgt. Damit scheint auch ein Modell gegeben zu sein, das den höchsten Anforderungen der Kontinuität gewachsen wäre: ein *perpetuum mobile*, das, einmal in Gang gesetzt, eine erste Spaltung vergrößert, die sie zu überwinden versucht. Wie bei einer Erdspalte, aus der man immer höher klettert, indem man sich mit den Beinen abwechselnd an beiden Wänden abstößt, um nach oben zu einem Licht zu gelangen, solange bis die Beine so weit gespreizt sind, dass ein Weiterkommen nur möglich ist, wenn man sich – durch einen Sprung – für die eine oder die andere Felswand entscheidet.

Und doch scheint es etwas an den Dingen zu geben, das sie ›real‹ macht, das ihnen eine gewisse Bestätigungskraft verleiht, denn sie stehen zueinander in Stimmungen und Atmosphären, haben etwas unbestreitbar Phänomenales. Das macht sie in ihrer Erscheinung etwa von Träumen oder Filmen unterscheidbar; so realistisch diese auch sein mögen, sie bringen eine Fremdheit mit sich und verzerren die Körperlichkeit der Erfahrung. Zwischen dem Geschehenden und dem Menschen gibt es insofern immer eine *analoge* Beziehung, in der keine diskrete Einheiten vorliegen, sondern in der alles als organisches Gefüge gegeben ist. Dieser wirkt sich in seiner konstellativen Gänze aus: nicht nur in einer synästhetischen Überlagerung, sondern in einer Lebendigkeit, einem Fortschreiten, dem man sich nicht entziehen kann, und das die ganz zu Beginn genannte vordergründigste Eigenart des Lebens auszumachen scheint. So aber ist in dem Organischen auch das Vergehen (von Zeit und Leben) enthalten, das die Körperlichkeit selbst immer in ein Doppel aus ›Eros‹ und ›Thanatos‹ entlässt. Aus diesem Zwiespalt nährt sich die oben angeführte Virtualisierungsgeste, die eine abstrakte Ebene erschafft, in der verständig und verhandelbar erscheint, was in seiner Einfachheit (der ›Bloßheit‹ des singulären Geschehens) und seiner gleichzeitigen Komplexität (dem analogen Zusammengehen) undurchdringlich bleibt.

Erfahrungswelt

Verlagert man den Blick auf das oben verwendete Bild nur einige Meter nach oben, auf die erwähnte Ebene – unter der der Spalt zwischen Wahrung des Ein-

maligen und Annahme des Unweigerlichen liegt –, und situiert den Menschen als aufgerichtet und in Umgang mit seiner Umwelt, so scheint das der alltäglichen Erfahrung sehr viel mehr zu entsprechen. Gelänge es jedoch, den Spalt nicht als *fest verankerte* ontologische Differenz, sondern als *dynamische* Differenz zu denken, könnte er eine Form von Entferntheit von der Umwelt bedeuten und damit Patenschaft übernehmen für das Strukturmoment von ›Gestaltung‹ an sich.

Liegt man beispielsweise mit geschlossenen Augen auf einer überdachten Terrasse und lauscht dem gleichmäßigen Streichen des Windes durch die Bäume im Garten, scheint das Geräusch das gleiche zu sein, wie das leise Regnen in einer gewissen Intensität, ein dichtes, aber leichtes Nieseln – so dass, wenn beide Geräusche ineinander überzugehen scheinen, eine Unsicherheit aufkommt, und man die Augen aufschlägt, um sicherzugehen, nicht die draußen aufgehängte Wäsche abhängen zu müssen. Dieses Beispiel macht vielleicht gerade in seiner Banalität deutlich, wie sehr die Zuordnung einfacher Sinnesdaten sich mit einer Selbstverständlichkeit vollzieht, die niemals gegeben sein kann. Nicht im Spiel der Wahrnehmungen liegt die Pointe, sondern in der Unsicherheit. Und eben diese Möglichkeit der Täuschung bildet den Scheitelpunkt: Es sind Geräusche zu vernehmen, die aktiv in ein zusammenhängendes Geschehen zu integrieren sind, doch die Sicherheit, worin genau das Geschehen liegt, zerbricht nicht nur in der Kunst (etwa der Moderne) oder in Vexierbildern, sondern auch in Momenten, in denen die vielen automatischen Vermutungen, die sich einschleichen, bevor es einen Zustand der Gewissheit gibt, fehlgreifen. Eine Gewissheit, die eben nicht Wahrheit bedeutet, sondern Ausdruck eines Sich-Verlassens auf die Richtigkeit dieser Einordnung ist.

So wäre eine viel grundlegendere Dissoziation vom Geschehenden ausgedrückt, als die, von der Handke oder auch Heidegger sprechen. Denn zwar sind die Gegenstände unseres Alltags selbstverständliche Boten einer unmissverständlichen Verankerung in der Welt, aber jedes tiefer gehende Verständnis von Welt bleibt in den Grenzen von Anfang und Ende der Existenz überhaupt verhaftet, und man erahnt bestenfalls Grund und Zusammenhang dessen, was jederzeit um uns herum geschieht.

Menschen teilen das gleiche Schicksal, »gegenüber [zu] sein | und nichts als das und immer gegenüber« (Gedichte, 659) – sowohl dem jeweils anderen, als auch der Welt, und letztlich oft genug sich selbst. Die Erklärungen des eigenen Verhaltens scheinen von Zeit zu Zeit zu versagen und in eine Selbstentfremdung und existenziellen Ekel zu münden, die zum Beispiel in intensiven körperlichen Begegnungen mit dem eigenen Körper (starkem Schmerz) oder mit anderen Körpern (Sex) aufscheinen.

Auf dieser Ebene jedenfalls erscheint die Begegnung mit dem Anderen eine Schicksals-Nähe zu erzeugen, in der dessen Gespaltenheit gleichzeitig seine Unverfügbarkeit aufzeigt – so dass es nie zu einem komplementären Verhältnis kommt, immer aber zu einer Reibung, die das Moment der Erfahrung des Menschlichen selbst in den Vordergrund hebt. Doch auch die Dinge antworten in

ihrer Materialität nicht nur einem sinnlichen Tasten, sondern lassen durch ihre Konturen die eigene Abgeschlossenheit, die Haut als Grenze wirken, durch die Kontakt und Innerlichkeit erst möglich werden, – aber eben immer auch in Distanz zum Eigenen halten, Differenz bilden.

Es scheint allerdings Wege zu geben, diesen (theorematischen) Zugang zur Welt zu sabotieren oder doch zu verzögern, etwa in der artifiziellen Dekontextualisierung von Gegenständen in Kunstwerken, die die gewohnte Auflösung in Konzepte zu verhindern scheint. Wir begegnen ihnen in Duchamps Readymades genauso wie im Expressionismus eines Carl Einstein oder etwa in Cages 4:33; dieser Weg wird mit Adornos ›Rätselcharakter‹ ebenso aufgegriffen wie in Heideggers Kunstwerk-Aufsatz im Streit von Welt und Erde⁸ oder in Freuds Theorie vom Unheimlichen. Bestimmte Situationen und Stimmungen wehren sich gegen Konzeptionalisierungen, genau so, wie es Rezeptionstechniken gibt, die versuchen, das Phänomenale nicht so sehr als Element eines theoretischen Zugangs, sondern vielleicht im Rahmen einer ›inneren Erfahrung‹ zu fassen. Vielleicht könnte dem Gefühl einer Zwangspassivität, der Ausgeliefertheit an das Sein auch ein spontanes Wuchern entgegengestellt werden, wie es Gilles Deleuze und Félix Guattari in der Einleitung zu *Mille Plateaux*, dem Rhizom-Kapitel,⁹ entwickeln, in dem auch ein Unbehagen den weltlichen Prozessen gegenüber fortbestehen muss, und das offen bleibt für die Sogqualität der Spaltung. – All diese Wege bilden jedenfalls keine verlässlichen Brücken – sondern sind Absagen an eine vermeintliche ›Verlässlichkeit des Zeugs‹, die nur in Funktionalisierungen bestehen kann. ›Bloß Geschehendes‹, nimmt eben keine Funktion ein, sondern wird nur auf eine solche hin verstanden.

Teil II

Wo liegt aber der Zusammenhang mit Metaphysik, die nur immer cursorisch und punktuell an verschiedenen Anknüpfungspunkten (von Handke bis Heidegger, Duchamp bis Cage, Existentialismus bis Kritischer Theorie) angerissen wurde? – Eine erste Antwort wäre, dass Metaphysik transzendiert, was an Geschehendem nicht mehr in ein selbst geschaffenes System subsumierbar ist, und statt Subsumtion die Grundlagen (Aristoteles' *aitias*) dieses Systems aufzufinden verspricht. Je mehr Heilsversprechen jedoch in diese Überschreitung hineingelegt wird, desto weniger wird offenbar, dass in der Transzendierung allein keine Lösung liegen kann, sie sich vielmehr bis zum infiniten Exzess hin selbst

8 Vgl. Martin Heidegger, »Der Ursprung des Kunstwerks«, in: ders., *Holzwege*, Frankfurt/Main 2003, S. 2-74, bes. S. 35ff.

9 Gilles Deleuze/Félix Guattari: *Kapitalismus und Schizophrenie II. Tausend Plateaus*, Berlin 2002, S. 11-42.

perpetuiert. Ein Exzess, der sich unter Umständen am besten im Denken Michel Foucaults aufweisen und durch ihn verstehen lässt.

Metaphysik und die Geste der Überschreitung

Folgt man dem Konzept der Geste der Überschreitung, die Foucault in seiner *Préface* als Hommage an Bataille entworfen hat, kann man kaum umhin, Gewalt selbst als Kulturpraxis zu verstehen. Schließt man diese Gewalt mit der oben genannten perpetuierten Überschreitungslogik kurz, schlägt sie in einen Würgegriff um und verlagert sich somit zur Grausamkeit – mithin: erzeugt Grausamkeit. Gleichzeitig verbinden sich in der Geste, zu der die Überschreitung geworden ist, Metaphysik und Grausamkeit miteinander. – Wie ist das zu verstehen? – Es wäre natürlich weit zu vereinfacht, das Konzept des Göttlichen mit Metaphysik in eins zu setzen. Jedoch übernimmt Gott in der Schöpfung die Bewegung der Grundstiftung, indem er für einen Anfang und eine geordnete Welt steht. In dem Augenblick aber, da die Erfahrung des Todes Gottes »den nunmehr beständigen Raum unserer Erfahrung« (Vorrede, 66) bildet, ist Gott nicht nur unerreichbar, sondern gerade durch die vermeintlich heilstiftende Religion »profaniert« worden.

Bei Foucault bedeutet die Geste des Tötens Gottes eine Bewegung, die Gott tötet, *weil* er nicht da ist – und *damit* er nicht da ist. Gott ist verstummt, und sein Schweigen soll aufhören, gleichzeitig ist Teil des Diskurses über ihn, seine Autorität zu brechen auf eine Freiheit von seiner Begrenzung hin. Diese Grenzenlosigkeit ist also zweierlei: Verlust eines äußeren Garanten wie Gewinn einer Innerlichkeit von Erfahrung; einer Innerlichkeit jedoch, die Grenze und Leere selbst zum Gegenstand hat, somit das »Grenzhaft« als Struktur in Erfahrung einbindet. Die *innere Erfahrung* wird dadurch zur Erfahrung des *Unmöglichen*. Grenze und Überschreitung bedingen einander, bringen einander zu sich im Moment ihrer Begegnung; sie verhalten sich zueinander wie Nacht und Blitz, indem das kurze Aufleuchten die Dunkelheit der Nacht nur noch tiefer erscheinen lässt: Die Grenze zu vernichten, bedeutet nicht, die Vorhandenheit einer Grenze zu vernichten.¹⁰

Im Moment der Vernichtung des (auch aufbrechenden) Unendlichen, des einzigen noch »Heiligen« in unserer Welt, scheint uns in einer kurzen, einmaligen Geste der »Profanierung« dessen Abwesenheit nur umso greller auf. Diese Überschreitung ist irreversibel: Die Grenze unserer Endlichkeit fällt auf uns selbst und unsere Form von Weltverständnis zurück und wir werden uns selbst zum einzigen möglichen *Ungrund*. Dadurch wendet sich die Grenze auf den leeren Raum der Abwesenheit Gottes hin, um in diesem immer weiter (wellenförmig) von uns vorangetrieben zu werden; es gibt kein begründendes System, es gibt keine Feste,

10 Vgl. M. Foucault: *Vorrede*, S. 68f.

auf die wir rekurren könnten, also versuchen wir, die Grenze zu verschieben, auf eine die Nacht erhellende Öffnung zu – die jedoch nicht ist ...

Das Konstrukt der Ablenkung

In diese schroffe Spaltung hinein fällt aber auch das, was wir ›Ablenkung‹ nennen, das, was der Alltag uns an ›Rettung‹ offeriert, um uns in einem Zwischenstadium zwischen Begehren, einem uns selbst verzehrenden Zugehen auf – und der bewussten Abwendung von Welt hält. Sie macht möglich, die abstrakte Schizophrenie aushaltbar zu machen, da wir auf immer abgewiesen worden sind, vom Garten Eden (der gemeinsam mit Gott zu einer leeren Vorstellung wurde) und von einem abschließenden Verständnis, einer Versöhnung mit der basalen Unergründlichkeit der Existenz.¹¹ Es ist, als versuchten wir den Apfel der Erkenntnis, in einer Nacht, die uns erst durch den Moment des Kostens zur Dunkelheit wird. Diese vollkommene Entferntheit scheint uns auch durch die Tiefe der Begegnung mit einem anderen Menschen nur noch klarer auf, der uns in seiner Eigenschaft als Grenze beide Seiten des Weltverhältnisses aufführt: Schaffensprinzip und Abschreckung (Lethe und Archäologie).

Statt in Intensität, verlagert sich das Geschehen in Surrogate, in fingierte Orgien einer angedeuteten Nähe zu etwas, um in einem irdischen Bacchanal das Göttliche von seinem letzten Thron zu werfen – um sich an ein Leben zu verschwenden, das nicht an die *Substanz* heranreicht; das in seiner Abstraktion das Einmalige verfügbar zu machen sucht, und in eben seinem Verlust nur Begründung für den ›profanierenden‹ Zugriff findet; das in seinem Eifer, in seiner ungestillten Sehnsucht neue Götter schafft und künstliche Paradiese etabliert.

Der Wille zur Überschreitung des menschlichen Daseins verlagert sich somit in die Welt der Gesellschaft, in der ihm Mittel und Wege bereitgestellt werden, Überschreitungen in geregelten Bahnen zu vollziehen (in gezähmten Heterotopien). Es kann sich etwa um sexuelle Übergriffe in Bordellen, eine Entgrenzung der Wahrnehmungsparadigmen in experimenteller Video- und Performancekunst, die Schaffung idealisierter Rollenbilder in Kinofilmen oder auch die Erzeugung eines entfremdeten Avatars in Foren, Chatrooms oder in *Second Life* handeln. Dabei scheint nicht nur das Problem der Verlagerung von der Ebene des menschlichen In-der-Welt-Seins (Existenz) in eine Ebene der inhaltlichen Füllung dessen, was Existenz sein soll, auf, sondern auch die Kanalisierung des Verlangens in Ordnungsregimen unterstellten Rahmen. Denn jede Heterotopie, jeder ›andere Ort‹, basiert immer noch auf den Regeln des

11 Vgl. Ingeborg Bachmann: »Das Dreißigste Jahr«, in: dies., *Sämtliche Erzählungen*, München 2004, S. 94-137, hier: 107ff.; oder auch Fausts Abgewiesenwerden durch den Erdgeist: Johann Wolfgang von Goethe: *Faust*, in: ders., *Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*, München 1998, Bd. 3, S. 7-145, hier: S. 23f.

Ortes, von dem er sich abgrenzt. Er infiziert sich quasi am Verlangen zum Tabubruch. Diese Institutionen der sekundären Freiheiten wie Bordelle, Kinos, Computeranwendungen, von denen teilweise auch Foucault in seinem Aufsatz *Andere Räume*¹² spricht, dienen somit einer systematischen Linderung im Versprechen einer Heilung. Grausamkeit wird dadurch jedoch nicht berührt, sondern das in seiner überschreitenden Geste grausame Leben als kulturelle Praxis etabliert, um es ertragbar und sinnvoll zu machen. Die Formen dieser Füllung, die Ablenkungen nehmen zu, je mehr sich der Alltag von Aufgaben der reinen Überlebenseicherung entfernt und zu einer ästhetisierten, kultivierten *Zeitgestaltung* entwickelt. Der Charakter des Zeitvertreibs richtet sich somit auf einen zu absolvierenden und lange schon als abstrakt und fremd wahrgenommenen Alltag der Arbeit. Dabei bleibt eine nicht nur in der Literatur häufig reflektierte dumpfe, ungestillte Sehnsucht zurück, dass dies ein Leben auf Abruf sei: »[D]ie Erinnerung, / als sei schon einmal das, wonach man drängt, / näher gewesen, treuer und sein Anschluß / unendlich zart. Hier ist alles Abstand, / und dort wars Atem.« (Gedichte, 659) – Die Welt der Tiere erscheint als dem ›Wirklichen‹ näher als der menschliche Realitätsdiskurs.

Teil III

Verlagerung in das Als-ob

In dieser Situation vollendet sich eine Kurve, die bei den genannten Virtualisierungsstrategien anfängt und sich, mit der Foucaultschen Überschreitungsgeste verknüpft, in einer Schaffung von scheinbarer Verfügbarkeit zuspitzt. Es kann durchaus als Kulturleistung angesehen werden, dass wir mit Projektionen oder Simulationen von Dingen verfahren, als seien sie *die Dinge selbst*. Auch in diesen liegt eine Fortführung der ›virtuellen Habe‹. Wenn Nachrichtenbilder Szenerien abbilden, die in entlegeneren Gegenden der Welt oder in der Vergangenheit gedreht wurden, ist als großer Fortschritt zu verbuchen, dass dadurch vielen Menschen Informationen übermittelt werden, die sie sonst nicht erreichen würden. Zugleich aber werden diese Informationen auf eine Ebene mit dem Geschehenden gesetzt. Darin liegt ein Sprung, der vordergründig epistemologische Implikationen in sich trägt, die sich aber auf Strategien des Fürwahrhaltens übertragen. Was medial vermittelt ist, hat einen Status, in dem schon seine kontextuelle Einbettung und zielgerichtete Präsentation mit berücksichtigt werden müssten, sowie die technischen Voraussetzungen und die Wirkung von einzelnen Bildern, die erst in hoher Frequenz den Eindruck von Zu-

12 Michel Foucault: »Andere Räume«, in: Karlheinz Barck et al. (Hg.), *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*, Leipzig 1991, S. 34-46.

sammenhang und Bewegung verschaffen. Es ist an dieser Stelle nicht möglich, medientheoretisch zu erfassen, worin genau diese Unterschiede liegen, doch die Relevanz für die oben dargelegte Bewegung ist groß.

Der Aspekt des ›Als-ob‹, der in der Simulation eine entscheidende Rolle spielt, diese marginale Verschiebung der Behandlung der realen Dinge in einen simulierten Raum, verschafft einer anderen Qualität von Distanz eine Bühne. Dort führt sie ein verlockendes Spiel auf, das letztlich zu einer Verschiebung unserer Bewertungssysteme führt. Eine Verschiebung jedoch, die nicht aufgrund einer Störung oder eines aufwühlenden, die Substanz des Lebens betreffenden Ereignisses auftritt, sondern aufgrund einer schleichenden Übernahme, die substantiellen Momenten wie ›Materialität‹ oder ›anderen Sprachen‹¹³ keine Gelegenheit zu geben scheint, sich zu entwickeln, Bestand zu haben.

Darin vollzieht sich letztlich die angestrebte künstliche Füllung des Spaltes, von dem aus sich aber jegliches Zugehen auf Welt erst motiviert hatte. Die Situation einer ›ontologischen Indifferenz‹, die aus einer solchen Erosionsbewegung erwächst, ergreift somit die Bewertungsmaßstäbe nicht nur dessen, was wirklich ist, sondern verklebt auch jegliche aus der menschlichen Grundsituation stammende Ver-antwortung, die gänzlich quer zu der unweigerlichen Diversität ethischer Prinzipien liegt.

Wenn man dessen gewahr wird, wie viel unserer Wahrnehmung auf solchen Verkürzungen beruht, wie unentbehrlich kulturell gefestigte Begriffe und Gesten sowie Formeln und Konstanten für die Mathematik sind, wenn man realisiert, was die beiden Seiten der Verkürzung sind, nämlich Notwendigkeit aus der Unmöglichkeit, immer wieder jeden Gedankengang, jede Bewertung neu vollziehen zu können, und das Abschneiden eines auch spezifischen, organischen Betrachtens des jeweils Neuen, versteht man vielleicht, wie weit diese Kulturleistungen reichen.

Zeitempfinden zum Beispiel vollzieht sich, wie immer wieder betont wird, sehr subjektiv, eine Sekunde jedoch verstreicht, atomar verbucht, in immer gleicher Frequenz. Die arbiträre Festsetzung von Monaten und Jahreszeiten macht klar, dass es vielleicht nicht so sehr die Natur ist, deren früh hereinbrechender Winter die Ernte zerstört, sondern wir es sind, deren Abhängigkeit von der Ernte die Kraft der Kälte *als* zerstörerisch wahrnehmen lässt. Nicht der Winter ist zu früh, er kennt gar kein zu früh, sondern unsere Berechnung der Jahreszeiten und unser Verhalten danach ist seltsam inadäquat.¹⁴

13 Ingeborg Bachmann: »Alles«, in: dies., *Sämtliche Erzählungen*, München 2004, S. 138-158, bes.: S. 143-145.

14 Zum Anschluss an Heideggers Ablehnung des ›vulgären Zeitbegriffs‹ vgl. am besten: Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen 2001, S. 378-382.

Simulationseffekte

Simulation, dem das lateinische *similis* zu Grunde liegt, macht zunächst Dinge einander ähnlich, indem sie eine Kopie erstellt, die dem Original nicht nur ähnlich ist, sondern die dessen Funktion übernimmt. So basieren viele natur-, aber auch sozialwissenschaftliche und psychologische Untersuchungen und Experimente auf Simulationen, da viele Zusammenhänge nur in ihrer Nachstellung in Laborsituationen untersucht werden können. Damit wird nicht nur ein zunächst Unerforschbares für einen Zugang geöffnet, sondern mit dem erhaltenen Produkt verfahren, als sei es nicht nur wie, sondern das zu Betrachtende selbst. Auch in der Psychologie führt dies dazu, dass statistische Aussagen aus Modellen nicht nur auf Handlungen, sondern auch auf deren Motivationen übertragen werden und also das primär nicht ersichtliche Innere des Menschen scheinbar freigelegt wird. Mit diesem wird dann frivol verfahren, als sei eben dies seine Intention gewesen, auch wenn diese auf einem ganz anderen Blatt steht, nämlich dem Inneren, das vielleicht in einer ganz anderen Sprache beschrieben ist, und niemals anders als durch *first-person-view* lesbar ist.

Was hinsichtlich Menschen als Vorgehen noch besonders aufstoßen kann, vollzieht sich in nicht anderer Form bei bloßen Annahmen von dinghaften experimentellen Situationen: Zwar kennen Experimente statistische Fehlerquoten, doch ist ja der Witz, dass eben das reale Geschehen darin nicht simuliert werden kann. Das Geschehene kennt Fehlerquoten so wenig wie der Winter seinen vorzeitigen Einbruch. Das liegt zum einen an der unberechenbaren Tendenz des ›Geschehenden‹, ›zufällig‹ zu geschehen, und zum anderen an der Unmöglichkeit, die Komplexität zu imitieren – die natürlich allererst der Anlass und Ausgangspunkt überhaupt für Simulation ist; die also geradewegs eine bloße Verkürzung des Verständnisweges ist, jedoch in einer Abstraktion und künstlichen Differenzziehung. Schon der Begriff macht deutlich, dass es sich um eine bloße Fortführung der Individuationsmechanismen handelt, der sich hier aber in renitenter Weise mit den Virtualisierungstechniken verbindet und daher mit den bislang gängigen philosophischen Kritikinstrumenten nicht zu greifen ist.

Verständnis der Dinge zu haben, bedeutet, ihnen mit dem Gestus des Bekannten zu begegnen. Ein Großteil der Ängste des Menschen resultiert aus dem Unbekannten, Schwarzen, Tiefen ... Dem zu begegnen, hat sich nicht nur vernunftgeleitete Kulturtechnik in den Sinn gesetzt, sondern ist das oberste Ziel vieler metaphysierend verstellender Herangehensweisen an die bloße Kontingenz des Geschehenden – so auch der Versuch der Einzelwissenschaften, das menschliche Schicksal der Zwangspassivität durch das Setzen einer quasi-objektiven aber objektiv eben unmöglichen Berechenbarkeit umzukehren; in dieser Unmöglichkeit besteht eine Art Negativparadigma des Naturwissenschaftlichen.

Mutationen, Quantensprünge, ›Aufenthaltsorte‹ von Elektronen sind nicht ›zufällig‹ im Sinne eines Gegensatzes zu ›notwendig‹, sondern schlechterdings in ihrem So-Sein unergründlich. Vielleicht sind diese Phänomene sogar aus

theorematischer Sicht unergründbar, was jedoch bloß deren Nichtansprache auf Fragen mathematischer Art belegt, nicht aber deren ›ontologische‹ Seite berührt. ›Naturgesetze‹ und Mathematik bilden eben nicht adäquate Ausdrucksmodelle des Geschehenden, sondern sind ebenso wie die ›beschreibenden‹ Geisteswissenschaften Möglichkeiten, die Welt zu betrachten.

Dass aus diesen Modellen verlässliche Aussagen über das Fallen von Gegenständen und die Bewegung von Licht getroffen werden können, ist sehr nützlich für die Entwicklung von Kultur, doch sollte man nicht die Ebene verwechseln, auf der diese Aussagen getroffen werden.¹⁵ Auch diese wichtigen, nicht nur in der Medizin lebensrettenden Voraussagen von Funktionsweisen erfassen innere Zusammenhänge nicht etwa besser oder gar ›wahrer‹, sondern simulieren deren Zusammenhänge in einer Welt, die lediglich dem menschlichen Verstand angemessen ist.

In Bezügen, in denen Störungen erkennbar und auffallend bleiben, etwa bei sprachlichen Missverständnissen, die sich eventuell klären lassen, aber wenigstens *prinzipiell* durch gesellschaftliche Praxis korrigierbar bleiben, bildet diese Kulturleistung des vorgezogenen Verstehens kein Problem. In dem Moment aber, in dem populärnaturwissenschaftliche Berichterstattung von der Wahrheit des Verlaufes dieser und jener Dinge berichten und ›man‹ sich danach verhält, in den Momenten, da Politik nicht anhand von Meinungen, sondern von der manipulierten, medialen Präsentation der Wahlmänner sich vollzieht, in dem Kommunikation etwa in einer Reduktion auf (a) 160 Zeichen oder zumindest (b) rein geschriebene Sprache sich vollzieht – oder aber (c) die Illusion von Nähe oder sogar Präsenz des anderen durch audiovisuelle Übertragung etwa durch Bildtelefon oder das Computerprogramm ›Skype‹ geschaffen wird, verschiebt sich diese in einen Raum, in dem sie nicht mehr kontrollierbar bleibt, weil sie sich versteckt, zurückzieht, eingeht in die Funktionalität des Geschaffenen. Auch der ›große Traum‹ vom Beamen basiert auf der Vorstellung der Duplizierbarkeit der Gegenstände (und Menschen); – denn nicht werden dabei die Dinge transportiert, sondern lediglich die Teilchen, aus denen sie bestehen, wie in einer mathematischen Gleichung auf die andere Seite des Gleichheitsstriches gerechnet. Diese Beispiele, die eben doch mehr sind als simpler Kulturpessimismus, machen deutlich, dass es nicht darum geht, diese Entwicklungen zu verhindern; keineswegs. Sie sind der Garant dafür, dass sich überhaupt etwas entwickelt, dass wir in der Lage sind, auch mit wachsender Schwierigkeit der Lebensumstände (›Überpopulation‹, Lebens- und Umwelt betreffende oder gesundheitliche Probleme) zurechtzukommen. Doch haben eben genau diese Kulturleistungen immer auch negative Seiten, die vielleicht in der Entwicklung der Nutzung von Kernspaltung am deutlichsten hervorgetreten sind, aber im Grunde ubiquitär sind. Vielleicht sind die unfassbaren Erfolge des Fortschritts

15 Vgl. Ingeborg Bachmann: »Das Dreißigste Jahr«, in: dies., *Sämtliche Erzählungen*, München 1994, S. 94-137, bes.: S. 111.

und die ebenso großen Krisen, in die ein Fortschrittsglaube führen kann, ein gutes Bild dafür, dass letztlich doch ›alles bloß geschieht‹; dass Hinzukommendes keine Änderung zwischen den Betragstrichen hervorruft, sondern immer einen Ausgleich durch die eigenen Vorzeichenwechsel generiert.

Betrachten wir, auch um dem Verdacht des Kulturpessimismus zu entgehen, das scheinbar harmlose Beispiel des Verhältnis von ›analoger‹, *photographie argentine*, zu ›digitaler‹ Photographie. Was in analogen Bildern ausbelichtet und dem durch die Linse einstrahlenden Licht entsprechend auf dem Negativ ›festgehalten‹ wird, wird in der digitalen Photographie in einem Medium, in diskreten Informationseinheiten gespeichert, die jederzeit auf der gleichen Ebene verändert werden können, etwa durch Eingriff auf die vektorielle Zuordnung im Bild. Damit wird klar, dass der ›Nachweischarakter‹, der Bildern bisher zugesprochen wird, gestört wird, mit der Konsequenz, dass, wie schon bei Tonbandaufnahmen, auch deren Verwendbarkeit als Beweismittel vor Gericht ihrer Fälschbarkeit wegen in Frage steht. Es ist jedoch keine Störung, die sich in der Wahrnehmungsstruktur des Menschen festschreiben und den Glauben an den Wahrheitscharakter von Bildern erodieren ließe, sondern bloß ein Einfallstor für mögliche Inszenierungen. Die politische Komponente hiervon soll hier außer Acht gelassen werden, doch eine ›Profanierung‹ des immer noch mit ontologischem Vorrang behandelten Realitätskonstrukts durch die Digitalisierung ist mit Sicherheit zu verbuchen. – In einer letzten Konsequenz ist auch dies der Grund für die Profanierung der Nähe selbst; und zwar so, dass der ›Atem‹ schlicht für immer unwichtiger erachtet wird und das Simulierte für das tägliche Umgehen mit Welt als funktional ausreichend erachtet wird. Das jedoch betrifft mitnichten die Gänze des Geschehenden, was nicht nur als ›traurig‹ bewertet werden kann und an sämtliche Dystopien erinnert, sondern vor allem über den Umweg der Verantwortung eine andere Situierung der Menschen zueinander als in kontingenten und der Biopolitik unterworfenen Ethiken unmöglich macht.

Fazit – letzte Dinge

Die gezeichnete Bewegung ist in den Augen des Autors kein Grund, diese Entwicklungen abubrechen, sondern sich ihrer bewusst zu werden. – Das ist vielleicht gerade insofern aufklärerisch, als diese Forderung sich mit dem Verhältnis zwischen Metaphysik und Grausamkeit beschäftigt: Die Verschleierung der Verknüpfung von Virtualisierungstechnik und Überschreitungsgeste, quasi die Virtualisierung der Grausamkeit selbst zu einem ›Simulationsversprechen‹, führt dazu, dass sich Grausamkeit als kulturelle Praxis darin einschreibt; dass das Verhältnis zum Antrieb kultureller Leistungen nicht nur nachhaltig – und unerkennbar – ›gestört‹ wird, sondern in Fortschrittsglauben die ontologischen Voraussetzungen desselben negiert werden. Nicht der Status des Menschen als

Mängelwesen, wenn man diesen postulieren will, wird angezweifelt, sondern in einer scheinbaren offenen Akzeptanz der Situation des Menschen ein Heilsversprechen integriert, das nicht, wie Gott, in einem Diskurs zu töten ist, das nicht die Grenze des Unendlichen vor den Menschen setzt, sondern sich fortschreibt, indem es die Erreichbarkeit der Grenze suggeriert, indem es den Menschen nicht sich selbst als Grenze verstehen lässt, sondern das Paradies nah glauben lässt, und genau in dieser Bewegung – das Reale selbst profaniert. Genau dieses ›bloß Geschehende‹ verliert nicht nur an Wert, indem ihm teleologische Konzepte vorangestellt werden, sondern es verliert an seiner ontologischen – und warum nicht: ›heiligen‹ Bedeutung. Ihm wird der Status der Existenz insofern abgesprochen, als Erklärungsmodelle seinen Platz einnehmen und damit – so die Befürchtung Baudrillards – alles zu Simulakra¹⁶ wird, mithin die ganze Welt in einem leeren Verweisganzen verschwindet.

Diese Referenzlosigkeit, in der Zeichen nur noch aufeinander verweisen, bedeutet den Verlust von Zuschreibungsmöglichkeiten von Wahrheit und Wirklichkeit in einer unendlichen Verweiskette.¹⁷ Nicht nur wird normal, Grausamkeiten wie Krieg und die Rückseiten von als ethisch korrekt angesehenen Handlungen zu akzeptieren (!), sondern die Konsequenz des Grausamen selbst wird nicht mehr als solche empfunden. Der Abstand, das Überspielen, das Verstopfen, das Absterben des phänomenalen, auf Nähe basierenden Zugangs auf Welt und Menschen verhindert Störungen, anstatt sie zuzulassen und ihre Aufmerksamkeit erzeugende Kraft zu nutzen. Ein Vorwurf, den man vielleicht schon den Ansätzen einer Serialisierung in Arbeitsprozessen und Kunst machen kann.

Durch die neu auftretenden Illusions- und Simulationstechniken also wird nicht nur Foucaults leerer Raum der Überschreitung durch ein neues Konstrukt gefüllt, das Antworten zu geben scheint, wie Gott es einmal vermocht hatte, sondern dieses Konstrukt ist eines, das wesentlich darauf basiert, nicht zu sein. Die Geste der Überschreitung, die als Ausgang die Leere eines metaphysischen Raumes hatte, wird also schlicht durch eine weitere Leere gefüllt, die der Simulation. Durch diese Füllung wird aber nichts anderes getan, als die Überschreitung noch weiter in Betrachtungen von Welt und gesellschaftliche Verhältnisse hineinzutragen – um dort ungesehen im ontologischen Halbschatten zu verschwinden.

Diese oben als unaufhaltsam, weil grausam und gnadenlos zum Leben gehörende Bewegung der Individuation, mit der der Mensch sich recht dürftig in seiner notwendig passiven Lage gegen das ›bloß Geschehende‹ wehren zu können meint, aufhalten zu wollen, wäre so hoffnungslos wie widersprüchlich;

16 Jean Baudrillard: »Warum ist nicht alles schon verschwunden?«, in: *Lettre Internationale* 77 (2007), S. 30-35.

17 Zum Verhältnis von Wahrheit und Wirklichkeit in der Fotografie und das ›Phänomen‹ eines »Ça a été«, vgl. Roland Barthes: *Die helle Kammer*, Frankfurt/Main 1989, S. 124 und S. 130.

auf die Möglichkeit einer Integration dieser Bewegung in unser alltägliches Umgehen mit (immer schon) ›letzten‹ Dingen will dieser Aufsatz aber hinweisen.

Literatur

- Agamben, Giorgio: *Homo sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, übers. von Hubert Thüring, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002.
- Bachmann, Ingeborg: »Das Dreißigste Jahr«, in: dies., *Sämtliche Erzählungen*, München: Pieper 2004, S. 94-137.
- dies.: »Alles«, in: Dies., *Sämtliche Erzählungen*, München: Pieper 2004, S. 138-158.
- Barthes, Roland: *Die helle Kammer* (1980), übers. von Dietrich Leube, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1989.
- Bataille, Georges: *Die Erotik* (1957), übers. von Gerd Bergfleth, München: Matthes & Seitz 1994.
- Baudrillard, Jean: »Warum ist nicht alles schon verschwunden?«, übers. von Markus Sedlaczek, in: *Lettre International 77* (2007), S. 30-35.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: *Kapitalismus und Schizophrenie II. Tausend Plateaus* (1980), 5. Aufl., hg. v. Günther Rösch, aus dem Französischen von Gabriele Ricke und Ronald Voullié, Berlin: Merve 2002.
- Foucault, Michel: »Andere Räume« (1967), in: Karlheinz Barck et al. (Hg.), *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*, aus dem Französischen von Walter Seitter, Reclam: Leipzig 1991, S. 34-46.
- ders.: *Die Anormalen. Vorlesungen am College de France (1974/75)*, übers. von Michaela Ott, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003.
- ders.: *Dies ist keine Pfeife* (1973), übers. von Walter Seitter, München: Hanser 1997.
- ders.: »Vorrede zur Überschreitung« (1963), in: ders., *Schriften zu Literatur*, übers. von Hans-Dieter Gondek, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003, S. 64-85.
- Goethe, Johann Wolfgang von: *Faust*, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, hg. von Erich Trunz, München: DTV 1998, Bd. 3, S. 7-364.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit* (1927), 18. Aufl., Tübingen: Max Niemeyer 2001.
- ders.: *Grundbegriffe der Metaphysik – Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, in: dies., *Gesamtausgabe*, Bd. 29/30, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/Main: Klostermann 2004.
- ders.: »Der Ursprung des Kunstwerks« (1935/36), in: dies., *Holzwege*, 8. Aufl., hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/Main: Klostermann 2003, S. 1-74.
- Handke, Peter, *Die Angst des Tormanns beim Elfmeter*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1983.

Rilke, Rainer Maria: »Duineser Elegien«, in: ders., *Die Gedichte*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1986, S. 627-670.

Rosset, Clément: *Das Prinzip Grausamkeit* (1988), aus dem Französischen von Peter Geble, Berlin: Merve 1994.

Der Undank eines dankbaren Motivs

PHILIPP WÜSCHNER

»Dort, wo es Metaphysik,
Mystik,
unerbittliche Dialektik gibt,
höre ich,
wie sich der gewaltige Grimmdarm
meines Hungers windet ...«¹

Seit der Kreuzigung schreibt man im christlich-jüdischen Denkkreis der Grausamkeit offenbarenden Charakter zu. Der namenlose Gott des Alten Testaments, dessen unerträglicher Anblick die mediale Übertragung durch Dornbüsche, Windhosen und Wolken verlangte, wird verwandelt in einen Gott, der erkennbar wird in seiner Marter, seiner Selbstverlassenheit, an seinen Wunden und seiner Vernichtung. Um einmal nicht das Klischee vom Rachegott zu bedienen, war das Grausame am Gott Israels, stets *da* zu sein, ohne dabei je fasslich zu werden. Diese schmerzliche Ironie nicht auszuhalten, sondern stellvertretend aushalten *zu lassen* und somit den Gott zum Menschen und im selben Zug den menschlichen Schmerz zum göttlichen zu machen, bedeutet den Anfang der christlichen Religion. Ohne weiter auf die Probleme der Christologie einzugehen, halten wir fest, dass hier ein Zusammenhang, vielleicht sogar eine Einheit, zwischen Wahrheit, Realität und Schmerz ikonisiert wird – dies meint Offenbarung.

Mit der Offenbarung wiederum beansprucht die Theologie einen epistemologischen Königsweg, den sich die traditionelle Metaphysik versagt. Metaphysik in einer allgemeinen Fassung besagt, dass der eigene Deutungshorizont überschritten und selbst zum Objekt der Betrachtung wird, sei es mit kategorialen, existenzialen, linguistischen, kulturellen oder pragmatischen Mitteln. Sowenig Glaube Thesen braucht, heißt es, sowenig braucht Philosophie Offenbarung. Hierin liegt ein bemerkenswerter Widerspruch bei jenen nach-nietzscheanischen Metaphysikern begründet, die eine *Grausamkeit des Denkens*

1 Antonin Artaud: *Schluß mit dem Gottesgericht. Theater der Grausamkeit*, Berlin 1980, S. 37.

*gegen sich selbst*² zu ihrem methodischen Anspruch gemacht haben. Richtet sich hier der Schmerz, den die Abwesenheit Gottes verursacht, als melancholischer Selbsthass gegen die Philosophie?

Ich vermute, dass dieser Selbsthass, der später noch genauer zu bestimmen ist, nicht so sehr Kennzeichen einer geplagten, als viel mehr das einer gelangweilten Wissenschaft ist, und Grausamkeit weder als *Motiv* noch als *Methode* philosophischen Denkens hält, was sie verspricht, sondern im Gegenteil zu Widersprüchen im philosophischen Selbstverständnis führt: Wie konnte sich die Grausamkeit in der Philosophie motivisch und methodisch manifestieren, wenn Grausamkeit ursprünglich in einer Apotheose als das Kennzeichen des sprachlich unfassbaren Gottes begriffen wurde? Liegt das eigentliche Interessensgebiet der Philosophie überhaupt *wesensmäßig* außerhalb ihrer Möglichkeiten – was das Unterfangen der Überschreitung sowohl tragisch wie auch in der Tat grausam werden ließe? Und lässt sich, gegeben, dass es so ist, der offenbarende Charakter einer grausamen Überschreitung überhaupt widerspruchsfrei mit dem metaphysischen Charakter der philosophischen Überschreitung zusammendenken? Oder liegen hier zwei Missverständnisse vor? Erstens der Glaube, Realität und Wahrheit seien an sich etwas Grausames und zweitens Grausamkeit (gegen sich selbst) sei daher eine adäquate Methode der Wahrheitsfindung. Ich verfolge die Verquickung dieser Missverständnisse anhand einer Linie, die von der Literarisierung der Grausamkeit (de Sade) über deren Kultivierung (Nietzsche) zu ihrer mimetischen Theatralisierung (Foucault) führt.

Mechanik der Grausamkeit

In seiner Vorlesung über Metaphysik bemerkt Adorno, dass das metaphysische Denken neben seiner rationalistisch-kritischen Funktion auch »der Versuch zur Rettung dessen wäre – und zwar zur Rettung mit den Mitteln des Begriffs –, was seinerseits durch die Mittel des Begriffs bedroht erscheint.«³ Wie bei einer Bulimie verschlingt diese Dialektik Götter, um sie als Begriffe wieder zu erbrechen. Diese Mechanik ist laut Adorno der Preis, den jede Metaphysik zu

2 Vgl. Clément Rosset: *Das Prinzip Grausamkeit*, Berlin 1994, fortan zit. PG, S. 7: »Alles, was darauf abzielt, die Grausamkeit der Wahrheit abzuschwächen, die Härten des Realen zu mildern, führt unweigerlich dazu, selbst noch die besten Absichten, die großartigsten Projekte zu diskreditieren, – das beweisen z. B. die Filme von Charlie Chaplin. Von großem Scharfsinn erscheint mir in dieser Hinsicht eine Bemerkung Ernesto Sábato in seinem Roman *Abaddón*: ›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.« Vgl. Ernesto Sábato, *Abaddón el exterminador*, Wiesbaden 1980; Lizenzausgabe auch Frankfurt/Main 1988.

3 Theodor W. Adorno: *Metaphysik. Begriff und Probleme*, Frankfurt/Main 2006, S. 34.

zahlen hat, wenn sie ihren Horizont überschreitet, um auf ihn Bezug zu nehmen. Seit aber die Philosophie der Aufklärung sich zu ihrem eignen Gott machte, wendet sich diese Technik des Verschlingens in Autoaggression. Im Zuge dieser Autoaggression wurde die Grausamkeit zu einem dankbaren Motiv, denn mit ihr ließ sich aufzeigen, wie brüchig das Konstrukt einer vernünftigen Natur war. Es scheint dem menschlichen Gehirn möglich, Schmerz und auch Demütigung aufzunehmen, umzudeuten und zu genießen – jeder kennt das. Allerdings sind dieser Fähigkeit Grenzen gesetzt, und häufig sind wir es selbst, die diese Grenzen setzen und deren Überschreitung wir ahnden: vor allem dort, wo es sich um Grenzen der Gerechtigkeit, der Würde, der Unantastbarkeit, der Angemessenheit von Strafe etc. handelt. Dass diese Grenzen heftig umstritten werden, beweist, wie wichtig sie uns sind. Will man sich mit der Mechanik der Grausamkeit beschäftigen, muss man zunächst erkennen, dass sie sich eine bestimmte menschliche Verfasstheit zunutze macht. Nämlich die Fähigkeit des Menschen, bei relativ hoher Sensibilität gleichzeitig über eine überraschend weitreichende Toleranz zu verfügen. »Eben diese unfassliche Tendenz der Grenzsituation in Gewohnheit umzuschlagen«, schreibt Giorgio Agamben, »wird uns von allen Zeugen übereinstimmend bestätigt [...]. Die Nationalsozialisten begriffen diese jeder Extremsituation innewohnenden Macht so gut, dass sie den im Februar 1933 erklärten Ausnahmezustand niemals aufhoben.«⁴

Der Grausame versetzt sein Opfer also in einen Ausnahmezustand und versucht diesen aufrechtzuerhalten. Weder darf das Opfer sich daran gewöhnen und abstumpfen, noch darf es daran scheitern und sterben. Eine solche Taktik zielt also nicht darauf, das Opfer einer Unerträglichkeit auszusetzen, sondern auf die Grenzen der Erträglichkeit selbst. Sie zwingt das Opfer, eine Sinnstruktur aufzugeben, entweder durch die Negierung von Sinn schlechthin (das Leid wird grausam, weil es sinnlos scheint), oder durch gewaltsame Überschreibung durch eine fremde Sinnstruktur. So erreicht die Reduktion eines Menschen auf seinen Körper durch Folter oder Vergewaltigung dann den Gipfel ihrer Grausamkeit, *wenn das Opfer sie akzeptiert und beginnt sich zu schämen*. Wie in Kafkas Strafkolonie fallen Urteil, Vollstreckung und vermeintliche Erlösung in eins.

Sensibilität und Toleranz eröffnen den Blick auf zwei Seiten der Grausamkeit. Auf die eine, exzessive, unerträgliche Seite, mit ihrem schieren *Zuviel* reagieren wir, so man uns lässt, mit somatischem Rückzug. Wir verkörpern Widerspruch, indem wir den Kopf schütteln, das Gesicht verächtlich oder angeekelt verziehen. Wir schließen die Augen, wenden uns ab, ziehen die Luft zwischen den Zähnen ein und *verharren*. Wird die exzessive Grausamkeit nicht vermittelt, sondern unmittelbar erlebt, werden die körperlichen Grenzen überschritten und der Rückzug in den Körper unmöglich gemacht. Damit setzt der Rückzug *aus* dem Körper ein, der dort endet, wohin weder der Grausame noch

4 Giorgio Agamben: *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*, Frankfurt/Main 2003, S. 43.

das Opfer selbst hin folgen können: die Bewusstlosigkeit, die Apathie oder der Tod. Aber es gibt noch eine andere Seite, die ganz konträre körperliche Reaktionen hervorruft; die zum Hinsehen zwingt, zum Augenaufreißen, die keinen Rückzug gestattet, sondern eine vollständige Präsenz fordert, Hoffnung schürt und flehen lässt. Es ist das Auf-die-Folter-Spannen, das Zeigen der Geräte, die Ankündigung eines Ausweges, wo keiner ist, das Wartenlassen in der Ereignislosigkeit. Grausamkeit dieser Art arbeitet mit Belohnung und Strafe, Drohung und Versprechung, Scheinlogik und *double-binds*. In ihr wurzelt die für Außenstehende manchmal so überraschende Stabilität von Ausnutzungsverhältnissen.

Während also die exzessive Seite der Grausamkeit in kürzester Zeit destabilisierend wirkt und somit dem inhärenten Ziel der Grausamkeit, zu quälen, eigentlich kontraproduktiv entgegensteht, wirkt ihre andere Seite auf unheimliche und eben grausame Weise stabilisierend. Von vollständiger Grausamkeit könnte man dann reden, wenn die zweite Seite ausgespielt wird, um das Spiel der ersten möglichst lang auszudehnen.

Grausam sein heißt, jemanden existentiell missverstehen und ihn dann zwingen, von selbst diesem Missverständnis gerecht zu werden. Zwar sind die alltäglichen Missverständnisse von unzureichender Brutalität, um grausam genannt zu werden, ihre Struktur aber liefert die beste Analogie zu einem wichtigen Merkmal von Grausamkeit. Wir kennen das beschämende Gefühl, als Kinder versehentlich für das falsche Geschlecht gehalten zu werden, wir kennen die Ohnmacht, die es bedeutet, für etwas beschuldigt zu werden, das wir nicht gemacht haben und wir kennen jenes nicht genau zu fassende Unbehagen und den Ärger, wenn wir mit fixen Ideen über unsere Person konfrontiert sind, die wir weder zu korrigieren noch zu akzeptieren in der Lage sind. Wie gesagt, diese Missverständnisse oder Missinterpretationen lassen sich leicht aus der Welt schaffen und reichen vielleicht nicht, um grausam genannt zu werden. Hinzu kommen muss die Macht des Täters, diese Fehl-Identitäten auf Dauer durchzusetzen. Die Instrumente der Grausamkeit bestehen darin, das Missverstandensein unerträglicher zu machen als die Aufgabe der eigenen Identität. Wollte man Grausamkeit messen, bildete also weniger die (körperliche) Verwehrtheit den Maßstab, als die Schwierigkeit ihrer Verarbeitung – also die Wiedergewinnung der verleugneten Identität – sofern dies überhaupt möglich ist. Da von der Identität des Daseins seine Welt abhängt, bekommt Grausamkeit eine erfahrungsrelevante Dimension. Nicht zufällig sprechen Opfer im Nachhinein davon, dass für sie *eine ganze Welt zusammenbrach*. Grausamkeit hat immer einen Zug ins Totalitäre. Der hohe Anpassungsdruck, der von dem Täter auf das Opfer ausgeübt wird, verlangt die Integration der Situation in ein kognitives Schema, welches dem Opfer nicht nur äußerlich, sondern fremd ist. Darunter leidet vor allem auch die Selbstwahrnehmung des Opfers als Opfer. Die Grausamkeit von Exorzismus und Inquisition und mithin der christlichen Sündentheologie lag und

liegt vor allem darin, dem Opfer zu vermitteln, die Marter geschehe zu seiner Rettung; er sei der eigentliche Böse in diesem Spiel.⁵

Dieser existenzial-ontologische Kampf zwischen Täter und Opfer macht die Mechanik der Grausamkeit für uns so faszinierend und bildet eine der Schnittstellen zur Philosophie.

Grausame Wahrheit – wahre Grausamkeit Literarisierung der Grausamkeit

Will man Sade philosophisch lesen, muss man verstehen, dass er die Grausamkeit zum Objekt seines Denkens macht, um sie als Zeugin gegen den billigen Rationalismus seiner Zeitgenossen aufzurufen. Dabei treibt er die These von einer vernünftigen Natur an ihre Grenzen – und über sie hinaus: »De Sade trachtete«, wie Susan Neiman feststellt, »danach, ein größerer Bösewicht zu sein, als er war, ja als tatsächlich möglich ist.«⁶ So fährt er eine groteske Menge an Indizien auf für eine an sich eher schlichte These, dass die Welt *systematisch* ungerecht sei. Was die Widerlegung eines angenommenen Zusammenhangs zwischen Tun und Ergehen im menschlichen Schicksal sein sollte, wird so zur Bestätigung dieses Zusammenhangs unter umgekehrten Vorzeichen. So wie der Glaube an die bestmögliche Welt durch die Beschreibung der vermeintlich realeren grausamen Welt ausgetrieben werden soll, soll über die gezielte Grausamkeit aller gegen alle das Gerechtigkeitsempfinden exorziert und das Lustempfinden installiert werden. Dabei macht de Sade sich der obengenannten Verwechslung von Metaphysik und Offenbarungstheologie schuldig: Die Absolutsetzung der Grausamkeit ist durchaus noch ein metaphysischer Zug, der die Welt als ganze erscheinen lässt und über den man streiten kann, das Postulat allerdings, dies Absolute sei als reale Grausamkeit erfahrbar und durch den Verbrecher wie durch einen Hohepriester beschwörbar, ist zutiefst mystisch – also eigentlich streng antimetaphysisch. Es ist, als wolle de Sade die Vogelschau mit den Mitteln des Gedärmelesens bekämpfen. Juliettes Wunschvorstellung, die ganze Welt möge *einen* Kopf haben, damit man ihn mit *einem* Hieb abschlagen könne, ist noch klassische Metaphysik; sobald sie aber zu glauben beginnt, den Wunsch dadurch Tat werden lassen zu können, dass sie sich dem Verbrechen hingibt, verhält sie sich abergläubisch. Es ist der Irrglaube, der absoluten Grausamkeit entspräche ein absolutes Verbrechen, welches schreibend begangen werden könne, der sich in Sades *philosophie dans le boudoir* einschreibt. Und man kann auch nicht

5 In seinem Werk: Philip G. Zimbardo: *The Lucifer Effect. Understanding How Good People Turn Evil*, New York 2007, zeigt Philip Zimbardo, wie gerade diese Methode der Grausamkeit auch die Täter vor kognitiver Dissonanz schützt und ihr Täter-Sein allererst ermöglicht.

6 Susan Neiman: *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*, Frankfurt/Main 2004, S. 257.

leugnen, dass *Juliette oder die Wonnen des Lasters* am Ende genau deswegen ein langweiliges Buch ist, weil es so grausam sein möchte.

Die Grausamkeit begann für die Philosophie interessant zu werden, wo sie sich als Argument gegen einen blinden Rationalismus einsetzen ließ, dennoch wurde sie durch ihre Wiederholung im Roman Opfer des metaphysischen Verdauungsprozesses. Die Feststellung, die Welt sei *per se* grausam, verliert bei aller Berechtigung nie das Pathos einer Parole – die zur realen Grausamkeit in einem Spannungsverhältnis steht, das nur als *schlechter Stil* beschrieben werden kann. Woher stammt dieses Pathos? Was macht es so überzeugend zu sagen, etwas sei zu schön, um *wahr* zu sein?

Der *literarische turn*, in dem Sade die Grausamkeit von einer Rationalismuskritik in eine Figur des Exorzismus jeglicher Gerechtigkeitsvorstellung und zuletzt in eine Stil-Frage umwandelt, folgt einer Scheinlogik: Die Grausamkeit überschreite die gängigen Wahrheiten und setze sich selbst (hierin liegt der Fehler Nietzsches, auf den weiter unten eingegangen wird) an die Stelle der Wahrheit. Durch die prinzipielle Wiederholbarkeit und Universalisierbarkeit dieser Überschreitung⁷ bewaise sie gleichzeitig, dass es keine standhafte Wahrheit⁸ gibt. Dies wiederum sei grausam – und qua eigener Grausamkeit auch wirklich wahr. Verschwiegen wird dabei, dass durch den holistischen Charakter der Grausamkeit eine perspektivische Verengung eintritt, die nach und nach alle Bemühungen um Wahrheit unter das Paradigma grausamer (gegen sich selbst gerichteter) Praktiken stellt.

Die Verfechter eines »grausamen Denkens« gehen von einer besonderen *Wahrhaftigkeit* des Grausamen aus. In der Grausamkeit, so die These, spote die Wahrheit ihrer Beschreibung. Die Größe, die empfundene *Wucht* des grausamen Ereignisses verlange also eine Änderung der philosophischen Rhetorik oder Gestik. Die Sprengung des rationalistischen Rahmens, so scheint es, soll gestisch wiederholt werden. Nur dieses mimetische Moment garantiere die Angemessenheit des Denkens an die Wirklichkeit. Überall, wo diese Identifizierung von Grausamkeit und Wahrhaftigkeit stattfindet, wird also unter der Hand behauptet, die Sprache der Philosophie sei der Wirklichkeit nicht *angemessen*, was seinerseits impliziert, dass das Wirkliche sich auf das Unangemessene beschränkt. Die Konsequenz dieser Logik, nämlich die Identifizierung von Wahrheit und Grausamkeit,⁹ ist auch ihr Axiom. Der Widerspruch von Metaphysik und Offenbarung wiederholt sich hier im Zirkelschluss, wobei das Perfide der Grausamkeit darin besteht, dass die kognitive Dissonanz nur zugunsten des Täters aufgelöst werden kann. Was wahr ist, ist eben gerade nicht eine Frage der Faktenlage, sondern eine Machtfrage. Dieser Widerspruch wird durch die Identifizierung von Wahrhaftig-

7 Die Vorstellung einer gerechten Welt wird also im Einzelnen und im Ganzen angegriffen.

8 Standhafte Wahrheit als eine, die nicht überschritten werden kann.

9 Vgl. Rosset: PG, S.20f.

keit und Grausamkeit verwischt – ein Effekt, den der Psychiater Ronald Laing als *Mystifikation* beschreibt.¹⁰

Es ist ein schöner Zufall der Geschichte, dass das Aufkommen des Experiments in der Wissenschaft (durch Bacon und Galileo) zeitlich an eine Epoche anschließt, in der die Folter bereits Objekt der Kritik (beispielsweise durch Montaigne um 1580) wurde, beziehungsweise in der versucht wurde, die Folter durch strenge gesetzliche Vorschriften zu *kultivieren*. Beide wahrheitserpressenden Kulturtechniken beruhen auf einer Identifizierung von Wissen und Macht. Beide konstituieren ihre Objekte als unkooperative Geheimnisträger. Beide können auf unzweifelhafte Erfolge verweisen und beiden eignet das Problem der Beeinflussung des Ergebnisses durch den Experimentator/Folterer. Viel wichtiger aber: Beide setzen das gewünschte Ergebnis eigentlich schon voraus, sie suchen an sich weniger die Wahrheit als vielmehr die (experimentelle) Bestätigung einer Hypothese. Beide eint die feste Überzeugung, man könne die Wahrheit zwingen, sich zu zeigen. Heideggers Rede vom *Gestell*, welches die Wahrheit genau dadurch vertreibt, dass es ihr nachstellt, bekommt angesichts von Laboren und Folterkammern einen Zug ins Unheimliche.

Ekstasen der Grausamkeit

So unterschiedliche Philosophen wie Wittgenstein und Heidegger kommen zu dem Ergebnis, dass es eine Verbindung gebe zwischen dem, worüber man *nicht mehr reden kann*, also dem, was man *erschweigen* muss, und dem, was sich *zeigt* oder *ereignet*. Das klingt nicht nur zufällig nach christlicher Mystik, sondern gemahnt ganz offensichtlich an die Prinzipien der Unabbildbarkeit Gottes und der negativen Theologie: Ein Ereignis ist, was es *ist*, bevor es ist, was es *für uns* ist, also ist es, was es ist, bevor es überhaupt ist, also ist es (für uns) nicht, und dabei dieses Nichts selbst. Es ist ihre Religiosität und ihr Mystizismus, der diese Denker eint und aus denen heraus sie an der unüberwindbaren Kluft zwischen Metaphysik und Offenbarung festhalten. Die christliche Mystik hat aber neben der Askese, dem Erschweigen, dem Eingelassen-Sein und dem Sich-Fügen noch eine andere, ekstatische Seite, die versucht, diese Kluft zu überwinden. Michel Foucault schlägt sich (zumindest in seiner *Vorrede zur Überschreitung*) auf die Seite der Ekstatiker:

»In dem Raum, den unsere Kultur unseren Gesten und unserer Sprache einräumt, vermag die Überschreitung das Sakrale nicht mehr in seinem unmittelbaren Gehalt zu

10 Vgl. Ronald D. Laing: »Mystifizierung, Konfusion und Konflikt (Mystification, Confusion and Conflict)«, in: I. Boszormenyi-Nagy und J. L. Framo (Hg.), *Intensive Family Therapy*, New York 1965, S. 343-362.

treffen, sie kann es nur noch in seiner leeren Form, in seiner dadurch wieder funkeln und sprühend gewordenen Abwesenheit rekonstruieren.«¹¹

Die Aufhebung der Grenze, die der unbegrenzte Gott darstellte, führt den Menschen zurück in sein Reich der unbegrenzten Begrenztheit – so weit, so gut. Dann aber fährt Foucault fort: »Die Grenze stößt gewaltsam [!!] die Tür zum Unbegrenzten auf, sie wird vom Gehalt, den sie zurückweist, überwältigt und von der fremden Fülle, die ihr Innerstes einnimmt, erfüllt.«¹² Ohne Foucault unterstellen zu wollen, dass er sich der Grausamkeit bediene, reicht es festzuhalten, dass seine Rhetorik die Ekstase kennt, die lustvolle genauso wie die gewaltsame. Geht es ihm zunächst nur um die Befreiung der Sprache von ihrem begrenzenden Wesen,¹³ fordert er direkt im Anschluss ein Denken, »in dem aber [...] eine Erfahrung zu sehen wäre, die seit Kant und Sade für unsere Kultur wesentlich ist – eine Erfahrung der Endlichkeit und des Seins, der Grenze und der Überschreitung.«¹⁴ Foucault ist nicht so naiv zu glauben, er könne das Unerfahrbare in der Sprache erfahrbar machen, dennoch glaubt er, es sei wichtig, das *Scheitern* der Sprache erfahrbar zu machen.¹⁵ Mit nietzscheanischer Lust¹⁶ rast Foucault, sich der Hoffnungslosigkeit seiner Geste wohl bewusst und um der Geste selber willen, gegen die stets fliehenden Grenzen der Sprache, deren begrenzendes Wesen aber auch in dieser Flucht noch absolut ist. Gerade an seinen Anleihen in der Literatur und der Kunst wird das Scheitern dieses gewollten Scheiterns klar, denn Kunst und Philosophie betreten denselben Weg, wenn es um Grausamkeit geht, nur dass die Philosophie auf ihrer Suche nie ankommt und die Kunst auf der Flucht stets scheitert.

Die Grausamkeit, mittels derer beispielsweise de Sade gegen die Vorstellung von einem gerechten Gott angegangen ist, richtet sich am Ende gegen das philosophische Subjekt, indem sie es daran erinnert, dass es »das Ganze seines Sprechens nicht wie ein geheimer und alles-sprechender Gott bewohnt.«¹⁷ Aber muss die Entgöttlichung des Subjekts gleich den ganzen Weg bis zur Selbstzerstörung gehen? Befreit die stets bejahende Überschreitung die Philosophie aus ihrem dialektischen Siechtum, oder entlarvt sich die Überschreitungsgeste beim

11 Michel Foucault: »Vorrede zur Überschreitung«, in: ders., *Von der Subversion des Wissens*, München 1974, S. 33.

12 Ebd., S. 37.

13 Vgl. ebd., S. 35.

14 Ebd., S. 41f.

15 In diesem Scheitern, so scheint mir, soll der Spalt zwischen Metaphysik und Mystizismus, also zwischen begrifflich-kategorialer Bezugnahme und ergriffen-ekstatischer Seins-Eingelassenheit offen gehalten werden.

16 Der Zusammenhang von Grausamkeit und Lust wird weiter unten noch stärker hervorgehoben, allerdings zeichnet sich hier schon ab, dass alles, was bislang kritisch über das Verhältnis von Grausamkeit und Philosophie gesagt wurde, sich für den Lustbegriff reformulieren ließe.

17 Ebd., S. 43.

näheren Hinsehen doch als pathetisch, gar *kitschig*? Foucault erkennt die Gefahr, um ihr dann lustvoll zu erliegen. Vom Versprechen der Sirenen, deren Stimmen reiner, diskursfreier Gesang sei, schreibt er in *Das Denken des Außen*:¹⁸

»Es lügt, da alle, die sich verführen lassen und ihre Schiffe zum Ufer lenken, nur den Tod finden werden. Aber es sagt die Wahrheit, da sich der Gesang über den Tod erheben wird, um endlos die Abenteuer der Helden zu erzählen. Und doch muss man es sich versagen, diesen reinen Gesang – so rein, dass er nur seinen verschlingenden Rückzug sagt – zu vernehmen, muss man seine Ohren verstopfen, muss man ihn wie taub durchheilen, um zu überleben, um dann singen zu können.«¹⁹

Es ist nicht so sehr die Frage, ob die Sirenen singen oder – wie bei Kafka – schweigen, ob sie lügen oder die Wahrheit sagen, sondern ob wir ihnen als allegorische Vereinigung von Grausamkeit und Lust wirklich jenen reinen, diskursfreien Charakter zuschreiben wollen. Niemand will leugnen, dass der Philosophie in ihren Ausdrucksmöglichkeiten Grenzen gesetzt sind, aber woher stammt der penetrante Verdacht, das eigentliche philosophische Interessensgebiet liege *wesensmäßig* außerhalb dieser Grenzen? Und wie erklärt sich die Naivität, dass dieses Außerhalb ausgerechnet da aufscheint, wo es besonders schrecklich zugeht?

Brutalität und Ekstase

Vielleicht liegt die Antwort in dem, was Peter Sloterdijk in der Einleitung seiner *Kritik der zynischen Vernunft* einmal als ›Schmerz-Apriori‹ der Kritischen Theorie paraphrasiert: »Die kritische Theorie beruhte auf der Vorraussetzung, dass wir im ›Weltschmerz‹ von dieser Welt a priori wissen. Was wir von ihr wahrnehmen können, ordnet sich in einem psychosomatischen Koordinatensystem von Schmerz und Lust.«²⁰ Ohne einen direkten Bezug herstellen zu wollen, können wir diesen Tenor auch bei Judith Butler finden:

»Ich möchte eine Dimension des politischen Lebens betrachten, die damit zu tun hat, dass wir der Gewalt ausgesetzt und daran beteiligt sind, die mit unserer Verwundbarkeit durch einen Verlust und der uns nachfolgend aufgegebenen Trauer zu tun hat und nicht zuletzt damit, in diesen Bedingungen eine Grundlage für Gemeinschaft zu finden.«²¹

18 Michel Foucault: »Das Denken des Außen«, in: ders., *Von der Subversion des Wissens*, München 1974, S. 54-82.

19 Ebd., S. 72.

20 Peter Sloterdijk: *Kritik der zynischen Vernunft*, Bd. 1, Frankfurt/Main 1983, S. 20.

21 Judith Butler: *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, Frankfurt/Main 2005, S. 36.

Bei Butler finden wir dann auch, anders als bei Adorno, den Gedanken, dass unserer politisch-philosophisches Sprechen genau dort, wo es uns in unserer Verletzbarkeit schützen möchte, diese Dimension des Menschseins nicht fassen kann, der »Leidenschaft, der Trauer und der Wut nicht gerecht« zu werden vermag, »die uns entrücken, die uns zunichte machen.«²² Butler unterstellt, »dass der Schmerz die Möglichkeit beinhaltet, eine Form der Enteignung zu verstehen, die grundlegend dafür ist, wer ich bin.«²³ Dass diese von Butler angefügte Möglichkeit der ›Identität durch Enteignung‹ eine Reformulierung dessen ist, was hier anfangs unter der Mechanik der Grausamkeit genannt wurde,²⁴ wird klarer, wenn wir mit Butler den Schritt aus der sozialen Praxis in die Selbstreflexion des Subjekts wagen: »Die Selbstbestrafung, so Freud, ist der zirkelhafte Weg des Sadismus, und wir können hinzufügen: Sie ist auch der zirkelhafte Weg der Identifizierung.«²⁵ Wie bei Folter und Experiment haben wir es auch hier weniger mit Wahrheitsfindung, als mit Wahrheitsproduktion zu tun.

Diese Wahrheitsproduktion ist – bei Butler klar erkennbar – mit dem Schmerz-Apriori der menschlichen Sensibilität verknüpft. Letztere wiederum droht einer Intensitäts-Vermutung zuzuarbeiten, die gute, schlagende und schließlich *erschlagende* Gründe unterscheidet; also Realität quantitativ denkt, sodass Aussagen mit ihrer Pointierung vermeintlich auch an Wahrheitsgehalt gewinnen: »Sehen wir der Tatsache ins Gesicht. Wir werden von dem jeweils anderen zunichte gemacht. Und wenn nicht, fehlt uns etwas«,²⁶ sodass wir uns selbst vernichten. Harte Worte. Aber mit welcher Berechtigung halten wir das so fraglos für eine Tatsache? Sicher: Der Übergang von einer zärtlichen zu einer lustvollen und schließlich zu einer schmerzhaften Berührung ist (auch) eine Frage der Intensität, aber dass etwas intensiver ist, heißt nicht, dass es realer ist; es gibt nicht Seiendes und darüber hinaus *Seienderes*. Grausamkeiten sind nicht qua Grausamkeit real. Vor Vernichtung durch den anderen liegen noch mindestens: Reibung, Einschränkung, Behinderung, Im-Weg-Stehen etc. Ein solcher Intensitätsbeweis ist denn auch immer *reduktionistisch*: »Im Ende der Metaphysik«, schreibt Heidegger mahnend, »[...] wird die Brutalitätsfähigkeit das Kennzeichen der Wirklichkeit jedes Wirklichen.«²⁷ In Wahrheit gibt es keinen Grund für diese Reduzierung des Wirklichen auf das Brutale.

Ekstase und Brutalität erscheinen in einer System-Logik, die Niklas Luhmann in *Liebe als Passion*²⁸ in freilich anderem Kontext darlegt.²⁹ Auch die

22 Ebd., S. 42.

23 Ebd., S. 45.

24 Freilich ohne die so wichtige Betonung des Missverständnisses.

25 Butler: *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung Gender Studies*, Frankfurt/Main 2001, S. 176.

26 Butler: *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, Frankfurt/Main 2005, S. 40.

27 Martin Heidegger: *Metaphysik und Nihilismus*, Frankfurt/Main 2003, S. 145.

28 Niklas Luhmann: *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt/Main 1994; fortan zit. als LP.

Liebe ist, nach Luhmann, ein System, das Selbstunterwerfung unter einen anderen Willen und damit einhergehend Aufgabe der Identität als Wahrwerden von etwas Drittem (der Passion) gedacht wird.³⁰ Ähnlich wie bei der Wahrhaftigkeitsvermutung gegen die Grausamkeit stellt Luhmann für das *plaisir* fest:

»Plaisir ist plaisir. Wenn jemand plaisir zu empfinden behauptet, hat es keinen Sinn, ihm das zu bestreiten. Im plaisir braucht das Subjekt also keine Kriterien, um sich seines plaisirs zu vergewissern; hier kann es in einer Art kriterienloser Selbstreferenz seiner selbst gewiß sein.«³¹

Die Pointe, auf die dieser Aufsatz hinarbeitet, ist denn auch nicht, zu sagen, Butler, Luhmann und vielleicht sogar de Sade irrten sich in ihren Auffassungen, sondern im Gegenteil: Je überzeugender es gelingt, die wahrheitsproduzierenden Mechanismen ekstatischer oder exzessiver Systeme in ihrer dem Denken abträglichen Manier aufzudecken, desto klarer wird werden, dass eine Annäherung an diese Systeme, sei es durch Apriorisierung (bspw. Butler) oder mimetische Rhetorik (Foucault) allem möglichen dienen kann – aber nicht der Wahrheitsfindung. Ich vermute vielmehr, dass sich ein grausames Denken dazu verführen lässt, die Codierung von Intimität – denn auch Grausamkeit ist ein intimes Verhältnis! – auf die Codierung des philosophischen Denkens zu übertragen und dieses letztlich zu überschreiben – dies wäre aber kein Offenhalten oder Öffnung des Denkens, sondern im Gegenteil dessen selbstreferentieller Abschluss. Dazu Luhmann:

»Aber man kann Schmerz genießen, kann von Sparsamkeit bis zum Selbstmord die Ausschaltung von plaisir mit plaisir betreiben, und insofern gewinnt der amour passion einen engen Kontakt mit Leidensgenuß. Es ist nur konsequent, wenn dann schließlich masochistische Figuren auftreten, um das Prinzip der Selbstreferenz zur Totalität aufzurunden.«³²

Auch hier greift die Mechanik von Sensibilität und Toleranz, also von Moment und Dauer. Die Dauer der Liebe muss als »kontrafaktische Behauptung«³³ aufgestellt werden, um der einmal erfahrenen Selbstgewissheit (in der Selbstaufgabe) Konstanz zu verleihen. So kann sich auch die Brutalität in der Grausamkeit erhalten, da letztere mit dem Code der Liebe die zentrale These teilt: Maßlosigkeit und Exzess:³⁴ »Bei aller sonst geltenden Hochwertung von maßvollem Verhalten: in der Liebe [und in der Grausamkeit, Anm. PW] gilt es als ent-

29 Die Verknüpfung von Liebe, Lust und Grausamkeit wurde ja auch hier bereits angeschnitten.

30 Vgl. Luhmann: LP, S. 77f.

31 Ebd., S. 110.

32 Ebd., S. 110f.

33 Ebd., S. 112.

34 Vgl. ebd., S. 83.

scheidender Fehler.«³⁵ Dieses Zur-Regel-Werden des Ausnahmezustandes hat, Agambens Vermutung war richtig, totalitäre Züge: »Setzt man einmal den Exzeß als das Maß der Liebe, lassen sich eine Reihe von Folgerungen begründen. Vor allem: Liebe totalisiert.«³⁶

Somit verbleibt die Metaphysik der Grausamkeit in der Dialektik, die sie überwinden möchte. Und zwar aus zwei Gründen: zum einen weil die Metaphysik, wie sie Heidegger und (überraschend ähnlich) auch Adorno sahen, in ihrem Willen zur Überschreitung eben nicht unversöhnt und offen bleibt, sondern die Unversöhnlichkeit mit dem Begriff zerstört, der sie rettet: *Grausamkeit*. Zum anderen, weil Grausamkeit selbst eine negativ-dialektische Praxis ist: Anders als bei Brutalität oder Mord lässt die Grausamkeit das Opfer nicht einfach zerstört zurück, sondern überschreibt es. Es ist ja gerade die Perfidie der Grausamkeit, dass sich das Opfer nur retten zu können glaubt, sofern es sich brechen lässt – also gesteht, sich unterwirft, sich selbst aufgibt und in die Demütigung einwilligt. Diese Illusion einer Rettung bietet die Brutalität nicht – in diesem Sinne könnte man sagen, Grausamkeit sei brutalitätserhaltend; Grausamkeit hebt Brutalität auf.

Ein dankbares Motiv

Friedrich Nietzsche versucht durch den Willen die Metaphysik zu überwinden, indem er sich zur Brutalität bekennt. Seinem Denken liegt viel an dem Erhalt der Brutalitätsfähigkeit, weshalb er (wie in mystischen Exerzitien) das Mantra des Masochisten wiederholt, der verlangt, der Andere oder Gott dürfe abwesend und grausam sein, solange man selbst im Zentrum dieser Grausamkeit verbleiben dürfe. Der entscheidende Unterschied ist, dass der Mystiker (und auch der Masochist) für sich selbst entscheidet, Nietzsche hingegen dieses Grausamkeits-Mantra als Prüfstein für das gelingende Leben formuliert:

»Die Präokkupation durch das Leiden bei den Metaphysikern: Ist ganz naiv. »Ewige Seligkeit«: psychologischer Unsinn. Tapfere und schöpferische Menschen fassen Lust und Leid nie als letzte Wertfragen, es sind Begleit-Zustände: Man muß beides wollen, wenn man etwas erreichen will.«³⁷

Hier verbindet sich gerechtfertigte Metaphysik-Kritik mit übereilter Wut. Man muss Leid und Lust gleichermaßen wollen, sich in ihr Zentrum werfen, nicht nur, um etwas zu erreichen, sondern auch, um die das Leiden verursachende Moralität zu vernichten: »moralisch ausgedrückt: ist die Welt falsch. Aber, insofern die

35 Vgl. ebd.

36 Ebd., S. 85.

37 Friedrich Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, in: ders., *Kritische Studienausgabe* (KSA), Bd. VIII 2, Berlin/New York 1974, S. 328.

Moral selbst ein Stück dieser Welt ist, so ist die Moral falsch.«³⁸ Damit holt Nietzsche die Sade'sche (literarische) Figur vom Austreiben des Gerechtigkeits-sinnes in das Leben zurück. Das Verbrechen, das schreibend begangen werden kann, wird zur Tugend, die begangen werden *will* – und zu den befremdlichsten Mystifizierungen der *heiligen Grausamkeit* führt.

Indem Foucault dieses beides, Sades narrative Metaphysik und Nietzsches Mystifizierung gestisch einholen will, macht er die Selbstreflexion einer gelangweilten Philosophie komplett. Wie im berühmten Atombunker von Lorient reicht Grausamkeit als einzige Nahrungsration, weil sie *zirkuliert*. Wie nahrhaft aber kann etwas sein, das immer schon abgeschmackt³⁹ war?

»Das Bedürfnis nach einer Ordnung hinter den Erscheinungen hat er [Nietzsche; PW] zum Objekt einer so ätzenden Analyse gemacht, dass es seitdem nicht mehr möglich ist, diesem Bedürfnis guten Gewissens nachzugehen.«⁴⁰ Paradoxerweise *beruhigt* die Grausamkeit das Gewissen des Denkers, weil von ihr eine Art verbales Bilderverbot ausgeht, von dem nicht auffällt, wenn es missachtet wird, indem die Grausamkeit selbst als Ordnungsmacht hinter den Erscheinungen missbraucht wird. Sie taugt nur dort als Objekt des Denkens, wo sie Anlass gibt, an Sätzen der Philosophie oder Theologie zu zweifeln, aber ihr selbst eignet deswegen noch lange kein tieferer oder höherer Wahrheitsgehalt. Grausamkeit erscheint dem Denken als Möglichkeit, die Banalität des Brutalen aufzufangen – steht aber letztlich in Komplizenschaft mit ihr. Wenn wir uns sprachlich zu Grausamkeit verhalten – und die Philosophie hat es vehement getan – besteht die Gefahr, dass wir im Glauben, das dialektische Sprechen zu unterbrechen, es lediglich um das Vokabular des Grausamen bereichern.

Wenn Adorno Metaphysik als die »Polarität von kritischer Rationalität auf der einen Seite, verbunden mit dem Pathos der Rettung auf der anderen Seite«⁴¹ bezeichnet, so weist er gleich auf die Tür, durch welche die Grausamkeit in das philosophische Denken eindringt: Es ist vor allem ihre rhetorische und symbolische *Verwertbarkeit*, die Möglichkeit, pathetisch auf sie zu reagieren und sie selbst gleichermaßen gegen das Pathos der Vernunft ins Feld zu führen. Da laut Nietzsche immer dann großer Stil entsteht, wenn das Schöne über das Schreckliche siegt, bietet die Grausamkeit die Möglichkeit zum ganz großen, zum Über-Stil. Der Neid des Metaphysikers auf den Verbrecher spiegelt die

38 Ebd.

39 Vgl. die Bemerkung Deleuzes über Nietzsche: »Von hinten einem Kinder machen, das macht er. Er gibt einem einen perversen Geschmack (weder Marx noch Freud haben den je irgendjemandem gegeben, im Gegenteil): jedem den Geschmack, einfache Dinge im eigenen Namen zu sagen, in Affekten, Intensitäten, Erfahrungen, Experimenten zu sprechen.« Gilles Deleuze: »Brief an einen strengen Kritiker«, in: ders., *Unterhandlungen 1972-1990*, Frankfurt/Main 1993, S. 16.

40 Neiman: *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*, Frankfurt/Main 2004, S. 305.

41 Adorno: *Metaphysik. Begriff und Probleme*, Frankfurt/Main 2006, S. 35.

Sehnsucht nach unabgenutzter Realität, und die Sehnsucht nach dem Realen ist die Verleugnung seiner Banalität.

Wenn Schopenhauer recht hat, und für den Himmel nur die Langeweile bleibt, nachdem alle Leiden und Qualen in die Hölle verlegt wurden, dann geben die Philosophen in diesem Spiel die gefallenen Engel ab. Die Ernsthaftigkeit des Kindes beim Spielen, die Nietzsche zurückfordert, sagt vielleicht mehr über die Verbindung von Spiel, Naivität und Grausamkeit aus, als der Autor es wollte. Der Ernst und die Lust am Zwang und an der Regel bleiben überraschenderweise vom Leben jenseits des Spiels unbefriedigt. Es verhält sich also genau umgekehrt zu Rossets Vermutung: Nicht *vor* der Grausamkeit rettet sich die Philosophie in die Metaphysik, sondern *mit* in das Pathos der Grausamkeit hinein flieht der Philosoph, wie ein gelangweiltes Kind sich in das Spiel flüchtet.

Im metaphysischen Bockspringen, bei dem Schopenhauer Kant, Nietzsche Schopenhauer und Heidegger Nietzsche überhüpft, sucht Foucault den Schatten-Sprung in eine unmögliche Sprache, beziehungsweise in die Unmöglichkeit der Sprache selbst. Läuft es aber wirklich darauf hinaus, dass die einzig denkbare Philosophie die ist, die einen stets grausamen, unvermittelten Sprechakt darstellt, weil es immer dort besonders wahr ist, wo die Worte fehlen? Dann wäre es in der Tat richtig, das Prinzip der Grausamkeit, die Überschreitung, in die Philosophie methodisch *als Geste* zu integrieren, auch wenn dieser Geste keine Funktion mehr zukommt. Aber ist dem wirklich so?

Dialektische Ess-Störungen

Was steckt eigentlich hinter der Formel oder Phrase, der Denker müsse grausam gegen sich selbst sein? Heißt dies: unerbittlich sein, streng sein, sich nicht schonen, die Sache ernst nehmen? Wenn es sich darauf beliefe, wäre wissenschaftlich dagegen nichts einzuwenden. Dies alles sind Tugenden der Wahrheit. Grausam freilich wäre es noch lange nicht. Ich vermute, dass selbst dort, wo es unausgesprochen bleibt (etwa bei Nietzsche und Foucault), mehr hinter der Forderung nach einem grausamen Denken steht. Ich vermute, und hoffe gezeigt zu haben, dass im grausamen Denken, welches so teuflisch mit dem Denken von Grausamkeit verlinkt ist, das Strengsein über die Strenge schlägt. Aus der gezeigten Verbindung von Grausamkeit und Brutalität folgen mindestens noch zwei Bestimmungen: Unangemessenheit und Zwang. Grausamkeit pervertiert die beschriebenen Tugenden zu Selbstzwecken – dieser Perversion eignet Strukturähnlichkeit mit de Sades Wandlung des Gerechtigkeits sinns in Lust.

Angenommen, Grausamkeit sei stets Überschreitung und Überschreitung ein Wesenszug der Philosophie – folgt daraus, dass Philosophie wesentlich grausam ist, oder gar zu sein hat? Nein. Nicht überall, wo etwas überschritten wird, liegt Grausamkeit vor. Es ist die Weise der Überschreitung, welche die Grausamkeit

ausmacht. Sie zwingt ihr Opfer, eine Wahrheit gegen seinen Willen, seine Überzeugungen und vor allem gegen sein gutes Recht zu akzeptieren, ohne ihm die Möglichkeit zu geben, seine Grenzen zu überdenken und zur Not zu verteidigen. Das macht Grausamkeit wissenschaftlich zutiefst fragwürdig. Sie ist unzurechnungsfähig, unzuverlässig, übertrieben, dogmatisch, ideologisch, uneinsichtig, einseitig, oberflächlich und dialogfeindlich – warum also wollen wir nicht aufhören, sie zu idealisieren? Könnte man zur Verteidigung der Grausamkeit anmerken, dass sie zwar *im Prozess* der philosophischen Auseinandersetzung nichts zu suchen hat, aber maßgeblich ist für seine Entstehung? Muss man, damit der ›unsterbliche Gesang‹ der Sirenen entsteht »alles Verlangen durch eine List, die sich selber Gewalt antut, überwinden,«⁴² um sich schließlich in einer ›zweiten Sprache‹ wiederzufinden?

Ein negatives Selbstverhältnis kann in der Tat produktive Seiten haben. Es äußert sich zunächst im schlechten Gewissen, also als gefühlte Differenz von Selbstverwirklichung und Selbstanspruch. Man mag sogar mitgehen, zu sagen, dass eine Sensibilität für diese Differenz Bedingung guten Philosophierens sei. Allein, ein grausamer Selbsthass *genießt* die Differenz und versucht sie zwanghaft aufrechtzuerhalten. Erinnern wir uns an die Verwandtschaft von Missverständnis und Grausamkeit, wird auch klar, wie dieses Aufrechterhalten vor sich geht: Das Selbstbild wird bewusst oder unbewusst so gewählt, dass ihm (1) ein unanzweifelbarer Realitätsanspruch unterstellt wird (das Prinzip der erhöhten Wahrhaftigkeit des Grausamen) und andererseits (2) die Anpassung an dieses Bild, also die Selbstverwirklichung, von vornherein nur möglich ist durch Selbstaufgabe oder Selbstzerstörung (Prinzip der Unausweichlichkeit). Was aber heißt das? Aus (1) folgt, dass eine Veränderung oder Anpassung des Selbstbildes unmöglich gemacht wird,⁴³ was den kritischen, bei de Sade noch vorhandenen Gebrauch der Grausamkeit interessanterweise ad absurdum führt. Das Prinzip der Unausweichlichkeit (2) wiederum zerstört jeden Versuch, die Philosophie in den Dienst des gelingenden Lebens zu stellen. Scheitern ist hier Selbstzweck. Betrachtet man es also nüchtern, stellt sich heraus, dass sich grausames Denken gerade nicht als wahrhaftes Denken, sondern als Ideologie verwirklicht. Um noch einmal Luhmann zu zitieren:

»Nicht zuletzt entspricht dem Exzeß ein Versagen aller Begründungen. Etwas Bestimmtes dazu zu sagen, würde dem Stil des Liebens widersprechen. Die Unaussprechlichkeit selbst ist die Begründung. An die Stelle von Begründungen treten die Beweise (épreuves) der Liebe. Sie beziehen sich nicht auf ihren Grund, sondern auf ihre Faktizität.«⁴⁴

42 Foucault: »Das Denken des Außen«, in: ders., *Von der Subversion des Wissens*, München 1974, S. 72.

43 Es ist ein bemerkenswerter Zug der Grausamkeit, aus Kränkung ein schlechtes Gewissen zu machen.

44 Luhmann: LP, S. 88.

Auch Selbsthass kann eine Form der Eitelkeit sein, wenn die Disziplinierung der Lust mit Lust an der Disziplin besetzt wird, also das plaisir mit plaisir vertrieben werden soll. Wie bei einem Anorektiker muss eine grausam gedachte Philosophie die Grenze dessen, was erreicht werden soll, zwanghaft verschieben, um die Lust an der Disziplin aufrechterhalten zu können; nur deshalb wird ihr Ziel von vornherein im Jenseits ihrer Möglichkeit angesiedelt. Das grausame Denken wird zum Selbstzweck, aber sowenig man durch Erbrechen schön wird, trägt man durch autotelische Grausamkeit zum gelingenden Leben bei – die Laster der bulimischen Metaphysik lassen sich nicht auf dem Weg der Magersucht überwinden. Plaisir ist Plaisir.

Nehmen wir also die Formel von der Grausamkeit des Denkers gegen sich selbst ernst und behalten dabei das Sade'sche Lustprinzip im Auge, müssen wir eingestehen, dass Nietzsches Wut, bei aller Nachvollziehbarkeit, immer dort in ein Missverständnis des Denkens abzurutschen droht, wo sie zum Selbstzweck wird. Foucaults *Vorrede zur Überschreitung* entpuppt sich als Unterwerfung unter dieses Missverständnis. Die bewundernswerte rhetorische Ekstase und gestische Theatralisierung, mit der er die Grenzen der Sprache nach dem Tod Gottes ausreizt, erinnern uns schmerzlich an die Lehre de Sades, dass Unterwerfung und Aufgabe des Gerechtigkeitsempfindens mit Lust belohnt werden.

Himmel der Langeweile

Hier sollte nicht dafür argumentiert werden, dass Grausamkeit zu vernachlässigen oder gar zu ignorieren ist. Es gilt aber zu überlegen, ob der ekstatische Impuls eines Nietzsche oder Foucault, der sich letztlich mimetisch an die Grausamkeit anschmiegt, der angemessene Weg des Denkens ist. Nochmal: »Über den Begriff durch den Begriff hinauszugelangen«, bedeutet nicht, die Ratio der Mimesis zu opfern. Wenn die Sprache das Haus des Seins ist, dann ist das, was wir grausam nennen, in der Tat ein realer und ungebetener Eindringling, dem uns das Gastrecht der Sprache verpflichtet, weil Grausamkeit ein unbestreitbarer Teil der Wirklichkeit ist, sodass wir es widerwillig, zögerlich oder sogar wütend nur ausführen können. Aber nichts zwingt uns, seine Regeln zu unserer Rhetorik zu machen. Das Wirkliche, darum muss man sich keine Sorgen machen, wird seine Brutalitätsfähigkeit nicht verlieren, aber kann es sein, dass die Philosophie die Fähigkeit verliert, die unbrutale Wirklichkeit in den Blick zu nehmen und somit auch blind wird für die Grausamkeit, der sie sich hingegeben hat? Der Zuwachs an Ausdrückbarkeit durch Theatralisierung wird bezahlt mit Kommunikabilität und dadurch auch mit der Fähigkeit zur Selbstkritik. Ist es nicht komisch, dass es sich mit manchen Dingen erst dann leichter leben lässt, wenn wir sie übertreiben?

Und somit entpuppt sich Grausamkeit letztlich als ein undankbares Motiv. Es ist in einem gewissen Sinne leichter, etwas Spannendes über einen Terroristen zu

schreiben, als über einen Floristen – und es ist im gleichen Sinn einfacher, mit dem Hammer zu philosophieren, als mit einer Gießkanne. Man kann viel Sympathie haben für die Leidenschaft, mit der sich Foucault für die Geste einer Überschreitung einsetzt, die am Ende hohl bleiben muss, man kann der rasenden Selbstauflösung mit Faszination zusehen und sich der Hoffnung hingeben, unter allen Seekühen befände sich doch eine Sirene. Ihr folgend durchschreitet die Philosophie das Tal ihrer Lächerlichkeit. Aber wie weiter, wenn die letzte Geste nur noch ein ständiges, überdrüssiges Abwinken wird? Das Bilderverbot der Grausamkeit, welches das metaphysische Geschäft so lange unterhöhlt und von ihr unterhöhlt wird, bis die Geste der Aushöhlung selbst zum Mittelpunkt wird, lässt auch die Gesten der Entrüstung, der Demut oder Trauer hohl und langweilig werden. Vielleicht aber erscheinen erst vor dem monochromen, gottverlassenen Himmel der Langeweile, die das Denken so vehement zu vermeiden versucht, die moralischen und ethischen Probleme, und mit ihnen auch das Problem der Grausamkeit selbst, wieder als Empörungen, als Gründe zur Verzweiflung oder Beweis langfristiger Hilflosigkeit. »Die Härte einer Sache hindert sie nicht daran zu sein [...]«⁴⁵ – aber nicht alle Sachen sind hart, und auch das Weiche hat ein Recht auf Philosophie.

Literatur

- Agamben, Giorgio: *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*, aus dem Italienischen v. Stefan Monhardt, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003.
- Adorno, Theodor W.: *Metaphysik. Begriff und Probleme*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2006.
- Artaud, Antonin: *Schluß mit dem Gottesgericht. Theater der Grausamkeit*, aus dem Französischen von Gerd Henninger, Berlin: Matthes & Seitz 1980.
- Butler, Judith: *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, aus dem amerikanischen Englisch v. Karin Wördemann, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2005.
- dies.: *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung Gender Studies*, aus dem amerikanischen Englisch von Reiner Ansén, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001.
- Deleuze, Gilles: »Brief an einen strengen Kritiker«, in: ders., *Unterhandlungen 1972- 1990*, aus dem Französischen übers. von Gustav Rossler, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1993.
- Foucault, Michel: »Vorrede zur Überschreitung«, in: ders., *Von der Subversion des Wissens*, übers. und hg. v. Walter Seitter, München: Hanser 1974.
- ders.: »Das Denken des Außen«, in: ders., *Von der Subversion des Wissens*, übers. und hg. v. Walter Seitter, München: Hanser 1974.

45 Rosset: PG, S. 40.

- Heidegger, Martin: *Metaphysik und Nihilismus*, Frankfurt/Main: Klostermann 2003.
- Laing, Ronald D.: »Mystifizierung, Konfusion und Konflikt (Mystification, Confusion and Conflict)«, in: I. Boszormenyi-Nagy und J. L. Framo (Hg.), *Intensive Family Therapy*, New York: Hoeber Medical Division, Harper & Row 1965.
- Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1994.
- Neiman, Susan: *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*, aus dem amerikanischen Englischen von Christina Goldmann, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2004.
- Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente*, in: ders., *Kritische Studienausgabe* (KSA), Bd. VIII 2, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York: de Gruyter 1974.
- Rosset, Clément: *Das Prinzip Grausamkeit*, aus dem Französischen von Peter Geble, Berlin: Merve 1994.
- Sloterdijk, Peter: *Kritik der zynischen Vernunft*, Bd. 1, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1983.
- Zimbardo, Philip G: *The Lucifer Effect. Understanding How Good People Turn Evil*, New York: Random House 2007.

Das letzte der Trajekte ...

CHRISTOPHER WIENKOOP UND MIRJAM SCHAUB

... ist einer Erzählung gewidmet, in der Grausamkeit und Metaphysik aufeinandertreffen und einander widerstreiten im Lamento eines Ich-Erzählers, der aus größter Unsicherheit heraus zu sprechen beginnt: Fjodor M. Dostojewskijs *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch* (1864)¹ lassen sich als Schlüsseltext u.a. für Friedrich Nietzsches *Zur Genealogie der Moral* (1887) lesen, um das in seinen Augen Abscheuliche und Heuchlerische der westlichen Zivilisation zu denken, das Grausame *dieses* Realen zu fassen und die paradoxe Situation des Menschen darin zur Sprache zu bringen.

»Wir Deutschen betrachten uns gewiss nicht als besonders grausames und hartherziges Volk [...]; aber man sehe nur unsere uralten Strafverordnungen an, um dahinter zu kommen, was es auf Erden für Mühe hat, ein ›Volk von Den kern‹ heranzuzüchten (will sagen: *das* Volk Europa's, unter dem auch heute noch das Maximum an Zutrauen, Ernst, Geschmacklosigkeit und Sachlichkeit zu finden ist und das mit diesen Eigenschaften ein Anrecht darauf hat, alle Art von Mandarinen heranzuzüchten). Diese Deutschen haben sich mit furchtbaren Mitteln ein Gedächtnis gemacht, um ihre pöbelhaften Grund-Instinkte und deren brutale Plumpheit Herr zu werden: man denke an die alten deutschen Strafen, zum Beispiel das Steinigen [...], das Rädern [...], das Sieden des Verbrechers in Öl oder Wein [...], auch wohl dass man den Übelthäter mit Honig bestrich und bei brennender Sonne den Fliegen überließ. Mit Hülfe solcher Bilder und Vorgänge behält man endlich fünf, sechs ›ich will nicht‹ im Gedächtnis, in Bezug auf welche man sein *Versprechen* gegeben hat, um unter den Vortheilen der Societät zu leben, – und wirklich! mit Hülfe dieser Art von Gedächtnis kam man endlich ›zur Vernunft! – Ah, die Vernunft, der Ernst, die Herrschaft über die Affekte, diese ganze düstere Sache, welche Nachdenken heißt, alle diese Vorrechte und Prunkstücke des Menschen: wie theuer haben sie sich bezahlt gemacht! wie viel Blut und Grausen ist auf dem Grunde aller ›guten Dinge!...«²

1 Fjodor M. Dostojewskij: *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch* (1864), in: ders., *Erzählungen*, München 1962, S. 521-638.

2 Friedrich Nietzsche: ›Zur Genealogie der Moral‹, in: ders., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Bd. 5, Berlin/New York 1999, S. 296f.

In seinem Brief vom 23. Februar 1887 an Franz Overbeck bezieht sich Nietzsche explizit auf seine Lektüre von Dostojewskijs *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch*.³ Die Auslassungen und das Stottern, die Klagen und die Anklagen, Einschränkungen und Beschränkungen, ja, die grassierende Selbstgerechtigkeit und gleichzeitige Unsicherheit des Ich-Erzählers bei Dostojewskij fügen sich nahtlos ein in das megalomane – nietzscheanische – Ideal, aus der Beschränkung eines Kellerlochs resp. Studierzimmers heraus ein überbordendes Sittengemälde zu liefern, nicht allein des 19. Jahrhunderts, sondern gleich der gesamten Kulturgeschichte. Aus diesem monströsen Anspruch heraus geraten auch ›Bosheit‹, Übel- und Schlechtigkeit zum Gegenstand narrativer Inkorporierung: »le mal s'intériorise en quelque sort, le ›je‹ qui s'exprime s'analyse avec une cruelle lucidité.«⁴ Es ist die Geschichte eines ›Paradoxalisten‹, wie der Erzähler bei Dostojewskij sie selbst ausweist; die eines eingekerkerten Kreters, dessen unentscheidbar wahre oder lügenhafte Rede auf dem Weg zur *parrhesia*, d.h. auf dem Weg zu notwendiger und zugleich größtmöglicher Offenheit, systematisches Unbehagen gegenüber den zivilisatorischen Selbstgewissheiten geltend macht.

Dies geschieht offenbar als kritische Reaktion auf einen wissenschaftlichen Diskurs, wie ihn auf prominente Weise der Historiker Henry Thomas Buckle in seinem Monumentalwerk *The History of Civilisation in England* (1857-1861) anstrengt.⁵ Buckle vertritt die von Dostojewskij aufgegriffene These, dass man an einer teleologischen und progressionstheoretischen Geschichtsauffassung, welche die wissenschaftlich-technische Zivilisation als ihre eigene *ultima ratio* begreift, festhalten müsse, um die soziale Frage mittels Wohlfahrtsvorstellungen zu lösen. Buckles gleichsam kulturwissenschaftlicher Einsatz besteht darin, dass er historische Prozesse aus der Perspektive folgenreicher – jedoch nicht unbedingt militärischer oder staatstragender – Ereignisse (wie zum Beispiel der Erfindung der Dampfmaschine oder dem Erscheinen von Adam Smith' *Theorie der politischen Ökonomie*) betrachtet, um diese als Wegmarken zur Überwindung grausamer Verhältnisse geltend zu machen. Dabei mangelt es Buckles Beweisführung freilich nicht an Subtilitäten: Einerseits auf einer Linie mit John Stuart Mills Ideal einer *expressiven Individualität*,⁶ andererseits fest davon überzeugt,

3 Vgl. Nietzsche: *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, Bd. 8, Berlin/New York 2003, Nr. 804, S. 27ff. Durch Dostojewskij wird Nietzsche offenbar zu seiner Auseinandersetzung mit sowohl Thomas Henry Buckles *Essays* als auch dessen *Geschichte der Zivilisation in England* angeregt. Vgl. hierzu: Giuliano Campioni/Paolo D'Iorio/Maria Cristina Fornari u.a. (Hg.): *Nietzsches Persönliche Bibliothek*, Berlin/New York 2002, S. 159. Letzteres geht auch aus einem Brief an Heinrich von Köselitz hervor. Vgl. Nietzsche: *KSA* Bd. 8, Nr. 851, S. 79.

4 Boris de Schloezer: »Nietzsche et Dostoïevski« (1964), in: *Nietzsche. Cahier de Royaumont*, Paris: Minuit 1967, S. 168-176, hier S. 172.

5 Vgl. hierzu Dostojewski: *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch*, S. 539.

6 Vgl. John Stuart Mill: *On Liberty*, London 1859, bes. Kap. III u. IV, S. 99-167; Henry Thomas Buckle: »Mill on Liberty« in: ders., *Essays*, New York 1863, S. 39-164, bes. 43ff.

dass gerade sie es sei, welche die zu verhindernden ›irrationalen Exzesse‹ bedingt, versucht Buckle, die intellektuellen Kräfte – versammelt in Gestalt der modernen Wissenschaften – als zugleich notwendige wie hinreichende Bedingung aufzufassen, um sowohl derartige Exzesse abzuwenden, als auch den kulturellen Fortschritt als solchen zu garantieren. Hierdurch hat sich Buckle – ohne es zu bemerken – auf eine Dialektik der Grausamkeit, auf ihre Intelligenz und Perfidie, verpflichtet: Entgegen des eigenen Individualitätsideals und unter Verzicht auf jedes metaphysische Refugium, das normativen Rückhalt verspräche,⁷ muss Buckle in Kauf nehmen, dass zumindest einige Individuen als »sharp and serviceable instruments, and nothing more«⁸ Geschichte schreiben, wenn sie als ›tickende Zeitbomben‹ den gesellschaftlichen Fortschritt torpedieren.

Dass *expressive Individualität* so nicht als wünschenswerte plausibel gemacht werden kann und überdies keine Garantie für Fortschrittlichkeit abgibt, ist für den Kellerlochmenschen das Skandalon, das die paradoxen Wider- und Gegenreden, den expressiven Monolog (mit sich selbst und seinen LeserInnen) über gleichwohl notwendige und drängende Fragen in Gang hält: Warum will ein moderner Mensch sich partout nicht einfügen in das Konzert des Fortschritts wie eine Klaviertaste? Warum fühlt er sich von den Gesetzen der Logik beleidigt? Wird er aus *schierem Mutwillen*, aus Langeweile heraus grausam? Oder geht es um die Selbstbehauptung des Möglichen angesichts des Notwendigen?

Lew Schestow übt sich in Spott darüber, dass der Literaturkritiker N. K. Michailowitsch die grausamen Zuspitzungen des Ich-Erzählers in den *Aufzeichnungen* dessen Autor zuschreibt und diese wie folgt kommentiert: »grausam bedeutet soviel als verkrüppelt, entstellt, darum auch untauglich«.⁹ Was folgt daraus? Alles und nichts zugleich! Immerhin »fordert es die Gerechtigkeit von uns, daß wir wenigstens doch unparteiisch den grausamen Menschen aus dem Kellerschlupf anhören [...]«¹⁰

Literatur

Buckle, Henry Thomas: »Mill on Liberty« in: ders., *Essays*, New York: D. Appleton and Company 1863, S. 39-164.

Buckle, Henry Thomas: *History of the Civilisation in England*, 2nd ed., New York: D. Appleton and Company²1866.

7 Vgl. Henry Thomas Buckle: *History of the Civilisation in England*, Bd. 1, New York²1866, S. 121.

8 Buckle: »Mill on Liberty«, S. 44.

9 Lew Schestow: *Dostojewski und Nietzsche. Philosophie der Tragödie*, aus dem Russischen von Reinhold von Walter, Köln 1924, S. 123.

10 Ebd., S. 130.

- Campioni, Giuliano/D'Iorio, Paolo/Fornari, Maria Cristina u.a. (Hg.): *Nietzsches Persönliche Bibliothek*, Berlin/New York 2002.
- Dostojewskij, Fjodor M.: *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch* (1864), in: ders., *Erzählungen*, aus dem Russischen von Arthur Luther, München: Winkler-Verlag 1962.
- Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, in: ders., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Bd. 5, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Berlin/New York: De Gruyter/DTV 1999.
- ders.: *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, Bd. 8, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Berlin/New York: De Gruyter/DTV 2003.
- Mill, John Stuart: *On Liberty*, London: John W. Parker & Son ²1859.
- Schestow, Lew: *Dostojewski und Nietzsche. Philosophie der Tragödie*, aus dem Russischen von Reinhold von Walter, Köln: F.J. Marcan-Verlag 1924.
- De Schloezer, Boris: »Nietzsche et Dostoïevski« in: *Nietzsche. Cahier de Royaumont* (1964), Paris: Minuit 1967, S. 168-176.

› Aufzeichnungen aus dem Kellerloch¹ (1864) [Auszug]

FJODOR M. DOSTOJEWSKIJ

5.

Ist es möglich, ist es wirklich möglich, daß ein Mensch, der sogar in dem Gefühl seiner eigenen Erniedrigung einen Genuß zu finden versucht hat, sich selbst auch nur etwas achten kann? Ich sage das nicht aus einem geheuchelten Reugefühl heraus. Ich konnte es überhaupt nie leiden zu sagen. Verzeihe, Papa, ich werde es nicht mehr tun – nicht, weil ich nicht fähig gewesen wäre, das zu sagen, sondern im Gegenteil, vielleicht gerade, weil ich dessen allzu fähig war und wie sehr! Wie absichtlich fiel ich bei solchen Gelegenheiten manchmal herein, wenn ich nicht einmal im Traum, nicht mit einem Gedanken schuldig war. Das war am allerekelhaftesten. Dabei war ich wiederum bis in die Seele gerührt, zerfloß in Reue, vergoß Tränen und bemogelte mich natürlich selbst; obwohl ich mich durchaus nicht verstellte; das Herz schien hier irgendwie hineinzupfuschen ... Da konnte man sogar die Naturgesetze nicht beschuldigen, obwohl es gerade die Naturgesetze waren, die mich mein ganzes Leben lang beständig und am meisten kränkten. Es ist abscheulich. Denn bereits nach einer Minute pflegte ich voller Ärger festzustellen, daß das alles Lüge war, widerwärtige Lüge, geheuchelte Lüge, das heißt diese ganze Reue, diese Rührung, dieses Gelübde, sich zu bessern. Aber Sie fragen, warum ich mich selbst so entstellte und quälte? Antwort: weil es so langweilig war, mit gefalteten Händen dazusitzen, deshalb vollführte ich solche Sprünge. Das ist wirklich so. Beobachten Sie sich selbst genauer, meine Herrschaften, dann werden Sie begreifen, daß dem so ist. Ich dachte mir selbst Abenteuer aus und erdichtete mir ein Leben, um wenigstens irgendwie zu leben. Wie oft widerfuhr es mir, – nun, sagen wir zum Beispiel, daß

1 Fjodor M. Dostojewskij: *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch*, München 1962, S. 533-535; 539-541, 544-550. [Die Nummerierung der Absätze folgt dieser der Textausgabe.]

ich mich absichtlich gekränkt fühlte, nur so, ganz ohne Grund, absichtlich. Ich wußte sehr gut, daß ich mich ganz grundlos gekränkt fühlte, mich nur verstellte, aber ich brachte es soweit, daß ich schließlich wirklich und tatsächlich beleidigt war. Es hat mich mein ganzes Leben lang immer dazu getrieben, solche Stückchen zu machen, so daß ich schließlich die Herrschaft über mich selbst verlor. Einmal wollte ich mich gewaltsam verlieben, sogar zweimal. Ich litt wirklich, meine Herrschaften, ich versichere Sie. In der Tiefe der Seele wollte ich nicht glauben, daß ich litt, der Spott regte sich, aber dennoch litt ich und noch dazu echt und wirklich; ich war eifersüchtig und fuhr aus der Haut ... Und alles aus Langeweile, meine Herrschaften, alles aus Langeweile; das Gesetz der Trägheit erdrückte mich. Denn die gesetzliche, unmittelbare Frucht des Bewusstseins ist die Trägheit, das heißt das bewusste Hände-in-den-Schoß-Legen. Ich habe das schon oben bemerkt. Ich wiederhole, ich wiederhole mit Nachdruck: Alle unseren unmittelbaren und tätigen Menschen sind eben deshalb tätig, weil sie stumpf und beschränkt sind. Wie soll man das erklären? So, meine ich: Infolge ihrer Beschränktheit betrachten sie die nächstliegenden und nebensächlichen Ursachen als die ursprünglichen und überzeugen sich auf diese Weise davon, daß sie die unabänderlichen Grundlagen ihrer Tätigkeit gefunden haben, und beruhigen sich dabei; und das ist ja die Hauptsache. Denn um irgendeine Tätigkeit zu beginnen, muß man vorher völlig beruhigt sein, und es dürfen keinerlei Zweifel mehr übrigbleiben. Wie aber soll ich mich zum Beispiel beruhigen? Wo sind bei mir die ursprünglichen Ursachen, auf die ich mich stützen kann, wo sind die Grundlagen? Woher soll ich sie nehmen? Ich übe mich im Denken, und folglich zieht bei mir jede Ursache sofort eine noch ursprünglichere nach sich, und so weiter bis in die Unendlichkeit. Das ist eben das Wesentliche jener Erkenntnis und des Denkens. Da sind also schon wieder die Naturgesetze. Was ergibt sich schließlich daraus? Dasselbe. Entsinnen Sie sich, ich sprach vorhin von Rache. Sie haben sich wahrscheinlich nicht ordentlich hineingedacht. Ich hatte gesagt: Der Mensch rächt sich, weil er ein Recht darauf zu haben glaubt. Folglich hat er die ursprüngliche Ursache gefunden, und zwar – das Recht. Also ist er nach allen Seiten hin beruhigt, rächt sich infolgedessen ruhig und erfolgreich, in der Überzeugung, daß er ein ehrliches und gerechtes Werk vollbringt. Ich sehe darin aber keine Gerechtigkeit, finde auch keine Tugend dabei; wenn ich mich jetzt rächen wollte, so geschähe das nur aus Bosheit. Die Bosheit könnte natürlich alles überwinden, alle meine Zweifel, und könnte folglich höchst erfolgreich an die Stelle der ursprünglichen Ursache treten, eben weil sie keine Ursache hat. Aber was soll ich denn da machen, wenn ich nicht einmal Bosheit besitze (ich habe ja vorhin damit angefangen)? Die Bosheit unterliegt bei mir wieder infolge dieser verfluchten Gesetze des Bewusstseins einer chemischen Zersetzung. Ehe man sich's versieht, hat sich der Gegenstand verflüchtigt, sind die Ursachen verdampft, der Schuldige wird nicht gefunden, die Kränkung hört auf, eine Kränkung zu sein, sie wird ein Fatum, etwa in der Art wie Zahnschmerzen, an denen niemand schuld ist, und folglich bleibt wieder nur der alte Ausweg übrig,

das heißt, daß man die Mauer recht schmerzhaft schlägt. Nun, und da pfeift man auf alles, weil man die ursprüngliche Ursache nicht gefunden hat. Aber versuche es einmal, lass dich von Deinem Gefühl blindlings, ohne Überlegung, ohne ursprüngliche Ursache fortreißen, indem du wenigstens für diese Zeit das Bewusstsein verbannst, hasse oder liebe, nur um nicht mit den Händen im Schoß dazusitzen. Übermorgen – das ist die längste Frist – wirst du anfangen, dich selbst zu verachten, weil du dich selbst wissentlich bemogelt hast. Und das Ergebnis? eine Seifenblase und die Trägheit. Oh, meine Herrschaften, ich halte mich vielleicht nur deshalb für einen klugen Menschen, weil ich mein ganzes Leben lang nichts beginnen, nichts vollenden konnte. Mag ich ein Schwätzer sein, ein ungefährlicher, verdrießlicher Schwätzer wie wir alle. Aber was ist da zu machen, wenn die eigentliche und einzige Bestimmung jedes klugen Menschen das Geschwätz ist, das heißt ein vorsätzliches Dreschen leeren Strohs? [...]

7.

[...] »Nun, das sind doch aber immer Vorteile«, unterbrechen Sie mich. – Erlauben Sie, wir werden uns darüber noch aussprechen, es geht ja hier nicht um ein Wortspiel, sondern darum, daß dieser Vorteil eben dadurch bemerkenswert ist, daß er alle unsere Einordnungen zerstört und dauernd alle Systeme, die von Liebhabern des Menschengeschlechts für das Glück des Menschengeschlechts aufgestellt worden sind, über den Haufen wirft. Mit einem Wort, er stört überall. Aber ehe ich Ihnen diesen Vorteil nenne, will ich mich selbst persönlich bloßstellen und erkläre daher kühn, daß alle diese herrlichen Systeme, alle diese Theorien, welche die Menschheit über ihren wahren normalen Interessen aufklären sollen, damit sie unbedingt danach strebe, die Interessen zu verfolgen und dadurch sofort gut und edel werde – vorläufig, meiner Meinung nach, nichts anderes als logisch sein sollendes Geschwätz sind. Ja, Geschwätz! Denn diese Theorie der Erneuerung des Menschengeschlechts durch das System seiner eigenen Vorteile bekräftigen hieße, meiner Meinung nach, beinahe dasselbe wie ... nun, zum Beispiel mit Buckle zu behaupten, dass der Mensch durch die Zivilisation milder, folglich weniger blutdürstig und weniger fähig werde, Krieg zu führen. Ich glaube, seiner Logik nach scheint das zu stimmen. Doch der Mensch hängt so am System und seinen abstrakten Schlüssen, daß er bereit ist, die Wahrheit vorsätzlich zu entstellen, mit den Augen nichts zu sehen und mit den Ohren nichts zu hören, nur um seine Logik zu rechtfertigen. Deshalb wähle ich auch dieses Beispiel, weil es ein so krasses Beispiel ist. Blicken Sie doch um sich! Das Blut fließt in Strömen, und noch dazu auf eine so fröhliche Weise, als ob es Champagner wäre! Da haben Sie unser ganzes neunzehntes Jahrhundert, in dem auch Buckle gelebt hat. Da haben sie Napoleon – den Großen und den jetzigen. Da haben Sie Nordamerika – das ewige Bündnis! Da haben Sie das karikaturhafte Schleswig-Holstein ... Und was mildert die Zivilisation in uns?

Die Zivilisation entwickelt im Menschen nur die Vielseitigkeit der Empfindungen und ... nichts weiter. Und durch die Entwicklung dieser Vielseitigkeit gelangt der Mensch vielleicht noch dahin, daß er im Blut einen Genuß findet. Das ist bei ihm ja schon vorgekommen. Haben Sie schon die Beobachtung gemacht, daß die verfeinertsten Blutvergießer fast durch die Bank die zivilisiertesten Leute waren, denen alle diese Attilas und Stenka Rasins das Wasser nicht reichen könnten, und wenn sie nicht so grell in die Augen stechen wie Attila und Stenka Rasin, so nur deshalb, weil sie allzu häufig vorkommen, allzu gewöhnlich erscheinen, uns zum Überdruß geworden sind. Auf jeden Fall ist der Mensch durch die Zivilisation, wenn nicht noch blutdürstiger, so bestimmt schlechter, ekelhafter blutdürstig geworden, als er früher war. Früher hat er im Blutvergießen einen Akt der Gerechtigkeit gesehen und mit ruhigem Gewissen diejenigen ausgetilgt, die es verdienten; jetzt sehen wir das Blutvergießen zwar als eine Scheußlichkeit an, befassen uns aber trotzdem mit dieser Scheußlichkeit, und sogar noch mehr als früher. Was ist nun schlechter? Urteilen Sie selbst. Man sagt, daß Kleopatra (entschuldigen Sie das Beispiel aus der römischen Geschichte) es liebte, ihre Sklavinnen mit goldenen Nadeln in die Brüste zu stechen, und einen Genuß an ihren Schreien und ihren Zuckungen fand. Sie werden sagen, daß das in relativ barbarischen Zeiten geschehen sei; daß wir auch jetzt in einem barbarischen Zeitalter leben, weil (ebenfalls relativ gesprochen) auch jetzt mit Nadeln gestochen wird; daß der Mensch es zwar gelernt hat, zuweilen deutlicher zu sehen als in barbarischen Zeiten, aber sich noch lange nicht gewöhnt hat, so zu handeln, wie es ihm der Verstand und die Wissenschaft vorschreiben. Aber trotzdem sind Sie vollkommen davon überzeugt, daß er es unbedingt lernen wird, wenn erst die verschiedenen alten, schlechten Gewohnheiten vollständig abgelegt sind und der gesunde Verstand und die Wissenschaft ihn ganz umgebildet und die menschliche Natur in normale Bahnen geleitet haben werden. Sie sind überzeugt, daß der Mensch dann *freiwillig* aufhören wird, sich selbst zu täuschen, und sich sozusagen unwillkürlich nicht wünschen wird seinen Willen von seinen normalen Interessen zu trennen. Nicht genug: Dann, sagen Sie, wird die Wissenschaft selbst den Menschen lehren (obwohl das, meiner Meinung nach, bereits Luxus ist), daß er tatsächlich weder Willen noch Launen besitzt und auch nie besessen hat, und daß er selbst nichts weiter ist als eine Klaviertaste oder eine Orgelpfeife; und daß es außerdem auf der Welt noch Naturgesetze gibt, so daß alles, was er auch tun möge, nicht nach seinem Willen geschieht, sondern ganz von selbst, nach den Naturgesetzen. Folglich brauchen diese Naturgesetze nur erforscht werden, und der Mensch wird für seine Handlungen nicht mehr verantwortlich sein und außerordentlich leicht leben können. Alle menschlichen Taten werden dann ganz von selbst nach diesen Gesetzen berechnet werden, in der Art der Logarithmentabellen, bis 108 000, und in den Kalender eingetragen werden; oder, noch besser, es werden einige wohlgemeinte Bücher erscheinen nach Art der jetzigen Konversationslexika, in denen alles so

genau berechnet und bezeichnet wird, daß es auf der Welt weder Taten noch Ereignisse geben wird.

Dann – das sagen alles Sie – werden neue wirtschaftliche Verhältnisse entstehen, schon vollständig fertige und auch mit mathematischer Genauigkeit berechnete, so daß mit einem Schlag alle möglichen Probleme verschwinden werden, und zwar deshalb, weil auf sie alle möglichen Antworten vorhanden sein werden. Dann wird ein Kristallpalast errichtet werden. [...]

8.

[...] Ganz recht, aber hier kommt für mich der Haken! Meine Herrschaften, verzeihen Sie, daß ich ins Philosophieren geraten bin; hier liegen vierzig Jahre Kellerloch! Erlauben Sie mir also, etwas zu phantasieren. Sehen Sie, der Verstand, meine Herrschaften, ist eine gute Sache, aber der Verstand ist nur der Verstand und genügt nur den Verstandeskräften des Menschen, das Wollen ist ein Ausfluß des gesamten Lebens, das heißt des ganzen menschlichen Lebens, den Verstand und alles »Sich-hinter-den-Ohren-kratzen« mit einbegriffen. Und obwohl unser Leben in dieser seiner Äußerung als ein Quark erscheint, so ist es dennoch Leben, nicht das Ziehen von Quadratwurzeln. Ich will doch ganz selbstverständlich nur dafür leben, um meiner ganzen Lebensfähigkeit zu genügen, nicht aber, um meinen Verstandeskräften Genüge zu tun, das heißt irgendeinem zwanzigstel meiner Lebensfähigkeit. Was weiß der Verstand? Der Verstand weiß nur das, was er Zeit gehabt hat, kennenzulernen (manches wird er womöglich niemals kennenlernen; das ist zwar kein Trost, aber warum sollte man es nicht aussprechen?), die menschliche Natur aber wirkt als Ganzes, mit allem, was in ihr ist, bewusst und unbewusst; sie lügt zwar, aber sie lebt. Ich hege den Verdacht, meine Herrschaften, dass Sie mich mit Mitleid betrachten; Sie wiederholen mir, daß ein aufgeklärter und entwickelter Mensch, mit einem Wort einer, der so ist, wie der künftige Mensch sein wird, nicht wissenschaftlich etwas für ihn Unvorteilhaftes wollen kann, daß dies ein einfaches Rechenexempel sei. Aber ich wiederhole Ihnen zum hundertsten Mal, es gibt nur einen Fall, nur einen, in dem der Mensch absichtlich, bewusst etwas für ihn sogar Schädliches, Dummes, sogar das Dümme wünschend kann, und zwar: um das *Recht zu haben*, sich selbst das Dümme zu wünschen und nicht an die Pflicht gebunden zu sein, sich nur Gescheitertes zu wünschen. Denn dieses Dümme, diese eigene Laune kann in der Tat, meine Herrschaften, für unsereins das Vorteilhafteste von allem sein, was es auf Erden gibt, besonders in gewissen Fällen. Und im besonderen kann es sogar auch in dem Fall vorteilhafter als alle Vorteile sein, wenn es uns offenkundig Schaden verursacht und den gesündesten Forderungen unseres Verstandes über die Vorteile widerspricht – weil es in jedem Fall das Hauptsächlichste und das Teuerste, was wir besitzen, bewahrt, das heißt: unsere Persönlichkeit und unsere Eigenart. Manche behaupten ja, daß das tatsächlich das

Teuerste für den Menschen sei; das Wollen könne, wenn es wolle, natürlich mit dem Verstand übereinstimmen, besonders wenn man es nicht mißbrauche, sondern maßvoll anwende; das sei nützlich und zuweilen sogar lobenswert. Aber das Wollen geht mit dem Verstand sehr oft und sogar meistens und vollständig und hartnäckig auseinander und ... und ... und wissen Sie wohl, daß auch das nützlich und sogar sehr lobenswert ist? Meine Herrschaften, nehmen wir an, daß der Mensch nicht dumm ist. (Man kann das in der Tat nicht von ihm sagen, schon allein deshalb nicht, weil – wenn *er* schon dumm ist, wer soll denn dann klug sein?) Aber wenn er auch nicht dumm ist, so ist er dennoch ungeheuer undankbar! Phänomenal undankbar! Ich glaube sogar, daß die beste Begriffsbestimmung des Menschen folgende ist: *ein undankbares Wesen auf zwei Beinen*. Doch das ist noch nicht alles, das ist nicht sein Hauptfehler; sein Hauptfehler ist sein Mangel an Sittsamkeit, angefangen von Sintflut bis zur Schleswig-Holsteinischen Periode der menschlichen Geschichte. Mangelnde Sittsamkeit und infolge dessen auch Unvernunft; es ist ja längst bekannt, daß die Unvernunft auch nur eine Folge der mangelnden Sittsamkeit ist. Versuchen Sie es doch, werfen Sie einen Blick auf die Geschichte der Menschheit. Nun, was sehen Sie? Ist sie großartig? Mag sein, daß sie großartig ist; was ist zum Beispiel der Kolob von Rhodos wert! Nicht umsonst hat Herr Anajewskij von ihm bezeugt, daß die einen sagen, er sei ein Werk von Menschenhand, andere hingegen behaupten, die Natur selbst habe ihn hervorgebracht. – Ist sie bunt? Vielleicht ist sie bunt, wenn man nur die Paradeuniformen der Militär- und Staatspersonen aller Völker aus allen Jahrhunderten verzeichnen wollte – was das allein schon an Mühe kosten würde; aber bei den Interimsuniformen kann man sich ganz und gar das Bein brechen, kein einziger Geschichtsschreiber wird da standhalten können. – Ist sie eintönig? Nun, vielleicht ist sie auch eintönig: sie raufen und raufen; sie raufen jetzt und haben gerauft und später raufen – geben Sie zu, daß das in hohem Maße eintönig ist. Mit einem Wort, man kann alles von der Weltgeschichte behaupten, alles, was der zerrüttetsten Phantasie in den Sinn kommen mag. Nur eines kann man nicht behaupten – daß sie vernünftig sei. Sie würde sich beim ersten Wort verschlucken. Und sogar solch ein Ding begegnet einem da jeden Augenblick: im Leben erscheinen doch beständig solche gesitteten und vernünftigen Menschen, solche Weise und Liebhaber des Menschengeschlechts, die sich nichts anderes zum Lebensziel gesetzt haben, als sich immer möglichst gesittet und vernünftig aufzuführen, sozusagen ihrem Nächsten als Leuchte zu dienen, hauptsächlich, um ihnen zu beweisen, daß man auf der Welt tatsächlich gesittet und vernünftig leben könne. Und was denn? Bekanntlich sind sich viele dieser Liebhaber früher oder später am Ende ihres Lebens untreu geworden, indem sie irgendeine Geschichte anrichteten, und bisweilen sogar eine sehr unanständige. Nun frage ich Sie: Was kann man von dem Menschen erwarten als einem Geschöpf, das mit so sonderbaren Eigenschaften begabt ist? Überschütten Sie ihn mit irdischen Gütern, tauchen Sie ihn in Glück bis über den Kopf, so daß nur noch Bläschen an der Oberfläche des Glücks aufsteigen wie die im Wasser; geben Sie ihm solchen

wirtschaftlichen Wohlstand, daß ihm nichts anderes übrig bleibt, als zu schlafen, Pfefferkuchen zu essen und sich um die Fortdauer der Weltgeschichte zu bemühen – so wird dieser Mensch Ihnen auch hier, auch hier, aus bloßer Undankbarkeit, aus bloßer Schadenfreude eine Gemeinheit machen. Er wird sogar die Pfefferkuchen dranwagen und absichtlich den verderblichsten Unsinn wünschen, die unwirtschaftlichste Sinnlosigkeit – einzig und allein, um sein verderbliches, phantastisches Element mit dieser positiven Vernunft zu vermischen. Gerade seine phantastischen Träume, seine gemeinste Dummheit wird er für sich zu behalten wünschen, einzig deshalb, um sich selbst zu bestätigen (als ob das so unbedingt nötig wäre!), daß die Menschen noch immer Menschen sind und keine Klaviertasten, auf denen die Naturgesetze zwar selbst spielen und eigenhändig, aber solange zu spielen drohen, bis man ohne den Kalender nichts mehr wünschen wird. Und damit nicht genug! sogar in dem Fall, daß er sich tatsächlich als Klaviertaste erweist und man ihm das sogar durch die Naturwissenschaften und mathematisch beweist, wird er dadurch nicht zur Vernunft kommen, sondern im Gegenteil absichtlich etwas tun, aus purer Undankbarkeit; eigentlich nur, um auf seinem Stück zu bestehen. Falls er keine Mittel dazu findet, wird er Zerstörung und Chaos hervorrufen, sich verschiedenartige Leiden ersinnen, aber doch sein Stück durchsetzen! Er wird den Fluch in die Welt schicken, aber da nur der Mensch befähigt ist zu fluchen (das ist schon sein Vorrecht, durch das er sich in der Hauptsache von den anderen Tieren unterscheidet), so wird er womöglich allein durch einen Fluch seinen Zweck erreichen, das heißt, sich tatsächlich überzeugen, daß er ein Mensch und keine Klaviertaste ist! Wenn Sie sagen, daß man auch das nach einer Tabelle ausrechnen könne, das Chaos und die Finsternis und den Fluch, so daß allein die Möglichkeit der vorherigen Berechnung alles zum Stillstand bringen und der Verstand die Oberhand gewinnen müsse – so wird der Mensch in diesem Fall absichtlich wahnsinnig werden, um keinen Verstand zu haben und seinen Willen durchzusetzen! Ich glaube daran, ich stehe dafür ein, weil das ganze menschliche Tun und Treiben wirklich nur darin zu bestehen scheint, daß der Mensch sich jeden Augenblick selbst beweist, daß er ein Mensch und kein Stiftchen ist! Mag er sich dabei alle Glieder zerbrechen lassen, mag er zum Troglodytentum zurückkehren, wenn er nur etwas beweist! Und wie sollte man nach alledem nicht sündigen, sich nicht glücklich preisen, daß wir noch nicht soweit gekommen sind und daß das Wollen vorläufig noch weiß der Teufel wovon abhängt. [...]

9.

Meine Herrschaften, ich scherze natürlich nur und weiß selbst, daß ich erfolglos scherze, aber man kann doch nicht alles als Scherz betrachten. Vielleicht scherze ich mit zusammengebissenen Zähnen. Meine Herrschaften, mich quälen Fragen; lösen Sie sie mit mir. Sie wollen zum Beispiel den Menschen von seinen alten

Gewohnheiten abbringen und seinen Willen gemäß den Forderungen der Wissenschaft und des gesunden Verstandes verbessern. Aber woher wissen Sie, daß man den Menschen nicht nur umwandeln kann, sondern ihn ummodelln *muß*? Woraus schließen Sie, daß das menschliche Wollen unbedingt verbessert werden *muß*? Mit einem Wort, woher wissen Sie, daß eine solche Verbesserung dem Menschen tatsächlich einen Vorteil bringen wird? Und wenn alles schon gesagt werden soll, warum sind Sie so *unbedingt* davon überzeugt, daß es für den Menschen in der Tat immer vorteilhaft ist, nicht gegen seinen wahren, normalen Vorteil, die durch die Argumente des Verstandes und der Arithmetik garantiert ist, zu handeln, und daß dies ein Gesetz für die gesamte Menschheit ist? [...]

Wenigstens hat der Mensch immer so etwas wie Furcht vor dem Zweimal-zwei-ist-Vier empfunden, und ich fürchte mich auch jetzt davor. Obwohl der Mensch nichts anderes tut, als dieses Zweimal-zwei-ist-Vier ausfindig zu machen, obwohl er Ozeane durchschwimmt, sein Leben opfert, um es zu suchen; aber es zu finden, tatsächlich zu finden – bei Gott, davor hat er Angst. Er fühlt, daß er, wenn er es fände, dann nichts mehr zu suchen hätte. Die Arbeiter erhalten nach getaner Arbeit wenigstens ihr Geld, gehen in die Schenke, werden dann auf die Polizeiwache gebracht – nun, da haben sie doch Beschäftigung für die Woche gefunden. Aber wo soll der Mensch hingehen? Wenigstens wird an ihm bei Erreichung ähnlicher Ziele immer eine gewisse Verlegenheit beobachtet. Er geht gern auf ein Ziel los, vor dem Ziel stehen mag er aber nicht, und das ist natürlich furchtbar komisch; in alledem steckt offenbar ein guter Witz. Aber daß zweimal zwei vier ist – ist trotzdem eine unerträgliche Sache. Zweimal zwei ist vier ist meiner Meinung nach eine Unverfrorenheit. Zweimal zwei ist vier sieht aus wie ein Protz, die Hände in die Seiten gestemmt, mitten in unserm Weg und spuckt um sich. Ich gebe zu, daß zweimal zwei ist vier eine vorzügliche Sache ist; aber wenn man schon alles lobt, so ist auch zweimal zwei gleich fünf zuweilen ein allerliebstes Säckelchen.

Und warum sind Sie so fest, so feierlich davon überzeugt, daß nur das Normale und Positive, mit einem Wort, nur das Wohlbehagen dem Menschen vorteilhaft sei? Denn vielleicht liebt der Mensch nicht die Glückseligkeit allein? Vielleicht liebt er das Leiden in demselben Maß? Vielleicht ist ihm das Leiden genauso vorteilhaft wie die Glückseligkeit? Der Mensch liebt das Leiden zuweilen außerordentlich – bis zur Leidenschaft, und das ist Tatsache. Hierbei braucht man die Weltgeschichte nicht einmal zu Rat zu ziehen; fragen Sie sich selbst, wenn Sie überhaupt ein Mensch sind und wenigstens ein klein wenig geliebt haben. Was meine persönliche Meinung betrifft, so finde ich es sogar ein wenig unanständig, allein die Glückseligkeit zu lieben. Ob es nun gut oder schlecht ist – zuweilen ist es doch recht angenehm, etwas zu zerbrechen. Ich stehe hier nicht für die Leiden ein und auch nicht für die Glückseligkeit. Ich stehe ... für meine Laune ein und dafür, daß sie mir gegebenenfalls garantiert wird. Ich weiß zum Beispiel, daß in einem Lustspiel keine Leiden zugelassen sind. In einem Kristallpalast ist es undenkbar: Leiden ist Zweifel, ist Verneinung, aber

was für ein Kristallpalast wäre denn das, an dem man Zweifel hegen könnte? Und dennoch bin ich überzeugt, daß der Mensch sich vom wirklichen Leiden, das heißt von der Zerstörung und dem Chaos nicht lossagen würde. Das Leiden ist ja die einzige Ursache des Bewusstseins. Ich habe zwar dargelegt, daß das Bewusstsein meiner Meinung nach das größte Unglück für den Menschen bedeutet, aber ich weiß auch, daß der Mensch es liebt und es um keine Befriedigung hingeben würde. Das Bewusstsein steht zum Beispiel unendlich höher als zweimal zwei gleich vier. Nach dem Zweimalzwei bleibt natürlich nichts mehr zu tun übrig, nicht einmal mehr, etwas zu erkennen. Alles, was dann noch möglich sein wird, ist: seine fünf Sinne einpacken und sich in Betrachtungen vertiefen. Beim Bewusstsein wird zwar dasselbe Ergebnis erzielt, das heißt, man ist ebenfalls zum Nichtstun verdammt, aber man kann sich wenigstens zuweilen selbst durchprügeln, und das wirkt trotz allem aufmunternd. Es ist zwar reaktionär, aber immer noch besser als nichts.

(Aus dem Russischen übersetzt von Arthur Luther)

Autorinnen und Autoren

Altfeld, Gudrun, geb. 1966, Studium der Kunstgeschichte und Geschichte in Freiburg/Br. und Berlin. Seit 1994 freie Lektorin und Autorin. Derzeit Studium der Philosophie in Berlin. Interessenschwerpunkt: Ethik.

Kontakt: gudrun.altfeld@gmx.de.

Ambrosi, Sarah, geb. 1981, Studium der Kunstgeschichte und Soziologie in Wien und der Philosophie und Literaturwissenschaften in Berlin. Aktives Mitglied des Internationalen interdisziplinären Arbeitskreises für philosophische Reflexion.

Kontakt: aberhaus@hotmail.com.

Binder, Werner, geb. 1979, Studium der Soziologie, Philosophie und Germanistik in Mannheim, Potsdam und Berlin. Zurzeit wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Konstanz. Forschungsschwerpunkte: Sozialphilosophie, soziologische Theorie, Kulturosoziologie, interpretative Methoden in den Sozialwissenschaften.

Kontakt: werner.binder@uni-konstanz.de.

Brust, Maximilian, geb. 1982, Studium der Philosophie, Psychologie und Arabistik in Leipzig und Berlin. Forschungsschwerpunkte: Das Verhältnis von Literatur und Philosophie, poststrukturalistische und postmoderne Theorie, französische Ästhetik des 20. Jahrhunderts, Epistemologie, Selbst- und Subjekttheorien, Weltordnung.

Kontakt: maximilian_brust@freenet.de.

Dostojewskij, Fjodor M., geb. 1821, gest. 1881, Studium des Bauingenieurwesens in St. Petersburg. Interessen: Glücksspiel, Armut, Christentum, Schuld und Sühne.

Kontakt: www.dostojewskij-gesellschaft.de.

Goppelsröder, Fabian, geb. 1977, Studium der Philosophie und Geschichte in Berlin und Paris. Derzeit Doktorarbeit zur Poetik des *fait divers* am Comparative Literature Department der Stanford University (CA). Den weiteren Rahmen dieses Projekts bilden Untersuchungen zur *Geste als Denkfigur*.

Kontakt: fabigo@stanford.edu.

Hammer, Franziska, geb. 1983, Studium der Philosophie und der Älteren und Neueren deutschen Literatur in Rostock und Berlin, Tutorin und studentische Mitarbeiterin am Institut für Deutsche und Niederländische Philologie der Freien Universität. Forschungsschwerpunkte: Poetik der mittelhochdeutschen Epik, Raumtheorie.

Kontakt: franziska.hammer@mail.com.

Herrmann, Steffen K., geb. 1979, Studium der Philosophie, Soziologie und Literaturwissenschaft in Frankfurt/Main und Berlin. Derzeit wissenschaftlicher Mitarbeiter am *SFB Kulturen des Performativen* im Projekt ›Zur Performanz sprachlicher Gewalt oder: Warum Worte verletzen‹. Promotion mit einer Arbeit über *Symbolische Verletzbarkeit* zu Hegel und Levinas. Forschungsschwerpunkte: Sozialphilosophie (Subjektivität, Alterität, Drittheit), Gewaltforschung, Geschlechtertheorie und Phänomenologie (Körperlichkeit, Leiblichkeit, Verkörperung).

Kontakt: s.k.herrmann@fu-berlin.de.

Kashi, Daniel, geb. 1979, Studium der Neueren Deutschen Literatur und Philosophie in Berlin. Forschungsschwerpunkte: Politische Theorie, Rechtstheorie, Figuren des Messianischen in der politischen Philosophie (Schwerpunkte: Giorgio Agamben, Slavoj Žižek und Walter Benjamin), Vergemeinschaftungsverfahren bei Heinrich von Kleist und Recht und Gesetz bei Franz Kafka.

Kontakt: daniel.kashi@yahoo.de.

Kassner, Jonathan, geb. 1982, Studium der Philosophie, Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft und Neueren Geschichte in Berlin und Paris, stud. Hilfskraft mit Renate Lorenz und Volker Woltersdorff im Forschungsprojekt *Prekarisierung sexueller und geschlechtlicher Identitäten - Alltagspraxis und symbolische Formen* im Sonderforschungsbereich *Kulturen des Performativen*. Magisterarbeit über das Verhältnis von Begehren und Angst, Studienschwerpunkte: Kontinentalphilosophie, Psychoanalyse, Literarische Avantgarden des 20. Jahrhunderts.

Kontakt: jthn.kassner@googlemail.com.

Kondi, Klelia, geb. 1979, Studium der Philosophie, Französisch, Anglistik in Berlin. Forschungsschwerpunkte: Film-, Kunst-, Kultur- und Medienphilosophie, französische und englische Literatur (18. – 20. Jahrhundert). Arbeit als Übersetzerin. Derzeit Promotionsprojekt im Ausgang der Masterarbeit über »Die medial vermittelte Realität in David Lynchs Werk«.

Kontakt: ladyklelia@hotmail.com.

Schaub, Mirjam, geb. 1970, Studium der Philosophie, Politikwissenschaft und Psychologie in Münster, München, Paris und Berlin, ist Visiting Research Fellow am Institute for Advanced Studies in the Humanities (IASH) der University of Edinburgh. Zuvor wissenschaftliche Assistentin am Institut für Philosophie der Freien Universität. Seit 1991 freie Kritikerin (Literatur, Kunst, Film) für diverse Medien. Forschungsschwerpunkte: Philosophie der Aufklärung, französische Philosophie des 20. Jahrhunderts, Kunstphilosophie, Bild- und Kinotheorie.

Kontakt: mschaub@staffmail.ed.ac.uk.

Schulze, Sebastian, geb. 1980, Studium der Philosophie und Neueren Deutschen Literatur in Berlin und Siegen. Forschungsschwerpunkte: Texttheorie, Lyrik, Semiotik.

Kontakt: darl77@hotmail.com.

Schönbrunn, Filip Roman, geb. 1974, gelernter Buchhändler, seit 2001 Studium der Kunstgeschichte und Philosophie in Frankfurt am Main und Berlin. Forschungsschwerpunkte: Zeitgenössische Kunst und Kunsttheorie, Bildwissenschaft, amerikanische Kunstgeschichte des 20. Jahrhunderts und französische Philosophie des 20. Jahrhunderts.

Kontakt: filip.ffm@my-mail.ch.

Sellin, Jonas, geb. 1983, Studium der Geschichtswissenschaft, Philosophie und Prähistorischen Archäologie in Berlin, 2009 mit Master abgeschlossen. Schwerpunkte: Spätmittelalter, Mittelalterliche Historiographie/ Chronistik, Antike und Mittelalterliche Philosophie.

Kontakt: jonassellin@yahoo.de.

Struck, Christian, geb. 1983, Studium der Philosophie, neueren deutschen Literatur, Psychologie und Rechtswissenschaften in Bonn, Paris und Berlin. Forschungsschwerpunkte: französische Philosophie des 20. Jahrhunderts, Existenzphilosophie, Ästhetik, Phänomenologie, Expressionismus.

Kontakt: struck.c@googlemail.com.

Thiessen, Peter, geb. 1983, Studium der Theaterwissenschaft, Philosophie und Neueren deutschen Literatur in München und Berlin. Forschungsschwerpunkte: Literaturtheorie, Ästhetik, Kunst und Philosophie des 20. Jahrhunderts.

Kontakt: PeterThiessen@gmx.de.

Wienkoop, Christopher, geb. 1982, Studium der Philosophie und Germanistik in Berlin. Interessenschwerpunkte: minoritäre Epistemologien, Transzendentalphilosophie, Kunstphilosophie.

Kontakt: wienkoop@gmx.de.

Wüschner, Philipp, geb. 1981, Studium der Philosophie, katholische Theologie und Musikwissenschaft in Tübingen und Berlin. Seit 2002 Arbeit als freier Kulturjournalist; Autor des Magazins für komische Literatur. Forschungsschwerpunkte: Philosophie der Stimmungen und Emotionen, Grenzgebiete von Theologie und Philosophie, Politische Theologie, Phänomenologie und Moderne.

Kontakt: wueschner@gmx.de.

Zill, Rüdiger, geb. 1958, Studium der Philosophie, Geschichte und Soziologie in Berlin und London, seit 1997 Wissenschaftlicher Referent am Einstein Forum, Potsdam. 1994 Promotion in Berlin mit der Arbeit *Meßkünstler und Rossebändiger. Zur Funktion von Modellen und Metaphern in philosophischen Affekttheorien*. Langjährige Tätigkeit als freier Autor für Rundfunk und Zeitungen; 1994-1997 Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Technischen Universität Dresden. Forschungsschwerpunkte: Geschichte und Theorie der Emotionen, Ästhetik, Bildtheorie, Metaphertheorie.

Kontakt: ruediger.zill@einsteinforum.de.

Zue, Nina-Sophie, geb. 1985, Studium der Philosophie und Theaterwissenschaft in Berlin und Paris. Studieninteressen: philosophische Anthropologie und Ästhetik (Kant), Interkulturalität und Groteske in Tanz und Theater (Butoh, Meyerhold).

Kontakt: sophie.zue@gmx.de.

Register

A

- Abgrund* 127, 211, 299, 309, 329, 333
- Abstraktion, abstrakt* 24, 54, 102, 104, 108, 192, 202, 208, 217, 221, 223, 230, 343, 360, 364f., 367, 397
- Abu Ghraib* 16, 23, 35, 179f., 182, 188, 191, 193, 279
- Abwesenheit* 136, 251, 294, 297, 309, 312, 363, 374, 380
- Achtung* 76, 78, 80, 82, 85, 143
- Affirmation* 22, 51, 170, 239, 297, 308, 310f., 318f., 358
- Aggressivität, aggressiv* 26, 35, 123, 261, 280, 291, 301, 316, 331f.
- Aktivität* 36, 67, 74, 190, 266f., 314, 316, 332
- Alterität* 21, 29, 96, 243, 406
- Ambivalenz* 47, 128, 171, 309, 319, 332f., 342
- Andere* 20f., 29, 45f., 51f., 59, 74, 118, 128, 143f., 147ff., 205, 224, 274, 283, 298, 304, 308-317
- Anerkennung* 13, 20f., 27f., 82, 105, 143f., 148, 159, 237, 251
- Angst* 17, 23, 55, 66, 83ff., 87, 132, 136, 148, 172, 180, 202f., 206f., 209, 223, 248, 263, 274, 278, 299, 308f., 311, 313, 315, 318, 340, 347f., 351, 358f., 367, 402
- Antisemitismus* 142, 145, 149f., 267, 388
- Apathie, apathisch* 27f., 158, 244, 250, 376
- Arbeit* 43f., 47, 155, 165-170, 207, 209, 231, 234, 246, 259, 264ff., 268, 273, 281, 310, 316, 365, 370, 402
- Askese* 118, 122f., 316, 318, 379
- Auschwitz* 27, 142, 155, 157
- Ausnahmezustand* 46, 164, 171f., 175, 184ff., 265, 327, 335, 375, 384
- Autonomie* 69, 77f., 274f.

B

- Begehren, Begierde* 20, 28, 54, 148, 223f., 250f., 254, 291, 304f., 307-311, 313f., 316-319, 331, 364
- Böse* 24-28, 34, 49, 69, 81, 126, 133f., 136f., 181f., 193, 222, 224, 248f, 284, 287, 291-294, 298, 334, 339, 344, 377
- Brutalität, brutal* 20, 28, 44, 48, 70f., 200ff., 204f., 213, 223, 245,

250, 261, 282, 297, 302, 330,
344, 376, 381-386, 388, 391

D

Degradierung 34, 152, 154f.

Demokratie 17, 33, 180f., 185-
189, 287

Demütigung 14, 107, 129, 142,
154-157, 251, 263, 302, 375, 384

Denken 12-16, 18f., 21-24, 33, 42,
59, 67, 73, 79, 91ff., 95-98, 103,
105f., 180, 182ff., 188f., 191,
215, 221f., 245f., 250, 260, 262,
269, 293, 328, 332, 335, 373f.,
377f., 381, 383-389, 396

Destruktion 118, 203, 294, 304, 332

Dialektik 92, 164, 216f., 375f.,
384, 393

Differenz 51, 94, 96f., 101, 103-
107, 109ff., 190, 300, 304, 318,
334, 359-362, 367, 387

Diskontinuität 308, 311, 314, 357,
359

E

Endlichkeit 27, 61, 65, 223, 310,
312, 316, 318, 324, 335, 363,
380

Entfremdung 203, 265, 318, 364

Entführung 37, 70, 73, 83, 87, 279,
343f., 349f.

Entgrenzung 66, 222, 313f., 364

Entzug/Entziehen 23, 28, 50f., 62,
125f., 141, 153, 159, 202, 204f.,
224, 228, 310-314, 317, 346, 350

Ereignis 37, 57, 65f., 97f., 109,
147f., 154, 170, 174, 199, 201,
204, 208, 215, 222, 228, 232,

234, 316, 318, 351, 366, 376,
378f., 329, 398

Erkenntnis 21, 24, 37, 54f., 67, 72,
78, 80, 99, 207, 231f., 242, 304,
323, 328, 330, 396

Erlösung 20, 135, 163, 172, 285,
305, 318, 323, 329, 333, 335,
375

Erniedrigung 107, 156, 300, 331,
395

Eros/Erotik 22, 187, 291, 309,
313f., 317, 360

Ewigkeit 13, 34, 55, 246, 260, 324,
330, 332, 355f.

Experiment, experimentell 92, 208,
281-284, 304, 364, 367, 379,
382, 385

Exzess, exzessiv 19, 21f., 27f., 35,
52, 132, 135, 186, 188, 211, 241,
245, 249, 253ff., 277, 308, 312,
314f., 318, 362, 375, 383, 393

F

Faktizität 217, 220f., 228, 232, 387

Fatum 326, 396

Fiktion (hurra!) 137, 216

Film 28, 35f., 55, 192, 200, 202,
206, 227, 241-245, 247, 250-253

Folter/Folterer 15-21, 28, 34, 36,
44, 108, 117-121, 123-131, 181,
192f., 203ff., 207, 209, 211, 223,
232, 246, 277-281, 283-289

Fremdheit 310, 313, 318, 360

Furcht 20, 46, 48, 202, 285, 318,
342f., 402

G

Gerechtigkeit 42f., 232, 286, 300, 319, 340, 375, 377f., 385f., 388, 329f., 396, 398

Gesetz(e) 58, 62, 69, 76ff., 80, 151, 154, 163-166, 168ff., 172, 179, 190, 271, 274, 293, 310, 372, 343, 353, 359, 368, 393, 395ff., 401f.

Gewalt 12, 15-21, 25, 28f., 35f., 45, 47, 52, 70ff., 81, 84, 105, 117, 121, 125-128, 131, 134, 136, 141f., 148-152, 159, 164f., 167f., 170-175, 187f., 191ff., 200f., 211-214, 218, 221ff., 225, 236, 242-247, 251, 253, 261, 278ff., 283f., 298, 300, 304, 308-312, 314-318, 327f., 330, 333f., 340, 342, 358, 363, 375, 380f., 387, 396; *G.-akt* 43, 212, 221, 291, 294, 299

Gewissen 79f., 137, 193, 270, 294, 296, 298, 332, 385, 378, 398; *das schlechte G.* 41, 46f., 49f., 296f.

Gott 12, 19f., 22, 25, 27, 48-51, 58, 61, 67, 118f., 123-137, 185, 191, 248f., 287, 292-298, 301, 326, 330, 353, 359, 363f., 369f., 372, 374f., 379f., 384, 402; *Tod G.s* 41, 315f., 335, 363, 388

Grausamkeit, grausam 11-29, 41f., 44-52, 53-60, 69-86, 91f., 103-111, 117-122, 126-137, 149, 156, 164, 173ff., 179-182, 186-194, 199-210, 211f., 214, 217-225, 227ff., 231, 236-239, 241, 243-255, 259f., 264, 268, 277-285, 288, 291-305, 308-311, 314-319, 326, 330-335, 339, 342-350, 353, 355, 357, 363, 365, 369f., 373-389, 390-393; *G. des Denkens* 13, 18f., 21, 23, 91, 106, 247,

373, 388; *G. gegen sich selbst* 18, 181, 200, 245, 247, 291ff., 297-305; *G. gegenüber anderen* 45f., 181, 187ff., 245, 291, 294-305; *heilige G.* 118ff., 122, 127f., 134, 385; *Literarisierung der G.* 117ff., 122ff., 374, 377ff.;

Pädagogik der G. 28; *Prinzip der G.* 23, 227ff., 247, 317, 386; *sadistische G.* 209, 291-305, 344; *G. und Sexualität* 17, 292-305

Grenze 14, 22, 50, 52, 101, 118, 164, 188, 215, 219f., 228, 245, 296, 305, 310-317, 334ff., 340, 352f., 361-364, 370., 375, 377, 380f., 387; *G.-Überschreitung* 118, 204, 313, 349

Guantánamo 16, 179, 182, 188, 191f., 279,

H

Haltung 45, 74, 79, 86f., 106, 144, 172, 200, 277, 292, 311, 313f.

Härte 23, 49, 65, 243f., 248, 251, 253f., 263, 299, 332, 374, 389

Hass 50, 85, 274, 298, 332, 374, 387f., 397

Heilige(s) 118, 120-127, 133, 271

Hingabe 312, 314, 317f., 328, 330

Horizont 41, 50, 63, 92, 103ff., 121, 312, 334, 375

I

Ideal/Idealisierung 15, 18, 21, 28, 74, 80, 90, 93, 204, 207, 262, 271f., 295, 301, 308, 325, 327, 330, 378, 392f.

Identität 83, 93, 100f., 127, 149, 154, 204, 209, 218, 224, 285, 297-302, 304f., 343, 347, 350, 359, 376, 382f.

Ideologie 144, 159, 186, 193, 262, 282, 285, 287f., 387

Imagination 121, 136, 211, 214, 216, 221, 251

Immanenz, immanent 14, 22, 23, 53ff., 62f., 66f., 86, 171, 188, 220, 224, 296, 317f., 325, 334

In-der-Welt-Sein 54, 88, 233, 364

Indifferenz 29, 66, 93ff., 103f., 110, 168f., 171, 183, 200, 203, 317, 366

Individualität 83, 145, 154f., 204, 287f., 296, 392f.

Inkorporation 34, 246, 329

Innerlichkeit 333, 361, 362

Integrität 28, 59, 72, 118, 127, 154, 187, 232, 238, 260, 301, 304, 308f., 312

Intensität 94, 110, 151, 182, 200, 209, 228, 308, 313, 319, 361, 364, 382, 385

Ironie 27, 37, 190, 193, 253, 301, 342, 373

K

Katastrophe 48, 103, 192, 334, 357

Kategorischer Imperativ 13, 69, 75-78, 270

Konflikt 36, 65, 171, 182, 186, 237, 259, 281, 332f., 379

Kontingenz 164, 170, 191, 218f., 232, 273, 367

Kontinuität 65, 146, 174, 212, 308, 314, 318, 352, 357-360

Kontrolle 65, 124, 220, 281, 284, 288, 313f.

Körper 11ff., 15, 17-20, 28, 42, 47, 53-57, 60, 66f., 77, 82, 84, 91, 118, 120-131, 135ff., 149, 158f., 180, 192, 200f., 203ff., 212f., 215f., 223, 227, 237, 245, 250, 278f., 284, 291, 293, 300, 304, 309, 312f., 352, 359ff., 375f.

Kreatur/Kreatürlichkeit 29, 34, 130, 246, 248f., 254, 323, 325ff., 331, 356

Kreuzigung 126, 373

Krieg 48, 71, 179-183, 187ff., 193, 213, 261, 264f., 272f., 286, 345, 370, 397

Kulturtechnik 27, 241, 278, 367, 379

L

Langeweile 227, 252, 386, 389, 393, 396

Leere 22, 298, 301, 305, 307, 311, 315f., 318f., 363, 370

Leid 192, 212, 223, 225, 230, 238, 242, 245-250, 252-254, 261, 264, 266, 268, 272f., 280, 282f., 287, 291-295, 303, 311, 324, 332, 340, 342, 344, 350, 353, 375f., 384, 386, 395, 401-403

Libido 170, 174, 331f.

Liebe 16, 36, 77f., 222-224, 227, 274, 302, 307-310, 313ff., 317, 319, 332f., 339, 341, 343, 344, 346f., 349, 383f., 387, 396f.

Lust 25, 42, 45f., 50f., 81, 105, 112, 118, 122, 127f., 132, 135f., 180, 194, 199, 154, 281, 291, 296f., 302f., 307, 311, 318, 380-384, 386, 388

M

Macht 12, 20, 28, 41f., 65, 48, 82, 84f., 118, 123, 125ff., 132, 134, 175, 185, 188, 200, 222, 248, 250, 252, 278, 284, 286ff., 295f., 301, 303, 308, 313, 325, 237, 329f., 350, 375f., 379

Machtlosigkeit 35, 228, 237

Märtyrer 15, 119-127, 138, 326f.

Masochismus, masochistisch 63, 91-94, 103, 105-110, 209, 299ff., 304, 332, 383f.

Medium 120, 130, 163, 192, 200, 222, 246f., 251, 303, 370

Melancholie 37, 325, 330-333, 336

Metaphysik 12-24, 41f., 57, 59f., 63, 66, 69f., 82f., 91ff., 101, 105f., 109, 111, 118f., 123, 127, 179-187, 189ff., 193f., 206f., 242f., 245f., 248, 252, 292ff., 296, 340f., 355, 362, 363, 369, 373f., 377-389, 391, 393

Muselman 81, 158f., 161

Mystik 22, 317, 328, 337, 373, 379, 381, 384

Mythos, mythisch 58, 63f., 171, 286, 325, 334

N

Natur 11f., 15, 21, 24, 26ff., 49, 54, 58, 69-72, 78, 80f., 82, 122, 129, 134f., 153, 184f., 189, 207, 218, 222, 244, 248, 254, 262, 286, 296ff., 307, 316, 324-327, 332f., 336, 342, 353, 357, 366, 375, 377, 395f., 398-401

Negation 48f., 50, 118, 229, 293f., 296ff., 307, 310, 313, 316, 319

Nichts, Nichtsseiendes 65, 67, 91, 206f., 248f., 254, 294-296, 298, 304, 315, 317f., 335, 379

Norm(en), normativ 43f., 46, 51, 65, 75f., 94, 107, 117, 135, 166f., 169f., 180, 183f., 187, 190, 201, 263, 319, 393

Normalität 26, 169, 251, 261, 263, 265f., 269, 370, 397f., 402

O

Objekt, objektiv 44, 46f., 74-76, 78, 84f., 97, 100, 109, 217, 219f., 224, 239, 286, 291, 302f., 309, 311, 313f., 331f., 367, 373, 377, 379, 385

Obszönität, obszön 17, 29, 55f., 58, 193

Offenbarung 183, 189, 191, 325, 328, 350, 373, 377f., 379

Öffnung 50, 58, 174, 211, 216, 312f., 317f., 364, 383

Ohnmacht 11, 36, 81f., 84f., 87, 125, 217, 219, 237, 244, 249f., 252, 315, 318, 325, 350, 376

Opfer, opfern 12, 14, 18-22, 27f., 44, 48, 60, 70, 74, 82, 118, 122-126, 132-137, 157, 181, 184-194, 201, 203ff., 211, 223, 249ff., 254, 260-266, 271-275, 278, 280, 282-288, 291, 296-305, 311f., 326, 344, 347f., 351, 375-378, 384, 387f., 402

Ordnung 16, 25, 43, 55, 59f., 107, 125, 134, 171, 183ff., 188f., 200, 202-205, 207ff., 216, 230, 234, 236, 265, 287, 324, 329, 357, 359, 364, 385

organisch 53f., 56f., 59, 66f., 360, 366

P

- Paradies* 117, 319, 324, 328, 364, 370
Paradoxie 41, 45, 109, 118, 127, 185, 188, 204, 207f., 220, 222f., 231, 261, 266, 301, 309, 311, 315, 333, 347, 385, 391ff.
Passivität 33, 86, 148, 163ff., 168ff., 174f., 200, 227, 230, 233, 235f., 238f., 314-317, 362, 367
Pathos/pathoi 111, 193, 244, 378, 385f.
Perversion 13, 16, 18f., 55, 92, 209, 292, 297, 300, 304, 349, 386
Pflicht 42, 48, 75f., 107, 169, 173, 180, 186ff., 193, 259f., 263, 270f., 273f., 399
Präferenz 170, 227, 235, 237
Psychoanalyse 55, 61ff., 65, 358

R

- Rache* 11f., 16, 245, 300, 316, 373, 396
Reale 23f., 82, 213, 216-219, 225, 228f., 232ff., 237, 239, 247f., 315, 318, 343, 355, 370, 374, 386, 391
Regime 26, 180, 186, 364
Religion 47, 51, 62, 183, 185, 260, 297, 363, 373
Repräsentation 61ff., 65f., 93f., 108, 174, 192, 205, 215f., 222, 329
Ressentiment 271, 294, 296, 334
Reziprozität 13, 125, 147, 315, 319
Riss 43, 82, 232, 234f., 324
Ritual/Ritus 26, 46, 51, 55-58, 118, 121, 128, 131f., 135, 141, 143, 145, 147, 157, 204, 248, 358

S

- Sadismus* 209, 280, 291-304, 327, 330, 332, 334f., 344, 382
Sadist 291-305, 330, 333f., 347
Scheitern 58, 60, 80, 98, 125, 175, 205, 225, 233ff., 268, 272, 326f., 380, 382
Schicksal 21, 43, 84, 158f., 221, 241, 287, 297, 325, 327, 247, 361, 368, 377
Schmerz 12f., 15, 26, 33, 44ff., 70f., 105, 107, 118, 121f., 130, 139, 191f., 200, 218, 220, 223, 241, 243, 246, 248f., 254, 281, 283ff., 297f., 308, 311, 318, 361, 374f., 381ff., 388, 396f.
Schrecken 131f., 249, 287, 308, 310, 313, 315, 319
Schuld 21, 42, 47ff., 124f., 135, 176, 260, 269, 271f., 275, 279, 287, 292, 295, 299, 311, 319, 324f., 327, 340, 342
Schweigen 147f., 205, 314, 364
Schwelle 19, 146, 158, 173, 208, 334f.
Sehnsucht 87, 309, 312, 314f., 339, 346, 364f., 386
Sein 42, 49ff., 54f., 58, 60f., 65f., 93, 96, 103, 248, 274, 301, 311-319, 325f., 329, 335, 362, 380, 388
Selbstzerstörung 21, 211, 297, 305, 380, 387
Sensibilität 22, 244, 254, 273, 319, 375, 382f., 387
Sicherheit 65f., 165, 168f., 203f., 209, 218, 247, 282, 301, 305, 318, 361
Sinn 12, 19, 43, 45, 48-51, 64, 81, 105, 142f., 157, 201, 212, 215, 217, 219, 221, 223, 229, 245,

- 249, 253, 264f., 310, 328ff.,
357f., 360, 375
- Souveränität* 51, 125, 155, 165,
167f., 170f., 173ff., 180, 184-
190, 207, 287, 313, 316, 325ff.,
334
- Sprache* 18, 58-61, 64ff., 103, 119,
151, 155, 159, 181f., 192, 201,
205f., 208, 213, 220, 231, 237,
243, 282, 302f., 328ff., 340, 344,
356, 367ff., 379f., 386ff.
- Sterben* 84, 309, 311, 352, 371
- Subjekt* 41, 44, 46f., 50, 53, 58ff.,
62, 73f., 79, 82, 84ff., 97, 154,
167, 303, 327f., 333, 380, 383
- Subjektivität* 84, 330, 333f., 352f.
- Substanz* 50, 62, 186, 293f., 365,
367
- Symbol, symbolisch* 97, 141f., 144,
149, 173, 202-209, 215, 220,
303, 324, 328f., 339, 385
- System* 54f., 76, 167f., 174, 233,
235, 268, 279f., 286ff., 292ff.,
362, 364, 382f., 397
- T**
- Täter* 14, 19, 21, 36, 44, 69, 82,
118, 122, 133, 157, 192f., 223,
231, 254, 261, 264ff., 269,
282ff., 280, 284-287, 291, 297-
305, 344, 376f.
- Terror* 22, 43, 179, 185, 188f.,
191ff., 209, 278f., 286, 389
- Teufel* 25, 350, 401
- Theologie* 183, 185, 189-192, 323f.,
336, 373, 376f., 379, 385
- Tod* 20, 22, 24, 54, 56, 63, 65ff.,
118, 125, 157, 175, 186, 192,
194, 223, 237f., 245, 250, 278,
283f., 287, 293, 295, 299, 307ff.,
313ff., 317, 335, 340, 347, 352,
357f., 376, 381
- Toleranz* 183, 229, 236, 375, 384
- Transformation* 20, 118, 213f., 236
- Transgression* 27, 35, 63, 220, 225,
245, 296
- transzendental* 19, 72ff., 85, 95, 97-
107, 110f., 300, 328, 330
- Transzendenz* 16, 19, 23, 29, 87,
126f., 130, 135, 184, 254, 296,
310, 317f., 334f.
- Trauer* 331ff., 381f., 389
- Triebe* 26, 41, 45ff., 49, 117, 136,
187, 254, 294, 298f., 301f., 331
- Tyrannis, tyrannis* 43, 46, 299f.,
326f.
- U**
- Überschreitung* 11, 14, 18, 21,
33f., 36, 42, 50f., 55f., 58, 63,
66, 69, 104, 111, 117, 119, 135f.,
174, 180f., 184, 187f., 190f.,
194, 204, 206f., 213, 215, 220ff.,
243ff., 250, 254, 275, 283, 296,
307f., 310-313, 317f., 334f., 349,
355, 362, 364ff., 370f., 374f.,
378ff., 384, 386, 388, 389; *Ü.s-*
logik 14, 16, 21, 28, 33, 241,
243, 245, 253f., 196, 308, 364
- Umwertung* 13, 105, 295
- Unbestimmtheit* 21, 53, 66, 311,
315, 317ff., 221, 224
- Unerträglichkeit* 12, 14, 20, 34f.,
37, 225, 228ff., 241, 243ff., 247,
249, 251, 284, 295, 309, 313,
339, 346, 356, 373, 375f., 402
- Ungewissheit* 62, 84, 214f., 343
- Unterwerfung* 54, 61, 77, 84, 105,
107, 286, 388
- Ununterscheidbarkeit* 54, 62, 104,
212, 217-220, 317f.

Unverfügbarkeit 43, 109, 309f.,
313, 315ff., 361
Urteil (epist.) 78ff., 271, 283, 288,
293, 334
Urteil (jur.) 24, 123, 148, 248, 275,
277, 287, 326, 375
Utopie 191, 213, 326

V

Vagheit, vage 103, 212, 216f., 219f.,
224, 269
Verfügbarkeit 42f., 45, 315, 330,
357ff., 365f.
Verlangen 132, 295, 308-311, 313,
315, 318, 365, 387
Verletzung 12, 20, 28, 35f., 142,
148f., 199, 203ff., 208f., 214,
244f., 283, 295, 312, 348
Verletzlichkeit 20, 23, 352
Vernunft 14, 21f., 43f., 69, 71, 75,
82, 85, 135, 169, 184, 186, 202,
234, 241, 292-295, 375, 377,
385, 391, 400f.
Vertrag 42-46, 48, 51, 108, 110,
179
Vertrauen 171, 284f., 319, 202ff.
Verunsicherung 204, 209, 214,
216-219
Verzicht 43ff., 82, 188, 309f., 312,
316, 393
Verzweiflung 55, 228, 235f., 323,
336, 389, 220
Virtualisierung, virtuell 23, 25, 37,
53, 55, 60ff., 65ff., 94, 171f.,
247, 252, 312, 347, 357, 359f.,
365, 367, 369
Vorurteil 14, 153, 261, 267

W

Wahnsinn 57, 62, 85, 273, 308,
315, 401
Wahrhaftigkeit 74, 80, 175, 378f.
383, 387
Wahrheit 13-16, 19, 27f. 33, 36,
100, 122, 142, 184, 190f., 218f.,
222, 224, 243, 245ff., 253, 281,
284, 288, 309ff., 317f., 326, 328,
331, 349, 353, 361, 368ff., 373,
378f., 381ff., 358ff., 397
Wahrnehmung 14, 54, 64f., 95, 97,
102, 110, 129, 207ff., 213f.,
219ff., 228, 231, 283, 356,
359ff., 364, 366, 369, 376
Wesen 24, 206, 218f., 236, 248f.,
278, 284, 309, 330, 349, 380
Wille 16, 20, 33, 43, 53, 135, 280,
296, 330, 393
Wirkliche(s) 19, 73ff, 80, 225,
242f., 253, 365, 378, 382, 388
Wirklichkeit 23f., 28, 56, 58, 93-
96, 101, 105, 111, 185, 190,
203f., 207f., 218, 222, 229-233,
239, 247f., 251f., 268, 309, 370,
378, 382, 388
Wissen 15, 24, 28, 61, 63, 84,
183f., 330ff., 334, 379
Würde 16, 69f., 78, 81f., 86, 135,
187, 375

Z

Zeit 23, 64ff., 73f., 84, 146f., 212,
230f., 343, 345, 351
Zerstörung 21, 46, 203f., 284,
296f., 401, 403
Zerstückelung 127, 300
Zorn 25, 124, 168, 170f.
Zweck 75ff., 84, 200ff., 277, 286,
288, 293, 401