

Dietrich Schotte

Grausamkeit

Philosophische Positionen von
der Antike bis in die Gegenwart

wbg Academic

Dietrich Schotte

Grausamkeit

Diese Publikation wurde unterstützt durch den
Open-Access-Publikationsfonds der Universität Leipzig.

Dietrich Schotte

Grausamkeit

Philosophische Positionen von der
Antike bis in die Gegenwart

Mit einem einleitenden Essay und einem
Überblick zur Diskussion im 20. Jahrhundert

Diese Publikation wurde unterstützt durch den Open-Access-Publikationsfonds der Universität Leipzig.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über www.dnb.de abrufbar.

<https://doi.org/10.53186/1030213>

wbg Academic ist ein Imprint der wbg

© 2023 by wbg (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt

Die Herausgabe des Werkes wurde durch die Vereinsmitglieder der wbg ermöglicht.

Satz und eBook: Satzweiss.com Print, Web, Software GmbH

Umschlagsabbildung: Heritage-Images / The Print Collector / akg-images

Gedruckt auf säurefreiem und

alterungsbeständigem Papier

Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-wissenverbindet.de

ISBN 978-3-534-40794-1

Elektronisch ist folgende Ausgabe erhältlich:

eBook (PDF): 978-3-534-40795-8

Dieses Werk ist mit Ausnahme der Abbildungen (Buchinhalt und Umschlag) als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz CC BY International 4.0 («Attribution 4.0 International») veröffentlicht. Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>. Jede Verwertung in anderen als den durch diese Lizenz zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Inhaltsverzeichnis

Danksagung.....	9
Im Angesicht der Bestie – Grausamkeit als Problem der Philosophie.....	11
Zu diesem Band.....	31
I Antike.....	35
Vorbemerkung.....	35
1 Aristoteles (384–322 v. u. Z.).....	36
Nikomachische Ethik.....	36
2 Marcus Tullius Cicero (106–43 v. u. Z.).....	42
(a) Vom pflichtgemäßen Handeln.....	42
(b) Über das höchste Gut und das größte Übel.....	49
3 Lucius Annaeus Seneca (1–65).....	51
(a) Über den Zorn.....	51
(b) Über die Milde.....	59
II Spätantike und Mittelalter.....	65
Vorbemerkung.....	65
1 Tertullian (150–220).....	66
Über die Spiele.....	66
2 Aurelius Augustinus (354–450).....	71
Vom Gottesstaat.....	71
3 Bernard von Clairvaux (1090–1153).....	79
Apologie an den Abt Wilhelm.....	79
4 Thomas von Aquin (1225–1274).....	80
Summa theologiae.....	80

III	16. Jahrhundert.....	89
	Vorbemerkung.....	89
	1 Michel de Montaigne (1533–1592).....	90
	Essais.....	90
	2 Niccolò Machiavelli (1469–1527).....	97
	Der Fürst.....	97
	3 Jean Bodin (1530–1596).....	104
	Über den Staat.....	104
IV	17. Jahrhundert.....	111
	Vorbemerkung.....	111
	1 Francis Bacon (1561–1629).....	112
	Essays.....	112
	2 Friedrich von Spee (1591–1635).....	117
	Cautio Criminalis.....	117
	3 Thomas Hobbes (1588–1679).....	122
	Leviathan, oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates.....	122
	4 Baruch de Spinoza (1632–1677).....	125
	Ethik, nach geometrischer Methode dargestellt.....	125
V	18. Jahrhundert.....	131
	Vorbemerkung.....	131
	1 Louis de Jaucourt (1704–1779).....	132
	(a) Grausamkeit [Cruauté].....	132
	(b) Folter [Question ou Torture].....	137
	2 David Hume (1711–1776).....	141
	Traktat über die menschliche Natur.....	141
	3 Cesare Beccaria (1738–1794).....	145
	Über Verbrechen und Strafen.....	145
	4 Immanuel Kant (1724–1804).....	150
	(a) Metaphysik der Sitten (Tugendlehre).....	150
	(b) Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.....	154
	5 Donatien Alphonse François, Comte de Sade (1740–1814).....	159
	Die Philosophie im Boudoir, oder Die lasterhaften Lehrmeister.....	159

VI 19. Jahrhundert	167
Vorbemerkung.....	167
1 Arthur Schopenhauer (1788–1860)	168
(a) Preisschrift über die Grundlage der Moral	168
(b) Parerga und Paralipomina II	173
2 Friedrich Nietzsche (1844–1900)	177
(a) Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft.....	177
(b) Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift	187
VII 20. Jahrhundert.....	201
Zu den Übersetzungen.....	235
Abbildungsverzeichnis.....	239
Literaturverzeichnis	241
(a) Literatur bis 1900	241
(b) Literatur ab 1900	243
Personenregister.....	251
Sach- und Begriffsregister	255

Danksagung

An erster Stelle habe ich der wbg zu danken, dass sie bereit war, diese Anthologie in ihr Programm aufzunehmen. Vor allem danke aber ich Frau Sandy Valerie Lunau, die mich immer wieder unterstützt hat auf dem Weg der Erstellung des Manuskriptes und dabei zudem eine wirklich alles andere als selbstverständliche Nachsichtigkeit mir gegenüber gezeigt hat.

An zweiter Stelle möchte ich der Universitätsbibliothek der Universität Leipzig danken, die – zurückgehend auf meine dortige Beschäftigung als Lehrkraft für besondere Aufgaben am Arbeitsbereich Grundschuldidaktik Deutsch – dieses Projekt großzügig finanziell gefördert hat. Dieser Förderung ist es zu verdanken, dass der Band Open Access erscheint und damit frei verfügbar ist.

An dritter Stelle möchte ich Jef Delvaux (Toronto) danken, der diesem Projekt mit der sehr kurzfristig übernommenen Übersetzung zweier Einträge Jaucourts aus der *Enzyklopädie* Diderots wesentlich weitergeholfen hat.

Zu danken habe ich zudem mehreren Personen, die frühere Fassungen des einleitenden Essays und des Überblicks zum 20. Jahrhundert gelesen und kommentiert und mich auch anderweitig mit Hinweisen versorgt haben, namentlich Matthias Warkus (Jena), Daniel Feige (Stuttgart), Johannes Müller-Salo (Hannover) und Winfried Schröder (Marburg).

Für alle verbliebenen Ungenauigkeiten, Fehldeutungen und Fehler trägt nach all der Hilfe und Unterstützung allein der Herausgeber die Verantwortung.

Im Angesicht der Bestie – Grausamkeit als Problem der Philosophie

1 Warum diskutieren wir darüber, „was Grausamkeit ist“?¹

Dieser Band versammelt Beiträge aus der Geschichte der Philosophie, die sich alle in der einen oder anderen Form mit dem Problem der Grausamkeit befassen. Sie diskutieren die Frage, „was Grausamkeit ist“, häufiger allerdings verfolgen sie das Ziel, das, was als „Grausamkeit“ in der einen oder anderen Form als ‚bekannt‘ vorausgesetzt wird, einzuordnen, zu erklären, zu kritisieren. Nur: Ist das notwendig? Braucht es eine solche philosophische, mehr noch: eine solche philosophiehistorische Auseinandersetzung mit dem Problem der Grausamkeit wirklich?

Zwei Gründe scheinen auf den ersten Blick dagegen zu sprechen. Erstens handelt es sich bei „Grausamkeit“ um einen Begriff, der nicht allein in philosophischen Debatten eine Rolle spielt, wie etwa der Begriff der „Supererogation“. Vielmehr sprechen wir auch im Alltag häufig von „Grausamkeit“, es handelt sich dabei also genauso um einen Begriff der Alltagssprache wie bei „Diebstahl“ oder „Fahrradfahren“. Schaut man sich nun Alltagssprache und philosophische Debatten an, dann fällt auf, dass die Verwendung dieses Begriffs und damit seine Bedeutung in den philosophischen Debatten kaum vom Alltagsgebrauch abzuweichen scheint. Nicht nur werden oft dieselben Beispiele angeführt, namentlich Folter² und Tier-

¹ Die Verweise in der Einleitung, wie in diesem Band als Ganzem, erfolgen entweder auf die im Literaturverzeichnis angegebene Literatur (mit [Nachname]: [Kurztitel], S. [X]) oder auf diesen Band selbst, dann schlicht unter Angabe von „p[p].“, gefolgt von der Seitenzahl.

² Vgl. etwa Putnam: *Erneuerung der Philosophie*, S. 114, Schönecker: „Supernaturalismus“, S. 143 oder Nagel: *Grenzen der Objektivität*, S. 80.

quälerei³; auch lässt sich *in beiden Fällen* der semantische Kern recht gut als „unverhältnismäßiges Zufügen oder Zulassen von Leid“ definieren, wie ich an anderer Stelle zu zeigen versucht habe.⁴

Und dieser semantische Kern ist zudem, zweitens, philosophiehistorisch recht konstant.⁵ Auch wenn die Bezeichnungen, d. h. die jeweils gebrauchten Worte wechseln – von Aristoteles (I.1) über Augustin (II.2) und Hobbes (IV.3) bis zu Schopenhauer (VI.1) und Sarte⁶ – wird von Grausamkeit als einem die je gültigen Normen des Erlaubten, Angemessenen oder Zweckmäßigen deutlich überschreitendem Zufügen, oft auch Zulassen, von Leid gesprochen. Und grausames Verhalten wird, von wenigen Ausnahmen wie Sade (V.5) und Nietzsche (VI.2) abgesehen, auch durchgängig als moralisch schlecht, als verwerflich und daher, falls überhaupt zulässig, als in besonders hohem Maße der Rechtfertigung bedürftig betrachtet. Auch dies entspricht im Übrigen dem Alltagsverständnis.

Aber warum dann philosophische Positionen von der Antike bis in die Moderne in einem Band versammeln, wenn sie doch scheinbar ohnehin alle das Gleiche sagen? Warum sollte man es dann nicht einfach bei einem (ja bereits publizierten) Aufsatz belassen, der eine kurze Definition vorschlägt, erläutert und gegen mögliche Einwände verteidigt? Ergänzt eventuell um einen historischen Überblicksartikel (der, wie zitiert, ebenfalls bereits vorliegt).

Ich will im Folgenden an drei Beispielen kurz aufzeigen, dass dieser erste Eindruck trauer überzeitlicher Einigkeit vielleicht nicht trügt, aber doch ein unvollständiges Bild zu zeichnen scheint. Denn einerseits ist der Begriff der Grausamkeit in besonderem Maße an moralische und sittlich-normative Sensibilitäten gebunden. Das bedeutet, dass zwar nicht die allgemeine Bedeutung von „Grausamkeit“,

³ Siehe Harman: *Wesen der Moral*, S. 14–5, Hallie: *Grausamkeit*, S. 34 und Baier: „Moralism and Cruelty“, S. 437.

⁴ Vgl. Schotte: „Grausamkeit‘ als essentiell umstrittener Begriff“.

⁵ Siehe hierzu den entsprechenden Eintrag im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, Schröder: „Wildheit; Grausamkeit; Roheit“. Die Kontinuität erstreckt sich sogar auf die Wortwahl, vgl. ebd., Sp. 755: „Die jeweiligen sprachlichen Ausdrücke (griech. *ωμότης*, *θησιότης*; lat. <ferocitas>, <saevitia>, <crudelitas>; davon abgel. frz. <férocité>, <sauvagerie>, <cruauté> und engl. <savageness>/<savagery>, <cruelty>) sind, auch wenn es gelegentlich zu Differenzierungen kommt, weitgehend gegeneinander austauschbar.“ Im 20. Jahrhundert bricht diese ‚begriffliche Eintracht‘ allerdings zunehmend auf, siehe dazu unten Kapitel VII.

⁶ Sarte: *Das Sein und das Nichts*, S. 696.

wohl aber die Ansichten, was denn jeweils *konkret* als auf grausame Weise „unverhältnismäßig“ gilt, sich veränderten. Das wird bereits an den von mir ausgewählten Beispielen selbst deutlich, die zu je unterschiedlichen Zeiten den Autorinnen durchaus zu Recht als unkontroverse Fälle „grausamen“ Verhaltens erschienen bzw. noch erscheinen: Folter (2), Schadenfreude (3) und Kannibalismus (4). Vor allem das zuletzt genannte Beispiel dürfte – als Fall grausamen Verhaltens – den meisten von uns skurril erscheinen; das ging u. a. Aristoteles noch ganz anders.

Mit dieser besonderen Bindung an historisch wechselhafte, von zahlreichen sozialen Faktoren beeinflusste Sensibilitäten ist andererseits ein noch nicht genannter Aspekt des Gebrauchs von „Grausamkeit“ verbunden, der in philosophischen Diskussionen nicht immer bemerkt wurde, der aber gerade in ihnen auch virulent ist: die Verdammungs- und Bannfunktion des Begriffs. Dies meint die Möglichkeit, mit der Rede über „Grausamkeit“ auch die eigene moralische Identität zu bekräftigen und sie, im Falle von Gruppenidentitäten, ‚nach innen‘ durchzusetzen. (5)

2 Folter: Das Skandalon der aufgeklärten Moderne

Neben der Tierquälerei dürfte die Folter für die meisten von uns wohl das einschlägigste, wenigstens aber eines der naheliegendsten Beispiele für Grausamkeit sein. Nur ist das in dieser Form zum einen eine neuzeitliche ‚Selbstverständlichkeit‘ (a), die zum anderen vor allem in ihrer Ablehnung und Verurteilung der Folter deutlich weniger ‚eindeutig‘ war und ist, als viele von uns das oft annehmen (b). Andererseits wirft *gerade* ein Nachdenken über die Folter die Frage auf, ob grausames Verhalten wirklich, wie häufig unterstellt, immer notwendig aus Bösartigkeit oder Sadismus resultiert (c).

(a) Die Überzeugung, Folter sei das Paradebeispiel, *der* paradigmatische Fall menschlicher Grausamkeit, ist in der Tat primär neuzeitlich. Zwar finden wir Verurteilungen der Peinigung vermeintlicher oder tatsächlicher Verbrecher vereinzelt auch in antiken und mittelalterlichen Texten und Abhandlungen. Aber weder werden derartige Praktiken als paradigmatische Fälle grausamen oder verwerflichen Verhaltens thematisiert, noch fällt die Verurteilung derart eindeutig aus. Augustin (II.2) kritisiert zwar die Folter, aber der noch zu diskutierende Kannibalismus ist für ihn als Beispiel für Grausamkeit wenigstens ebenso einschlägig. Und Tertul-

lian (II.1) geifert regelrecht gegen öffentliche Hinrichtungen. Aber das Problem ist aus seiner Sicht weniger die qualvolle und öffentlich zelebrierte Bestrafung als solche (immerhin dürfen sich die gläubigen Christinnen ja im Jenseits an den Qualen der Verdammten erfreuen⁷). Kritisch sieht Tertullian vielmehr, dass *Christinnen* sich an derartigen Spektakeln erfreuen und ergötzen – weil es sich um *heidnische* Feste handelt, d. h. weil sie damit an der Verehrung von „Götzen“ teilnehmen.

Dass wir die Folter als derart eindeutigen Fall nicht zu tolerierender, verwerflicher Grausamkeit betrachten, ist in der Tat eher ein Erbe der Aufklärung. Dies ist wesentlich verbunden mit einer Fokussierung auf die Legitimität bzw. Illegitimität vor allem *staatlichen* Handelns, allgemeiner mit einer kritischen Infragestellung sozialer wie politischer Autoritäten und der von ihnen akkumulierten und gebrauchten (oder eben: missbrauchten) Macht. Je stärker sich mit dem neuzeitlichen Naturrecht die Überzeugung durchsetzt, dass die Legitimität *jeglicher* sozialen Autorität und Institution immer davon abhängt, dass sie die unhintergehbaren Rechte ihrer Mitglieder achtet, desto mehr geraten Praktiken, die wie die Folter eben diese Rechte missachten oder verletzen, ins Fadenkreuz der Kritik.

(b) Interessant ist dabei, dass die Haltung zudem gar nicht so eindeutig ablehnend und verurteilend ist, wie man vielleicht meinen könnte. Und es braucht auch keinen Machiavelli (III.2), der die politisch zielgerichtet eingesetzte Grausamkeit als unverzichtbares Herrschaftsmittel verteidigt, um diese Einigkeit aufzubrechen. Es ist vielmehr so, dass die Kritik der Folter seit der Aufklärung gar nicht in erster Linie auf ihre moralische Verwerflichkeit, sondern auf ihre Unzweckmäßigkeit zielt; die Kritik ist also *pragmatisch*, nicht moralisch.

Hier mögen sicherlich diskursstrategische Überlegungen ausschlaggebend gewesen sein. Schließlich verfangen pragmatische Argumente oft auch dort, wo moralische Kritik schlicht mit einem Achselzucken abgetan wird. Aber ebenso wie Friedrich von Spee (IV. 2) und Beccaria (V.3) so stellt auch Christian Thomasius vor allem heraus, dass die Folter schlicht unzweckmäßig sei – weil die Gefolterte eben nicht „die Wahrheit“, sondern schlicht alles sagen wird, was ihre Folterer hören wollen, nur, damit die Folter aufhört. Als Methode der Wahrheitsgewinnung sei sie folglich vollkommen unbrauchbar.⁸

⁷ Pp. 70–1. Das sieht übrigens auch Thomas (II.4) nicht wesentlich anders.

⁸ Siehe Thomasius: *Über die Folter*, S. 157–65 [Teil II, §§ 1–3].

Nur: Wenn man diese Kritik konsequent zu Ende denkt, dann hieße das: Die Folter, als paradigmatischer Fall der Grausamkeit, ist *nicht* schlechthin verwerflich. Sie ist womöglich moralisch schlecht, weil sie die natürlichen Rechte der Gefolterten auf Leben und Sicherheit verletzt, aber hieraus lässt sich anscheinend kein zwingendes Verbot ableiten. Mit der Unzweckmäßigkeit wiederum werden schlicht Zweck-Mittel-Relationen aufgerufen. Und das lässt zumindest die Möglichkeit offen, dass Folter in einigen Fällen durchaus legitim sein kann. Nämlich dann, wenn man etwa mit Sicherheit weiß, dass die Gefolterte über bestimmte Informationen verfügt – und somit die nicht geringe Chance besteht, ihr diese Informationen durch Folter abzuwingen.⁹

Dabei ist auch zu beachten, dass „Folter“ in der Aufklärung nicht allein als juristisches Verfahren diskutiert wurde, um von Angeklagten Informationen zu erhalten. Klar unterschieden hiervon wurde die Folter im Sinne der „Marter“, d. h. als Strafe, genauer: als qualvolle, im Regelfall tödliche und vor allem *öffentliche* Bestrafung einer verurteilten Straftäterin.¹⁰ Richtig, im Laufe des 18. Jahrhunderts wurde dieses „Theater des Schreckens“ zusehends seltener öffentlich zelebriert¹¹ und es besaß immer auch den Charakter einer öffentlich inszenierten „Wiederherstellung einer transzendenten Ordnung“¹², die durch das Verbrechen infrage gestellt worden war.¹³ Aber insofern es eine weithin geteilte Überzeugung war (und ist), dass staatliche Strafen vor allem der Abschreckung dienen sollten, sollte es nicht überraschen, dass die eben erwähnte Kritik der Folter in erster Linie auf die Folter *als Verhörmethode* zielte – und nicht auf die „Marter“. Denn was schreckt wohl mehr ab, als eine grausame, öffentlich zelebrierte Hinrichtung?¹⁴

⁹ Das verweist natürlich auf die berühmten „ticking bomb scenarios“. Siehe dazu unten VII.a.

¹⁰ Zu dieser Unterscheidung, die sich etwa auch bei Beccaria findet, vgl. Sussmann: „What’s Wrong with Torture?“, S. 4.

¹¹ Stollberg-Rillinger: *Maria Theresia*, S. 721–3.

¹² Stollberg-Rillinger: *Die Aufklärung*, S. 227.

¹³ Ich danke Johannes Müller-Salo, der mich auf diesen Punkt hingewiesen hat.

¹⁴ So zumindest die Überlegung auch bei so prominenten Aufklärern wie Christian Wolff, bei dem sich Hinweise nicht allein zum ‚vernünftigen‘ Ablauf dieser ‚Bestrafungen‘, sondern auch zum Weg der Delinquentin zum Platz ihrer Hinrichtung (möglichst lang und von vielen Bürgerinnen gesäumt) und sogar zum Umgang mit dem zugerichteten Leichnam (möglichst ‚schandhaft‘ zu verscharren) finden, vgl. Wolff: *Vernünfftige Gedanken*, §§ 349–51.

Selbst Montaigne, der diese Form der Bestrafung als klaren Fall staatlicher Grausamkeit anführt, gibt ja zu: Der Zweck der Abschreckung sei durchaus legitim und mit solchen Inszenierungen staatlicher Verstümmelungsmacht auch zu erreichen. Aber insofern er sich auch erreichen lasse, wenn man dieselben Verstümmelungen einem Leichnam zufügt, solle man die Delinquentin so schmerzlos wie möglich töten, bevor man damit beginnt.¹⁵ Auch hier gelten lediglich Kalküle der Zweckmäßigkeit – und damit der Einwand, dass, einen gerechten Zweck und eine entsprechende Zweck-Mittel-Rationalität vorausgesetzt, Grausamkeit durchaus legitim, womöglich sogar notwendig sein kann.¹⁶

(c) Für die Frage, was genau wir unter „Grausamkeit“ verstehen, ist allerdings gerade mit Blick auf staatliche Folterpraktiken noch ein anderer Aspekt relevant. Bleiben wir bei der Definition als „unverhältnismäßiges Zufügen oder Zulassen von Leid“, dann deutet die Folter als paradigmatischer Fall darauf hin, dass die Unverhältnismäßigkeit vor allem in den Motiven und Zielen der Grausamen liegt: Weder die Lust, die ihnen die Folter bereitet, noch die angeblich zu erlangenden Informationen stehen in irgendeinem angemessenen Verhältnis zu dem unbezweifelbaren Übel des zugefügten Leidens und der Verletzung basaler Rechte.

Nur: Selbst Folterer müssen nicht mit Freude oder Lust foltern, sie können es ebenso gut aus Langeweile tun.¹⁷ Oder die Quälerei geschieht mit der gedankenlosen Routine derjenigen, die ‚einfach nur ihren Job machen‘, schließlich gilt auch hier, dass die wiederholte, geregelte und in institutionelle Strukturen eingebundene Tätigkeit sich mit der Zeit zum mehr oder weniger unreflektierten, weder Freude noch Gewissensbisse auslösenden Habitus verfestigt. (Wobei

¹⁵ Pp. 92–3.

¹⁶ Montaigne erläutert seine Beobachtungen nicht näher und insofern ist fraglich, ob (wie Matthias Warkus zu Recht eingewandt hat) das Publikum, von dem er berichtet, wirklich nicht gewusst hat, dass der Verbrecher bereits tot war – oder ob die Verstümmelungen eines Leichnams nicht vor allem deshalb als ähnlich grausam und mit Erschrecken wahrgenommen wurden, weil die sicherlich mehrheitlich christlichen Zuschauerinnen eine Verstümmelung des Körpers vor der Bestattung mit entsprechenden Schwierigkeiten bei der leiblichen Wiederauferstehung in Verbindung brachten.

¹⁷ Insofern ist die von Schönecker („Supernaturalismus“, S. 143) gewählte Formulierung „sadistische Folter“ entgegen allem Anschein durchaus nicht pleonastisch, da Sadismus ja per definitionem mit Lustgewinn aufseiten der Täterin einhergeht.

dies prinzipiell nicht allein für staatliche Folterpraktiken, sondern konsequenterweise für alle Arten in Institutionen geronnenen und objektivierten Verhaltens gilt.¹⁸) Umgekehrt hieße das freilich: Auch jenes zugefügte oder zugelassene Leid ist „grausam“, das seine Ursache nicht im Sadismus der Täterinnen, sondern in ihrer Gedankenlosigkeit oder schlicht in ihrem Desinteresse für das Schicksal anderer hat.¹⁹

Gerade wenn Folter ein typischer Fall grausamen Verhaltens ist, müssen wir also zugestehen, dass es die Unverhältnismäßigkeit des Leidens ist, das sie auszeichnet. Und zugleich müssen wir uns dann eingestehen, dass eine zu starke Fokussierung auf staatliche Grausamkeit problematisch ist, so wichtig sie aufgrund der staatlichen Machtfülle und des erhöhten Legitimationsbedarfes auch bleibt.

3 Schadenfreude: Die alltägliche Grausamkeit des kindlichen Gemüts

Natürlich ist Grausamkeit weder ein Privileg noch eine Besonderheit staatlicher Institutionen. Selbst dann, wenn man – entgegen der gerade angesprochenen Bedenken – an der *Lust* am Quälen aufseiten der Täterinnen als notwendigem Merkmal der Grausamkeit festhält, muss man zugestehen, dass man sie nicht selten im Alltag findet. Das schlagendste Beispiel hierfür ist sicherlich die Tierquälerei. Denn warum, wenn nicht um die Lust am Quälen, um den *Genuss* der eigenen Macht, der eigenen Souveränität, sollte es jemandem gehen, die ein schwächeres, ausgeliefertes Tier malträtiert?

Es gibt ein anderes, in gleichem, vielleicht sogar noch in größerem Maße alltägliches Phänomen, das unter anderem Kant (V.4) und Schopenhauer (V.1) als Beispiel für Grausamkeit anführen: die Schadenfreude. Schließlich, so Schopen-

¹⁸ Daniel Feige hat mich darauf hingewiesen, dass gerade in fiktionalisierten Kontexten, vor allem in Filmen und belletristischen Texten, zahlreiche Beispiele nicht allein für pathologische, sondern auch für verselbständigte, geradezu mechanisierte Grausamkeiten zu finden sind.

¹⁹ Vgl. Hallie: *Grausamkeit*, S. 24–5, 81–2 und Regan: „Cruelty, Kindness, and Unnecessary Suffering“, S. 533–4. Auch Montaigne diskutiert ja den Fall, dass Grausamkeit weder Hass noch Boshaftigkeit braucht, sondern schlicht aus Gedankenlosigkeit folgen kann, vgl. pp. 92.

hauer, sei die Schadenfreude nicht weniger von der Lust „am fremden Wehe“ gekennzeichnet als andere Grausamkeiten.²⁰

Einerseits weist dieses Beispiel darauf hin, dass auch Unterlassungen „grausam“ sein können (a); andererseits wirft es die Frage nach weiteren Kriterien auf, anhand derer sich entscheiden lässt, ob eine konkrete Unterlassung „grausam“ ist oder nicht (b). Als Beispiel grausamen Verhaltens bleibt Schadenfreude aber auch dessen ungeachtet problematisch (c).

(a) Nimmt man Schadenfreude einmal als Fall grausamen Verhalten ernst, dann wird ein nicht unwichtiger Sachverhalt deutlich: Anscheinend ist Grausamkeit, anders als etwa Gewalt,²¹ nicht auf das *aktive* Zufügen oder Verursachen von Leid angewiesen. Auch eine Unterlassung kann grausam sein, wenn eine Ärztin etwa einen Patienten in besonderem Maße leiden lässt, obwohl sie es leicht verhindern könnte.

Wobei auch dieses Beispiel nahelegt, dass die Lust am Leid des Opfers kein zwingend notwendiges Motiv der Täterin ist. Auch eine „Gleichgültigkeit gegenüber akuten Notlagen und Bedrohungen anderer“²² kann grausam sein. Und es macht deutlich, dass Grausamkeit, hier: ähnlich wie Gewalt,²³ das Leid nicht auf körperliche Weise bzw. unmittelbar am Körper des Opfers verursachen muss. Menschen leiden zu lassen, sie zu quälen, gelingt auch ohne Verletzung des Körpers, etwa bei öffentlichen Demütigungen. Dann dürfte es also auch so etwas wie „seelische Grausamkeit“ geben.²⁴

(b) Zählt man nun aber auch Unterlassungen unter die (möglicherweise) grausamen Handlungen, dann wird natürlich – gerade auch mit Blick auf das hier vorgestellte Beispiel der „Schadenfreude“ – die Frage bedeutsam, wann genau Unterlassungen denn „grausam“ sind? (Insbesondere, wenn die Motive oder Gründe der Unterlassenden nicht ausschlaggebend sein sollen.) Eine mögliche Antwort wäre,

²⁰ Pp. 169–70.

²¹ Siehe Schotte: *Was ist Gewalt?*, S. 55–6.

²² Schröder: „Wildheit; Grausamkeit; Roheit“, Sp. 755.

²³ Siehe Schotte: *Was ist Gewalt?*, S. 70–3.

²⁴ Ein Beispiel wäre vielleicht die herablassende, „snobistische“ Bloßstellung eines Menschen, die von Shklar als „moralische Grausamkeit“ diskutiert wird (vgl. Shklar: *Ganz normale Laster*, S. 15).

dass es das (große, extreme, unverhältnismäßige) Leid ist, das zugelassen wird, das diese Unterlassungen grausam macht. Damit müsste sich dann der Fokus philosophischer Reflexion aber eigentlich ausweiten von einzelnen Handlungen auf komplexe soziale Strukturen, die ebenfalls solches Leid verursachen. Zumindest wäre tendenziell jedes Verhalten grausam, dass derartige Strukturen nicht aktiv bekämpft oder sie wenigstens toleriert, ohne dass die Akteure von ihren negativen Folgen getroffen würden; das würde natürlich den Kreis möglicher Täterinnen massiv vergrößern.

Oder man bezeichnet dann eben nicht allein Handlungen, sondern auch die Strukturen selbst als „grausam“, wie dies etwa Philipp Hallie vorgeschlagen und am Beispiel der Sklaverei exemplifiziert hat.²⁵ Das ist durchaus kein abwegiger Gedanke. Man denke an komplexe soziale Strukturen, gerade an solche, die sich dem verändernden Zugriff durch die Betroffenen ebenso weitestgehend entziehen wie sie es ihnen unmöglich machen, ihrem Einfluss zu entkommen; ein Beispiel wären etwa moderne Bürokratien. Solche Strukturen können Menschen – strukturell und langfristig – auf ähnliche Weise demütigen, verletzen und brechen wie manche Folter. Warum sollte man sie dann nicht auch „grausam“ nennen?²⁶

Nun, man müsste einerseits klären, inwiefern hier nicht eine Gleichsetzung zweier Phänomene allein aufgrund (angenommener oder tatsächlich festgestellter) Folgen für die Betroffenen geschieht, die wesentliche Unterschiede zwischen beiden ignoriert.²⁷ Oder man muss andererseits erklären, inwiefern Institutionen ‚handeln‘. Man muss die Rede vom dem, was diese-oder-jene Institution Grausames ‚tut‘ oder ‚unterlässt‘, nicht wie Judith Shklar rundheraus als Kategorienfehler abtun²⁸ – nur sollte man sie dann erläutern und erklären, statt ihre Sinnhaftigkeit einfach so vorauszusetzen. Zumal die Gefahr besteht, dass bei der Verschiebung auf Institutionen als Akteure und Ursprung von Grausamkeit die Verantwortung

²⁵ Vgl. Hallie: *Grausamkeit*, S. 117–28, 162–5, siehe dazu auch unten VII.d.

²⁶ Vgl. Horkheimer: „Traditionelle und kritische Theorie“, S. 191–2, 196–7, 215–6. Siehe zu diesem Modell einer Institutionen- und Praxiskritik auch die kurzen Anmerkungen bei Schotte: „Frommes Scheitern“, S. 134–7.

²⁷ Ein analoger Fall ist die Diskussion um Johan Galtungs Begriff der „strukturellen Gewalt“, vgl. Schotte: *Was ist Gewalt?*, S. 155–62.

²⁸ Shklar: *Ganz normale Laster*, S. 247: Es sind „nicht unpersönliche Mächte und Institutionen [...], die Gräueltaten begehen: Es ist immer ein menschliches Wesen, das grausam, und ein anderes, das Opfer ist.“

für das Leid im Dickicht einander überlappender und schwer zu entwirrender sozialer Strukturen verdunstet.

Zumal es eine alternative Antwort auf die Frage gibt, was grausame von nicht grausamen Unterlassungen unterscheidet: die Ohnmacht des Opfers. „Grausam“ wäre dann weder allein das Leid, noch dessen extremes Ausmaß, und auch nicht die Boshaftigkeit oder der Sadismus der Unterlassenden – sondern die Wehrlosigkeit, das Ausgeliefertsein der Opfer.²⁹ Weil die Opfer ihnen nichts tun, sich nicht wehren, nicht davonlaufen und nicht zurückschlagen können, ist das, was die Täter tun bzw. unterlassen, „grausam“. Und ganz gleich, welche Ziele sie damit verfolgen, ist es damit im Zweifelsfall auch unverhältnismäßig, wenn sie das Opfer leiden lassen. Schließlich sind sie nicht dazu gezwungen, am wenigsten durch das Opfer selbst.

Hier treffen sich Tierquälerei und Folter mit dem leidvollen Sterbenlassen einer Patientin. Wobei sich dann die Frage stellt, ob das Ausmaß des zugelassenen oder zugefügten Leidens dann noch relevant ist, oder ob es *allein* die Ohnmacht des Opfers ist, die auch bei geringerem, weniger schwerem Leid den Ausschlag gibt? Dies wäre für die Einordnung der Schadenfreude als Grausamkeit natürlich unmittelbar relevant, schließlich braucht sie zwar fremdes Leid, aber kein extremes oder gar tödliches.

(c) Allerdings ist auch unabhängig von dieser Frage nicht ganz klar, was die Schadenfreudige eigentlich zulässt? Die Antwort müsste wohl lauten: Wer schadenfroh ist, lässt die andere leiden, wo er ihr helfen könnte; mehr noch, er *will* ja, wie Schopenhauer sagt, dass sie leidet, schließlich zieht er eben hieraus seine Freude. Nur: Ohnmächtig ist das Opfer nicht zwangsläufig. Anders als das Folteropfer kann sie vielleicht aufstehen, sich wehren, Schmerz in Wut umwandeln und den Schadenfreudigen schlagen, womöglich sogar demütigen. Hier stellt sich zumindest die Frage, ob mit Blick auf die Schadenfreude nicht zu diskutieren bliebe, wie genau die Konstellation der Ohnmacht zwischen Täter und Opfer beschaffen sein muss – momentan, d. h. allein im Akt grausamen Verhaltens, auch darüber hinaus, strukturell ... und wie graduell oder absolut man dieses Merkmal versteht.

²⁹ Vgl. Plessner: „Das Problem der Unmenschlichkeit“, S. 335: „Unmenschlich kann man nur gegen andere sein, gegen alles, was wehrlos ist: Tiere, Kinder, Gefangene, Wesen, die ihre Ohnmacht empfinden können.“

So gesehen wirkt die Schadenfreude als Beispiel für Grausamkeit eher mehr Fragen auf als sie beantwortet. Dabei fällt auf, dass die Vorstellung, auch Schadenfreude sei „grausam“, wohl ein Kind der Aufklärung zu sein scheint. Die Antike kennt durchaus die Freude an der Qual des Opfers, den Genuss des zugefügten Leids, aber eben nicht getrennt von der eigenen Verantwortung für dieses Leid. Wobei es womöglich gerade dies ist, was für einen Aufklärer wie Kant den Ausschlag gibt: dass eine Freude über fremdes Leid nicht zu trennen ist von dem Unwillen, diesem Leiden Abhilfe zu schaffen, es zu lindern oder zu beenden. Und dass sich derartiges Verhalten schlicht nicht verträgt mit dem Anspruch einer aufgeklärten Moralität, die den Mitmenschen nicht allein als leidensfähiges Wesen, sondern vor allem als Träger einer unverletzlichen Würde ansieht.

Dass aus unserer Sicht Schadenfreude nicht zwangsweise unschuldig oder bloß „neckisch“ ist,³⁰ sondern vielleicht auch „boshaft“, „gemein“ oder „hässlich“, aber eben nicht, zumindest nicht notwendig, „grausam“, hat dann aber womöglich auch etwas mit einer veränderten moralischen Sensibilität zu tun.

4 Kannibalismus: Degeneration in die tierische Rohheit

Damit ist die Schadenfreude in einer gewissen Hinsicht einem in Antike und Spätantike, etwa bei Aristoteles (I.1) und Augustin (II.2), angeführten Beispiel für Grausamkeit recht nahe: dem Kannibalismus.³¹ Den meisten von uns erscheint das im 21. Jahrhundert wohl eher skurril, denn was hat Kannibalismus mit der Grausamkeit der Folter und der öffentlichen Demütigung gemein? Einzig eine Verspeisung bei lebendigem Leibe ließe sich vielleicht als grausam beschreiben.³² Mehr noch als beim Fall der Schadenfreude ist hier der historische

³⁰ Auf diese Alternative hat mich – vollkommen zu Recht – Daniel Feige hingewiesen.

³¹ Vor allem in der griechischen Antike findet sich der Kannibalismus als Beispiel für „tierische Rohheit“ auch in nicht-philosophischen Texten, etwa bei Homer oder Thukydides, vgl. Schröder: „Wildheit; Grausamkeit; Rohheit“, Sp. 755–6.

³² Dass „Kannibalismus“ an Verwerflichkeit mit grausamen Handlungen nicht gleichzusetzen ist, betont schon Montaigne (vgl. pp. 91). Von Krafft-Ebbing wird unter „Sadismus“ übrigens ein sehr ähnliches Phänomen aufgelistet: auch die Taten von „Leichenschänder[n]“ sind ihm zufolge grausam (Krafft-Ebbing: „Sadismus“, S. 70),

Kontext für die Einordnung relevant (a), wobei es vor allem die antike Terminologie ist, die dieses Beispiel – *gerade* auch für die moderne Sicht auf Grausamkeit – interessant macht (b), denn sie verweist auf ein bisher noch nicht angesprochenes Problem: auf den Hang, grausames Verhalten zu pathologisieren oder zu exotisieren (c).

(a) Dass man in der Antike den Kannibalismus wie selbstverständlich Verstümmelungen und anderen Gewaltexzessen an die Seite stellte, hat wesentlich damit zu tun, dass Grausamkeit (auch) in einem anderen Kontext bzw. aus einem anderen Blickwinkel diskutiert wurde. Wie bei der Diskussion der Folter kurz angedeutet, wird Grausamkeit (bzw. „tierische Wildheit“ oder „Rohheit“) bisweilen auch als kritikwürdige Form staatlichen oder herrschaftlichen Verhaltens diskutiert. Ein aus Sicht von Autoren wie Aristoteles (I.1) und Seneca (I.3) wirklich großes Problem stellt sie aber vor allem für das gelungene Leben dar, genauer: für die Fähigkeit, das eigene Leben angeleitet von der eigenen Vernunft und damit tugendhaft und selbstbeherrscht zu führen. Noch Thomas (II.4) diskutiert die Grausamkeit als Problem des nicht gelingenden „Maßhaltens“.

„Grausamkeit“, beispielsweise in der exzessiven, unverhältnismäßigen Bestrafung, ist damit *eine* Form des Verlustes der Selbstbeherrschung, die im Extremfall zur Habitualisierung unvernünftigen, zwang- oder schlicht krankhaften Verhaltens führen kann. Dies gilt nach Ansicht antiker Autoren auch für den Kannibalismus; und nach Ansicht mittelalterlicher Theologen wie Bernhard von Clairvaux (II.3), wie schon für Augustin, auch für die Verletzung heiliger Gebote in anderen Fällen.³³ Dabei ist es gleich, ob diese Verletzungen irgendwelche unmittelbaren Folgen für andere Menschen oder für die so Handelnde haben (ihr gefährdetes Seelenheil natürlich ausgenommen). Es ist der Verlust der Selbstbeherrschung, die Verletzung der grundlegenden Regeln menschlichen Verhaltens, der aus dieser Sicht das eigentliche moralische Vergehen darstellt – und eben in verschiedenen Formen auftreten und unterschiedliche Ursachen haben kann.

insbesondere wenn sie „Akte der Grausamkeit – Zerstückelung etc. – an der Leiche“ vornehmen (ebd., S. 71).

³³ Augustin (*De nuptiis et concupiscentia*, S. 423) zufolge begeht jemand, der rein aus „lustvoller Grausamkeit, oder grausamer Lust [*libidonosa crudelitas, vel libido cruelis*]“ und ohne einen Gedanken an ein möglicherweise gezeugtes Kind Sex hat, eine „offenbare Grausamkeit [*manifesta crudelitas*]“.

(b) Dieser Rückbezug auf ‚grundlegende Regeln menschlichen Verhaltens‘ ist durchaus bedeutsam, denn hier wird nicht nur ein empirischer Standard des von Menschen (gewöhnlich) zu erwartenden Verhaltens formuliert. Es ist durchaus kein Zufall, dass Aristoteles eben nicht von „Grausamkeit“ spricht, sondern von „tierischer Wildheit“ und von „Rohheit“.³⁴ Denn diese Einordnung ist sowohl klassifikatorisch als auch normativ: Solches Verhalten, so die Behauptung, ähnelt demjenigen nicht vernunftbegabter Tiere, die einfach ihren Trieben und Instinkten folgen; für einen Menschen zeigt es mangelhafte oder schlicht nicht vorhandene Impulskontrolle und ist *bereits aus diesem Grund* verwerflich. Das moralisch Tadelnswerte grausamen Verhaltens ist, mit anderen Worten, weder das zugefügte Leid noch dessen Unverhältnismäßigkeit als solche, sondern die mangelnde Selbstbeherrschung – weil sie den Verlust oder, schlimmer noch, die bereitwillige Aufgabe der die menschliche Lebensform kennzeichnenden *differentia specifica* darstellt: des vernunftgeleiteten Verhaltens.

Anders als moderne Autoren, die grausames Verhalten bisweilen ebenfalls als „Zeichen moralischer Verrohung oder geistiger Orientierungslosigkeit“³⁵ einordnen, und entgegen dem bisweilen geäußerten Vorwurf³⁶, darf man die Kategorisierung als „Rohheit“ vor allem bei Aristoteles allerdings nicht mit einer einfachen Pathologisierung grausamen Verhaltens verwechseln. Solches Verhalten kann ihm zufolge zwar die Folge einer natürlichen Veranlagung ebenso wie einer Erkrankung, aber eben auch Ergebnis einer „Gewöhnung“ sein.³⁷ Das ändert freilich wenig an dem Umstand, dass gerade die Klassifikation der Grausamkeit als „tierisch“ oder als „Verrohung“ eben jene Pathologisierung nahelegt.

(c) Und genau dieser Zug zur Pathologisierung, der durch mit „Grausamkeit“ verwandte Wörter wie „Verrohung“, aber auch „krankhaft“, „pervers“ oder „unmenschlich“ nahegelegt wird, macht diesen Begriff philosophisch noch in einem ganz anderen Sinne relevant: als Warnung. Denn es ist ja nicht nur die Weg-Erklärung der Grausamkeit als Folge krankhafter Störungen, die sich auch in der Philosophie immer wieder findet. Schon bei Aristoteles treffen wir auf die Be-

³⁴ Vgl. pp. 38–9.

³⁵ Schönecker: „Supernaturalismus“, S. 142.

³⁶ Vgl. Shklar: *Ganz normale Laster*, S. 55.

³⁷ Siehe pp. 38.

hauptung, solches Verhalten komme „bei gewissen verwilderten Völkerschaften am Schwarzen Meer“ vor, „die ihre Lust darin finden sollen, rohes Fleisch oder auch Menschenfleisch zu essen und ihre Kinder unter sich zum Schmause zu verschenken“³⁸.

Neben einer latenten Pathologisierung tritt also auch immer wieder eine *Exotisierung* auf, die grausames – im Sinne von: jede Art rationalen Kalküls verletzendes oder überschreitendes – Verhalten als etwas betrachtet, das vor allem *bei anderen Gruppen* zu finden ist.³⁹

5 „Grausamkeit“: Bannwort und Verdammungsvokabel

Man könnte hier von einer ‚doppelten Projektion‘ sprechen. Und mit dieser ist ein Grundproblem angesprochen, mit dem sich eine Philosophie der Grausamkeit auseinandersetzen muss: der identitätsstiftende und der moralischen Selbstvergewisserung dienende Charakter des Gebrauchs von „Grausamkeit“, der auch philosophische Texte prägt. Wer Grausamkeiten analysiert und kritisiert, die markiert meist zugleich die Grenzen dessen, was sie für moralisch überhaupt diskussionswürdig hält – und mit dieser Grenzziehung bestimmt sie zugleich den Kern ihrer moralischen Identität, ‚ihrer‘ Moral (a). Diese moralische Identität prägt dann die bereits erwähnte moralische Sensibilität und damit unsere Reaktion auf und Verurteilung von *konkreten* Handlungen und Praktiken als „grausam“ (b) – vor allem aber prägt sie unseren Hang zur Pathologisierung (c) und Exotisierung (d).

(a) Die Abhängigkeit des Gebrauchs von „Grausamkeit“ von je kontingenten moralischen Sensibilitäten ist zumindest eine Erklärung, warum sich durch die Jahrhunderte hindurch zwar ein konstanter semantischer Kern des Grausamkeitsbegriffs, aber auch eine durchaus irritierende Vielfalt *jeweils* als einschlägig

³⁸ pp. 38.

³⁹ Die Kritik Montaignes, der Berichten über den Kannibalismus „der Wilden“ misstrauete und ihn ohnedies als geringeres Vergehen eingestuft wissen wollte als die öffentlich zelebrierten Grausamkeiten seiner christlich-europäischen Zeitgenossen (vgl. Montaigne: *Essais*, I.xxx, S. 221–34 [„Von den Cannibalen“] sowie unten III.1), blieb lange Zeit weitgehend ungehört.

und beispielhaft diskutierter Phänomene feststellen lässt. Denn natürlich hängt die Antwort auf die Frage, was *konkret* als unverhältnismäßiges, jede anerkannte Norm verletzendes Verhalten eingeordnet wird, besonders stark von den *jeweils* anerkannten Normen ab.

Folglich liegt es für jemanden wie Aristoteles nahe, den „Kannibalismus“ hierunter zu zählen, da die Frage der Selbstbeherrschung zentral für seine Ethik ist. Und umgekehrt erklärt es unsere irritierte Reaktion auf die Wahl dieses Beispiels, weil moderne Ethiken ihren Kern meist in der Ausformulierung und Verteidigung von universellen Rechten haben, namentlich der Rechte auf körperliche und seelische Unversehrtheit und Selbstbestimmung. Und bei beiden darf man mit guten Gründen fragen, inwieweit sie durch kannibalistische Praktiken überhaupt verletzt werden *können*.

(b) Dabei ist vor allem die enge Verbindung von „Grausamkeit“ mit Begriffen wie „tierische Wildheit“, „Rohheit“, „Verrohung“, „Bestialität“, „Monstrosität“ oder „Unmenschlichkeit“ aufschlussreich. Es handelt sich dann nämlich um ein Verhalten, das nicht allein alle anerkannten Normen verletzt; sondern die Täterin wird letztlich als ‚nicht (mehr) zur Gattung Mensch gehörend‘ klassifiziert. Sie wird zu einem Tier, zur „Bestie“, sie ist „verroht“ oder nicht mal mehr ein Tier, sondern schlicht ein „Unmensch“ oder ein „Monster“. Mit anderen Worten: Wer „grausam“ ist, ist keine mehr „von uns“.

In diesem Sinne besitzt „Grausamkeit“ nicht allein die erwähnten klassifikatorischen und normativen Funktionen, sondern auch eine identitätsstiftende, genauer: eine Verdammungsfunktion. Mit dieser Vokabel wird deutlich gemacht, welche Handlungen und Praktiken unter gar keinen Umständen toleriert werden. Damit fungiert „Grausamkeit“ allerdings nicht nur als Verdammungsvokabel, sondern auch als Bannwort. Denn das so benannte Verhalten wird ja nicht nur sprachlich maximal sanktioniert (als etwas, das „hier“, „bei uns“ unter keinen Umständen vorkommen *darf*), sondern es wird zugleich sprachlich aus unserem Alltag ‚verbannt‘, es wird deklariert als etwas, das „hier“, „bei uns“ tatsächlich einfach nicht vorkommt.⁴⁰ Womit zugleich anderen, zu „uns“ gerechneten oder zu

⁴⁰ Vgl. auch Reemtsmas (*Vertrauen und Gewalt*, S. 117–121) Diagnose, dass insbesondere unsere modernen Gesellschaften ein besonderes Problem mit „autotelischer“, d. h. nur bedingt zweckgebundener, teils selbstzweckhafter Gewalt hätten – weil sie

„uns“ gehören wollenden Personen angezeigt wird, was sie unter keinen Umständen tun dürfen. Und was sie selbst öffentlich und mit Nachdruck verdammen und ächten sollten!

(c) Und an dieser Stelle wird die bereits angesprochene doppelte Projektion relevant, d. h. die Darstellung von Grausamkeit als etwas, dessen Vorkommen nicht auf „uns“, genauer: auf unsere Lebensweise, unsere Institutionen, Überzeugungen, Werte, Traditionen und Praktiken zurückzuführen ist. Denn *dass* Grausamkeiten vorkommen, lässt sich nicht leugnen. Folglich braucht es Bewältigungsstrategien, es braucht Versicherungen, dass es „so etwas“ zwar geben mag, aber eben nicht „bei uns“, nicht unter jenen „normalen“ Leuten, die „wir“ sind und mit denen „wir“ Umgang pflegen. Und dies leisten, gewissermaßen ‚nach innen‘ und ‚nach außen‘, Pathologisierung und Exotisierung.

Die Pathologisierung der Grausamkeit beruhigt uns mit der Versicherung, dass Grausamkeiten, die sich unlegbar eben doch auch „bei uns“ finden, Folgen von Wahnsinn oder Krankheit sind. Sie haben ihre Ursache, so die Behauptung, nicht in Machtverhältnissen und anderen sozialen Strukturen und auch nicht in Rollenmodellen, Werten und Traditionen, sondern in seelischen oder organischen Störungen der Täterin. Recht gut beobachten lässt sich dies mit Blick auf den Begriff des Sadismus,⁴¹ den Richard von Krafft-Ebbing als Bezeichnung für seelische Störungen und das aus ihnen resultierende Verhalten kanonisierte, namentlich für Störungen, die „in abnormen (degenerativen) Veranlagungen“⁴² ihre Ursache hätten und „eine originäre Anomalie der Vita sexualis“ darstellten.⁴³ Auch für Sigmund Freud ist die „ausschließliche Bindung der Befriedi-

sich unserem Bild menschlichen Verhaltens entzieht, indem sie gerade etwas ‚an sich Schlechtes‘, die schwere Verletzung anderer, zum Selbstzweck macht. Ich würde nur einwenden: Wie die Geschichte der philosophischen Auseinandersetzung mit dem Problem der Grausamkeit zeigt, hatten auch andere Gesellschaften dieses Problem mit ‚sinnlosem Leidenlassen‘, nur dass die ‚Sinnlosigkeit‘ wechselnden Wertvorstellungen unterlag.

⁴¹ Siehe hierzu Pfäfflin: „Sadismus“.

⁴² Krafft-Ebbing: „Sadismus“, S. 55.

⁴³ Ebd., S. 56. Vgl. auch ebd., S. 59–60: „Sadismus ist also nichts anderes als eine pathologische Steigerung von – andeutungsweise auch unter normalen Umständen möglichen – Begleiterscheinungen der psychischen Vita sexualis, insbesondere der männlichen, ins Masslose und Monströse.“

gung an die Unterwerfung und Mißhandlung desselben Sexualobjektes“ nichts als eine „Perversion“.⁴⁴

Nur: Grausamkeit scheint in zahlreichen Gesellschaften, auch in der unseren, durchaus alltäglich zu sein, und dies auch jenseits des vielfältigen und bunten Bereichs der Sexualität. So darf man sich fragen, ob eine Vielzahl alltäglicher Grausamkeiten nicht sogar ein *essentieller Bestandteil* vor allem sogenannter Initiationsriten ist.⁴⁵ Aber auch die mögliche Grausamkeit diskriminierender sozialer Strukturen gerät damit nicht nur aus dem Blick – sie wird vielmehr aktiv verdeckt und bagatellisiert, bisweilen nach bester Palmströmlogik. Denn wenn Grausamkeit letztlich pathologisch und damit ‚nicht-normal‘ ist, dann kann es ja umgekehrt gar nicht sein, dass von uns als ‚normal‘ angesehene Praktiken und Institutionen „grausam“ sind.⁴⁶

⁴⁴ Freud: *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (1905), S. 67. Andererseits weist Freud wiederholt darauf hin, dass „Grausamkeit und Sexualtrieb innigst zusammengehören“ (ebd., S. 68), wobei er dies als noch weiter zu analysierende und erklärungsbedürftige empirische Feststellung qualifiziert (vgl. ebd., S. 68–9, 98–9). Nach Erich Fromm ist „Sadismus“ hingegen „eine Möglichkeit, das Problem der menschlichen Existenz zu lösen, da er der Illusion der Allmacht, der Überschreitung der Grenzen menschlicher Existenz dient.“ (Fromm: *Anatomie der menschlichen Destruktivität*, S. 326)

⁴⁵ So kritisiert Adorno in „Erziehung nach Ausschwitz“, dass man, solle diese Erziehung gelingen, d. h. gegen eine Wiederkehr autoritärer Gesinnungen immunisieren, schon „gegen jene Art folk-ways, Volkssitten, Initiationsriten jeglicher Gestalt“ vorgehen müsse, „die einem Menschen physischen Schmerz – oft bis zum Unerträglichen – antun als Preis dafür, daß er sich als Dazugehöriger, als einer des Kollektivs fühlen darf. Das Böse an Gebräuchen wie die Rauh Nächte und das Haberfeldtreiben und wie derlei beliebte bodenständige Sitten sonst heißen mögen, ist eine unmittelbare Vorform der nationalsozialistischen Gewalt. Kein Zufall, daß die Nazis solche Scheußlichkeiten unter dem Namen ‚Brauchtum‘ verherrlicht und gepflegt haben.“ (Adorno: „Erziehung nach Ausschwitz“, S. 683)

⁴⁶ Das bedeutet freilich nicht, dass man diese Logik gewissermaßen umkehren und einfach mal, ohne Belege und klare Kriterien für den Wahrheitsgehalt dieser Behauptung, Mutmaßungen über eine „Allgegenwart von grausamen Handlungen“ (Hampe: „Grausamkeit“, S. 121 und Hampe: *Die dritte Aufklärung*, S. 62) in den Raum stellen sollte. Matthias Warkus hat mich an Odo Marquards Vermutung erinnert, dass unter Umständen sogar das Gegenteil der Fall sein könnte, wenn die Entdeckung einer Grausamkeit eine entsprechend große Reaktion, vor allem medial, hervorruft: „Das Prinzessin-auf-der-Erbse-Syndrom: Wo Fortschritte [...] wirklich erfolgreich sind und Übel wirklich abschaffen, da wecken sie selten Begeisterung. Sie werden vielmehr selbstverständlich, und die Aufmerksamkeit konzentriert sich dann ganz und gar auf

(d) Und eine ähnliche öffentliche ‚Verbannung‘ erreichen wir mit der Exotisierung. Denn diese verweist Grausamkeiten nicht allein auch räumlich hinter die Grenzen der eigenen Gemeinschaft, indem sie sie als Vorrecht und Makel *anderer* Gruppen mystifiziert. Die Erzählungen von „Wilden“ und „Barbaren“, von „unzivilisierten“ und „verwilderten Gesellschaften“ bestätigen uns ja nicht nur in dem Glauben, dass Grausamkeiten zwar in der Tat, aber eben nicht hier, „bei uns“, vorkommen; auch deshalb, weil, wie Montaigne bissig anmerkt, „ieder dasienige Barbarey nennt, was bey ihm nicht gebräuchlich ist.“⁴⁷

In derartigen Narrativen finden wir zugleich auch unsere moralische Identität aufgewertet, denn *dass* es „bei uns“ (angeblich) nicht passiert, zeigt eben auch, dass „wir“ *nicht* „verwildert“, „unzivilisiert“ oder „barbarisch“ sind. Und dabei ist es dann auch gänzlich irrelevant, dass selbst die tatsächlich grausamen Praktiken anderer Gruppen oft gar nicht so „unzivilisiert“ oder „verwildert“ und schon gar nicht „primitiv“ sind – sondern zumeist in Weltanschauungen (und moralische Identitäten!) eingebundene, durchaus differenzierte und komplex institutionalisierte Praktiken darstellen, wie sie sich eben auch „bei uns“ finden.⁴⁸ Wobei sich mit der Herabwürdigung der Praktiken anderer dann oft der Kreis zur eigenen, bagatellisierten Grausamkeit schließt – denn die Demütigung, Verstümmelung und Hinrichtung solcher „Unmenschen“ kann doch wohl kaum „grausam“ genannt werden, oder?⁴⁹

Daher die Warnung Plessners, man solle mit Worten wie „Unmensch“ lieber „sparsam“ sein: „Eine unmenschliche Anstrengung hat immer im Bereich des Menschen gelegen, und was er sich zu allen Zeiten angetan, überschreitet ihn auch nicht, wenn es der Ritus vorschreibt.“⁵⁰

jene Übel, die übrig bleiben. Da wirkt das Gesetz der Penetranz der zunehmenden Reste. Je mehr Negatives aus der Wirklichkeit verschwindet, desto ärgerlicher wird – gerade weil es sich vermindert – das Negative, das übrig bleibt.“ (Marquard: „Medizinerfolg und Medizinkritik“, S. 105)

⁴⁷ Montaigne: *Essais*, I,xxx, S. 224.

⁴⁸ Fromm: *Anatomie der menschlichen Destruktivität*, S. 302–5.

⁴⁹ Shklar: *Ganz normale Laster*, S. 20–2.

⁵⁰ Plessner: „Das Problem der Unmenschlichkeit“, S. 328. Vgl. auch Mitscherlich: „Thesen über Grausamkeit“, S. 100: „Die Folterknechte sind keine andere, keine fremde Rasse. Mehr oder weniger sind wir alle verführbar, den Mitmenschen zu quälen. Auch die sind es, die solches weit von sich weisen. Sie wissen nur nicht, was sie tun.“

6 Grausamkeit als philosophisches Problem

Man sollte sich allerdings vorsehen, hier nicht das Kind mit dem Bade auszuschütten. Dass die vorschnelle Pathologisierung vor allem der Beruhigung durch Projektion dient, heißt umgekehrt nicht, dass grausames Verhalten nicht *auch* eine Folge krankhafter Störungen sein kann. Schon für Fragen der Strafzumessung und des Umgangs mit konkreten Fällen darf man dies nicht außer Acht lassen. Und dass Erzählungen über die vermeintliche Grausamkeit anderer Gruppen und Gesellschaften bestenfalls der Selbstbestätigung und schlimmstenfalls der Rechtfertigung eigener Grausamkeiten gegen die Angehörigen dieser Gruppen dienen, heißt umgekehrt nicht, dass nicht *auch* andere Gesellschaften als die eigene alltägliche oder sozial akzeptierte Grausamkeit kennen.

Es macht aber deutlich, worin die Aufgabe einer Philosophie der Grausamkeit bestehen dürfte. Empirisch tragfähige Erklärungen des Zustandekommens entsprechender Verhaltensweisen und Strukturen können schon aufgrund mangelnder Kompetenz nicht in ihre Verantwortung fallen. Ähnliches gilt hinsichtlich der Folgen der Erfahrung oder Ausübung von Grausamkeiten. Hier, wie an anderen Stellen, kann die philosophische Reflexion helfen, die Aussagekraft empirischer Untersuchungen mit Blick auf die zugrunde gelegten Begriffe und Kategorien einzuschätzen oder kritisch zu hinterfragen; sie kann (und sollte) die Ergebnisse solcher Forschungen allerdings auch produktiv für die eigene Arbeit nutzen. Ein Beispiel wären Martin Hartmanns, auf der entsprechend empirisch gesättigten Arbeit Susan Brisons⁵¹ aufbauende Überlegungen zur Erschütterung des menschlichen „Grundvertrauens“ durch Terror, die sich sicherlich in Teilen auf die Erfahrung von Grausamkeit übertragen lassen.⁵²

So bleibt der Philosophie die ihr ohnehin vertraute Rolle als Anwältin der Kritik, vor allem: der *Selbstkritik* unserer Begrifflichkeiten. Vor allem dort, wo sehr

⁵¹ Brison: *Vergewaltigt*.

⁵² Vgl. Hartmann: *Die Praxis des Vertrauens*, S. 116: „Ist das Weltvertrauen verloren, erscheinen nicht nur überall Risiken, die die eigene Verletzbarkeit vor Augen führen, sondern diese Risiken gewinnen auch eine ungemein erhöhte Bedeutsamkeit. Dem Verängstigten liefern sie beständig neue Gründe, um Schutzmaßnahmen zu ergreifen oder um sich, wo möglich, aus der Welt zurückzuziehen.“ Für die Frage nach den Folgen, die die Erfahrung von Gewalt und Grausamkeit in verschiedenen Formen für das eigene Weltverhältnis hat, ist nach wie vor Scarry: *Der Körper im Schmerz* einschlägig.

allgemein definierte Begriffe – eben eine als „unverhältnismäßiges Zufügen oder Zulassen von Leid“ bestimmte „Grausamkeit“ – ebenso umstandslos wie ungeprüft auf sehr konkrete Phänomene wie „Schadenfreude“ oder „Folter“ angewendet werden; mit all den erwähnten Folgen, die eine solche Klassifikation mit sich bringt.

Die in diesem Band versammelten Auszüge aus philosophischen (und in Teilen auch theologischen) Auseinandersetzungen mit dem Problem der Grausamkeit von der Antike bis ins 19. Jahrhundert machen deutlich, dass diese Kritik nicht allein insofern Selbstkritik sein muss, als die Philosophin wohl dem Beispiel Montaignes folgen und vor allem die entsprechenden Überzeugungen und Praktiken ihrer je eigenen Gesellschaft (also: von „uns“) kritisch in den Blick nehmen sollte. Sie muss auch insofern Selbstkritik sein, als die Philosophie trotz der mehr als nur oberflächlichen Einigkeit in der Bestimmung und Bewertung der Grausamkeit auch nicht frei ist von der Neigung, derartige Kritik zur Selbstvergewisserung und zur Herausstellung der eigenen (vermeintlichen) moralischen Überlegenheit zu nutzen. Schließlich ist Moralphilosophie nicht selten ebenfalls Ausdruck einer spezifischen moralischen Sensibilität.

Auch hier gilt: Dass philosophische Diskurse über Grausamkeit *auch* derartigen Zwecken dienen (ob den Autorinnen dies nun bewusst ist oder nicht), heißt umgekehrt nicht, dass ihre Überlegungen und Argumente mit einem platten Ideologievorwurf abgekanzelt und auf die Müllhalde zu entsorgender Pseudophilosophie geworfen werden dürften. Als reflektierte Explikationen der je eigenen Überzeugungen verdienen sie eine kritische Analyse ebenso wie eine sorgfältige Auseinandersetzung, auch dann, wenn diese letztlich den Charakter einer Widerlegung annimmt.

Aber eingedenk der identitätsstiftenden wie der bannenden Funktion der Rede über „Grausamkeit“ sollten wir uns immer wieder eine Aphorismen-reife Formulierung Helmuth Plessners ins Gedächtnis rufen: „Der Homo faber, der sich ein Stück Holz gefügig macht, um darauf Flöte zu spielen, wird auch aus Menschen Instrumente machen, wenn es ihm in den Kram passt.“⁵³

⁵³ Plessner: „Das Problem der Unmenschlichkeit“, S. 333.

Zu diesem Band

Dieser Band soll Leserinnen einen Einstieg in die philosophischen Positionen und Debatten zum Problem „Grausamkeit“ ermöglichen, indem er ihnen entsprechende Texte (in Auszügen) zur Verfügung oder – mit Blick auf die Debatten des 20. Jahrhunderts – wenigstens einordnend vorstellt. Da es sich um eine Auswahl handelt, sind zwei Anmerkungen erforderlich.

Einerseits ist diese Auswahl insofern unvollständig, als sich natürlich noch zahlreiche andere Texte anführen ließen, die sich diesem Problem widmen. Der Anspruch an dieser Stelle ist daher lediglich, dass die Auswahl *repräsentativ* ist, dass die Leserin hier also Texte präsentiert bekommt, die in der Summe das Spektrum verretener Positionen abbilden – auch dort, wo sie, wie beispielsweise die Essays Bacons, sich zwar dem gleichen Problemfeld (Gründe und Ursachen rachsüchtigen Handelns), aber nicht explizit der „Grausamkeit“ widmen.¹ Das gilt in besonderem Maße für den Überblicksartikel zum 20. Jahrhundert; schließlich könnte man allein zur Diskussion und Rezeption Sades im 20. Jahrhundert ganze Bücher schreiben. Andererseits habe ich mich bemüht, die ausgewählten Texte so zu kürzen, dass der Kontext der Überlegungen zur Grausamkeit erkennbar ist.

In gewisser Weise ist das natürlich ein zum Scheitern verurteiltes Anliegen, denn der Einwand ist fast immer berechtigt, dass der Kontext nun einmal der vollständige Text ist (und eigentlich auch dies nur in Verbindung mit dem historischen Kontext, in dem er geschrieben und publiziert wurde). Das ist sicherlich nicht falsch, aber zum einen ist für einen ersten Eindruck der Kernthesen

¹ Nicht einbezogen habe ich dabei Texte über den Begriff des „Bösen“. Das hat zum einen mit dem dann noch größerem Umfang an Literatur zu tun, aus dem eine Auswahl hätte getroffen werden müssen, und zum anderen damit, dass diese Arbeiten oft an anderen Fragen orientiert sind und Grausamkeit, wenn überhaupt, kurz als Beispiel für „das Böse“ nennen, vgl. Schaub: „Grausamkeit und Metaphysik“, S. 27: „In allen moralphilosophischen Untersuchungen der Aufklärung über das Böse bleibt Grausamkeit eine inferiore ‚Spielart‘, die [...] nur im Zuge von öffentlichen Hinrichtungen eigens Erwähnung findet. Grausamkeit erscheint als peinlicher Exzess, eine Transgression ohne eigenes Erklärungspotential.“

und -argumente eines Textes vor allem ihr unmittelbarer Kontext relevant und zum anderen weiß jede, die Philosophie lehrt (sei es an der Schule oder an der Universität), um den Wert und die Tauglichkeit solcher ‚Ausschnitte‘ als Einstieg in die Diskussion eines Problems.²

Zu den Texten selbst noch zwei Vorbemerkungen:

Die verwendeten Übersetzungen sind unten als „Quellen“ gelistet³; die weiteren, für die Erstellung des Bandes hinzugezogenen Ausgaben finden sich in Abschnitt (a) des Literaturverzeichnisses.⁴ Dort sind im Zweifelsfall auch die Ausgaben verzeichnet, an denen ich mich bei der Überprüfung der Übersetzungen orientiert und aus denen ich die jeweiligen originalen Begrifflichkeiten übernommen habe.

Neben der Ergänzung dieser Begrifflichkeiten in [...] habe ich die übernommenen Übersetzungen überprüft und teils ergänzt oder leicht überarbeitet, wobei es sich im Regelfall nur um einzelne Formulierungen handelt. Grundsätzlich überarbeitet habe ich die übernommenen Texte – mit Ausnahme derjenigen Kants, Schopenhauers und Nietzsches – lediglich hinsichtlich der aktuellen Rechtschreibung. Es mag vielleicht nicht jede stören, „daß“ statt „dass“ zu lesen (weshalb es auch in Zitaten belassen wurde), „Eynigkeit“ und ähnliche veraltete Schreibweisen sind meines Erachtens störend und, gemessen am eben genannten Ziel dieses Bandes, unzweckmäßig.

² Wenn deren Lektüre zur Folge hat, dass Sie sich mit offenen Fragen in die Lektüre von Seneca, Montaigne oder Shklar stürzen, umso besser.

³ Siehe pp. 235–7.

⁴ Vgl. pp. 241–3.



60. *Progne Ityn interficit et Tereo epulandum proponit.*

Antonio Tempesta
„Progne Ityn interficit et Tereo epulandum proponit
(Procne zeigt Tereus den Kopf Itys)“

I Antike

Vorbemerkung

Auf den ersten Blick werden als „Grausamkeit“ in Texten der Antike Phänomene diskutiert, die uns ebenfalls grausam erscheinen: unverhältnismäßige Verletzungen, von Rachsucht getriebene statt an Verhältnismäßigkeit orientierte Strafen, exzessive Gewalt sowohl in Friedens- als auch in Kriegszeiten. Aber auch diese Fälle, die die antiken Autoren ähnlich scharf wie wir verurteilen, werden von ihnen doch unter einem Gesichtspunkt betrachtet, der uns womöglich nur bedingt einleuchtet.

Der Gewaltexzess im Krieg wird etwa weniger wegen dem kritisiert, was den Opfern angetan wird. Es ist vielmehr der Verlust der Kontrolle über die eigenen niederen Affekte, der jenes Verhalten so abstoßend und verwerflich macht. Daher die auch in den hier versammelten Texten zu findende Beschreibung – und Ächtung – grausamen Verhaltens als Zeichen einer ‚Vertierung‘, einer ‚tierischen Rohheit‘. Es scheint fast so, als wäre für antike Autoren weniger das, was die Grausame einer anderen antut, als vielmehr das, was sie *sich selbst* antut, der entscheidende Grund, grausames Verhalten zu verdammen.

So betrachtet ist der Umstand, dass der Kannibalismus als Fall „grausamen“ und damit aus antiker Sicht ‚vertierten‘ Verhaltens behandelt wird, vielleicht weniger überraschend. Es bedeutet aber eben auch, dass die Verwerflichkeit grausamen Verhaltens nicht, oder wenigstens: nicht in erster Linie, aus dem Umstand folgt, dass es schweres oder sogar unverhältnismäßiges Leiden verursacht.

1 Aristoteles (384–322 v. u. Z.)

Nikomachische Ethik

Siebtes Buch

[1147b] 6. Hiernach ist zu erörtern, ob jemand schlechthin unbeherrscht [*akratês*]¹ ist, oder jeder nur teilweise, und wenn schlechthin, in was für Dingen er es ist.

Dass der Beherrschte und Abgehärtete sowie der Unbeherrschte und Weichliche es mit Lust und Unlust zu tun haben, ist klar. Da aber das Lustbringende teils notwendig, teils an sich begehrenswert, aber eines Übermaßes fähig ist, so ist jenes Lustbringende notwendig, das sich auf den Körper bezieht, und hierunter versteht man, was zur Nahrung, zum Geschlechtsleben und zu denjenigen körperlichen Dingen gehört, mit denen es nach unserer früheren Darlegung die Unmäßigkeit [*akolasia*] und die Mäßigkeit [*sôphrosynê*] zu tun haben. Anderes ist nicht notwendig, aber an sich begehrenswert; darunter sind z. B. der Sieg, die Ehre, der Reichtum und ähnliche Güter und Annehmlichkeiten zu verstehen. Wer nun hierin die Grenzen der in ihm selbst liegenden rechten Vernunft überschreitet, den bezeichnen wir nicht als schlechthin unbeherrscht, sondern mit einem Zusatz, z. B. unbeherrscht in Bezug auf Geld, Gewinn, Ehre, Zorn, aber nicht schlechthin, als einen Mann also, der von anderer Art ist und nur der Ähnlichkeit wegen so genannt wird [...]. [1148a] Ein Zeichen des vorhandenen Unterschiedes ist, dass man die Unbeherrschtheit nicht nur als einen Fehler [*hamartia*] tadelt, sondern auch als eine Schlechtigkeit [*kakia*], sei sie nun wirklich eine solche schlechthin oder vielmehr nur einem Teil nach, während das bei den genannten besonderen Arten der Unbeherrschtheit niemals der Fall ist.

Von denen aber, die es mit den körperlichen Genüssen zu tun haben, auf die sich die Mäßigkeit und Unmäßigkeit bezieht, wird derjenige, der nicht mit Vorsatz dem Übermaß der Lust nachgeht und dem Übermaß des Schmerzes, des Hungers,

¹ Rolfes übersetzt „akratês“ mit „unenthaltlich“. Ich folge hier in der Übersetzung mit „unbeherrscht“ bzw. von „akrasia“ mit „Unbeherrschtheit“ usw. Ursula Wolf (vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, S. 229). Siehe hierzu auch den Eintrag „akrasia“ in Horn / Rapp: *Wörterbuch der antiken Philosophie*, S. 29–30.

des Durstes, der Hitze, der Kälte und aller unter das Gefühl und den Geschmack fallenden Dinge ausweicht, sondern dies gegen den Vorsatz [*prohairesis*] und gegen sein besseres Urteil [*dianoia*] tut –, ein solcher, sage ich, wird unbeherrscht genannt, nicht mit einem Zusatz, also unbeherrscht mit Bezug auf das und das, z. B. Zorn [*orgê*], sondern schlechthin unbeherrscht. Ein Zeichen dafür ist, dass man auch von Weichlichen mit Bezug auf Dinge wie Hunger und Durst redet, doch nie mit Bezug auf solche Dinge wie Armut oder Ehrverlust. Und darum stellen wir den Unbeherrschten [*akratês*] und den Unmäßigen [*akolastos*] sowie den Beherrschten [*enkratês*] und den Mäßigen [*sôphrôn*] zusammen, aber keinen der anderen Art, weil sie es gewissermaßen mit denselben Arten von Lust und Unlust zu tun haben, nur dass sie zwar zur gleichen Sache in einem Verhältnis stehen, aber nicht in dem gleichen Verhältnis, insofern die einen vorsätzlich, die anderen unvorsätzlich handeln. Darum könnten wir eher den unmäßig nennen, der ohne Begierde oder nur mit schwacher Begierde dem Übermaß nachgeht oder selbst kleine Schmerzen flieht, als den, der aus heftiger Begierde handelt; denn was täte er erst, wenn jugendlich heftige Begierde und starker Schmerz über Mangel an lebensnotwendigen Dingen hinzukäme?

Da aber die Begierden und Freuden teils ihrer Art nach gut und lobenswert sind – denn manches Lustbringende ist von Natur begehrenswert, anderes aber ist das Gegenteil davon, und noch anderes liegt in der Mitte zwischen beiden, wie wir das vorhin von Geld und Gewinn, Ehre und Sieg bemerkt haben –, so unterliegen in betreff der ganzen ersten und mittleren Klasse nicht der Affekt, die Begierde und die Liebe an sich dem Tadel, sondern ein gewisses Übermaß davon. Wer sich darum wider die Vernunft von etwas natürlich Schönem und Gutem einnehmen lässt oder ihm nachgeht, wer z. B. über Gebühr an der Ehre oder den Kindern oder den Eltern hängt – auch sie sind ja ein Gut und wem sie am Herzen liegen, der erntet Lob, und doch gibt es auch hier ein Zuviel, wenn man z. B. wie *Niobe*² selbst die Götter zum Kampf herausforderte oder wie *Satyros*³, [1148b] mit dem Beinamen „der Vaterliebende“, die Anhänglichkeit an seinen

² Niobe stellte sich über die Titanin Leto, weil sie mehr Kinder als diese zur Welt gebracht hatte. Letos Kinder, Apollon und Artemis, töteten aus Rache die Kinder Niobes. Siehe Ovid: *Metamorphosen*, VI, 146–312.

³ Der Bezug ist – auch nach Ursula Wolf (Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, S. 374, Anm. 23) – unklar.

Vater übertriebe; denn er schien in seiner Torheit jedes Maß zu verleugnen –, also gegenüber solchen Objekten des Affektes gibt es zwar aus dem angeführten Grunde keine Schlechtigkeit, weil alles dies von Natur seiner selbst wegen begehrenswert ist, wogegen allein das Zuviel ihnen gegenüber schlecht und zu meiden ist. Aus dem gleichen Grund gibt es hier keine Unbeherrschtheit; denn die Unbeherrschtheit ist nicht bloß zu meiden, sondern auch als sittlich hässlich zu tadeln. Doch gebrauchen wir wegen einer gewissen Ähnlichkeit der Gemütsverfassung im Hinblick auf jedes von den gedachten Objekten den Ausdruck Unbeherrschtheit mit einem Zusatz, ähnlich wie wir jemanden einen schlechten Arzt und einen schlechten Schauspieler nennen, den wir doch nicht einfachhin schlecht nennen würden. Wie wir also hier an keine eigentliche Schlechtigkeit denken, weil es sich beidemale nicht um eine solche, sondern nur um etwas ihr durch Analogie Ähnliches handelt, so müssen wir offenbar auch dort daran festhalten, dass nur das Unbeherrschtheit und Beherrschtheit ist, was sich auf dieselben Gegenstände bezieht wie die Mäßigkeit und die Unmäßigkeit; vom Zorn [*orgê*] aber gebrauchen wir den Ausdruck wegen der Ähnlichkeit, weshalb wir auch mit einem Zusatz sagen: „unbeherrscht im Zorn“, ebenso wie wir von Unbeherrschtheit betreffs der Ehre und des Erwerbs reden.

Da aber manches von Natur lustbringend ist, und zwar teils schlechthin, teils je nach den verschiedenen Gattungen von Tieren und Menschen, anderes dagegen es nicht von Natur ist, sondern auf Grund von Defekten, Gewohnheiten und schlimmer Naturanlage, so lassen sich auch bei jedem dieser Fälle entsprechende psychische Dispositionen beobachten. Ich denke hier einmal an die Erscheinungen tierischer Wildheit [*theriostês*] wie bei einer Frau, die Schwangere aufgeschlitzt und die Kinder verzehrt haben soll, oder wie bei gewissen verwilderten Völkerschaften am Schwarzen Meer, die ihre Lust darin finden sollen, rohes Fleisch oder auch Menschenfleisch zu essen und ihre Kinder unter sich zum Schmause zu verschenken, oder auch an das, was man von *Phalaris* berichtet.⁴ Das sind also Erscheinungen, in denen eine tierische Art [*theriostês*] zutage tritt; andere treten bisweilen infolge von Krankheiten und Wahnsinn auf, wie es bei einem Menschen der Fall war, der seine Mutter schlachtete und afaß, oder bei dem Sklaven, der die Leber seines Mitsklaven verzehrte. Wieder andere sind krankhafte Dispositionen, die

⁴ Phalaris soll verschiedenen Quellen zufolge als Tyrann von Akragas (heute Agrigent) Menschen im Bauch einer eisernen Figur in Gestalt eines Stiers gebraten haben.

von der Gewohnheit herkommen, so das Ausraufen der Haare, das Verzehren der Nägel, das Verschlingen von Kohlen und Erde. Auch die Päderastie gehört hierher, zu der den einen die Neigung von Natur anhaftet, den anderen, z. B. solchen, die von Jugend auf missbraucht worden sind, infolge der Gewohnheit.

Diejenigen nun, bei denen die Natur an solchen Dingen schuld ist, nennt wohl niemand unbeherrscht, sowenig man etwa die Frauen darum so nennen würde, weil sie sich beim Geschlechtsverkehr hingebend, nicht tätig verhalten; auch diejenigen nicht, die durch die Macht der Gewohnheit in einen krankhaften Zustand gebracht worden sind. Was also diese Dispositionen selbst angeht, [1149a] so überschreiten sie jede für sich, wie auch die tierische Wildheit [*theriostês*], die Grenzen menschlicher Verkehrtheit. Wenn aber der mit ihnen Behaftete sie meistert oder von ihnen überwunden wird, so ist das nicht Beherrschtheit oder Unbeherrschtheit schlechthin, sondern beides nur der Ähnlichkeit nach, gleichwie man den Zornmütigen nur unbeherrscht nach dieser Art des Affektes nennen darf, nicht schlechthin und ohne Zusatz. Nämlich jedes Übermaß von Dummheit, Feigheit, Unmäßigkeit und Grausamkeit [*chalepotês*]⁵ ist teils von tierischer teils krankhafter Art. Wer von Natur so ist, dass er sich vor allem fürchtet, auch wenn eine Maus raschelt, der hat eine tierische Feigheit; ein anderer fürchtet die Katzen infolge von Krankheit; und die Dummen, die durch ihre natürliche Veranlagung keinen Verstand haben und ein bloß sinnliches Leben führen wie einige ferne Barbarenstämme, sind tierisch, die aber wegen körperlicher Störungen wie Fallsucht oder Wahnsinn so sind, sind von krankhafter Art. Es kommt daher aber mitunter vor, dass einer zwar die eine oder die andere Disposition der gedachten Art hat, ohne jedoch sich von ihr überwinden zu lassen; denken wir uns z. B. den Fall, dass sich ein *Phalaris*, wenn ihn die Begierde ankommt, ein Kind aufzuessen, oder die Versuchung zu ungeziemender geschlechtlicher Befriedigung, beherrscht; und wieder kommt es vor, dass einer die ungesunde Affektion hat und auch von ihr überwältigt wird. Wie nun bei der Schlechtigkeit die menschliche als Schlechtigkeit einfachhin bezeichnet wird, die andere aber nicht, sondern vielmehr durch den Zusatz „tierisch“ oder „krankhaft“ unterschieden wird, ebenso gibt es offenbar auch eine tierische oder krankhafte Unbeherrschtheit, während doch nur jene Unbeherrschtheit schlechthin so heißt, die der menschlichen Unmäßigkeit entspricht.

⁵ Eigentlich „Beschwerlichkeit“ oder „Strenge“, „Heftigkeit“ oder „Ungestüm“, s. u. (Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1149b).

7. Wir haben gesehen, dass Unbeherrschtheit und Beherrschtheit es ausschließlich mit denselben Dingen zu tun haben wie Unmäßigkeit und Mäßigkeit, und dass es den anderen Dingen gegenüber eine andere Form von Unbeherrschtheit gibt, die nur metaphorisch und nicht schlechthin so heißt. Betrachten wir nun auch, warum die Unbeherrschtheit im Zorn weniger schimpflich ist als die in den Begierden.

Der Zorn [*thymos*] scheint nämlich noch in etwa ein Ohr für die Vernunft zu haben, nur dass er nicht richtig hört, gleich einem behenden Diener, der, ohne seinen Herrn ganz ausreden zu lassen, hinausläuft und dann den Befehl verkehrt ausführt, oder gleich einem Hund, der, wenn es bloß klopft, gleich Laut gibt, ohne achtzugeben, ob es ein Freund ist: gerade so stürmt der Zorneseifer aus Hitze und Lebhaftigkeit der Natur zu Rache [*timoria*]: er hat zwar gehört, aber nicht das Befohlene gehört. Die Vernunft [*logos*] oder die Vorstellung [*phantasia*] haben ihm gesagt, es liege übermütige oder geringschätzig Behandlung vor, der Zorn aber, gleichsam schlussfolgernd, dass man sich gegen ein solches Verhalten wehren müsse, lässt sich nun ohne weiteres gehen. Die Begierde dagegen stürmt, wenn nur Vernunft oder Sinn anzeigen, dass etwas angenehm sei, zum Genuss, [1149b] und so folgt der Zorn gewissermaßen der Vernunft, die Begierde aber nicht, und darum ist sie schimpflicher, d. h. sittlich hässlicher. Denn der im Zorn Unbeherrschte unterliegt in gewissem Sinn der Vernunft, der Sinnenmensch aber wird nicht von der Vernunft, sondern von der Begierde überwunden.

Ferner, es ist verzeihlicher dem natürlichen Verlangen zu folgen, wie es auch eher verzeihlich ist, den allen Menschen gemeinsamen sinnlichen Begierden, insofern sie gemeinsame sind, nachzugeben. Der Zorn aber und die Heftigkeit [*chalepotês*] ist naturgemäßer als die Begierde nach dem Übermaß und nach dem, was nicht notwendig ist, und, in diesem Sinne auf die ererbte Natur sich berufend, suchte jener Mensch, der seinen Vater schlug, sich zu rechtfertigen, indem er sagte: „Auch er hat den seinigen geschlagen, und der wieder den seinen und“ – auf seinen Sohn zeigend – „der wird mich schlagen, wenn er ein Mann geworden ist; denn es liegt uns im Blut.“ [...]

Ferner, die Größe des Unrechts wächst mit dem Grad der Hinterlistigkeit. Nun sind aber der Zornmütige und der Zorn nicht hinterlistig [*epiboulos*], sondern offen, wohl aber ist die Begierde hinterlistig. Darum heißt Aphrodite bei den Dich-

tern „die ränkesüchtige Tochter Zyperns“⁶, und Homer sagt von ihrem gestickten Gürtel, es wohne darin „schmeichelnde Bitte, die auch des Verständigsten Sinne betöret.“⁷ Wenn also diese Unbeherrschtheit ungerechter und hässlicher [*aischros*] ist als die im Zorn, so ist sie auch Unbeherrschtheit schlechthin und gewissermaßen ein Laster.

Endlich verübt niemand mit Trauer Frevel und Unrecht; jeder aber, der im Zorn handelt, handelt mit Trauer, dagegen der Frevler mit Lust. Wenn nun also die Dinge, worüber wir uns mit Recht am ärgsten entrüsten, auch die Gerechtigkeit ärger verletzen, so muss das auch von der aus Begierde entspringenden Unbeherrschtheit gelten, da sie zu Frevel und eigentlicher Ungerechtigkeit verleitet, was der Zorn nicht tut.

So haben wir denn gesehen, dass die Unbeherrschtheit gegenüber der Lust schimpflicher ist als die gegenüber dem Zorn, und dass die Beherrschtheit und die Unbeherrschtheit es mit den körperlichen Begierden und Lüsten zu tun haben. Nehmen wir nun auch die Unterschiede dieser letzteren in Betracht.

Wie anfangs gesagt worden ist, sind die Begierden und Lüste teils nach Art und Grad menschlich und natürlich, teils sind sie tierischer Art und endlich drittens auch Folgeerscheinungen von körperlichen Defekten oder von Krankheiten. Von diesen drei Arten ist es nur die erste, womit die Mäßigkeit und die Unmäßigkeit es zu tun haben. Daher nennen wir auch die Tiere nicht mäßig oder unmäßig, es sei denn im übertragenen Sinne, oder wenn eine Tiergattung es der anderen ganz und gar in Wildheit, Geilheit und Gefräßigkeit zuvortut. Denn das Tier hat nicht Willenswahl [*prohairesis*] und nicht Vernunft [*logismos*], sondern es fällt wohl einmal von seiner Natur ab wie ein rasender Mensch.

[1150a] Vertiertheit [*theriotês*] ist im Vergleich zur Schlechtigkeit ein geringeres Übel, aber furchtbarer. Denn bei ihr ist nicht das Beste verdorben, wie bei dem, der noch Mensch bleibt, sondern man hat es nicht einmal mehr. Es ist so ähnlich, wie wenn man Unbeseeltes und Beseeltes mit Rücksicht darauf vergleicht, was schlechter ist. Die Schlechtigkeit dessen, was kein seiner selbst mächtiges Prinzip hat, ist immer harmloser, ein solches Prinzip aber ist der Verstand. Es ist also ähnlich, wie wenn man die Ungerechtigkeit und den Ungerechten vergleicht; beides ist

⁶ Nach Hesiod (*Theogonie*, 190–5) ging Aphrodite auf Zypern an Land, allerdings spricht er nicht von „Ränkesucht“ o. ä.

⁷ Vgl. Homer: *Ilias*, XIV, 214–18.

in gewissem Sinne schlechter; denn ein schlechter Mensch kann tausendmal mehr Schlechtes tun als ein Tier.

2 Marcus Tullius Cicero (106–43 v. u. Z.)

(a) Vom pflichtgemäßen Handeln

Erstes Buch

IX. [...] 30. Nachdem wir nun die beiden Arten der Ungerechtigkeit aufgestellt und ihre Ursachen hinzugefügt sowie auch vorher die Arten der Gerechtigkeit [*iustitia*] festgestellt haben; so werden wir leicht, was unter den jeweiligen Umständen Pflicht ist, beurteilen können, wenn wir nicht zu sehr der Eigenliebe folgen wollen. Allerdings ist die Sorge für die Angelegenheiten anderer schwierig, wiewohl jener Chremes beim Terentius⁸ meint, nichts, was einen Menschen angehe, sei ihm fremd; aber dennoch haben wir mehr Sinn und Gefühl für das Gute [*prospera*] und Schlimme [*adversa*], das uns selbst, als für dasjenige, welches Anderen begegnet, da wir letzteres gleichsam aus weiter Entfernung sehen; daher kommt es, dass wir über andere anders als über uns urteilen. Darum geben diejenigen eine gute Vorschrift, welche uns verbieten, etwas zu tun, über dessen Billigkeit [*aequum*] oder Unbilligkeit [*iniquum*] wir im Zweifel sind. Denn die Billigkeit leuchtet von selbst ein, der Zweifel aber deutet auf einen stillen Gedanken an Unrecht [*iniuria*] hin.

X. 31. Aber oft treten Umstände ein, wo Handlungen, die dem Charakter eines gerechten Mannes oder, wie wir zu sagen pflegen, eines Biedermannes ganz vorzüglich zukommen, eine andere Gestalt annehmen und sich ins Gegenteil wenden. So zum Beispiel verlangt bisweilen die Gerechtigkeit, dass man die Pflichten, ein anvertrautes Gut zurückzugeben⁹, ein gegebenes Versprechen zu erfüllen und sonstige Pflichten der Wahrhaftigkeit und Redlichkeit [*fides*] übertrete und nicht

⁸ Vgl. Terenz' *Heautontimoroumenos* Vers 77.

⁹ Nach Gunermann (Cicero: *De officiis*, S. 29) ist hier zu ergänzen: „etwa auch einem Rasenden [*etiamne furioso*]?“.

beobachte. Hierbei muss man nämlich auf die Grundsätze der Gerechtigkeit, die ich zu Anfang aufgestellt habe, zurückgehen, erstens, dass man niemandem Schaden zufüge, zweitens, dass man dem gemeinsamen Nutzen diene. Tritt bei diesen Dingen durch Zeitumstände eine Veränderung ein, so ändert sich auch die Pflicht und bleibt nicht stets dieselbe. 32. Es kann nämlich bei einem Versprechen oder einer Übereinkunft der Fall eintreten, dass die Erfüllung derselben entweder dem nachteilig ist, dem man etwas versprochen, oder dem, der es versprochen hat. [...] Man darf also weder diejenigen Versprechen halten, welche für die verderblich sind, denen man sie getan hat, noch ist es, falls sie dir mehr schaden als sie dem anderen, dem du sie getan hast, nützen, pflichtwidrig, das Größere dem Kleineren vorzuziehen. Zum Beispiel, du sagst einem zu, du wollest als sein Anwalt in einem Rechtsstreit vor Gericht erscheinen; unterdessen wird dein Sohn gefährlich krank; alsdann ist es nicht pflichtwidrig, deine Zusage nicht zu halten, und der andere, dem du das Versprechen gegeben hast, würde mehr gegen die Pflicht handeln, wenn er sich beschwerte, dass du ihn im Stich gelassen habest. Dass man nun vollends die Versprechen nicht zu erfüllen braucht, die durch Furcht erzwungen wurden oder weil man durch List getäuscht wurde, wer möchte das nicht einsehen? [...]

33. Oft entsteht auch Unrecht durch Rechtsverdrehung, d. h. durch eine allzu schlaue und boshafte Auslegung des Rechtes. Daher jenes schon in aller Munde befindliche Sprichwort: „Höchstes Recht ist höchstes Unrecht“. In dieser Beziehung wird auch in Angelegenheiten des Staates viel Unrecht begangen. Ein Beispiel hiervon ist jener¹⁰, der einen Waffenstillstand auf dreißig Tage mit dem Feind geschlossen hatte und nun des Nachts dessen Ländereien verheerte, weil der Waffenstillstand auf Tage und nicht auf Nächte abgeschlossen worden sei. [...]

XI. 34. Aber auch gegen die, von denen man Unrecht erlitten hat, muss man gewisse Pflichten beobachten. Denn es findet bei der Wiedervergeltung und Bestrafung [*ulciscendi et puniendi*] des Unrechtes ein Maß statt, und es dürfte vielleicht genügen, wenn der Beleidiger über sein Unrecht Reue empfindet. So wird er selbst für die Zukunft Ähnliches sich nicht erlauben, und andere werden weniger Lust zu Unrecht verspüren. Fremden Staaten gegenüber müssen insbesondere die Rechte des Krieges [*iura belli*] beobachtet werden. Es gibt nämlich zwei Wege, einen Streit zu entscheiden, den einen durch Rechtserörterung, den anderen durch Anwendung von Gewalt; jener ist dem Menschen, dieser den Tieren eigen.

¹⁰ Kleomenes, 525 bis 488 v. u. Z., König von Sparta.

Zu dem letzteren dürfen wir daher nur dann unsere Zuflucht nehmen, wenn es uns nicht erlaubt ist den ersteren anzuwenden. 35. Deshalb müssen zwar Kriege unternommen werden in der Absicht, dass man gesichert vor Unrecht im Frieden leben könne; sobald man aber den Sieg errungen hat, muss man für die Erhaltung derer sorgen, welche im Kriege keine Grausamkeit, keine Rohheit ausgeübt haben [*non crudeles in bello, non inmanes fuerunt*]. [...] Wenn man nun für diejenigen Sorge tragen soll, welche man durch die Gewalt der Waffen besiegt hat; so ist es noch weit mehr Pflicht diejenigen in Schutz zu nehmen, welche nach Niederlegung der Waffen zur Gnade des Feldherrn ihre Zuflucht nehmen, mag auch schon der Sturmbock ihre Mauern erschüttert haben. [...]

XII. [...] 38. Was nun die Kriege [*bellum*] anlangt, in denen man um die Oberherrschaft streitet und nach Ruhm strebt; so müssen doch im Allgemeinen dieselben Beweggründe vorhanden sein, welche ich kurz zuvor als die rechtmäßigen Beweggründe für einen Krieg anführte. Doch muss man diese Kriege, welche den Ruhm der Oberherrschaft zum Zwecke haben, mit weniger Erbitterung [*minus acerbe*] führen. So, wie wir bei bürgerlichen Streitigkeiten anders verfahren, wenn der Gegner unser persönlicher Feind [*inimicus*], anders, wenn er unser Mitbewerber [*competitor*] ist, indem wir mit dem letzteren um Ehre und Würde, mit dem ersteren um Leben und guten Ruf kämpfen: so wurde mit den Keltiberen¹¹ und mit den Kimbern¹² wie mit unseren persönlichen Feinden um das Bestehen einer der beiden Parteien und nicht um die Oberherrschaft Krieg geführt, mit den Latinern hingegen, den Sabinern, Samniten, Puniern und dem Pyrrhus¹³ um die Oberherrschaft gekämpft. Die Punier waren vertragsbrüchig [*foedifragi*], Hannibal grausam [*crudelis*], die Übrigen gerechter.

Drittes Buch

VI. 29. Vielleicht könnte man einwenden: Soll also der Weise, wenn er selbst von Hunger gequält wird, nicht einem anderen die Speise entziehen, der ein durch-

¹¹ Gegen die Keltiberer führten die Römer von 153–133 v. u. Z. Krieg.

¹² Gegen die Kimbern führten die Römer von 113–101 v. u. Z. Krieg.

¹³ Vgl. zu diesen verschiedenen Kriegen der Römer ausführlich Cicero: *De officiis* [ed. Gunermann], S. 343, Anm. 87.

aus unnützer Mensch ist? – Keineswegs: denn mir ist mein Leben nicht nützlicher als die Gesinnung [*animi ... affectio*], nach der ich niemanden um des eigenen Vorteiles willen misshandeln [*violens*] darf. – Wie? Wenn einen Phalaris¹⁴, einen grausamen und unmenschlichen Tyrannen [*crudelem ... et immanem*] ein rechtschaffener Mann, um nicht selbst zu erfrieren, der Kleidung berauben könnte, sollte er es nicht tun? Die Beurteilung dieser Fälle ist sehr leicht. 30. Entziehst du nämlich einem durchaus unnützen Menschen etwas um des eigenen Vorteiles willen, so handelst du unmenschlich [*inhumane*] und gegen das Naturgesetz. Bist du hingegen ein Mann, der durch die Erhaltung seines Lebens dem Staate und der menschlichen Gesellschaft einen wesentlichen Nutzen verschaffen kann, so würde es keinen Tadel verdienen, wenn du aus diesem Grunde deinem Mitmenschen etwas entzögest. Verhält sich aber die Sache nicht so, so muss jeder seinen Nachteil lieber ertragen als dem anderen etwas von seinen Vorteilen zu entziehen. Nicht sind also Krankheit oder Dürftigkeit oder sonst ein Übel der Art mehr gegen die Natur als die Entziehung fremden Eigentums und die Begierde danach, sondern wenn man den allgemeinen Nutzen aufgibt, das ist gegen die Natur; denn es ist ungerecht [*iniusta*]. 31. Daher wird in der Tat das Naturgesetz selbst, das den Nutzen der Menschen bewahrt und erhält, so entscheiden, dass von einem trägen und unnützen Menschen die unentbehrlichen Lebensbedürfnisse auf einen weisen, rechtschaffenen und tapferen Mann übergehen sollen, wenn durch seinen Tod dem allgemeinen Nutzen viel entzogen wird; nur muss er sich hüten, aus Überschätzung seiner Person und aus Eigenliebe dies für eine Berechtigung zur Ungerechtigkeit [*iniuria*] zu halten. So wird er immer die Pflicht erfüllen, wenn er für den Nutzen der Menschen und für diese, von mir erwähnte, menschliche Gesellschaft sorgt. 32. Was nun aber den Fall mit Phalaris anlangt, so ist die Beurteilung sehr leicht. Denn wir leben mit den Tyrannen in keiner Gesellschaft, sondern vielmehr in dem höchsten Zerwürfnis, und es ist nicht gegen die Natur, den zu berauben, wenn man kann, welchen zu töten rühmlich ist. Überhaupt müsste diese ganze unheilbringende und verbrecherische Rotte aus der menschlichen Gesellschaft fortgejagt [*ex hominum communitate exterminandum*] werden. Denn so, wie man Glieder abschneidet, wenn ihnen das Blut und gewissermaßen das Leben zu fehlen anfängt, und sie den übrigen Teilen des Körpers schaden; ebenso ist diese in Menschengestalt gekleidete Rohheit und Unmenschlichkeit einer Bestie [*feritas et*

¹⁴ Siehe zu Phalaris oben p. 38, Anm. 4.

immanitas beluae] von der menschlichen Gesellschaft auszuschneiden [*segreganda est*]. Die Fragen dieser Art sind lauter solche, bei welchen die Pflicht nach den Umständen bestimmt wird.

VII. 33. Solche Untersuchungen würde nun, wie ich glaube, Panaetius¹⁵ abgehandelt haben, wenn nicht irgendein Zufall oder eine andere Beschäftigung sein Vorhaben vereitelt hätte. Für diese Beratungen selbst können aus den vorhergehenden Büchern ziemlich viele Vorschriften genommen werden, aus denen sich deutlich erkennen lässt, welche Handlungen ihrer Schändlichkeit [*turpitude*] wegen zu unterlassen, und welche darum, weil sie durchaus nicht schändlich [*turpe*] sind, nicht zu unterlassen sind. Doch weil ich jetzt dem von mir angelegten und doch beinahe ausgeführten Lehrgebäude, um mich so auszudrücken, den Giebel aufzusetzen gedenke; so will ich mich des Verfahrens der Mathematiker bedienen. So, wie diese nicht alle Sätze zu beweisen pflegen, sondern fordern, dass man ihnen einige als erwiesen einräume, um auf diese Weise leichter die Sätze, die sie beweisen wollen, zu entwickeln; so verlange ich von dir, mein Cicero,¹⁶ dass du mir, wo möglich, den Satz einräumst, dass außer dem sittlich Guten [*honestum*] nichts um seiner selbst willen wünschenswert sei. Ist dir dies aber wegen des Kratippus¹⁷ nicht erlaubt, so wirst du wenigstens das einräumen, dass das sittlich Gute am meisten um seiner selbst willen wünschenswert sei. Mir genügen beide Sätze, und bald erscheint mir der eine, bald der andere annehmbarer, aber außer ihnen keiner. 34. Und zuvörderst muss ich hier insofern den Panaetius in Schutz nehmen, als er nicht behauptet hat, das Nützliche [*utilia*] könne bisweilen mit dem sittlich Guten in Streit geraten, – denn dies war ihm nicht erlaubt – sondern nur das anscheinend Nützliche. Dass aber nichts nützlich sei, was nicht zugleich sittlich gut sei, und dass nichts sittlich gut sei, was nicht zugleich nützlich sei, versichert er oft, und er sagt, kein schlimmeres Verderben sei in das menschliche Leben eingedrungen als die Meinung derer, welche diese Begriffe auseinander gerissen hätten. [...]

VIII. 35. Wenn uns etwas mit dem Scheine des Nutzens entgegentritt, so ist es ganz natürlich, dass wir uns davon ergreifen lassen. Finden wir aber bei näherer Betrachtung, dass mit der Sache, die den Schein des Nutzens darbietet, Schändlichkeit [*turpitude*] verbunden ist; so ist es nicht die Aufopferung des Nutzens,

¹⁵ Panaitios von Rhodes, ca. 180 bis ca. 110 v. u. Z.

¹⁶ Gemeint ist Ciceros Sohn Marcus.

¹⁷ Kratippos von Pergamon, erstes Jahrhundert v. u. Z.

welche gefordert wird, sondern die Einsicht, dass da, wo Schändlichkeit sich findet, kein Nutzen sein könne. Streitet aber nichts so sehr gegen die Natur als Schändlichkeit, – denn die Natur will nur Geradheit, Übereinstimmung und Folgerichtigkeit und verschmäht deren Gegenteil – und ist nichts der Natur so sehr angemessen als der Nutzen; so kann sicherlich in eben derselben Sache nicht Nutzen und Schändlichkeit vereint sein. Ferner wenn Sittlichkeit [*honestum*] unsere Bestimmung ist und diese entweder allein wünschenswert ist, wie Zeno¹⁸ meint, oder wenigstens alles Übrige unverhältnismäßig überwiegt, wie Aristoteles urteilt: so muss notwendigerweise das sittlich Gute entweder das einzige oder das höchste Gut sein; was aber gut ist, das ist gewiss nützlich; also ist alles, was sittlich gut ist, nützlich. 36. Daher ist es der Irrtum unredlicher Menschen, der, sobald er etwas ergreift, was nützlich erscheint, dieses sofort von dem sittlich Guten trennt. Hieraus geht Meuchelmord [*sica*] hervor, hieraus Giftmischerei [*venenum*], hieraus Fälschung der Vermächtnisse, hieraus Diebstahl, Veruntreuung öffentlicher Gelder, Ausplünderungen und Beraubungen der Bundesgenossen und Mitbürger; hieraus die Begierde nach allzu großem Einfluss, nach unerträglicher Übermacht, ja zuletzt – und das ist das Abscheulichste und Schmähhchste, was sich nur denken lässt [*quibus nihil nec taetrius nec foedius excogitari potest*] – selbst in Freistaaten das Gelüste nach königlicher Herrschaft. Denn nur die Vorteile der Dinge sehen sie in ihren trügerischen Vorstellungen; die Strafe, ich will nicht sagen, der Gesetze, die sie oft zunichte machen, sondern die der Schändlichkeit selbst, welche die empfindlichste ist, sehen sie nicht. 37. Hinweg also mit dieser ganzen frevelhaften und ruchlosen Brut von Menschen, welche überlegen, ob sie dem, was sie als sittlich gut erkennen, folgen oder sich wissentlich mit Frevel beflecken sollen. Denn schon in dem Zweifel liegt eine Schandtät [*facinus*], wenn es auch nicht wirklich dazu kommt. Also sind überhaupt solche Dinge gar nicht in Beratung zu ziehen, bei welchen schon die Beratung unsittlich ist.

IX. 38. Auch muss man von jeder Beratung die Hoffnung und Einbildung verborgen und unentdeckt zu bleiben entfernen. Denn wenn wir nur einige Fortschritte in der Philosophie gemacht haben, so müssen wir zur Genüge die Überzeugung gewonnen haben, dass, wenn wir es auch allen Göttern und Menschen verbergen könnten, wir doch keine Handlung der Habsucht, der Ungerechtigkeit, der Willkür, der Unkontrolliertheit uns erlauben dürfen. [...]

¹⁸ Zenon von Kition, vermutlich 333 bis 262 v. u. Z.

X. [...] 46. Wird also in der Freundschaft das anscheinend Nützliche mit dem sittlich Guten verglichen, so muss der Scheinnutzen unterliegen und die Sittlichkeit [*honestum*] obsiegen. Streiten hingegen die Forderungen, die man in der Freundschaft macht, gegen die Sittlichkeit; so muss man Gewissenhaftigkeit und Rechtschaffenheit [*religio et fides*] der Freundschaft vorziehen. Auf diese Weise werden wir, was der Gegenstand unserer Untersuchung ist, die Wahl der Pflicht zu treffen haben.

XI. Aber wegen des Scheinnutzens wird in dem Staat sehr oft gefehlt, wie bei der Zerstörung Korinths von uns Römern; härter [*durius*] noch verfahren die Athener, die den Beschluss fassten, dass den Aegineten, die eine große Seemacht hatten, die Daumen abgeschnitten werden sollten. Dies schien nützlich; denn Aegina war wegen seiner Nähe dem Piräus allzu gefährlich. Aber nichts, was grausam ist, ist nützlich [*nihil, quod crudele, utile*]; denn der Menschennatur, der wir folgen müssen, widerstrebt ganz besonders die Grausamkeit [*crudelitas*]. 47. Schlecht handeln auch die, welche den Fremden den Aufenthalt in ihren Städten wehren und sie daraus verjagen, was Pennus¹⁹ bei unseren Vätern und Papius²⁰ unlängst getan haben. Dass der nicht als ein Bürger angesehen werden darf, der kein Bürger ist, verhält sich allerdings ganz recht, und hierüber haben auch die so weisen Konsuln Crassus²¹ und Scaevola²² ein Gesetz gegeben; aber Fremden den Aufenthalt in der Stadt verwehren ist wahrlich unmenschlich [*sane inhumanum est*]. Vortrefflich hingegen sind jene Fälle, wo der scheinbare Nutzen des Staates der Sittlichkeit gegenüber verschmätzt wird. Voll von solchen Beispielen ist die Geschichte unseres Staates zu verschiedenen Zeiten und ganz besonders zur Zeit des zweiten Punischen Krieges. Nach der Niederlage bei Cannae²³ bewies er einen höheren Mut als zu irgendeiner Zeit des Glückes. Keine Spur von Furcht, keine Erwähnung des Friedens. So groß ist die Kraft der Sittlichkeit, dass sie den Schein des Nutzens verdunkelt. 48. Als die Athener dem Angriff der Perser auf keinen Fall Stand halten konnten, beschlossen sie die Stadt zu verlassen, Weib und Kind nach Troizen²⁴ in Sicherheit zu bringen und die Schiffe zu besteigen, um

¹⁹ Marcus Junius Pennus, 153 bis 118 v. u. Z., 126 v. u. Z. Volkstribun.

²⁰ Gajus Papius, 65 v. u. Z. Volkstribun.

²¹ Lucius Licinius Crassus, 140 bis 91 v. u. Z.

²² Quintus Mucius Scaevola, 140 bis 82 v. u. Z.

²³ In der Schlacht bei Cannae 216 v. u. Z. fügte Hannibal den Römern eine schwere Niederlage zu.

²⁴ Antike griechische Stadt in der Nähe der Halbinsel Methana.

die Freiheit Griechenlands zur See zu verteidigen. Ein gewisser Cyrsilus gab den Rat, man möchte in der Stadt bleiben und dem Xerxes die Tore öffnen; aber man steinigte ihn. Und doch schien er den Nutzen ins Auge gefasst zu haben; allein es war kein Nutzen, da die Sittlichkeit dagegen stritt. 49. Themistokles²⁵ erklärte nach dem Sieg in dem Kriege gegen die Perser in einer Volksversammlung, er habe einen für den Staat heilsamen Plan, aber er dürfe nicht allgemein bekannt werden; er verlangte daher, das Volk möchte einen Mann bestimmen, dem er denselben mitteilen könnte. Man bestimmte den Aristides dazu. Themistokles eröffnete ihm nun, die Flotte der Lacedaimonier²⁶, welche bei Gytheum²⁷ ans Land gezogen war, könne heimlich verbrannt werden, und dadurch müsse notwendiger Weise die Macht der Lacedaimonier gebrochen werden. Als Aristides dieses gehört hatte, kehrte er unter großer Erwartung in die Volksversammlung zurück und erklärte, nützlich sei der Plan, den Themistokles gebe, aber er streite durchaus gegen die Sittlichkeit. Da urteilten die Athener, was nicht sittlich gut sei, könne auch nicht nützlich sein, und verwarfen auf Aristides' Rat die ganze Sache, ohne sie auch nur gehört zu haben. Edler handelten sie als wir, die wir Seeräuber abgabefrei, Bundesgenossen aber tributpflichtig lassen.

XII. Also bleibe es dabei: was schändlich [*turpe*] ist, das kann nie nützlich [*utile*] sein, auch dann nicht, wenn man zum Besitze des anscheinend Nützlichen gelangt. Denn schon der Gedanke, was schändlich ist, könne nützlich sein, ist verderblich [*calamitosum est*]. [...]

(b) Über das höchste Gut und das größte Übel

Erstes Buch

I. 32. Damit ihr aber den Ursprung des Irrtums derer, welche die Lust [*voluptas*] verwerfen, und den Schmerz loben, deutlich einzusehen im Stande seid, so will ich mich darüber auslassen, und zugleich die ganze Lehre jenes Erfinders der Wahrheit²⁸ und sozusagen jenes Baumeisters eines glückseligen Lebens auseinandersetzen. Nie-

²⁵ 524 bis 459 v. u. Z., griechischer Staatsmann und Feldherr zur Zeit der Perserkriege.

²⁶ Antike Bezeichnung für die Spartaner.

²⁷ Gythio, griechische Hafenstadt am Lakonischen Golf.

²⁸ Gemeint ist Epikur, dessen Philosophie im ersten Buch von *De finibus* diskutiert wird.

mand verachtet oder hasst oder flieht die *Lust*, insofern sie *Lust* ist; sondern insofern daraus große Schmerzen bei denen entstehen, welche sie nicht mit vernünftiger Mäßigung zu genießen verstehen. Ebenso gibt es niemanden, welcher den Schmerz [*dolor*], insofern er Schmerz ist, liebte, wünschte oder zu erlangen strebte; sondern insofern man sich, unter gewissen Umständen, durch Erduldung von Beschwerlichkeit und Schmerzen eine große Lust erwerben kann. Denn, um das geringste Beispiel anzuführen, wer von uns übernimmt wohl irgendeine ermüdende Leibesübung in einer anderen Absicht, als einigen Vorteil dabei zu gewinnen? Wer kann also wohl denjenigen tadeln, welcher so eine Lust zu genießen wünscht, auf welche nicht Schmerzhaftes folgt, oder denjenigen, welcher einen Schmerz scheut, aus welchem gar keine Lust entsteht? 33. Mit Recht aber tadeln wir diejenigen und finden sie unseres ganzen Hasses [*odium*] würdig, welche von dem kitzelnden Genuss der gegenwärtigen Lust berauscht und hingerissen und vor Begierde [*cupiditas*] ganz blind sind und die Schmerzen und Beschwerlichkeiten, die auf sie warten, nicht sehen. Und ebenso schuldig sind die, welche aus Weichlichkeit der Seele, d. h. aus einer unnatürlichen Abscheu vor aller Anstrengung und allem Schmerz ihren Pflichten untreu werden. Diese Dinge sind leicht und beim ersten Anblick zu unterscheiden. Denn wenn uns die Umstände so wenig bestimmen, dass wir frei wählen können, und wenn uns nichts hindert, das zu tun, was uns am angenehmsten ist, dann muss man allerdings danach streben, alle Lust zu erlangen und allen Schmerz zu vermeiden. Bisweilen aber, wenn es entweder schuldige Pflichten oder unvermeidliche Umstände erfordern, ist es notwendig, der Lust zu entsagen und Beschwerlichkeiten willig zu übernehmen. Der Weise [*sapiens*] wählt also nach der Verschiedenheit der Umstände entweder so, dass er einige Lustgefühle aufopfert, um größere zu erlangen, oder so, dass er einige Schmerzen duldet, um andere, härtere zu vermeiden.

34. Da dieses meine Meinung ist, warum sollte ich fürchten, die Taten jener, die Torquatus heißen wie ich, daraus nicht herleiten zu können – die du vorhin sowohl mit Achtung gegen ihr Andenken, als auch mit vieler Freundschaft und Wohlwollen gegen uns alle einzeln erwähnt hast, jedoch ohne mich durch das Lob meiner Vorfahren zu bestechen oder nachlässiger zu machen, dir zu antworten. Denn aus welchen Gründen willst du wohl alles, was sie getan haben, herleiten? Glaubst du wohl, dass sie einen bewaffneten Feind angegriffen haben, oder gegen ihr Blut und ihre Kinder so grausam [*crudelis*] gewesen sind, ohne dabei an ihren Nutzen, an ihre Vorteile zu denken? Nein, dies tun nicht einmal die unvernünftigen Tiere, dass sie sich so ganz ohne alle Richtung und Ordnung bewegen sollten, dass wir nicht

einsehen könnten, worauf ihre Bewegungen gerichtet wären. Und du glaubst, dass so große Männer so große Taten unternommen haben, ohne alle Absicht? 35. Welche Absichten sie gehabt haben, will ich bald zeigen; unterdessen aber nur dieses bemerken, dass, wenn sie ohne Zweifel jene rühmlichen Taten irgendeiner Absicht wegen unternommen haben, die Tugend an sich diese Absicht nicht gewesen sein kann. Denn, hat der eine dem Feind ein Halsband abgenommen, so hat er sich auch gewehrt, um nicht umzukommen. Hat er sich einer großen Gefahr ausgesetzt, so tat er es unter den Augen der Armee. Welche Vorteile hatte er denn davon? Lob und Liebe [*laudes et caritas*], welches die sichersten und dauerhaftesten Mittel sind, um ruhig und ohne Furcht [*sine metu*] zu leben. Er hat seinen Sohn mit dem Tod bestraft. Tat er es ohne Grund, so wünschte ich nicht unter die Nachkommen eines so rücksichtslosen und grausamen [*inportunus et crudelis*] Mannes zu gehören. Tat er es aber in der Absicht, um durch seinen Schmerz das Ansehen der Kriegszucht zu befestigen und bei einem sehr gefährlichen Krieg die Armee durch die Furcht vor Strafe im Zaum zu halten, so war er auf die Wohlfahrt des ganzen Staates bedacht, mit welcher er die seinige verflochten sah. 36. Diese Erklärung lässt sich sehr weit anwenden. Denn das, worin ihr gewöhnlich eure Beredsamkeit zeigt, und vorzüglich du, indem du die Geschichte mit viel Fleiß durchgehst, um die berühmten und tapferen Männer der Vorzeit zu erwähnen und ihre ohne Hinsicht auf einigen Vorteil, bloß der Schönheit der Tugend wegen unternommenen Taten zu rühmen; dies, sage ich, wird ganz durch Festsetzung des genannten Unterschieds vernichtet, dass man nämlich entweder kleinerer Lust entsagt, um größere zu gewinnen, oder geringere Schmerzen erduldet, um größeren zu entgehen.

3 Lucius Annaeus Seneca (1–65)

(a) Über den Zorn

Erstes Buch

III. [...] 2 „Dass du erkennst“, heißt es, „nicht ist Zorn [*ira*] Verlangen nach Strafe [*poena*] – äußerst Schwache zürnen oft den Mächtigsten, und nicht verlangen sie nach Strafe, die sie nicht erhoffen können.“ Erstlich haben wir erklärt, es handle sich um das Verlangen, Strafe zu vollziehen, nicht die Möglichkeit; es verlangen

aber die Menschen auch, wozu sie keine Kraft haben. Ferner ist niemand so unbedeutend, dass er Bestrafung auch der höchstgestellten Person nicht erhoffen dürfte: zu schaden sind wir imstande. 3 Des Aristoteles' Bestimmung weicht nicht von unserer ab: er sagt nämlich, Zorn sei das Verlangen, Schmerz zu vergelten.²⁹ Den Unterschied zwischen unserer und dieser Bestimmung auszuführen, würde zu weit gehen. Gegen jede von beiden wendet man ein, wilde Tiere zürnten, weder von Unrecht gereizt noch durch einen Anlass zu Strafe und Schmerz bei anderen, denn auch wenn sie dies bewirken, gehen sie nicht darauf aus. 4 Hingegen muss gesagt werden: wilde Tiere kennen keinen Zorn (und alles sonst), anders als der Mensch; denn obwohl der Zorn verfeindet ist mit der Vernunft, entsteht er dennoch nirgends, außer wo die Vernunft einen Platz hat. Ungestümes Verhalten haben Tiere an sich, Toben, Wildheit, Angriff; Zorn allerdings ebenso wenig wie Genussucht, und gegenüber manchen Begierden sind sie unmäßiger als der Mensch. 5 Keinen Grund gibt es, dass du dem glaubst, der behauptet: „Nicht denkt der Eber daran, zu zürnen, nicht sich zu verlassen auf den Lauf / die Hirschkuh, und nicht auf das Zugvieh sich zu stürzen, das starke, die Bären.“³⁰ Zürnen nennt er, gereizt, bedrängt zu werden; zu zürnen freilich verstehen sie ebenso wenig wie zu verzeihen. 6 Stumme Tiere kennen nicht, wie der Mensch, Seelenregungen, haben eine Art von ihnen ähnlichen Trieben: sonst, wenn Liebe ihnen innewohnte und Hass, gäbe es Freundschaft und Streit, Meinungsverschiedenheiten und Einigkeit; davon gibt es auch bei jenen gewisse Spuren, im übrigen sind es der Menschenherzen eigentümliche Vorzüge und Fehler. 7 Niemandem außer dem Menschen ist zugestanden Klugheit, Voraussicht, Gewissenhaftigkeit, Denkvermögen, und nicht nur die Fähigkeiten der Menschen sind den Tieren, sondern auch seine Schwächen versagt. Ganz und gar ist ihre Gestalt wie äußerlich so innerlich der des Menschen unähnlich; jener königliche und führende Seelenteil ist anders gebildet. Wie es [bei den Tieren] eine Stimme gibt, aber nicht artikuliert, sondern wirr und zu Worten nicht fähig, wie eine Zunge, aber gebunden und nicht zu differenzierten Bewegungen gelöst, so ist der leitende Seelenteil selber zu wenig fein, zu wenig

²⁹ Vgl. Aristoteles: *Über die Seele*, 403a: „Auf verschiedene Weise aber würden der Physiker und der Dialektiker über jeden der Affekte handeln, z. B. was der Zorn [*orgê*] ist. Der eine würde ihn nämlich als Streben nach Wiedervergeltung des Schmerzes oder ähnlich definieren, der andere als Sieden des Blutes, das um das Herz fließt und warm ist.“

³⁰ Ovid: *Metamorphosen*, VII, 545–6.

entwickelt. Er erfasst also Erscheinungen und Vorstellungen der Dinge, von denen er zu triebhaftem Verhalten angeregt wird, aber sie bleiben trübe und verworren. 8 Aus diesem Grund sind ihr Vorwärtsstürmen und ihre Verwirrung heftig, Furcht aber, Beunruhigung, Trauer und Zorn gibt es nicht, sondern diesem in gewisser Weise ähnliches: deswegen fallen sie rasch ab und ändern ihr Verhalten ins Gegenteil, und obwohl sie überaus erregt gewütet und sich entsetzt haben, weiden sie nun, und auf Gebrüll und tolles Herumrennen folgt eine schläfrige Ruhe.

IV. 1 Das Wesen des Zornes [*ira*] ist nun ausreichend entwickelt. Wie er sich unterscheidet von Jähzorn [*iracundia*], ist offenkundig: wie der Trunkene vom Trunksüchtigen und der von Furcht Erfüllte vom Furchtsamen. Ein Zorniger kann durchaus ein Mensch ohne Anlage zu Zorn sein; ein jähzorniger Mensch kann gelegentlich nicht zornig sein. [...]

V. 1 Was das Wesen des Zornes sei, ist untersucht worden, ob er irgendein anderes Lebewesen als den Menschen befalle, wie er sich vom Jähzorn unterscheide, wie viele Formen es von ihm gebe; jetzt wollen wir untersuchen, ob der Zorn der Natur entspreche [*an ira secundum naturam sit*], ob er nützlich sei und zu einem Teil beizubehalten.

2 Ob er der Natur entspreche, wird deutlich sein, wenn wir den Menschen betrachten. Was ist milder als er, solange die Verfassung seiner Seele sich im Lot befindet? Was aber ist grausamer [*crudelius*] als der Zorn? Was mehr als der Mensch ist liebevoll gegen andere? Was feindseliger [*infestius*] als der Zorn? Der Mensch ist zu gegenseitiger Hilfe geschaffen, der Zorn zu Vernichtung [*exitium*]; der Mensch will die Gemeinschaft suchen, der Zorn aus ihr ausscheiden; dieser will nützen, jener schaden, dieser auch Unbekannten zu Hilfe eilen, jener die Liebsten angreifen; dieser ist dem Wohl anderer sogar sich aufzuopfern bereit, jener, sich auf Gefahr einzulassen, wenn er nur andere mitnehmen kann. 3 Wer also verkennt die Natur mehr, als wer ihrem besten und vollkommensten Werk diesen grausamen und verderblichen [*ferum ac perniciosum*] Fehler zuschreibt? Der Zorn, wie wir gesagt haben, ist gierig auf Strafe; dass Verlangen danach dem sehr friedlichen Menschen innewohne, entspricht keineswegs seinem Wesen. In Wohltaten nämlich besteht das Leben des Menschen und Einvernehmen, nicht von Schrecken, sondern zu gegenseitiger Zuneigung wird es zum Bunde und zu gemeinsamer Hilfe vereint.

VI. 1 „Wie? Niemals ist Züchtigung [*castigatio*] nötig?“ Warum nicht? Aber sie soll unverfälscht, mit Vernunft [stattfinden]; nicht nämlich stiftet sie Schaden [*nocet*], sondern heilt trotz des Anscheins zu schaden. Wie wir manche krummen

Pfähle, um sie geradezubiegen, anbrennen und mit Keilen, nicht um sie zu brechen, sondern sie zu strecken, hart behandeln, so richten wir von Fehlern verbogene Charaktere mit körperlichem und seelischem Schmerz [*dolor corporis animique*] wieder gerade. 2 Selbstverständlich versucht der Arzt anfangs bei geringfügigen Erkrankungen nicht viel von der täglichen Gewohnheit abzugehen und den Speisen, Getränken, Leibesübungen eine feste Ordnung aufzuerlegen und die Gesundheit lediglich durch Änderung der Lebensweise zu festigen. Am nächsten liegt, dass Maß weiterhilft; wenn Maß und Ordnung keine Hilfe bringt, entfernt er einiges und beschneidet es; und wenn nicht einmal jetzt Erfolg sich einstellt, untersagt er Speisen und entlastet durch eine Fastenkur den Körper; wenn die milderen Maßregeln vergeblich geblieben sind, schlägt er eine Ader,³¹ und an die Glieder, wenn sie, weiterhin [am Körper] verbleibend, Schaden bringen und die Krankheit sich ausdehnen lassen, legt er Hand an; und nicht scheint hart irgendeine Behandlung, wenn heilsam ihre Wirkung ist [*salutaris effectus est*]. 3 In der Weise versucht der Gesetzeshüter und der Staatslenker – das ist angemessen – so lange wie möglich mit Worten, und zwar mit sanfteren, die Menschen zu heilen, dass er ihnen Pflichten nachzukommen rät und ihnen Verlangen nach dem Ehrenhaften und Gerechten nahelegt und Hass auf Charaktermängel in ihnen erweckt, aber Wertschätzung sittlicher Vollkommenheit; er gehe darauf [erst] zu ernsterer Rede über, mit der er noch immer mahne und Vorhaltungen mache; schließlich schreite er zur Bestrafung, und vorläufig noch zu leichter und widerrufbarer; die schlimmsten Strafen lege er auf die schlimmsten Verbrechen, so dass niemand stirbt außer dem, dessen Sterben ja auch in seinem eigenen Interesse ist. 4 Einzig in dem einen Punkt wird er den Ärzten nicht ähnlich sein, dass jene, wem sie das Leben nicht haben schenken können, einen leichten Tod gewähren, er aber von den unter Schande und öffentlicher Bloßstellung [*cum dedecorum et traductione*] Verurteilten das Leben fordert – nicht, weil er Freude hätte an irgend jemandes Bestrafung (fern nämlich liegt dem Weisen so unmenschliche Grausamkeit [*inhumana feritas*]), sondern damit sie eine Belehrung [*documentum*] für alle seien und die menschliche Gemeinschaft vom Tode jedenfalls derer, die [im Leben] niemandem haben helfen wollen, einen Gewinn habe. Nicht also hat die Natur des Menschen Verlangen nach Strafe; deswegen entspricht nicht einmal der Zorn [*ira*] der Natur des Menschen, weil er Verlangen nach Strafe hat. [...]

³¹ Gemeint ist ein Aderlass.

IX. 1 Ferner hat der Zorn in sich nichts Nützliches und schärft nicht den Mut zu Kriegstaten. Niemals nämlich braucht sich die Tapferkeit von der Schwäche helfen zu lassen, sich selbst genug. Immer wenn ein Angriff nötig ist, zürnt sie nicht, sondern erhebt sich und, soweit sie es für nötig hält, erregt sie sich und entspannt sie sich, nicht anders, als Geschosse, die von Wurfmaschinen geschleudert werden, in der Gewalt des Schießenden sich befinden, wie weit sie geschleudert werden. 2 „Der Zorn“, sagt Aristoteles, „ist unentbehrlich, und nichts kann ohne ihn erobert werden, wenn er nicht die Seele erfüllt und den Geist entflammt; man muss sich aber seiner bedienen nicht als Feldherrn, sondern als Soldaten.“³² Das ist falsch; denn wenn er auf die Vernunft hört und ihr folgt, wohin er geführt wird, ist er nicht mehr Zorn, dessen Eigenart der Eigensinn [*contumacia*] ist; wenn er aber sich widersetzt und nicht, sobald er Befehl dazu hat, Ruhe gibt, sondern in Willkür und Wildheit [*libido ferociaque*] vorwärtsstürmt, ist er ein so unnützer Gehilfe der Seele, wie ein Soldat, der das Zeichen zum Rückzug nicht beachtet. 3 Also: wenn er sich Maß auferlegen lässt, muss er mit einer anderen Bezeichnung benannt werden; er hat aufgehört, Zorn zu sein, den ich als zügellos und ungezähmt [*effrenata indomitaque*] verstehe; wenn er Maß nicht duldet, ist er verderblich und darf nicht unter die Hilfsmittel gerechnet werden. 4 So ist er entweder nicht Zorn, oder er ist unbrauchbar. Denn wenn jemand Strafe auferlegt, nicht aus Verlangen nach Strafe an sich, sondern weil es nötig ist, darf er nicht unter die Zornigen gerechnet werden. Der wird ein brauchbarer Soldat sein, der es versteht, zu gehorchen dem wohlüberlegten Befehl; Leidenschaften jedenfalls sind so schlechte Helfer wie Führer. [...]

XIX. 1 Es hat, sage ich, der Jähzorn [*iracundia*] folgenden Nachteil: er will sich nicht lenken lassen; er zürnt der Wahrheit selbst, wenn sie gegen seinen Willen offenkundig wird; mit Geschrei und Getöse und des ganzen Körpers erregter Bewegung verfolgt er, auf wen er es abgesehen hat, hinzugefügt noch Beschimpfungen und Schmähungen. 2 Das tut nicht die Vernunft, sondern wenn es in dieser Weise nötig ist, vernichtet sie schweigend und gelassen ganze Hausgemeinschaften von Grund auf, und Familien – sind sie dem Staat schädlich – vernichtet sie mit Frauen und Kindern, die Häuser selbst reißt sie ein und macht sie dem Erdboden gleich, und für die Freiheit bedrohliche Namen rottet sie aus [*exstirpat*]; dies, ohne mit den Zähnen zu knirschen noch den Kopf zu werfen noch irgendetwas dem Richter nicht Angemessenes zu tun, dessen Antlitz dann am ehesten gelassen sein

³² Als Fragment 80 überliefert. Vgl. auch oben p. 40.

muss und Fassung bewahren, wenn er Wichtiges verkündet. 3 „Was ist nötig“, sagt Hieronymus³³, „wenn du jemanden töten willst, deine Lippen vorher zu beißen?“ Wenn er nun gesehen hätte, wie herabsprang vom erhöhten Platz des Richters der Prokonsul und die Fasces dem Liktor wegnahm und seine eigenen Kleider zerriss, weil zu langsam fremde zerrissen wurden?³⁴ [...] 5 Dergleichen tut nicht, wer immer frei von Zorn die verdiente Strafe einem jedem auferlegt. Er entlässt oft den, dessen Vergehen er wahrnimmt: wenn Reue über die Tat berechnete Hoffnung verspricht, wenn er erkennt, nicht aus der Tiefe kommt die Schlechtigkeit, sondern der Oberfläche der Seele, wie man sagt, haftet sie an, wird er Strafflosigkeit gewähren, denn weder wer sie empfängt, hat von ihr Schaden, noch, wer sie gewährt; 6 bisweilen wird er große Untaten leichter als kleinere ahnden, wenn jene aus Versehen, nicht aus Grausamkeit [*crudelitas*] begangen worden sind, diesen aber eine heimliche, verdeckte und verhärtete Verschlagenheit [*calliditas*] inneohnt; dasselbe Vergehen wird er bei zwei Menschen nicht mit derselben Strafe verfolgen, wenn es der eine aus Fahrlässigkeit begangen hat, der andere [aber] die Absicht hatte zu schaden. 7 Dies wird er stets bei jedem Eingreifen beachten, dass er weiß: das eine verhängt er, um Schlechtere zu bessern, das andere, um sie zu vernichten; bei beiden wird er nicht das Vergangene, sondern das Zukünftige ins Auge fassen [...], und Menschen, die er als Beispiel unverbesserlicher Schlechtigkeit [*nequitia male*] dienen lassen will, tötet er in aller Öffentlichkeit, nicht nur, damit sie selber sterben, sondern damit sie andere durch ihren Tod abschrecken. 8 Wer dies erwägen und abschätzen muss – du siehst, wie er gezwungen ist, von jeder Erregung frei heranzugehen an dieses mit höchster Sorgfalt zu behandelnde Problem: die Macht über Leben und Tod [*potestas vitae necisque*]; schlecht sind die Folgen, wird einem Zornigen das Schwert anvertraut. [...]

Zweites Buch

V. 1 Außerdem ist auch die Frage zu untersuchen: diejenigen, die nach Gewohnheit wüten und an Menschenblut ihre Freude haben – zürnen sie, wenn sie die

³³ Hieronymus von Rhodos, ca. 290 bis 230 v. u. Z.

³⁴ Likatoren waren im antiken Rom Diener und Leibwächter höherer Beamter, die u. a. als Erkennungszeichen Rutenbündel, sog. „fasces“, trugen.

töten, von denen sie kein Unrecht erlitten haben, weder in Wirklichkeit noch in ihrer eigenen Einbildung? So ist Apollodoros gewesen oder Phalaris.³⁵ 2 Das ist kein Zorn, Rohheit [*feritas*] ist es; nicht nämlich, weil sie Unrecht erleidet, schadet sie, sondern sie ist bereit, wenn sie nur Schaden anrichten kann, ihn sogar zu leiden, und nicht verlangt sie Geißelhiebe und Martern [*verbera lacerationesque*] zur Rache [*ultio*], sondern zum Vergnügen [*voluptas*]. 3 „Was also?“ Der Ursprung dieses Übels liegt im Zorn; sobald er durch häufige Übung [*exercitatio*] und Sättigung [*satietas*] zum Vergessen der Milde gekommen ist und jede menschliche Beziehung verstoßen hat aus der Seele, geht er zuletzt in Grausamkeit [*crudelitas*] über: sie lachen also, amüsieren sich, genießen großes Vergnügen und haben in den wenigsten Fällen den Gesichtsausdruck von Zornigen, zum Zeitvertreib grausam [*saevus*]. [...] 5 Volesus³⁶, jüngst unter dem Divus Augustus Prokonsul von Asien – als er 300 Menschen an einem Tage mit dem Beil hatte hinrichten lassen, schritt er durch die Reihen der Leichen mit hochmütiger Miene, und als habe er etwas Großartiges und Sehenswertes vollbracht, rief er auf Griechisch aus: „O königliche Tat!“ Was hätte er als König getan? Nicht war das Zorn, sondern ein größeres Übel und ein unheilbares. [...]

Drittes Buch

I. [...] 3 Die übrigen Leidenschaften nämlich vertragen Aufschub und können langsamer behandelt werden, des Zornes erregte und sich selber hinreißende Heftigkeit entwickelt sich nicht allmählich, sondern während er beginnt, tritt er mit ganzer Stärke auf; und nicht nach anderer Schwächen Art beruhigt er die Seele, sondern entführt sie und bringt sie um die Herrschaft über sich selbst und lässt sie begehren sogar allgemeinen Schaden, und nicht gegen das nur, was er sich als Ziel gesetzt hat, sondern gegen das, was unterwegs entgegentritt, wütet er. 4 Die übrigen Schwächen bedrängen die Seele, Zorn stürzt sie in den Abgrund. Auch wenn Widerstand zu leisten gegen die eigenen Leidenschaften nicht möglich ist – dennoch jedenfalls ist

³⁵ Zu Phalaris s. o. p. 38, Anm. 4. Apollodoros, 276 v. u. Z. verstorbener Tyrann von Kassandria.

³⁶ Lucius Valerius Messalla Volesus, römischer Politiker kurz vor und nach Beginn unserer Zeitrechnung.

es den Leidenschaften selber möglich, stillzustehen: der Zorn – nicht anders als Blitze und Stürme und wenn sonst etwas unaufhaltsam ist, weil es nicht geht, sondern stürzt – verstärkt seine Gewalt mehr und mehr. 5 Andere Fehler sagen sich von der Vernunft [*ratio*] los, dieser vom gesunden Menschenverstand [*sanitas*]; andere haben allmähliches Ansteigen und ein Anwachsen, das nicht wahrzunehmen ist: in den Zorn – das ist ein Sturz der Seele. Keine Sache drängt daher in größerem Maße, blindwütig und ihre Kräfte anzuwenden geneigt und, hat sie Erfolg, hochmütig, wird sie enttäuscht, rasend; nicht einmal durch Misslingen zu Überdruß gebracht wendet sie – hat den Gegner das Schicksal entführt – gegen sich selber ihre Bisse. Und nicht kommt es darauf an, wie groß der Anlass ist, aus dem Zorn entsteht; aus Nichtigstem nämlich entwickelt er sich zu ganzer Größe.

II. 1 Kein Lebensalter übergeht er, kein Geschlecht der Menschen nimmt er aus. Manche Völker kennen durch die Wohltat der Armut kein üppiges Leben; manche, weil sie geübt und unstet sind, haben vermieden die Trägheit; die ohne verfeinerte Sitte ein ländlich-einfaches Leben führen, denen ist Gaunerei unbekannt und Betrug und was immer Schlechtes auf dem Forum entsteht: kein Volk gibt es, welches nicht der Zorn aufhetzt, so bei den Griechen wie bei den Barbaren, mächtig, nicht weniger verderblich denen, die Gesetze achten, als denen, welchen das Maß der Macht Recht setzt. 2 Endlich erfassen die übrigen Fehler die Menschen einzeln, der Zorn aber ist die einzige Leidenschaft, die bisweilen in den Staat eindringt. Niemals entbrennt ein ganzes Volk in Liebe zu einer Frau, und nicht setzt auf Geld oder Gewinn ein ganzer Staat seine Hoffnung, Ehrgeiz schlägt Mann für Mann die Menschen einzeln in seinen Bann, Unbeherrschtheit [*impotentia*] ist kein allgemein verbreitetes Übel. 3 Oft aber ist Zorn in eine geschlossene Masse geraten: Männer, Frauen, Greise, Knaben, Politiker, Volk waren eines Sinnes, und die ganze Menge, von ein paar Worten aufgehetzt, ist dem Hetzer vorausgeeilt; zu Bewaffnung ist es geradewegs und zu Brandstiftung gekommen, und erklärt wurde den Nachbarn Krieg und geführt mit den Mitbürgern; [...] 5 vergangen hat man sich an Gesandtschaften, unter Bruch des Völkerrechtes [*ius gentium*], und unsagbare Raserei [*rabies*] hat die Bürgerschaft ergriffen, und nicht ließ man Zeit, dass sich beruhige die allgemeine Erregung, sondern sofort hat man Flotten in See gehen lassen und bemannt mit eilig zusammengerafftem Militär; ohne Rücksicht auf Herkunft und Auspizien³⁷, ge-

³⁷ In diesem Kontext sind damit allgemein die gebräuchlichen Formalitäten gemeint.

führt von seinem Zorn, ist das Volk ausgezogen und hat wahllos ergriffene Geräte als Waffen genommen, sodann mit schwerer Niederlage sein unüberlegtes Verhalten gebüßt. [...]

(b) Über die Milde

Zweiter Teil

I. [II,3]³⁸ 1 Damit uns nicht zufällig der ansehnliche Begriff der Milde [*clementia*] gelegentlich täuscht und uns zum Gegenteil entfernt, wollen wir sehen, was denn ihr Wesen ist und wie man sie abgrenzt.

Milde ist Mäßigung [*temperantia*] in der Macht zu strafen oder Zurückhaltung des Höherstehenden gegenüber dem Untergebenen, wenn Strafen festzusetzen sind. Mehr Bestimmungen vorzulegen ist besser, damit eine einzige nicht den Gegenstand weniger erfasst und, wenn ich so sagen darf, „den Prozess verliert“; daher kann man auch sagen: Neigung zu Milde beim Vollzug einer Strafe. 2 Diese Bestimmung wird Widerspruch finden, obgleich sie der Wahrheit am nächsten kommt, wenn wir sagen, Milde sei Zurückhaltung [*moderatio*], die von verdienter und geschuldeter Strafe etwas erlässt; man wird dagegen geltend machen, darin bestehe keine sittliche Leistung, jemandem weniger, als er verdient hat, zu tun. Und doch sehen alle, dass es Milde ist, die unterhalb dessen bleibt, das nach Verdienst verhängt werden könnte.

II. [II,4] 1 Für ihr Gegenteil halten Menschen ohne Erfahrung die Strenge [*severitas*], aber keine Erscheinungsform der sittlichen Vollkommenheit steht zu einer anderen im Gegensatz. Was also wird der Milde entgegengestellt? Die Grausamkeit [*crudelitas*], die nichts anderes ist als seelische Rohheit beim Strafvollzug [*atrocitas animi in exigendis poenis*]. „Doch manche Menschen vollziehen keine Strafe, grausam [*crudelis*] sind sie dennoch, etwa wenn sie Unbekannte und Passanten nicht zur Bereicherung, sondern einfach aus Mordlust umbringen und, vom blo-

³⁸ Ich übernehme hier die Kombination der Nummerierung nach Préchac, gefolgt von der traditionellen Zählung in [...] am Kapitelanfang aus Rosenbachs Edition (siehe dazu Rosenbach: „Zur Textgestaltung“, XI–XII).

ßen Töten befriedigt, wüten, wie Busiris³⁹ und Prokrustes⁴⁰ und Seeräuber, die ihre Gefangenen foltern [*verberant*] und bei lebendigem Leibe ins Feuer werfen.“

2 Das allerdings ist Grausamkeit; aber weil sie keine Vergeltung sucht, denn sie ist nicht verletzt worden, und keinerlei Vergehen zürnt, denn es ging kein Verstoß voraus, liegt sie außerhalb unserer Begriffsbestimmung; die Bestimmung nämlich hatte Zügellosigkeit im Vollzug von Strafe zum Inhalt. Wir können sagen, nicht ist das Grausamkeit [*crudelitas*], sondern Rohheit [*feritas*], der sinnlose Quälereien ein Vergnügen sind. Wir können es eine Geisteskrankheit [*insania*] nennen, denn von ihr gibt es verschiedene Erscheinungsformen, aber keine deutlichere als die, die bis zu Mord an Menschen und Metzerei geht. 3 Jene nenne ich grausam [*crudelis*], die Grund zum Strafen haben, dabei aber kein Maß einhalten, wie bei Phalaris⁴¹, der, wie es heißt, nicht nur gegen unschuldige Menschen, sondern über alles menschliche und noch zu billigende Maß hinaus gewütet hat. Wir können allen spitzfindigen Einwänden aus dem Wege gehen und in der Weise definieren, dass Grausamkeit eine seelische Bereitschaft zu übermäßiger Härte [*asperiora*] ist. Die Milde weist sie aus ihrer Nähe und heißt sie weit von ihr entfernt stehen, denn zusammen mit der Strenge passt Härte zur Grausamkeit.

Dritter Teil

XXIII. [I,25] 1 Die Grausamkeit [*crudelitas*] ist das am wenigsten menschliche Übel und unwürdig einer so sanften Seele; eines wilden Tieres Raserei [*ferina ista rabies*] ist das, an Blut sich zu freuen und Wunden, den Menschen abzulegen und sich in ein Tier des Waldes zu verwandeln. Was ist denn der Unterschied, ich bitte dich, Alexander, ob du Lysimachos einem Löwen vorwirfst oder ihn selbst mit deinen Zähnen zerfleischst? Der deine ist jener Mund, die deine jene Wildheit [*feritas*]. O wie wünschtest du, du hättest lieber Krallen, du einen Rachen, fähig, Menschen zu fressen! Nicht fordern wir von dir, dass diese Hand, sicherstes Verderben

³⁹ Eine Figur der antiken Mythologie, bei Ovid (*Metamorphosen*, IX, 80–1) ein mordender „Tempelschänder“, den Herkules tötet.

⁴⁰ Ein Wegelagerer der antiken Mythologie, der Wanderer an ein Brett anlegte und ihnen entweder die Füße abtrennte oder sie in die Länge streckte, wenn sie nicht so lang wie sein Brett waren. Er wird von Theseus getötet.

⁴¹ Zu Phalaris siehe oben p. 38, Anm. 4.

der Freunde, jemandem zuträglich sei, dass diese wilde Gesinnung, unersättliches Übel der Völker, sich ohne Blut und Mord sättige; Milde wird es schon genannt, wenn zum Töten des Freundes der Henker unter den Menschen ausgewählt wird. 2 Das ist es, weswegen besonders verabscheuungswürdig ist die Grausamkeit, weil sie zunächst übersteigt die gewohnten Grenzen, sodann die menschlichen, neue Hinrichtungen sucht, die Phantasie zur Hilfe holt, um neue Werkzeuge auszudenken, mit denen vielfältig geändert und ausgedehnt wird der Schmerz, die sich freut an den Leiden der Menschen; dann entwickelt sich ihm die grausige Krankheit der Seele [*morbus animi*] zum äußersten Wahnsinn [*insania*], wenn die Grausamkeit sich verwandelt hat zu Genuss und es vollends Freude bereitet, einen Menschen zu töten. 3 Eine natürliche Zerstörung folgt einem derartigen Menschen im Rücken, Hassgefühle, Gift, Schwerter; von so vielen Gefahren wird er angegriffen, wie er selbst für viele eine Gefahr ist, und manchmal wird er durch individuelle Anschläge, ein andermal durch allgemeinen Aufruhr gefährdet. Denn ein belangloses und persönliches Verderben erschüttert nicht ganze Städte; was weithin zu rasen begonnen hat und alle angreift, wird von allen Seiten durchbohrt. [...]

XXIV. [I,26] 1 Die Grausamkeit auch einzelner Herren haben Sklavenhände unter sicherer Gefahr der Kreuzigung gerächt; die von Gewaltherrschern haben Völker und Staaten – sowohl die, deren Unglück sie war, als auch die, denen sie drohte – auszurotten unternommen. Manchmal haben sich die eigenen Leibwachen gegen sie selbst erhoben und Untreue, Pflichtvergessenheit, tierische Wildheit [*feritas*] und was immer sie von ihren Herren gelernt hatten, an eben ihnen ausgeübt. Was nämlich kann einer von dem erhoffen, den er böse zu sein gelehrt hat? Nicht lange dient die Schlechtigkeit, noch verfehlt sie sich nur, soweit sie dazu Befehl erhält.

2 Doch nimm an, sicher sei die Grausamkeit – wie wird ihre Herrschaft beschaffen sein? Nicht anders als das Aussehen eingenommener Städte und die schrecklichen Erscheinungsformen allgemeiner Furcht. Alles traurig, ängstlich, verwirrt; selbst Genüsse werden gefürchtet; nicht geht man ungefährdet zu Gastmählern, denn dort müssen ihre Zunge auch Trunkene ängstlich in Acht nehmen, nicht zu Aufführungen, denn bei ihnen wird der Stoff für Anschuldigung und Gefährdung gesucht. Mögen sie ausgerichtet werden mit großem Aufwand, königlichem Reichtum und den Namen erlesener Künstler – wen können dennoch Festspiele im Kerker erfreuen? 3 Was ist das, gute Götter, für ein Übel, zu töten, zu wüten, sich zu freuen am Rasseln der Ketten und der Bürger Köpfe abzuschlagen, wohin

immer man kommt, viel Blut zu vergießen, mit seinem Anblick Schrecken zu erregen und Flucht auszulösen? Was für ein anderes Leben wäre es, wenn Löwen und Bären herrschten, wenn den Schlangen und gerade den gefährlichsten Tieren uns gegenüber Macht eingeräumt würde? [...] 5 Jenes Glück, vielen Rettung zu verschaffen, sie unmittelbar vom Tod zum Leben zurückzurufen und sich mit Milde zu verdienen den Bürgerkranz⁴². Keine Auszeichnung ist des Kaisers Hausgiebel würdiger und schöner als jener Kranz ‚Für die Rettung von Bürgern‘, nicht Waffen der Feinde, weggenommen den Besiegten, nicht Kampfwagen der Barbaren, mit Blut besudelt, nicht im Krieg errungene Beute. Das ist Göttermacht [*divina potentia*], in Scharen und allgemein zu retten; viele zu töten und unterschiedslos, das ist die Fähigkeit zu Brandstiftung und Einsturz. [Schluss]

⁴² Im antiken Rom eine Auszeichnung für jemanden, der das Leben eines Menschen gerettet hatte.



Peter Brueghel d. Ä.
 „Die sieben Laster – Luxuria“

II

Spätantike und Mittelalter

Vorbemerkung

Spätantike wie mittelalterliche Auseinandersetzungen mit dem Problem der Grausamkeit scheinen in gewisser Weise neuzeitliche mit antiken Überlegungen zu verbinden, zumindest in den hier versammelten Texten.

So ist für die moralische Einordnung der Grausamkeit einerseits das (antike) Argument zentral, dass sie ein besonders schwerwiegender Verlust der Selbstbeherrschung ist. Andererseits formulieren schon spätantike Autoren die in früher Neuzeit und vor allem in der Aufklärung wieder zentrale Kritik an *staatlicher* Grausamkeit als Bestandteil der Rechtspraxis – weil die Schuld des Einzelnen zu unsicher ist, als dass man ihn derartigen Qualen ausliefern dürfte.

Spezifisch ist allerdings der normative Rahmen, der diese Überlegungen verbindet – gestiftet und inhaltlich bestimmt durch die aus der christlichen Offenbarung abgeleitete Theologie. Der damit gesetzte, letztlich religiöse Werthorizont liefert ja nicht allein die sinnstiftende Einordnung der unleugbaren Grausamkeiten der Lebenswelt in einen göttlichen Heilsplan oder die Erklärung ihres Vorkommens aus der „gefallenen Natur“ des Menschen. Er erlaubt zudem eine normative Orientierung, die unter anderem erkennen hilft, wo die *wirklich* verwerflichen Grausamkeiten zu finden sind, etwa in der ungeregelten, unkeuschen Wollust.

Vor allem aber kann er die Kritik an der fehlerhaften und unsicheren menschlichen Rechtspraxis mit der Aussicht auf ein wahrhaft gerechtes göttliches Urteil verbinden. Und die in diesem verhängten Strafen und verordneten Qualen sind dann nicht nur gerecht – sondern sogar etwas, an dem sich die gute Christin delectieren darf.

1 Tertullian (150–220)

Über die Spiele

15. [...] So steht es also, wie gesagt, mit dem ersten Beschwerdepunkt gegen die Spiele, mit dem Götzendienst [*idololatria*];¹ nun wollen wir zeigen, dass auch die übrigen sittlichen Eigenschaften der Dinge, die da vor sich gehen, alle gegen Gott gerichtet sind. Gott hat befohlen, mit dem Heiligen Geist, der vermöge der Vorzüge seiner Natur schon zart und empfindlich ist, in Ruhe und Milde, in Stille und Seelenfrieden umzugehen [*tranquillite et lenitate et quietate et pace tractare*], ihn nicht durch Wut und Grimm, durch Zorn und Verdruss zu stören [*non furore, non bile, non ira, non dolore inquietare*]. Wie lässt er sich aber bei der Teilnahme an den Spielen bewahren? Kein Schauspiel geht vor sich ohne starke geistige Erregung, denn wo es sich um Lust [*voluptas*] handelt, da ist auch Interesse [*studium*] dafür da, wodurch natürlich die Lust erst ihre Anziehungskraft bekommt, und wo Interesse ist, da ist auch Eifersucht [*aemulatio*], wodurch das Interesse erst seine Anziehungskraft bekommt. Wo aber Eifersucht ist, da ist auch Wut, Raserei, Zorn, Schmerz [*et furor et bilis et ira et dolor*] und so weiter infolge der Dinge, welche samt diesen Affekten mit der sittlichen Zucht unvereinbar sind. Denn wenn auch jemand nach Verhältnis seiner Würde [*dignitas*], seines Alters oder Naturells mit Mäßigung und Anstand [*modestus et probus*] die Schauspiele genießt, so ist er doch nicht unbeweglichen Geistes und ohne verborgene Leidenschaft der Seele. Niemand kommt zu einem Vergnügen ohne einen Affekt; niemand erfährt einen Affekt ohne besondere Zufälle. Der Affekt wird eben durch Zufälle hervorgerufen. [...] Für uns reicht es nicht aus, wenn wir nichts der Art tun; wir dürfen uns auch denen, welche solches tun, nicht beigesellen. „Wenn du einen Dieb siehst“, heißt es, „so läufst du mit ihm“². O dass wir doch nicht einmal in der Welt überhaupt mit ihnen zusammen zu sein brauchten! Daher wollen wir uns wenigstens in den

¹ Tertullian hatte zuvor argumentiert, dass die „Spiele“ tatsächlich Formen der Verehrung antiker („heidnischer“) Götter – und damit ein gemäß zweitem Gebot (Ex 20,4-6; Deut 5,8-10) verbotener „Götzendienst“ – seien, was sich u. a. an den Statuen im Circus und den Ritualen zeige, die die Wettkämpfe selbst begleiten.

² Ps 50,18.

Dingen dieser Welt von ihnen absondern, weil die Welt wohl Gott gehört, die Dinge dieser Welt aber dem Teufel.

16. Da rasende Wut [*furor*] uns untersagt wird, so hält uns das von jedem Schauspiel fern, auch vom Zirkus, wo recht eigentlich die Wut die Herrschaft führt. Sieh nur das Volk, wie es schon in Raserei [*furor*] zum Schauspiel herbeikommt; es ist schon im Tumult, schon verblendet, schon durch die Wetten aufgeregt. Der Prätor macht ihm zu lange, beständig richten sich die Blicke nach der Urne mit den Losen; sodann geben sie ängstlich auf das Zeichen acht. Man hört nur eine Stimme eines und desselben Wahnsinns [*dementia*]. Man erkennt den Wahnsinn auch an seinem unnötigen Tun. „Er hat es geworfen“, rufen sie und benachrichtigen einander von dem, was sie allzumal gesehen haben. Ich greife das als einen Beweis für ihre Verblendung auf: sie sehen nicht, was geworfen wurde. Sie meinen, es sei ein Tuch, aber es ist das Sinnbild des aus der Höhe herabgestürzten Teufels. Von diesem Augenblicke an beginnt nun die Raserei, die Aufregung, der Hader [*furia et animus et discordia*] und was sonst Priestern des Friedens nicht erlaubt ist. Nun beginnen die Flüche, die Beschimpfungen ohne gerechten Anlass für Hass [*odium*] sowie die Zeichen des Wohlgefallens ohne ein Verdienst der Liebe. Was werden die Leute, die da tätig sind, für sich davon profitieren, sie, die sich nicht einmal selbst angehören? Höchstens, dass sie der Macht über sich selbst beraubt werden: sie betrüben sich über fremdes Unglück und freuen sich über fremdes Glück. Was sie wünschen und was sie nicht wünschen, ist etwas außerhalb ihrer selbst Befindliches, und so ist die Liebe [*amor*] bei ihnen gegenstandslos und der Hass [*odium*] ungerecht. Oder ist es vielleicht erlaubt, ohne Grund zu lieben und ohne Grund zu hassen? Gott verbietet sogar, begründeten Hass zu hegen, indem er es ist, der befiehlt, die Feinde zu lieben, Gott erlaubt nicht einmal, jemandem mit Grund zu fluchen, da er die Fluchenden zu segnen vorschreibt. Aber was ist so erbittert [*amarius*] wie der Zirkus, wo man nicht einmal die Fürsten und Mitbürger verschont?! Wenn von allem dem, worüber der Zirkus rasend ist, den Heiligen auch nur irgend etwas und irgendwo ansteht, dann wird es auch im Zirkus erlaubt sein; wofern aber nirgendwo, dann auch nicht im Zirkus. [...]

19. Erwarten wir nun eine Verwerfung auch des Amphitheaters seitens der Hl. Schrift? Wer sich zu der Behauptung verstehen kann, Grausamkeit, Ruchlosigkeit, tierische Wildheit [*saevitia, impietas, feritas*] sei etwas Erlaubtes für uns, der gehe ins Theater! Wenn wir wirklich solche Leute wären, wie man von uns sagt, so wür-

den wir an dem Vergießen von Menschenblut unsere Freude haben.³ „Es ist aber etwas Gutes, da es Verbrecher sind, die ihre Strafe finden.“ Das wird allerdings nur leugnen, wer selbst ein Verbrecher ist, und dennoch kann sich ein Unschuldiger unmöglich über die Hinrichtung [*supplicium*] eines Nebenmenschen freuen. Es würde dem Unbescholtenen besser anstehen, betrübt zu sein, weil ein Mitmensch, seinesgleichen, ein solcher Verbrecher geworden ist, dass er auf so grausame Weise geopfert wird [*ut tam crudeliter impendatur*]. Wer ist mir denn aber dafür Bürge, dass es immer nur Schuldige sind, die zu den wilden Tieren oder zu Todesstrafen irgendwelcher Art bestimmt werden, und dass dies nicht auch der Unschuld widerfährt, aus Rachsucht des Richters, durch Schwäche der Verteidigung oder wegen Heftigkeit der Folter [*aut instantia questionis*]? Es ist viel besser also, nicht darum zu wissen, wenn Schuldige bestraft werden, um nicht dabei zu sein, wenn auch Gute zugrunde gehen; wüsste man überhaupt nur, was gut ist! Sicher ist wenigstens, dass Unschuldige als Gladiatoren zu den Spielen gemietet werden, um dem Amusement des Publikums zum Opfer zu dienen [*ut publicae voluptatis hostiae fiant*]. Was die betrifft, die zu den Spielen verurteilt werden – was soll das, dass man sie anlässlich ihrer Bestrafung wegen eines geringeren Vergehens nun gar noch zum Morden treibt? Doch dies wäre unsere Antwort an die Heiden. Im Übrigen aber verhüte Gott, dass ein Christ für die Abscheu [*aversio*] gegenüber den Schauspielen noch weiterer Belehrung bedürfe! Indessen, es vermag niemand alle diese Gründe vollständiger zum Ausdruck zu bringen, als wer noch den Zuschauer abgibt. Ich will aber lieber nicht ganz vollständig sein, als weiter an dergleichen Dinge denken. [...]

21. Freilich die Heiden, bei welchen sich die Fülle der Wahrheit nicht findet, da der Gott der Wahrheit nicht ihr Lehrer ist, sie legen sich die Begriffe „schlecht“ und „gut“ [*malum et bonum*] nach Gutdünken und Willkür zurecht, das eine Mal ist ihnen gut, was das andere Mal schlecht, und das eine Mal schlecht, was das andere Mal gut ist. So kommt es denn, dass derselbe Mann, der auf offener Straße nicht einmal aus Not wegen einer drückenden Blase sein Gewand lüftet, es im Zirkus nun derart auszieht, dass er allen die Schamröte ins Gesicht treibt; dass der, welcher zu Hause die Ohren seiner jungfräulichen Tochter schon vor jedem unflätigen Worte bewahrt, sie ins Theater mitnimmt zu solchen Worten und Gebärden;

³ In der Antike wurde den Christen bisweilen vorgeworfen, „Kannibalen“ zu sein, weil sie ja ihren ‚Menschen-Gott‘ (im Abendmahl) verspeisen würden.

dass der, welcher einen, der auf der Straße seinen Streit mit der Hand ausmachen will, zurückhält oder tadelt, im Stadium ungleich heftigeren Kämpfen Beifall zuruft, und der, dem vor dem Leichnam eines auf gewöhnliche Weise verstorbenen Menschen schaudert, im Amphitheater angefressene, zerfetzte und in ihrem Blute schwimmende Leichen mit der größten Gemütsruhe von oben herunter anschaut. Ja noch mehr, wer angeblich gekommen ist, um seine Billigung für die Bestrafung eines Mordes [*homicidium*] an den Tag zu legen, lässt nun sogar noch den Gladiator, falls derselbe keine Lust hat, durch Peitschen- und Rutenhiebe zum Morden von Menschen antreiben. Eben der nämliche, welcher jeden raffinierten Mörder dem Löwen vorgeworfen zu sehen verlangt, beantragt für einen besonders grausamen Gladiator [*gladiator atrocis*] die Freilassung und verschafft ihm die Belohnung des Hutes, dagegen den andern, den Getöteten, begehrt er noch zur Augenweide und sieht ihn sich lieber recht in der Nähe an, nachdem er von ferne seinen Tod verlangt hat – was um so grausamer [*durus*] ist, wenn er ihn nicht verlangte.

22. Was Wunder? Ungleichmäßig ist das Verhalten der Leute, welche infolge von Unbeständigkeit des Sinnes und schwankendem Urteil Gutes und Böses verwechseln und vertauschen. Die Personen, die als Veranstalter und Darsteller der Schauspiele dienen, die so heißgeliebten Wagenlenker, Bühnenhelden, Boxer und Gladiatoren, welchen die Männer ihre Seelen, die Frauen auch noch sogar ihre Leiber preisgeben, denen zuliebe sie Dinge tun, die sie sonst tadeln — die schätzt man gering, und setzt sie herab wegen derselben Kunst, weshalb man sie hochhält. Ja, man verdammt sie sogar zur Infamie und zum Nichtbesitz der bürgerlichen Rechte, und schließt sie von der Ratsversammlung, der Rednertribüne, dem Senat, dem Ritterstand, von sämtlichen Ehrenstellen und gewissen Auszeichnungen aus. Welche Verkehrtheit! Man liebt die Leute und erniedrigt sie; man entehrt sie und zollt ihnen Beifall; den Künstler brandmarkt man, seine Kunstfertigkeit hält man hoch. Welch wunderliches Urteil: jemand kommt in Verruf durch das, worin sein Verdienst besteht! Oder richtiger, was liegt nicht für ein Zugeständnis der Verwerflichkeit dieser Dinge darin, dass deren Veranstalter, obwohl höchst beliebt, doch in Verruf sind. [...]

29. Und dann endlich, wenn du glaubst, diese Spanne Zeit mit Ergötzlichkeiten hinbringen zu müssen, warum bist du so undankbar, dich mit den vielen und großen Ergötzungen, die Gott dir gewährt, nicht zu begnügen, ja gar nicht an sie zu denken? Denn was gibt es Angenehmeres, als versöhnt zu sein mit Gott, unserm Vater und Herrn, als die Enthüllung der Wahrheit, die Erkenntnis der Irrtümer

und Verzeihung für so viele frühere Fehltritte zu erlangen? Welche Lust kann größer sein als der Ekel an der Lust selbst [*Quae maior voluptas quam fastidium ipsius voluptatis*], als die Verachtung [*contemptus*] der ganzen Welt, die wahre Freiheit, ein unbeflecktes Gewissen, ein zufriedenes Leben und Freiheit vor jeder Todesfurcht? Dass die Götter der Heiden zu deinen Füßen liegen, dass du Dämonen austreibst, Heilungen bewirkst, um Erleuchtungen bittest und für Gott lebst, das sind die Vergnügungen und Schauspiele der Christen, die heiligen, beständigen, unentgeltlichen! Deine Zirkusspiele seien: Betrachte den Lauf der Welt, zähle die flüchtig dahineilenden Stunden und Zeiten, erwarte den Wendepunkt der Vollendung, verteidige die kirchlichen Genossenschaften, erwache beim Signal Gottes, erhebe dich bei der Posaune des Engels, setze deinen Ruhm in die Palme des Martyriums! Sollte dich die Bühne aber etwa der Bildung wegen anziehen — wir haben Literatur genug, genug Poesien, genug Sinnsprüche, auch genug Gesänge und Lieder, aber keine Fabeln, sondern Wahrheiten, keine spitzen Redensarten, sondern klare Worte. Verlangst du Faust- und Ringkämpfe? Sie sind vorhanden, und zwar viele und bedeutende. Schau hin, wie die Unzucht von der Keuschheit niedergeworfen, der Unglaube vom Glauben überwunden, die Roheit von der Barmherzigkeit aus dem Felde geschlagen [*saevitia a misericordia contusam*], die Unverschämtheit von der Anspruchslosigkeit auf die Seite gedrängt wird! Das sind innere Wettkämpfe, in welchen wir selber gekrönt werden. Verlangst du aber etwa auch noch Blut, so hast du das Blut Christi.

30. Welches Schauspiel für uns ist demnächst die Wiederkunft des Herrn, an den man dann glauben wird, der dann erhöht ist und triumphiert! Wie werden da die Engel frohlocken, wie groß wird die Glorie der auferstehenden Heiligen sein! Wie werden von da an die Gerechten herrschen, wie wird die neue Stadt Jerusalem beschaffen sein! Aber es kommen noch ganz andere Schauspiele: Der Tag des letzten und endgültigen Gerichts, den die Heiden nicht erwarten, über den sie spotten, der Tag, wo die alt gewordene Welt und alle ihre Hervorbringungen in gemeinsamem Brand verzehrt werden. Was für ein umfassendes Schauspiel [*spectaculum*] wird es da geben? Was wird da der Gegenstand meines Staunens, meines Lachens sein? Wo der Ort meiner Freude, meines Frohlockens? Wenn ich so viele und so mächtige Könige, von welchen es hieß, sie seien in den Himmel aufgenommen, in Gesellschaft des Jupiter und ihrer Zeugen selbst in der äußersten Finsternis aufstöhnen [*congemere*] sehe; wenn so viele Statthalter, die Verfolger des Namens des Herrn, in schrecklicheren Flammen, als die, womit sie höhnend

gegen die Christen wüteten, zergehen; wenn außerdem jene weisen Philosophen mit ihren Schülern, welchen sie einredeten, Gott bekümmere sich um nichts, welchen sie lehrten, man habe keine Seele, oder sie werde gar nicht oder doch nicht in die früheren Körper zurückkehren – wenn sie mitsamt ihren Schülern und von ihnen beschämt im Feuer brennen, und die Poeten nicht vor dem Richterstuhl des Rhadamantus oder Minos⁴, sondern wider Erwarten vor dem Richterstuhl Christi stehen und zittern! Dann verdienen die Tragöden aufmerksameres Gehör, da sie nämlich ärger schreien werden in ihrem eigenen Missgeschick; dann muss man sich die Schauspieler anschauen, wie sie noch weichlicher und lockerer durch das Feuer geworden sind; dann muss man sich den Wagenlenker ansehen, wie er auf flammendem Rade erglüht; dann die Gladiatoren betrachten, wie sie nicht wie in der Ringschule (mit Sand), sondern mit Feuer beworfen werden.

2 Aurelius Augustinus (354–450)

Vom Gottesstaat

XIX.6. *Von der Fehlbarkeit der menschlichen Gerichte bei unbekanntem Tatbestand*

Aber bleiben wir bei den Gerichten, deren die Städte auch im tiefsten Frieden nicht entraten können; es sind Gerichte von Menschen über Menschen, und wie stellen sie sich uns dar, wie jämmerlich, wie traurig! Sitzen da doch Menschen zu Gericht, die in das Innere derer, über die sie richten, nicht hineinschauen können. Daher sind sie oft genötigt, nach der Wahrheit zu forschen durch Folterung schuldloser Zeugen [*tormentis innocentium*], um deren Sache es sich gar nicht handelt. Und wie, wenn einer in eigener Sache der Folter unterworfen und über der Frage, ob er schuldig sei, der Qual überliefert wird [*cruciatum*] und dabei unschuldig [*innocens*] für ein zweifelhaftes Verbrechen ganz unzweifelhafte Pein [*certissima poena*] erleidet, nicht etwa, weil seine Täterschaft ans Licht gekommen wäre, sondern nur, weil man nicht weiß, dass er nicht der Täter war? Und so ist gar oft das Nichtwissen des Richters das Verhängnis eines Unschuldigen. Aber noch nicht genug! Während der Richter den Angeklagten

⁴ Neben Aiakos sind Minos und Rhadamantys zwei der Richter in der griechischen Unterwelt, etwa in Ovids *Metamorphosen*, Buch IX, Verse 434–438.

deshalb foltern lässt, damit er nicht unwissentlich einen Unschuldigen mordet [*occidat*], kommt es infolge des unseligen Nichtwissens vor, dass er nach der Folter einen Unschuldigen auch noch mordet, den er doch hatte foltern lassen, damit er nicht einen Unschuldigen morde; das ist noch viel leidiger und beklagenswerter und wäre billig mit einem Strom von Tränen zu beweinen. Aber der Angeklagte darf nur nach der Lehre der Weltweisheit [*sapientia*] die Flucht aus diesem Leben dem weiteren Ertragen der Folterqualen vorziehen, also wird er sich einfach zu dem Verbrechen bekennen, das er nicht begangen hat. Ist ein solcher dann verurteilt und hingerichtet, so weiß der Richter erst recht noch nicht, ob er den Schuldigen oder einen Unschuldigen dem Tod überliefert hat in dem, welchen er hat foltern lassen, damit er ihn nicht als Unschuldigen unwissentlich dem Tod überliefere; und sonach hat er einen Unschuldigen zuerst foltern lassen, damit er zur Gewissheit gelange, und dann ihn dem Tod überliefert, ohne doch zur Gewissheit gelangt zu sein. Ja, wird denn überhaupt bei solch düsteren Schatten, die das Gemeinschaftsleben mit sich bringt, der Weise der Weltweisheit zu Gericht sitzen oder wird er es nicht wagen? Freilich tut er es. Denn ihn verpflichtet und treibt zu solchem Dienst sein Verhältnis zur menschlichen Gemeinschaft, die im Stich zu lassen er für ein Unrecht [*nefas*] hält. Aber das hält er nicht für ein Unrecht, wenn schuldlose Zeugen in fremder Sache der Folter unterworfen werden; wenn Angeklagte, von der Gewalt des Schmerzes zumeist übermannt und zu falschem Geständnis über sich selbst gebracht, nun auch noch unschuldig gestraft werden, nachdem sie schon unschuldig die Folter erlitten haben; wenn sie, vielleicht nicht zum Tode verurteilt, doch unter der Folter oder an deren Folgen sterben, wie es gar oft geschieht; wenn zuweilen auch die Ankläger vom Richter unwissentlich verurteilt werden, obwohl sie mit ihrer Anklage, mit der sie vielleicht der menschlichen Gesellschaft nützen und verhindern wollten, dass Verbrechen straflos bleiben, recht haben und sie nur nicht beweisen können, weil die Zeugen falsch aussagen und der Angeklagte mit übermenschlicher Kraft der Folter standhält und kein Geständnis ablegt. Diese vielen und ungeheuren Übel hält ihr Weiser nicht für Sünden; der Weise als Richter verübt sie ja nicht in der Absicht zu schädigen, sondern lediglich in der Zwangslage des Nichtwissens und trotzdem richten zu müssen, weil ihn sein Verhältnis zur menschlichen Gemeinschaft dazu nötigt. Das also ist das Elend [*miseria*], von dem wir reden, ein Elend ohne Zweifel rein menschlich betrachtet, wenn auch nicht böser Wille aufseiten des Weisen. Oder befriedigt

ihn vielleicht doch das Bewusstsein eigener Schuldlosigkeit nicht, wenn er in der Zwangslage nicht zu wissen und doch urteilen zu müssen Unschuldige foltern lässt, Unschuldige bestraft? Möchte er am Ende nicht auch noch glückselig sein? Wieviel vernünftiger und menschenwürdiger wäre es doch für ihn, eine solche Zwangslage als eine Unseligkeit anzuerkennen und, wenn er fromm gesinnt ist, zu Gott zu rufen: „führe mich aus meinen Nöten.“⁵

XXI. 10. *Ob das Feuer der Hölle, wenn es doch ein körperhaftes Feuer ist, auch den bösen Geistern, d. i. den unkörperlichen Dämonen, beizukommen und sie zu brennen vermag.*

Hier erhebt sich die Frage: Wenn das Feuer nicht unkörperhaft [*incorporalis*] sein wird, wie es der Schmerz des Geistes ist, sondern körperhaft, versehrend für den, der damit in Berührung kommt, so dass damit Körper gepeinigt werden können, wie kann dann in ihm auch die Strafe [*poena*] für die bösen Geister bestehen? Denn ein und dasselbe Feuer ist es, das zur Bestrafung der Menschen wie der Dämonen bestimmt ist, da ja Christus sagt: „Geht weg von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, das bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln.“⁶ [...]

Ich bin versucht zu sagen, Geister werden ohne irgendeinen zugehörigen Leib gerade so gut brennen, wie jener Reiche in der Unterwelt brannte, als er rief: „ich leide Pein in diesen Flammen“⁷; allein ich sehe wohl, dass man mir mit Recht entgegenhalten würde, diese Flamme sei von derselben Art gewesen wie die Augen, die er erhob und womit er Lazarus sah, wie die Zunge, der er auch nur ein wenig Feuchtigkeit zuzuführen lechzte, wie der Finger des Lazarus, womit ihm diese Erquickung zugeführt werden sollte; und bei diesem Gleichnis handelte es sich doch um körperlose Seelen; also war ebenso unkörperhaft auch die Flamme, worin der Reiche brannte, das Tröpfchen, das er heischte, so ähnlich wie die Erscheinungen im Schlaf oder in der Verzückung, wo man auch unkörperhafte Dinge schaut, die jedoch Ähnlichkeit haben mit körperhaften. Sieht sich doch dabei der Mensch selbst auch in so ähnlicher Leibesgestalt — obwohl er nur mit dem Geiste, nicht auch mit dem Leibe bei solchen Erscheinungen ist —, dass er nicht im Geringsten einen Unterschied merkt. Dagegen wird jene „Gehenna“, die auch

⁵ Ps 25,17.

⁶ Mt 25,41.

⁷ Lk 16,24.

Feuer- und Schwefelpfuhl heißt,⁸ ein körperhaftes Feuer [*corporeus ignis*] sein und die Leiber der Verdammten [*corpora damnatorum*] peinigen, und zwar entweder wie die der Menschen so auch die der Dämonen, bei den Menschen massige, bei den Dämonen luftartige, oder lediglich bei den Menschen die Leiber mit ihren Geistern, hingegen ohne Leiber die Dämonengeister, die dann an die körperhaften Feuerflammen gebunden wären, um von ihnen Strafe [*poena*] entgegenzunehmen, nicht um ihnen Leben zu verleihen. Denn für beide Arten von Wesen wird es nur ein Feuer geben, wie die Wahrheit gesagt hat.⁹

XXI. 11. *Erfordert die Rücksicht auf die Gerechtigkeit, dass die Strafzeit [tempus poenarum] nicht länger sei als die Sündenzeit [tempus peccatorum]?*

Von den Gegnern, wider die wir den Gottesstaat vertreten, glauben manche, es liege in solchem Strafgericht eine Ungerechtigkeit nach der Richtung hin, dass man für seine Sünden [*peccates*], die so groß wie immer sein mögen, mit einer ewigen Strafe [*poena aeterna*] büßen müsse, da sie doch in kurzer Zeit begangen worden sind. Als ob je selbst das gerechteste Gesetz darauf geachtet hätte, die Dauer der Strafe in genaue Übereinstimmung zu bringen mit der Dauer der Straftat. Tullius¹⁰ schreibt, es seien acht Strafarten in den Gesetzen vorgesehen: Geldbuße, Gefängnis, Streiche, Wiedervergeltung [*talio*], Brandmarkung, Verbannung, Tod [*mors*], Sklaverei. Keine davon beschränkt sich auf kurze Zeit nach Maßgabe der Raschheit des Vergehens, so dass also die Strafe nicht länger währte als die Verübung der Tat; nur die Wiedervergeltung etwa ausgenommen. Denn diese geht von dem Gedanken aus, den Täter das erdulden zu lassen, was er getan hat. Daher der Rechtssatz: „Auge um Auge, Zahn um Zahn.“¹¹ Dabei mag einer allerdings ebenso schnell sein Auge verlieren auf dem Weg der Strafe, wie er selbst den Nächsten darum gebracht hat auf dem Weg des Verbrechens. Aber schon, wenn der geraubte Kuss nach der Forderung des Gesetzes mit Streichen

⁸ Vgl. Offb 20,10: „Und der Teufel, der sie verführte, wurde geworfen in den Pfuhl von Feuer und Schwefel, wo auch das Tier und der falsche Prophet waren; und sie werden gequält werden Tag und Nacht, von Ewigkeit zu Ewigkeit.“

⁹ Gemeint ist nochmals Mt 25,41: „Dann wird er [der Menschensohn, Mt 25,31] auch sagen zu denen zur Linken: Geht weg von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, das bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln!“

¹⁰ Gemeint ist wohl Cicero.

¹¹ Ex 21,24.

bestraft wird, so wird der, welcher dies in einem Augenblick getan hat, während eines stundenlangen Zeitraumes, der sich gar nicht vergleichen lässt mit jenem Augenblick, mit Ruten gestrichen, und die Süßigkeit einer kurzen Lust wird mit langwährendem Schmerz gestraft. Wird man irgend jemand verurteilen, so lang im Gefängnis zu weilen, als die Tat währte, die ihn ins Gefängnis brachte? Hat nicht mit vollstem Recht ein Sklave, der mit einem Wort oder tätlich in einem Nu seinen Herrn beleidigt oder verletzt hat, jahrelange Strafen in Fesseln abzubüßen? Nun gar Geldbuße, Brandmarkung, Verbannung oder Sklaverei, Strafen, die in der Regel in der Weise verhängt werden, dass kein Nachlass gewährt wird, sind sie nicht ewigen Strafen ähnlich, soweit es im irdischen Leben überhaupt sein kann, nur deshalb nicht ewig, weil auch das Leben, das von solchen Strafen betroffen wird, nicht ewig dauert? Und doch werden die Sünden, die mit so außerordentlich langdauernden Strafen belegt werden, in kürzester Zeit begangen; und niemand gibt es, der der Meinung wäre, die Qualen der Übeltäter müssten ebenso schnell durchgeführt werden, wie ein Mord oder ein Ehebruch oder ein Heiligtumsraub [*vel homicidium, vel adulterium, vel sacrilegium*] oder sonst ein Verbrechen sich abspielt, das man nicht nach der Zeitdauer zu bemessen hat, sondern nach der Größe des Unrechts und der Ruchlosigkeit [*iniquitas et impietas*]. [...] Aber, sagt man, wenn die zeitliche Sünde mit ewiger Pein bestraft wird, wie bewahrheitet sich dann das Wort eures Christus: „denn eben mit dem Maß, mit dem ihr messt, wird man euch wieder messen“¹²? Dabei übersieht man ja aber, dass sich das Wort vom Gleichmaß nicht auf das Gleichmaß der Zeitdauer bezieht, sondern auf eine Übereinstimmung bezüglich des Bösen, nämlich: wer Böses getan hat, soll Böses erleiden [*qui mala fecit, mala patiatur*]. Obwohl man das Wort in dem Zusammenhang, worin es der Herr gebraucht, nämlich vom Richten und Verdammen, auch im eigentlichen Sinne verstehen kann. Also so: wer ungerecht richtet und verdammt, erhält, wenn er gerecht gerichtet und verdammt wird, mit gleichem Maße zurück, wenn auch nicht das, was er gegeben hat. Durch Gericht hat er es getan, infolge eines Gerichtes hat er nun zu leiden; aber freilich, er hat durch Verdammung etwas getan, was unrecht ist, und leidet durch Verdammung das, was Recht ist.

¹² Lk 6,38.

XXI. 12. *Schon um der Größe der ersten Auflehnung¹³ willen gebührt ewige Strafe allen, die außerhalb der Gnade des Erlösers stehen.*

Jedoch dem menschlichen Empfinden erscheint eine ewige Strafe deshalb hart und ungerecht, weil man hienieden bei der Mangelhaftigkeit der vergänglichen Gefühle das Empfinden für die höchste und reinste Weisheit gar nicht hat, um fühlen zu können, welcher Frevel [*nefas*] schon mit der ersten Auflehnung begangen worden ist. Denn je mehr der Mensch im Genuss Gottes stand, um so größer die Ruchlosigkeit, womit er Gott verließ und für ein ewiges Übel reif wurde, indem er jenes Gut in sich zerstörte, das ewig hätte sein können. Von daher ist die ganze Masse des Menschengeschlechtes verdammt; denn der, der den Frevel zum ersten Mal beging, wurde mitsamt seiner in ihm wurzelnden Nachkommenschaft gestraft, so dass von dieser gerechten und verdienten Strafe außer durch erbarmende und unverdiente Gnade niemand befreit wird und das Menschengeschlecht sich in der Weise scheidet, dass an manchen sich die Kraft der erbarmenden Gnade erweist, an den übrigen die Kraft der gerechten Strafe. [...]

XXII. 22. *Die Nöte und Übel, in die das Menschengeschlecht infolge der ersten Übertretung verstrickt ist und woraus man nur durch die Gnade Christi erlöst wird.*

Denn schon in seinen Anfängen bezeugt das irdische Leben, wenn es mit seinen unzähligen schweren Übeln überhaupt noch den Namen Leben verdient, dass das gesamte Geschlecht der Sterblichen verdammt worden ist. Darauf weist eine geradezu schauerliche Unwissenheit hin, die Mutter all des Irrtums, der sämtliche Adamskinder umfängt wie ein düsterer Schlund, so dass sich der Mensch nur mit Mühe, unter Schmerz und Angst herausarbeiten kann [*sine labore, dolore, timore ... non possit*]. Und nicht minder auch die Liebe zu so vielen nichtigen und schädlichen Dingen, und was daraus entspringt: nagende Sorge, Beunruhigung, Trauer, Furcht, unsinnige Freude, Zwist und Streit, Krieg [*bellum*], Nachstellung, Zorn [*iracundia*], Feindschaft, Falschheit, Schmeichelei, Betrug, Diebstahl, Raub, Untreue, Hochmut, Ehrgeiz, Neid, Totschlag [*homicidium*], Verwandtenmord [*parricidium*], Grausamkeit [*crudelitas*], Wildheit [*saevitia*], Liederlichkeit, Schwelgerei, Frechheit, Unverschämtheit, Schamlosigkeit, Hurerei, Ehebruch, Blutschande [*incestum*] und all die vielen widernatürlichen Unzuchtssünden bei beiden Geschlechtern, die auch nur zu nennen schandbar ist, Gottesschändung

¹³ Gemeint ist der Sündenfall.

[*sacrilegium*], Häresie, Gotteslästerung, Meineid, Unterdrückung von Unschuldigen, Verleumdung, Hintergehung, Rechtsverdrehung, falsches Zeugnis, ungerechtes Urteil, Gewalttätigkeit [*violentia*], Räuberei [*latronicium*], und noch gar vieles der Art, was mir nur eben nicht einfällt, aber vom irdischen Leben der Menschen unzertrennlich ist. Mag das immerhin nur bei bösen Menschen vorkommen, es entspringt doch aus derselben Wurzel des Irrtums und verkehrter Liebe, mit der jedes Adamskind geboren wird. Wem wäre es auch unbekannt, mit welchem großem Mangel an Wahrheitskenntnis, der ja gerade bei den kleinen Kindern klar ersichtlich ist, und mit welchem großem Überschuss an nichtigem Begehren, der sich dann im Knabenalter zu zeigen beginnt, der Mensch in das Leben eintritt, so dass er, wollte man ihn nach seinem Belieben leben und tun lassen, was er möchte, mehr oder weniger auf all die erwähnten und nicht erwähnten Schandtaten und Niederträchtigkeiten verfele.

Allein da die göttliche Führung die Verdammten nicht gänzlich sich selbst überlässt und Gott auch in seinem Zorn sich mit seinem Erbarmen nicht zurückhält, so sind ebenfalls in den Sinnen des Menschengeschlechtes Verbot und Bildung als Wache bestellt zum Schutz in dieser Finsternis, mit der wir auf die Welt kommen, und leisten den Angriffen Widerstand, freilich auch wieder überall begleitet von Mühsal und Schmerz [*labor et dolor*]. Oder worauf zielen denn die vielgestaltigen Einschüchterungsmittel ab, die man anwendet, um die Kindereien der Kleinen in Zaum zu halten? Wofür hat man Erzieher, Lehrer, Ruten, Riemen und Stecken und die ganze Zucht, mit der man, wie die Heilige Schrift sagt,¹⁴ die Lenden des geliebten Sohnes schmeidigen soll, damit er nicht ungebändigt heranwache und zuletzt, unlenksam geworden, nur schwer oder vielleicht gar nicht mehr gebändigt werden kann? Was sonst bezweckt man mit all diesen harten Vorkehrungen, als die Unbildung niederzuringen und die böse Begierde zu zügeln, Übel, die wir in diese Welt mitbringen? [...] Die Trägheit, die Laschheit, die Faulheit, die Nachlässigkeit, womit man der Arbeit aus dem Wege geht, sind unbestreitbare Gebrechen, während die Arbeit selbst, auch die nützliche, eine Plage ist.

¹⁴ Vgl. Sir 30,9.12–13: „Verzärtle den Sohn, und er wird dich enttäuschen; scherze mit ihm, und er wird dich betrüben. [...] Beug ihm den Kopf in Kindestagen; schlag ihn aufs Gesäß, solange er noch klein ist, sonst wird er störrisch und widerspenstig gegen dich, und du hast Kummer mit ihm. Halte deinen Sohn in Zucht, und mach ihm das Joch schwer, sonst überhebt er sich gegen dich in seiner Torheit.“

Doch das sind erst die Plagen für das Kind, unvermeidlich, wenn das gelernt werden soll, was die Vorgesetzten wollen, die auch wieder nur selten etwas zum wirklichen Nutzen der Kinder wollen. Aber wie viele schwere Plagen suchen außerdem das Menschengeschlecht heim, begründet in dem gemeinsamen Los menschlichen Elends, nicht etwa in der Bosheit und Verworfenheit [*malitia nequitiaque*] schlechter Menschen! Unsagbar in der Tat, nicht einmal ausdenkbar! Welch große Besorgnis, welches Unglück wird verursacht durch den Tod der Teuersten, durch Einbuße am Vermögen, durch Verurteilungen, durch Lüge und Trug der Menschen, durch falschen Verdacht, durch jede Art fremder Gewalt- und Freveltat! Gehören doch hierher Plünderung und Gefangennahme, Fesseln und Kerker, Verbannung und Marter [*cruciatus*], Verstümmelung an den Gliedern [*amputatio membrorum*] und Verlust der Sinne, Vergewaltigung zur Stillung schnöder Lust des Schänders [*oppressio corporis ad obscenam libidinem opprimentis*] und sonst noch viel Entsetzliches. Wie viel Unheil kommt von den zahllosen äußeren Zufällen, die den Leib bedrohen, von Hitze und Kälte, von Stürmen, Regengüssen, Überschwemmungen, von Blitz und Donner, Hagel und Wetterschlag, von Erdbeben und Erdsplattungen, vom Einsturz von Gebäuden, von Wut und Scheu oder auch Bösartigkeit der Haustiere, von den vielen giftigen Gewächsen, Wassern, Düften und Tieren, von den oft nur schmerzhaften, oft auch tödlichen Bissen wilder Tiere, von der Wutkrankheit, die durch einen wütenden Hund beigebracht wird – so dass ein seinem Herrn sonst schmeichelndes und anhängliches Tier mitunter heftiger und entsetzlicher gefürchtet wird als selbst Löwen und Drachen – und die den Menschen, den sie etwa ergreift, durch Ansteckung ebenfalls wütend macht, so dass Eltern und Gattin und Kinder sich vor ihm scheuen mehr als vor irgendeinem wilden Tier. [...] Wer möchte gegenüber den tausendfachen Angriffen von Dämonen auf seine Unschuld pochen? Quälen sie doch mitunter selbst die getauften Kleinen, gewiss das Unschuldigste, was es gibt, mit Gottes Zulassung in einer Weise, dass gerade an ihnen sich aufs deutlichste zeigt, wie sehr das irdische Leben ein Jammertal ist und das jenseitige mit seiner Glückseligkeit das Land der Sehnsucht zu sein verdient. Nun gar erst der Leib! Ein Herd von Krankheiten in solcher Zahl, dass nicht einmal die Bücher der Ärzte alle enthalten; und bei den meisten, ja fast allen Krankheiten verursachen die Erleichterungs- und Arzneimittel selbst auch wieder Qualen, so dass die Menschen vor dem durch Leiden drohenden Verderben nur durch eine wieder mit Leiden verbundene Hilfe gerettet werden. Hat nicht unerträgliche Hitze Menschen so weit gebracht, in brennendem

Durst menschlichen Harn zu trinken, sogar ihren eigenen? Hat nicht der Hunger sie so weit gebracht, dass sie sich des Genusses von Menschenfleisch nicht mehr enthalten konnten und dabei nicht etwa verstorbene Menschen, sondern eigens zu dem Zweck getötete verzehrten, und auch da nicht beliebige fremde, sondern Mütter ihre eigenen Kinder in unfaßbarer Grausamkeit [*incredibilis crudelitas*], die nur auf Rechnung eines wahnsinnigen Hungers zu schreiben ist? [...]

All das macht dieses unselige Leben zu einer Art Hölle, und daraus erlöst uns einzig die Gnade Christi des Heilandes, unseres Gottes und Herrn [das sagt ja schon der Name Jesus, der so viel wie Heiland bedeutet]; er erlöst uns davon namentlich in dem Sinne, dass auf dieses Leben nicht ein noch unseligeres und ewig dauerndes folge, das nun freilich nicht mehr Leben, sondern Tod wäre. [...]

3 Bernard von Clairvaux (1090–1153)

Apologie an den Abt Wilhelm

Beginn der Abhandlung über das Überflüssige [*superfluitates*]

VIII. 16. Es wurde richtigerweise gesagt: Diese Lebensweise wurde von den Heiligen Vätern eingesetzt und die strengen Regeln wurden, auf dass mehr Menschen errettet würden [*et plures salvarentur*], abgemildert, aber nicht zerstört. Dennoch mag ich nicht glauben, dass sie jene Selbstgefälligkeit und Überflüssigkeit lehren oder erlauben [*praecepisse vel concessisse*] würden, die ich in zahlreichen Klöstern sehe. Ich wundere mich, dass ich unter den Mönchen so große Maßlosigkeit [*intemperantia*] finde im Essen und Trinken, bei Kleidungsstücken und Schlafstätten, Gespannen und Gebäuden. Es ist so verkommen, dass man Ordnung und Religion zu folgen meint, je gründlicher, lustvoller und verschwenderischer [*studiosius, voluptuosius atque effusius*] man sich jenen Dingen widmet. Siehe, daher wird Sparsamkeit für Geiz gehalten, Mäßigkeit für Strenge, Schweigen für Verstimmung. Auf der anderen Seite wird Nachsicht als Unterscheidungsvermögen bezeichnet, Verschwendung wird Freigiebigkeit, Geschwätzigkeit wird Leutseligkeit, Albernheit wird Fröhlichkeit genannt, üppige Kleidung und stolze Gespanne werden Ehrenhaftigkeit, überschwänglich gepflegte Zimmer Reinlichkeit genannt. Verwickeln wir uns gegenseitig in solche Dinge, nennen wir es Liebe [*caritas*]. Eine solche Liebe aber zerstört die [wahre] Liebe, ein solches Unterscheidungsvermögen verwirrt das

[wahre] Urteilsvermögen. Voller Grausamkeit [*crudelitas*] ist solch eine Barmherzigkeit [*misericordia*], die so darauf bedacht ist, dem Körper [*corpus*] zu dienen, dass sie die Seele [*anima*] ermordet. Was ist dies für eine Liebe, die das Fleisch erwählt und die Seele missachtet, was für ein Unterscheidungsvermögen, das alles dem Körper, nichts aber der Seele gibt? Ist es wirklich Barmherzigkeit, die Magd zu erquicken und die Herrin zugrunde zu richten? Niemand, der solcher Barmherzigkeit nachfolgt, darf auf die Barmherzigkeit hoffen, die die Wahrheit im Evangelium jenen verheißt, die barmherzig sind: „Selig sind die Barmherzigen; denn sie werden Barmherzigkeit erlangen.“¹⁵ Er kann vielmehr seine sichere Strafe erwarten, die jenen vom heiligen Hiob verheißt ist, die sündhaft barmherzig sind [...].

17. Unordentlich und unvernünftig ist in der Tat eine solche Barmherzigkeit mit dem unfruchtbaren und fruchtlosen Fleisch, das, im Wort des HERRn, „nichts nütze“ ist¹⁶, und, dem Apostel zufolge, „das Reich Gottes nicht ererben“ wird¹⁷; die ständig darauf bedacht ist, sein Verlangen zu erfüllen, und die sich nicht um den Rat des Weisen sorgt, dass man für die Seele Sorge tragen solle: „Erbarme dich deiner Seele, suche Gottes Gefallen.“¹⁸ Es ist gute Barmherzigkeit, sich seiner Seele zu erbarmen und kann darin scheitern, jene Barmherzigkeit zu erwerben, die Gott gefällt. Eine andere aber ist keine Barmherzigkeit, wie bereits gesagt wurde, sondern Grausamkeit [*crudelitas*]; es ist keine Liebe [*caritas*], sondern Unrecht [*iniquitas*]; es ist kein Unterscheidungsvermögen, sondern Verwirrung. [...]

4 Thomas von Aquin (1225–1274)

Summa theologiae

II-II Quaestio 159: Über die Grausamkeit

Wir widmen uns nun der Grausamkeit.

Hierzu werden wir zweierlei fragen:

¹⁵ Matt 5,7.

¹⁶ Joh 6,63.

¹⁷ 1. Kor. 15,50.

¹⁸ Sir 30,34: „Miserere animae tuae, placens Deo.“ (nach der Vulgata)

1. Ist die Grausamkeit [*crudelitas*] der Milde [*clementia*] entgegengesetzt?
2. Ist die Grausamkeit [*crudelitas*] unterschieden von der Wildheit bzw. Rohheit [*saevitia sive feritas*]?

Erster Artikel: Ist die Grausamkeit der Milde entgegengesetzt?

I. Wir sehen, dass Grausamkeit [*crudelitas*] der Güte [*clementia*] nicht entgegensteht. „Grausam sind,“ nach Seneca (2. de clem. 4.) „jene, die im Strafen das Maß überschreiten.“¹⁹ Das ist aber der Gegensatz zur Gerechtigkeit. Milde ist aber kein Teil der Gerechtigkeit [*iustitia*], sondern der Maßhaltung [*temperantia*].

II. Jerem. 6. heißt es: „Grausam ist er und er wird sich nicht erbarmen.“²⁰ Also ist da ein Gegensatz zum Erbarmen [*misericordia*]. Aber Erbarmen ist nicht dasselbe wie Milde, wie gesagt wurde.²¹ Folglich steht die Grausamkeit der Milde nicht entgegen.

III. Die Milde erstreckt sich auf die Verminderung der Strafen; die Grausamkeit aber auf die Entziehung von Wohltaten, nach Prov. 11.: „Wer grausam ist, weist auch die Verwandten von sich ab.“²² Also ist da kein Gegensatz.

AUF DER ANDEREN SEITE [*SED CONTRA*] sagt Seneca (2. de clem. 4.): „Der Milde steht gegenüber die Grausamkeit, die nichts Anderes ist als eine herbe Härte des Geistes im Verhängen von Strafen.“²³

ICH ANTWORTE [*RESPONDEO*], dass das Wort Grausamkeit [*crudelitas*] von Roheit [*cruditas*] abstammt. Roh aber wird genannt, was nicht gekocht ist. Wie also, was durchgekocht ist, einen angenehmen, lieblichen Geschmack zu haben pflegt; so hat das Rohe, Ungekochte einen abstoßenden Geschmack. Nun ist oben²⁴ gesagt worden, dass die Milde eine gewisse Lieblichkeit und Süße der Seele in sich einschließt, kraft deren jemand die Strafen vermindert. Also ist die Milde entgegengesetzt der Grausamkeit.

¹⁹ Vgl. Senecas eigenen Text oben, pp. 59.

²⁰ Jer 6,23: „So spricht der HERR: Siehe, es kommt ein Volk von Norden, und ein großes Volk wird sich erheben vom Ende der Erde. Sie führen Bogen und Speer, sind grausam und ohne Erbarmen.“

²¹ Siehe *Summa* II-II Q157.

²² Sprüche 11,17: „Ein barmherziger Mann nützt auch sich selber; aber ein herzloser schneidet sich ins eigene Fleisch.“ (Vulgata: „qui autem crudelis est et propinquos abjicit“).

²³ Vgl. Senecas eigenen Text oben, pp. 59.

²⁴ Siehe *Summa* II-II Q157.

Zu I. Wie die Minderung der Strafen, welche gemäß der Vernunft sich vollzieht, zur Billigkeit [*epieikeia*], einer Nebentugend der Gerechtigkeit, gehört; so ist die Lieblichkeit der Hinneigung selber, auf Grund deren der Mensch dazu geneigt ist, zur Milde [*clementia*] zugehörig. Und ähnlich ist das Übermaß von Strafen, soweit es das Äußerliche angeht, der Ungerechtigkeit [*injustitia*] zugehörig; die Härte des Herzens [*austeritas animi*], kraft deren jemand bereitwillig die Strafen vermehrt, kommt von der Grausamkeit [*crudelitas*].

Zu II. Barmherzigkeit [*misericordia*] und Milde [*clementia*] stimmen darin überein, dass beide vor dem Elend anderer zurückschrecken und es fliehen. Die Barmherzigkeit aber steht dem Unglücklichen bei durch die Verleihung von Wohltaten, während die Milde die Strafen vermindert. Und weil die Grausamkeit [*crudelitas*] ein Übermaß im Verhängen von Strafen einschließt, so steht sie im direkten Gegensatz zur Milde wie zur Barmherzigkeit. Wegen der Ähnlichkeit beider jedoch wird bisweilen Grausamkeit für Erbarmungslosigkeit [*immisericordia*] genommen.

Zu III. Grausamkeit steht da für Erbarmungslosigkeit; jedoch kann man auch die Entziehung der Wohltaten selber eine Strafe nennen.

Zweiter Artikel: Ist die Grausamkeit unterschieden von der Wildheit bzw. Rohheit?

I. Wir sehen, dass sich die Grausamkeit [*crudelitas*] nicht von der Wildheit bzw. Rohheit [*saevitia sive feritas*] unterscheidet. Einer Tugend steht von der nämlichen Seite nur ein Laster gegenüber. Der Milde aber steht durch einen Überschuss die Grausamkeit und die Wildheit gegenüber. Also sind beide nur ein Laster.

II. 10 Etymol. litt. S. sagt Isidor: „Ein Strenger [*Severus*] wird auch ein Wilder [*saevus*] und Wahrer [*verus*] genannt, weil er ohne Rücksicht [*sine pietate*] die Gerechtigkeit ausführt.“²⁵ Die Gerechtigkeit ohne Rücksicht auszuüben aber ist dasselbe wie nichts von der Strafe nachzulassen, was der Grausamkeit zukommt. Also ist Wildheit dasselbe wie Grausamkeit.

III. Wie der Tugend ein Laster gegenübersteht gemäß dem Zuviel, so auch eines gemäß dem Zuwenig. Und dieses letztere Laster steht zugleich zur Tugend im Gegensatz, die in der Mitte liegt, wie zum entgegengesetzten Laster des Zuviel.

²⁵ Vgl. Isidor Hispalensis: *Etymologiarum libri XX*, S. 394A: „*Severus* quas *saevus verus*, tenet enim sine pietate justitiam.“ Thomas zitiert ihn (fälschlicherweise) mit „*dicitur quasi saevus et verus*“.

Die schwächliche Nachsicht [*remissio vel dissolutio*] aber steht als das Zuwenig gegenüber der Wildheit und der Grausamkeit als dem Zuviel. Denn Gregor sagt (20. moral. 8.): „Es soll Liebe bestehen, aber sie mache nicht weichlich; es bestehe Strenge, aber sie erbittere nicht; es bestehe Eifer, aber kein maßloser; es bestehe Hingebung, aber sie schone nicht mehr als nützlich ist.“²⁶ Also ist Wildheit und Grausamkeit dasselbe.

AUF DER ANDEREN SEITE [SED CONTRA] sagt Seneca (2. de clem. 4.): „Der da nicht verletzt ist und trotzdem nicht dem Sünder verzeiht, der ist nicht grausam, sondern wild.“²⁷

ICH ANTWORTE [RESPONDEO], die Worte „Wildheit“ und „Rohheit“ [*saevitia et feritas*] sind der Ähnlichkeit mit den Tieren entnommen, die „wild“ [*saevae*] genannt werden. Denn derartige Tiere schaden den Menschen, damit sie sich von deren Fleische ernähren können; nicht aber aufgrund einer gerechten Ursache, deren Erwägung die Vernunft allein vornehmen kann. So wird demnach von „Wildheit“ oder „Rohheit“ nur bei jenem gesprochen, der im Strafen nicht eine Schuld des Betreffenden berücksichtigt, sondern einzig straft, weil er Freude an des Mitmenschen Qual hat [*sed solum hoc delectatur in hominum cruciatu*]. Danach ist die Wildheit in der Vertierung [*continentur sub bestialitate*] enthalten. Denn solches Ergötzen ist nicht menschlich, sondern tierisch [*non est humana, sed bestialis*]; und rührt von einer bösen Gewohnheit her oder von der Verderbtheit der Natur [*proveniens vel ex mala consuetudine vel ex corruptione naturae*] wie andere ähnliche tierische Neigungen. Die Grausamkeit [*crudelitas*] aber sieht in der Strafe wohl auf die Schuld [*culpa*]; aber sie überschreitet das Maß; und so ist sie verschieden von der Wildheit bzw. Rohheit wie die menschliche Bosheit von der Vertiertheit [*sicut malitia humana a bestialitate*], wie Aristoteles sagt in Buch 7 der Ethik.²⁸

Zu I. Die Milde [*clementia*] ist eine menschliche Tugend. Also steht zu ihr in direktem Gegensatze die Grausamkeit [*crudelitas*], die menschliche Bosheit [*malitia humana*] ist. Die Wildheit bzw. Rohheit [*saevitia sive feritas*] aber ist ein tierisches Laster [*continentur sub bestialitate*]. Also steht sie im Gegensatz nicht direkt zur

²⁶ Vgl. Gregor Nazianzensus: *Librorum moralium continuatio*, S. 144A.

²⁷ Vgl. Senecas eigenen Text oben, p. 59–60.

²⁸ Siehe oben pp. 39.

Güte, sondern, wie der Philosoph sagt (7 Ethic.)²⁹, zu einer heroischen oder göttlichen, d. h. zu einer hervorragenden Tugend [*superexcellentis virtus*]; welche nach uns eine Gabe des Heiligen Geistes ist, so dass die Wildheit der Gabe der Frömmigkeit [*donum pietatis*] direkt gegenübersteht.

Zu II. Der Strenge wird schlechthin „wild“ genannt, denn dies klingt nach einem Laster; er wird „ein wahrhaft Strenger“ [*saevus circa veritatem*] genannt wegen einer Ähnlichkeit zur Wildheit, die keine Minderung der Strafen kennt.

Zu III. Nachzulassen im Strafen ist Sünde nur dann, wenn die Ordnung der Gerechtigkeit beiseite gelassen wird, die eine Bestrafung gemäß der Schuld verlangt, deren Übermaß wiederum Grausamkeit [*crudelitas*] ist. Die Wildheit [*saevitia*] gibt gar nicht auf diese Ordnung acht. Nachsicht im Strafen also steht im Gegensatz zur Grausamkeit, aber nicht zur Wildheit.

Supplementa Quaestio 94: Über das Verhältnis der Seligen zu den Verdammten

Dies ist zu untersuchen als Frage danach, wie sich die Seligen zu den Verdammten verhalten werden.

Hierzu fragen wir dreierlei:

1. Werden die Seligen die Bestrafung der Verdammten [*poenae damnatorum*] sehen?
 2. Werden sie mit ihnen Mitleid haben [*Utrum eis compatiantur*]?
 3. Werden sie sich an ihrer ihre Bestrafung erfreuen [*Utrum de eorum poenis laetentur*]?
- [...]

Zweiter Artikel: *Werden die Seligen mit dem Elend der Verdammten Mitleid haben?*

I. Wir sehen, dass die Seligen mit dem Elend der Verdammten [*miseria damnatorum*] Mitleid haben. Mitleid [*compassio*] folgt aus der Nächstenliebe [*caritas*]. In der Seligkeit aber besteht die vollkommenste Nächstenliebe. Folglich haben die Seligen Mitleid mit den Verdammten.

²⁹ Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, S. 217 (1145a).

II. Niemals werden die Seligen derart weit entfernt sein vom Mitleid, wie Gott es ist. Auf irgendeine Weise aber hat Gott Mitleid mit unserem Leiden, weshalb wir ihn „barmherzig“ [*misericos*^s] nennen; desgleichen die Engel. Folglich haben die Seligen Mitleid mit den Verdammten.

AUF DER ANDEREN SEITE [SED CONTRA] nimmt, wer mit jemandem mitleidet, auch Anteil an dessen Elend [*miseria*]. Allerdings können die Seligen nicht Anteil nehmen an irgendwelchem Elend. Folglich haben sie kein Mitleid mit dem Elend der Verdammten.

ICH ANTWORTE [RESPONDEO], dass in jemandem auf zweifache Weise Barmherzigkeit oder Mitleid [*misericordia, vel compassio*] sein kann: in einer Weise als Leidenschaft, in einer anderen als Form der Entscheidung. Aber in den Heiligen wird es keine Leidenschaft in dem niederen Teil [der Seele] geben, es sei denn als Folge einer vernünftigen Entscheidung [*electio rationis*]. Folglich wird es in ihnen Mitleid oder Barmherzigkeit nicht geben, außer als Folge einer vernünftigen Entscheidung. In solcher Weise – aus Entscheidung – kann Barmherzigkeit oder Mitleid aber nur entstehen, wenn jemand von einem anderen ein Übel fernhalten möchte; daher haben wir kein Mitleid, wenn wir ein solches aufgrund eines Urteils der Vernunft nicht fernhalten wollen. Die Sünder sind aber in dieser Welt in einem Zustand, wo sie aus dem Stand des Elends und der Sünde [*a statu miseriae et peccati*] in den der Seligkeit geführt werden können, ohne Gottes Gerechtigkeit zu verletzen. [...] Aber in der Zukunft können sie nicht aus ihrem Elend herausgeführt werden. Folglich ist mit ihrem Elend kein Mitleid als Folge einer Entscheidung möglich. Und so werden die Seligen, die in der Herrlichkeit sein werden [*qui erunt in gloria*], mit den Verdammten kein Mitleid haben. [...]

Zu II. Gott wird barmherzig genannt, weil Er jenen beisteht, die nach der Ordnung Seiner Weisheit und Gerechtigkeit aus ihrem Elend befreit werden; aber nicht, weil Er Mitleid mit den Verdammten hat, außer Er bestraft sie weniger streng.

Dritter Artikel: *Werden sich die Seligen an der Bestrafung der Gottlosen [poena impiorum] erfreuen?*

I. Wir sehen, dass die Seligen sich nicht der Bestrafung der Gottlosen [*poena impiorum*] erfreuen. Sich zu erfreuen am Übel, das anderen widerfährt, gehört zum Hass [*odium*]. Aber in den Seligen wird es keinen Hass geben. Folglich werden sie sich nicht am Elend der Verdammten erfreuen.

II. Im Himmelreich [*in patria*] werden die Seligen in höchstem Maße Gott gleich sein. Doch „Gott erfreut sich nicht an unserer Bestrafung.“³⁰ Folglich erfreuen sich die Seligen nicht an der Bestrafung der Verdammten.

III. Das, was beim Erdenpilger zu tadeln ist, findet sich nicht bei dem, der am Ziel ist. Bei den Pilgern aber ist es höchst tadelnswert, wenn sie sich an der Bestrafung anderer erquicken, und umgekehrt höchst lobenswert, wenn sie diese Bestrafung schmerzt. Folglich erfreuen sich die Seligen nicht an der Bestrafung der Verdammten.

AUF DER ANDEREN SEITE [SED CONTRA] wird im Psalter gesagt: „Der Gerechte wird sich freuen, wenn er solche Vergeltung sieht.“³¹ Und bei Jesajah heißt es: „Sie werden allem Fleische zur Sättigung des Schauens gereichen.“³² Sättigung aber meint eine Erholung des Geistes [*refectio mentis*]. Folglich werden sich die Seligen an den Strafen der Verdammten erfreuen [*beati gaudebunt de poenis impiorum*].

ICH ANTWORTE [RESPONDEO], dass etwas auf zweierlei Weise Gegenstand der Freude sein kann: in einer Weise an sich [...]. Und auf diese Weise werden sich die Seligen nicht an der Bestrafung der Verdammten erfreuen. Auf andere Weise [ist etwas Gegenstand der Freude] als Nebenfolge, d. h. wegen etwas, das mit ihm verbunden ist. Auf diese Weise werden sich die Seligen an der Bestrafung der Verdammten erfreuen, indem sie sie als Teil der Göttlichen Ordnung der Gerechtigkeit und ihrer Erlösung [*liberatio*] betrachten, an der sie sich erfreuen. [...]

Zu I. Es gehört zum Hass [*odium*], sich über das Übel [*malum*], das einem anderen widerfährt, als solches zu freuen, aber nicht, sich über dieses Übel zu freuen wegen etwas, das damit verbunden ist. [...]

Zu II. Gott erfreut sich nicht an den Strafen als solchen, dennoch erfreut er sich an ihnen, insofern seine Gerechtigkeit sie anordnet.

Zu. III. Es ist beim Erdenpilger tadelnswert, sich an den Bestrafungen anderer als solcher zu erfreuen, es ist aber lobenswert, sich an ihnen zu erfreuen, sofern sie mit etwas anderem [Guten] verbunden sind. – Die Beurteilung ist beim Erden-

³⁰ Tob 3,22 (nach der Vulgata).

³¹ Ps 58,11.

³² Is 66,24: „Und sie werden hinausgehen und schauen die Leichname derer, die von mir abtrünnig waren; denn ihr Wurm wird nicht sterben, und ihr Feuer wird nicht verlöschen, und sie werden allem Fleisch ein Gräuel sein.“ Der letzte Vers lautet in der Vulgata: „er erunt usque ad satietatem visionis omni carni“.

pilger dennoch eine andere als bei jenem, der am Ziel ist, da bei ihm die Leidenschaften [*passiones*] häufig ohne Urteil der Vernunft aufflammen. Dennoch sind diese Leidenschaften bisweilen lobenswert, falls sie eine gute Neigung des Geistes anzeigen; dies ist bei der Scham [*verecundia*] und der Barmherzigkeit [*misericordia*] und der Reue über das Übel [*poenitentia de malo*] der Fall. Bei jenen jedoch, die am Ziel sind, kann es keine Leidenschaft mehr geben, es sei denn, sie wäre Folge eines Urteils der Vernunft.



Johann Stumpf
„Schweizer Chronik des Johann Stumpf“ (Rädern)

III

16. Jahrhundert

Vorbemerkung

Mit der beginnenden Neuzeit ist – *gerade* auch in der Diskussion der Rolle und Bewertung der Grausamkeit – vor allem der Name Machiavellis verbunden. Schließlich kennen nicht nur Philosophiehistorikerinnen und Politikwissenschaftlerinnen den üblen Ruf von „Old Nick“ als brutalem Realisten, für den der politische Zweck jedes noch so abscheuliche Mittel heiligt.

Dieser ‚realistische‘ Blick auf Grausamkeit, Gewalt und Mord als legitime oder unverzichtbare Mittel politischer Strategie ist allerdings nicht spezifisch ‚machievellistisch‘, er findet sich vielmehr auch bei anderen Denkern des 16. Jahrhunderts. Dabei gibt es zwar Unterschiede hinsichtlich dessen, was als politisch opportun und legitim beurteilt wird, gerade auch mit Blick auf staatlich orchestrierte Grausamkeiten. Aber mit der zunehmenden Loslösung des politischen Denkens von einer unhinterfragten Orientierung an christlichen Wertmaßstäben gewinnt allgemein der tendenziell zweckrationale, Zwecke und Mittel auch mit Blick auf Erfolgswahrscheinlichkeiten und absehbare Folgen wägende Blick auf politisches Handeln an Bedeutung.

Selbst bei Montaigne, dessen Sicht auf seine Mitmenschen und ihr Benehmen eindeutig von einer unbezweifelbar humanistischen Haltung geprägt ist, ist an einigen Stellen die Akzeptanz zumindest einiger Grausamkeiten aus politischem Kalkül anzutreffen. Auch wenn man ihm sicherlich zugutehalten darf, dass er sich dieses Zugeständnis gegen den Widerstand seines mitfühlenden Herzens abzwängen muss.

1 Michel de Montaigne (1533–1592)

Essais

II.xi: *Von der Grausamkeit*

Mich dünkt, die Tugend [*la vertu*] ist etwas ganz anderes und edleres, als die uns angeborenen Neigungen zur Gütigkeit [*les inclinations à la bonté*]. Von Natur aus wohlgeartete Seelen gehen zwar eben den Weg, und bezeigen sich in ihren Handlungen ebenso wie die tugendhaften. Allein die Tugend bedeutet, ich weiß nicht was Größeres und Wirksameres, als sich durch eine glückliche Gemütsverfassung ganz still und gelassen der Vernunft nach führen zu lassen. Derjenige, welcher aus natürlicher Sanftmut und Gutherzigkeit [*douceur et facilité naturelle*] die erlittenen Beleidigungen nichts achtet, tut zwar etwas sehr schönes und lobenswürdiges: aber derjenige, welcher sich, ungeachtet ihn eine Beleidigung ärgert und bis in die Seele schmerzt, dennoch mit den Waffen der Vernunft wider diese rasende Rachgierde [*ce furieux appetit de vengeance*] bewaffnet, und nach einem großen Kampfe Herr darüber wird, der tut ohne Zweifel noch mehr. Jener handelt gut, der andere tugendhaft: die eine Handlung kann Güte, die andere aber Tugend genannt werden. [...] *Böses zu tun wäre leicht und niederträchtig. Gutes zu tun, wenn keine Gefahr dabei ist, wäre etwas Gemeines. Aber Gutes zu tun, wenn Gefahr dabei ist, dieses wäre eigentlich eines tugendhaften Mannes Sache.* Diese Worte des Metell¹ zeigen genugsam, was ich bestätigen wollte, dass die Tugend nicht die Leichtigkeit zur Gefährtin hat, und dass dieser leichte, angenehme und abhängige Weg, auf welchem die ordentlichen Schritte einer guten natürlichen Neigung gehen, nicht der Weg der wahren Tugend ist. Sie will einen rauen und dornichten Weg haben. [...]

Meine Tugend ist eine zufällige und ungefähre Tugend, oder vielmehr Unschuld. Ich besorge, es würde erbärmlich mit mir stehen, wenn ich mit einer unordentlichen Gemütsverfassung geboren worden wäre. Denn ich habe in meiner Seele wenig Mut verspürt, den Leidenschaften zu widerstehen, wenn sie nur ein wenig heftiger gewesen wären. Ich kann keinen Zank noch Streit in mir hegen. Also darf ich mir nicht viel darauf einbilden, dass ich von sehr vielem befreit bin. [...] Ich

¹ Wahrscheinlich Quintus Caecilius Metellus, römischer Konsul im Jahre 206 v. u. Z. und Unterstützer von Publius Cornelius Scipio Africanus.

habe es mehr meinem Glücke als meiner Vernunft zu danken. Mein gutes Glück hat mich aus einem bekanntermaßen wackeren Geschlechte, und von einem sehr rechtschaffenen Vater erzeugt werden lassen. Ich weiß nicht, ob er mir einen Teil seiner Neigungen eingeflößt hat, oder ob die häuslichen Beispiele, und die gute Erziehung, die ich von meiner Kindheit an genossen habe, unvermerkt etwas dazu beigetragen haben, oder ob ich sonst so geboren worden bin [...].

Was ich im Gegenteil Gutes an mir habe, das habe ich meiner Geburt, keinem Gesetz, Gebot und sonst keiner anderen Anweisung zu danken. Meine Unschuld ist eine einfältige Unschuld, die sehr wenig Lebhaftigkeit und gar nichts Gekünsteltes hat. Ich hasse unter anderen Lastern die Grausamkeit ganz grausam [*Je hay, entre aultres vices, cruellement la cruauté*] von Natur und aus Überlegung, als das größte unter allen Lastern [*l'extreme de tous les vices*]. Aber ich bin so weichherzig, dass ich kein junges Huhn ohne Missvergnügen würgen sehe, und mit Verdruß einen Hasen unter den Zähnen meiner Hunde quäken höre, ungeachtet die Jagd eine gewaltsame Lust [*un plaisir violent*] ist. [...]

Doch ich will wieder auf mein Vorhaben kommen. Ich werde zärtlich gerührt, wenn ich einen andern leiden sehe, und würde zu Gefallen leichtlich mitweinen, wenn ich nur bei irgendeiner Gelegenheit weinen könnte. Nichts reizt mich mehr zu Tränen als Tränen, nicht nur wahre, sondern sogar, wie es kommt, erdichtete oder gemalte. Die Toten bedaure ich nicht sonderlich, und wollte sie lieber beneiden: aber die Sterbenden bedaure ich gewaltig. Die Wilden, welche die Körper der Verstorbenen braten und fressen, missfallen mir nicht so sehr, als diejenigen, welche die Lebenden martern und verfolgen. Ja, ich kann nicht einmal die öffentlichen Todesstrafen [*les executions mesmes*], so billig sie auch sein mögen, mit einem standhaften Blicke ansehen. Ein Geschichtsschreiber, welcher die Gnade des Julius Cäsar ausdrücken will, sagt: *Er war in seiner Rache sehr gelind, und verdamnte die Seeräuber, welche ihn einmal gefangen und ein Lösegeld abgedrungen hatten, als er sie gezwungen sich ihm zu ergeben, wie er ihnen schon gedroht hatte, zum Kreuze; doch ließ er sie vorher erwürgen.* [...] Man wird leicht erraten, wenn ich auch diesen Lateinischen Schriftsteller² nicht nenne, der sich untersteht, es als einen Beweis der Gnade anzuführen, wenn man diejenigen, von denen man beleidigt worden, bloß umbringt, dass er von den hässlichen und schrecklichen Beispielen der Grau-

² Gemeint ist wohl Sueton (eigentlich Gaius Suetonius Tranquillus), vermutlich 70 bis 122 n. u. Z.

samkeit [*vilains et horribles exemples de cruauté*], welche die römischen Tyrannen ausübten, gerührt worden ist.

Meines Theils kommt mir sogar bei der Justiz alles, was über den einfachen Tod ist, als lauter Grausamkeit vor [*tout ce qui est au delà de la mort simple me semble pure cruauté*]: besonders bei uns, da wir uns angelegen sein lassen sollten, die Seelen in einer guten Verfassung aus der Welt zu schicken, welches nicht geschehen kann, wenn wir sie durch unerträgliche Martern [*torments insupportables*] gequält zur Verzweiflung gebracht haben. Als vor einiger Zeit ein Soldat, der im Gefängnisse lag, von dem Turme herunter, auf welchem er sich befand, wahrgenommen hatte, dass sich das Volk auf dem Platze versammelte, und dass die Zimmerleute ihre Arbeit daselbst aufrichteten, bildete er sich ein, dieses geschähe seinetwegen. Er fasste daher den Entschluss, sich umzubringen, fand aber nichts dazu dienlich, als einen alten verrosteten Nagel von einem Karren, den ihm das Glück darbot, womit er sich zuerst zwei Stiche um die Kehle herum gab. Da er sah, dass dieses vergebens gewesen war, gab er sich bald darauf einen dritten Stich in den Bauch, worinnen er den Nagel stecken ließ. Der erste von seinen Wächtern fand ihn, als er in sein Behältnis hineinkam, in diesem Zustande zwar noch lebend, aber doch liegend und von seinen Stichen ganz abgemattet. Man suchte sich die Zeit, ehe er hinstürbe, zu Nutzen zu machen, und kündigte ihm geschwinde sein Urteil an. Nachdem dieses geschehen und er gehört hatte, dass er zu weiter nichts, als enthauptet zu werden verurteilt würde, schien er wiederum neuen Mut zu schöpfen; nahm den Wein an, den er vorher nicht hatte trinken wollen; dankte seinen Richtern für das unverhoffte gnädige Urteil und sagte, er wäre entschlossen gewesen, sich selbst das Leben zu nehmen, weil er sich vor einem härteren und unerträglicheren Tode gefürchtet und aus den Zubereitungen, die er auf dem Platze hätte machen sehen, die Meinung geschöpft hätte, man wollte ihn etwa mit einer erschrecklichen Todesstrafe martern. Er bezeugte sich also eben so, als wenn er dem Tode entginge, da doch nur die Art seines Todes geändert wurde. Ich wollte raten, dass man die scharfen Strafen, wodurch man das Volk im Zaume zu halten sucht, nur an den toten Körpern der Missetäter ausübte. Denn der Pöbel würde meist ebenso sehr gerührt werden, wenn er sähe, dass sie des Begräbnisses beraubt, verbrannt und gevierteilt würden, als durch die Strafen, die man ihnen bei dem Leben antut, ungeachtet dieses in der Tat wenig oder gar nichts ist, wie Gott sagt. [...]

Ich kam einstens in Rom eben dazu, als man den Catena, einen berühmten Straßenräuber, hinrichtete. Man erwürgte ihn, ohne dass die Umstehenden dar-

über in Bewegung gerieten. Allein, da man ihn zu vierteilen anfang, begleitete das Volk jeden Streich des Scharfrichters mit einer kläglichen Stimme und einem Ausrufe, nicht anders, als ob jeder denselben empfunden hätte. Man muss dergleichen Grausamkeiten [*ces inhumains*] nur an der Schale, nicht aber an dem Lebendigen ausüben. [...]

Ich lebe in einer Zeit, da wir einen Überfluss an unglaublichen Beispielen dieses Lasters haben, weil bei unseren innerlichen Kriegen aller Mutwille herrscht; und man wird in den alten Geschichten keine ärgere finden, als wir alle Tage sehen. Allein, dadurch bin ich sie noch keineswegs gewohnt worden. Kaum konnte ich mich überreden lassen, ehe ich es gesehen hatte, dass man so wilde Seelen fände, die bloß, weil sie Vergnügen an dem Morden finden, Mord begehen; die andern die Glieder abhacken und abscheiden; die ungewöhnliche Martern [*torments*] und neue Todesarten aussinnen, nicht aus Feindschaft, oder eines Nutzens wegen, sondern bloß zu dem Ende, damit sie den lieblichen Anblick der Gebärden und erbärmlichen Bewegungen, des Ächzens und der kläglichen Stimme eines ängstlich sterbenden Menschen genießen. Gewiss, höher kann die Grausamkeit [*cruauté*] nicht getrieben werden, als *Ut homo hominem, non iratur, non timens, tantum spectaturus occideret.*³

Ich, meines Theils, habe nicht einmal ohne Missvergnügen ein unschuldiges Tier, das sich nicht wehren kann, und das uns nicht beleidiget hat, verfolgen oder umbringen sehen können. [...] Blutgierige Gemüter zeigen in Ansehung der Tiere eine natürliche Neigung zur Grausamkeit [*une propension naturelle à la cruauté*]. Nachdem man zu Rom in den Schauspielen Tiere ermorden zu sehen gewohnt war, versuchte man es mit den Menschen, und mit den Fechtern. Die Natur selbst hat dem Menschen, wie ich besorge, einen gewissen Trieb zur Unmenschlichkeit [*quelque instinct à l'inhumanité*] eingepflanzt. Keiner hat eine Freude daran, wenn er die Tiere miteinander spielen und einander lieblosen sieht; aber jeder belustigt sich daran, wenn er sie einander zerreißen und zerstückeln sieht. Man darf über dieses Mitleiden, welches ich mit ihnen trage, nicht spotten. Selbst die Gottesgelehrtheit befiehlt uns ihnen einigermaßen günstig zu sein. Und sie hat Ursache, uns einige Achtung und Liebe für dieselben zu befehlen. Denn sie betrachtete,

³ Vgl. Seneca: *An Lucilius*, 90. Brief, 45: „dass der Mensch den Menschen nicht aus Zorn, nicht aus Furcht, sondern aus Sensationslust tötete.“

dass uns ein Herr zu seinem Dienst in diesen Palast gesetzt hat, und dass sie ebenso wohl als wir unter seine Hausgenossen gehören. [...]

Wenn alles dieses seine Richtigkeit hat, so verbindet uns eine gewisse Betrachtung und eine allgemeine Pflicht der Menschlichkeit [*un general dubvoir d'humanité*], nicht nur den Tieren, welche Leben und Empfindung haben, sondern sogar den Bäumen und Pflanzen. Wir sind Gerechtigkeit den Menschen, Gnade und Gütigkeit aber den anderen Geschöpfen schuldig, die deren fähig sind. Es ist eine gewisse Gemeinschaft zwischen ihnen und uns, und eine gewisse gegenseitige Verbindlichkeit. Ich scheue mich nicht meine kindische Zärtlichkeit zu bekennen, dass ich es meinem Hunde nicht verweigern kann, wenn er zur Unzeit mit mir spielen will.

II.xxvii: *Die Feigheit ist die Mutter der Grausamkeit*

Ich habe öfters sagen hören, dass die Feigheit die Mutter der Grausamkeit sei [*que la couardise est mere de la cruauté*]. Ich habe es auch aus der Erfahrung gesehen, dass eine grausame und unbarmherzige Hitze und Erbitterung, ordentlicher Weise mit einer gewissen weibischen Weichlichkeit verbunden ist. Ich habe recht grausame [*plus cruels*] Leute, aus geringen Ursachen, leicht weinen sehen. [...] Die wahre Tapferkeit bestreitet nur den Widerstand [...], sie ist zufrieden, den Feind zu Boden geworfen zu haben: der Kleinmut [*la pusillanimité*] aber, der seine Person bisher nicht spielen durfte, will doch auch gerne etwas dabei zu tun haben, er spielt sie also beim Morden und Blutvergießen [*du massacre et du sang*]. In den Schlachten geschieht das Niedermetzeln meistens von den Gemeinen, sonderlich dem Tross. Die unerhörten Grausamkeiten [*tant de cruautez inouïes*], die in den bürgerlichen Kriegen vorgehen, kommen sonderlich daher, dass der Pöbel endlich kriegerisch und gewohnt wird, sozusagen im Blute zu waten und seinen Feind vor seinen Füßen nieder zu machen; denn, einen Begriff von der wahren Tapferkeit [*vaillance*] haben sie niemals [...].

Einem jedweden fällt es in die Augen, dass mehr Herzhaftigkeit und Verachtung [*braverie et desdaing*] dazu gehöre, seinen Widersacher zu besiegen, als ihm den Rest zu geben, ihn im Zorne zu erhalten, als ihn zu töten. Ja, sogar die Rachgier findet ihre Rechnung besser dabei, denn ihre Absicht geht doch nur dahin, ein Andenken von sich zu hinterlassen. Wenn wir uns an einen Stein stoßen, oder ein Tier uns Schaden tut, greifen wir sie nicht an, und das deswegen, weil sie unsere Rache nicht fühlen können. Machen wir einen Menschen

tot, so heißt das so viel, als ihn vor aller unserer Beleidigung sicherstellen. [...] Eben so ist auch eine Rache vergeblich, wenn man dem, welchen sie treffen soll, die Mittel benimmt sie zu fühlen: denn so wie der, der sich rächt, die Rache zu seiner Freude sehen will, so muss sie der, den sie trifft, auch sehen können, um den Schmerz, und die Reue davon zu empfinden. [...] Ihn niedermachen ist wohl gut, um einer zukünftigen Beleidigung zuvorzukommen, nicht aber eine schon erlittene zu rächen. Eine solche Tat geschieht mehr aus Furcht [*de crainte*], als aus Tapferkeit, mehr aus Vorsicht, als aus Herzhaftigkeit, sie scheint eher zu unserer Sicherheit, als zum Angriffe eines Feindes zu dienen. Es ist deutlich, dass wir durch sie dem wahren Zweck der Rache, und der Sorgfalt für unsere Ehre entsagen. Wir fürchten nämlich, er werde uns noch einmal antasten, wenn wir ihm das Leben lassen. Du machst ihn nicht um seinet-, sondern um deinetwillen nieder. [...]

Es ist auch eine Art von Feigheit [*une espece de lascheté*], welche bei unseren Zweikämpfen zwei, drei oder vier Beistände mitzunehmen eingeführt hat. Sonst waren es Zweikämpfe; jetzt sind es Scharmützel und Schlachten. [...] Außerdem aber, dass es höchst unbillig und niederträchtig ist, die Verteidigung unserer Ehre auf die Tapferkeit und Stärke eines andern ankommen zu lassen; so halte ich es noch dazu für gefährlich, wenn ein ehrlicher Kerl, und der sich auf sich verlassen kann, sein Glück auf seinen Beistand mit ankommen lassen muss. Ein jeder läuft Gefahr genug für sich selbst, ohne noch für einen andern drein zu laufen. Ein jeder braucht seine ganze Tapferkeit, sein eigenes Leben zu schützen, ohne dass er etwa so kostbares fremden Händen anvertrauen darf. Denn, wenn es nicht ausdrücklich vorher unter den vieren ausgemacht ist, so ist es nur als ein Streit anzusehen. Ist mein Sekundant weg, so habe ich zwei Feinde auf dem Halse, und das ist billig. Es ist ein offenbarer Betrug, wenn ich gesund und wohl bewaffnet, einen verwundeten, und der nur noch ein Stück von einem Degen hat, anfallt: ist es aber ein Vorteil, den ich erstritten habe, so kann ich mich dessen ohne Schande bedienen. [...]

Die andere Übung [das Duell] ist um desto weniger edel, weil sie einen Privatendzweck hat: sie lehrt uns wider die Gesetze Schaden zuführen, und bringt allerlei Arten schädlicher Wirkungen hervor. Es ist viel edler, und schickt sich besser, sich auf Sachen zu befleißigen, die den Staat erhalten, als auf Sachen, die ihn verwirren. Die öffentliche Sicherheit und der Ruhm des ganzen Volks, muss der Gegenstand unserer Bemühungen sein. [...]

Als der Kaiser Mauritius⁴, sowohl im Traum, als durch andere Anzeigen, war gewarnt worden, dass ihn ein gewisser, damals unbekannter Soldat, Phokas, umbringen würde: erkundigte er sich bei seinem Eidam, dem Philippus, wer doch dieser Phokas sein möchte, was er wäre, was er für eine Gemütsart und Sitten hätte. Da ihm nun Philippus unter anderem erzählte, dass er niederträchtig und feige wäre, so schloss der Kaiser gleich daraus, er müsse auch grausam und mörderisch sein. Und woher kommt es, dass Tyrannen blutdürstig [*sanguinaires*] sind? Ihre Sicherheit liegt ihnen am Herzen; ihre niederträchtige Seele aber weiß keine andere Mittel dazu anzuwenden, als die Ausrottung aller derer, die sie beleidigen könnten, welche sie sogar, aus Furcht vor der kleinsten Gefahr, bis auf die Weiber erstrecken. [...] Die ersten Grausamkeiten [*Les premieres cruautez*] geschehen aus ihren besonderen Ursachen, aus diesen folgt die Furcht vor einer gerechten Rache, aus dieser entsteht eine ganze Reihe neuer Grausamkeiten [*nouvelles cruautez*], immer die andere, der ersten zur Sicherheit. [...]

Die Tyrannen wollen nicht nur umbringen, sie wollen auch, dass man ihren Zorn recht fühlen soll: daher haben sie allerlei Mittel ersonnen, die Martern zu verlängern. Ihre Feinde sollen wohl aus dem Wege geschafft werden, aber nicht so geschwind, dass sie das Vergnügen der Rache nicht recht schmecken könnten. Darüber sind sie manchmal sehr verlegen: denn, sind Martern heftig, so dauern sie nicht lange; sind sie langsam, so kommen sie ihnen nicht schmerzhaft genug vor. Dieses macht ihnen die meiste Sorge. Hiervon finden wir viele Beispiele im Altertum: ja ich weiß nicht, ob wir nicht selbst einige Merkmale dieser Grausamkeit, ohne es zu wissen, unter uns haben.

Alles, was über den einfachen Tod geht, scheint mir grausam zu sein [*Tout ce qui est au delà de la mort simple, me semble pure cruauté*]. Unsere Rechtsgelehrten dürfen sich nicht einbilden, dass sich derjenige, den das Schwert oder der Strang nicht von der Übeltat abhalten kann, sich durch den Gedanken eines langsamen Feuers, der glühenden Zangen, oder des Rades, werde abschrecken lassen. Ich weiß nicht, ob wir den Missetäter nicht vielmehr in Verzweiflung stürzen. Denn, in was für einem Zustande muss wohl die Seele eines Menschen sein, der mit zernirschten Gliedern, auf einem Rade, oder nach alter Art, an ein Kreuz genagelt, den Tod erwartet? [...]

⁴ Flavius Mauricius Tiberius, 539 bis 602 n. u. Z., vom 13. August 582 bis 27. November 602 Kaiser des Oströmischen Reiches.

2 Niccolò Machiavelli (1469–1527)

Der Fürst

Kapitel 17: *Von der Grausamkeit und Milde [De crudelitate et pietate]; und davon, ob es besser ist, eher geliebt als gefürchtet zu werden, oder umgekehrt*

Ich gehe weiter zu den übrigen oben benannten Tugenden und sage, dass jeder Fürst suchen müsse, für mitleidig gehalten zu werden, jedoch aber so, dass er diese Tugend nicht übel anwende. Cesare Borgia⁵ galt für grausam [*crudele*]. Diese Grausamkeit [*crudeltà*] hatte die Provinz Romagna zusammengehalten in Einigkeit, in Frieden und in treuer Unterwürfigkeit. Erwägt man es genau, so wird man finden, dass dies viel menschlicher war als das Betragen der Florentiner, die zuließen, dass Pistoia zerstört wurde, um nicht für grausam zu gelten. Ein Fürst muss daher den Ruf der Grausamkeit nicht scheuen, um seine Untertanen in Einigkeit und Gehorsam zu erhalten [*per tenere li sudditi suoi uniti e in fede*]. Es ist milder, wenige Strafen zu verfügen, als durch unzeitige Nachsicht Unordnung zu veranlassen, welche Mord und Raub erzeugt, die das ganze Gemeinwesen trifft, wohingegen die von den Fürsten befohlenen Hinrichtungen nur Einzelne drücken. Unter allen Fürsten kann der neue am wenigsten den Namen der Grausamkeit [*el nome del crudele*] vermeiden [...].

Dennoch muss er besonnen sein, nicht leichtgläubig und nicht vorschnell handeln und sich auch nicht von selbst fürchten, sondern mit Klugheit und Menschenfreundlichkeit [*con prudenzia e umanità*] mäßig verfahren, so dass ihn weder zu vieles Zutrauen unvorsichtig, noch zu vieles Misstrauen unerträglich [*intollerabile*] mache.

Hieraus entsteht eine Streitfrage, ob es besser sei, geliebt oder gefürchtet [*amato che temuto*] zu werden. Ich antworte, dass beides gut ist; da es aber schwer ist, beides miteinander zu verbinden, so ist es viel sicherer, gefürchtet zu werden, als geliebt, wenn eines von beiden fehlen soll. Denn man kann im Allgemeinen von den Menschen sagen, dass sie undankbar, wankelmütig, verstellt, feige in der Gefahr, begierig auf Gewinn sind: solange du ihnen wohltust, sind sie dir ganz ergeben,

⁵ Cesare Borgia, 13. September 1475 bis 12. März 1507 n. u. Z, italienischer Renaissancefürst und unehelicher Sohn von Rodrigo Borgia, Papst Alexander VI.

wollen Gut und Blut für dich lassen, ihr eigenes Leben aufopfern, das Leben ihrer Kinder (wie ich schon gesagt habe), solange die Gefahr entfernt ist; kommt sie aber näher, so empören sie sich. Der Fürst, der sich auf ihre Worte verlassen und keine anderen Zurüstungen gemacht hat, geht zu Grunde: denn die erkaufte Freundschaften, so sie nicht durch Größe des Geistes und Edelmut erworben sind, haben zwar guten Grund, halten aber doch nicht vor, wenn es Not tut. Die Menschen machen sich weniger daraus, den zu beleidigen, der sich beliebt macht, als den, der gefürchtet wird; denn die Zuneigung der Menschen beruht auf einem Bande der Dankbarkeit, das wegen der schlechten Beschaffenheit der menschlichen Natur abreißt, sobald der Eigennutz damit in Streit gerät; die Furcht aber vor der Bestrafung lässt niemals nach.

Doch muss der Fürst sich auf solche Art fürchten machen, dass er nicht verhasst werde [*che fugga l'odio*]; denn es kann recht gut miteinander bestehen, gefürchtet zu sein und nicht gehasst. Hierzu ist vornehmlich erforderlich, dass er sich der Eingriffe in das Vermögen seiner Bürger und Untertanen und ihrer Frauen enthalte. Ist es notwendig, einem das Leben zu nehmen, so geschehe es so, dass die gerechte Ursache am Tage liege. Vor allen Dingen aber enthalte er sich, das Vermögen der Untertanen anzutasten, denn die Menschen verschmerzen allenfalls noch eher den Tod des Vaters, als den Verlust des Vermögens. [...]

Hat der Fürst aber ein großes Heer beisammen, so darf er den Ruf der Grausamkeit [*del nome del crudele*] nicht fürchten; denn ein Kriegsheer kann ohne das nicht wohl beisammen und in Gehorsam erhalten werden. Unter die bewundernswürdigen Taten des Hannibal wird vorzüglich gezählt, dass er ein großes, aus unendlicher Mannigfaltigkeit von Menschengeschlechtern zusammengesetztes Heer in fremde Länder geführt, ohne dass jemals ein Aufstand oder Zwistigkeit unter ihnen entstanden wäre, und zwar so wenig im Unglück als im Glücke. Dies kann nur von seiner unmenschlichen Grausamkeit [*sua inumana crudeltà*] herrühren, die ihn in Verbindung mit seinen unendlichen großen Eigenschaften ehrwürdig und furchtbar machte, was ja durch die übrigen allein nicht geschehen wäre. Unüberlegte Schriftsteller bewundern seine Handlungen und tadeln auf der anderen Seite die Ursachen derselben. [...]

Ich komme auf die Frage, ob man gefürchtet oder geliebt werden solle, zurück und fasse sie also: da die Liebe der Menschen von ihrer Neigung, ihre Furcht aber vom Betragen des Fürsten abhängt, so muss der weise Fürst es nicht auf die Neigungen Anderer ankommen lassen, sondern auf das achten, was von

ihm abhängt; nur muss er, wie gesagt, vermeiden, sich verhasst zu machen [*di fuggire l'odio*].

Kapitel 19: *Verachtung und Haß [contemptus et odium] sind zu vermeiden*

Nachdem ich von den wichtigsten der aufgezählten Eigenschaften ausführlich gehandelt habe, so will ich die übrigen hier in die allgemeine Lehre zusammenfassen, dass der Fürst (wie im Einzelnen schon gesagt) alles vermeiden muss, was ihn verhasst oder verächtlich [*odioso e contennendo*] machen kann; und so oft er dies vermeidet, wird er das Seinige getan haben und alle übrige üble Nachrede kann ihm keine Gefahr bringen. Verhasst [*odioso*] macht ihn vor allem anderen (wie bereits erwähnt), wenn er räuberisch ist und das Vermögen und die Frauen seiner Untertanen angreift, deren er sich enthalten sollte. So lange der Menschen Vermögen und Ehre nicht angetastet wird, so lange leben sie zufrieden, und es ist nur der Ehrgeiz einiger Weniger zu bekämpfen, welche auf mancherlei Art leicht im Zaume zu halten sind. Verächtlich [*Contennendo*] wird derjenige, der für wankelmütig, leichtsinnig, weibisch, ängstlich, unentschlossen gilt: dieses muss ein Fürst vermeiden, wie eine Klippe; und sich bemühen, in seinen Handlungen Größe, Mut, Ernst und Stärke [*grandezza, animosità, gravità, fortezza*] zu zeigen. In allen Verhandlungen mit den Untertanen muss er von sich die Meinung zu erregen suchen, dass seine Entschlüsse unwiderruflich seien: und sich in solcher Achtung erhalten, dass Niemand es wage, ihn zu betrügen oder zu hintergehen.

Der Fürst, der in diesem Ansehen steht, hat Ruf genug, und gegen ihn wird schwerlich eine Verschwörung angezettelt. Es greift ihn nicht leicht jemand an, sobald man weiß, dass er große Eigenschaften hat und von den Seinigen geachtet wird. [...] Aber von den Untertanen ist auch bei äußerer Ruhe eine Verschwörung zu fürchten, gegen welche der Fürst sich sichert, wenn er Hass und Verachtung vermeidet und das Volk zufrieden stellt. Dies ist aber notwendig, wie gezeigt worden. Eines der kräftigsten Mittel gegen Verschwörungen ist es, allgemeinen Hass und Verachtung des Volks zu vermeiden; denn wer Verschwörungen anzettelt, glaubt immer, durch den Tod des Fürsten das Volk zufrieden zu stellen. Wer hingegen weiß, dass er dieses dadurch beleidigen wird, wagt es nicht, solche Dinge zu unternehmen: denn die Schwierigkeiten sind unendlich auf Seiten der Verschworenen. Die Erfahrung zeigt, dass viele Verschwörungen gemacht wurden, wenige aber gelungen sind; denn wer sie unternimmt, kann allein nichts ausrichten; Hilfe kann er nur bei denen suchen, die er für unzufrieden hält. [...]

Ich schließe also, dass ein Fürst Verschwörungen wenig zu fürchten hat, so lange ihm das Volk gewogen ist. Wenn er demselben aber verhasst ist, so muss er alles und jeden Menschen fürchten. Wohlgeordnete Staaten und weise Fürsten haben daher immer mit der größten Sorgfalt zu vermeiden gesucht, dass die Großen nicht in Verzweiflung fallen, das Volk aber zufrieden bleibe; denn dieses ist eine der wichtigsten Sorgen des Fürsten.

Unter den wohlgeordneten und regierten Reichen unsrer Zeit ist Frankreich zu nennen, wo sich unzählige gute Anstalten finden, von denen die Sicherheit und Freiheit des Königs abhängt. Unter diesen ist die erste das Parlament mit seinem Ansehen. Wer dieses gegründet hat, kannte den Übermut der Großen und ihre Dreistigkeit: er sah die Notwendigkeit, ihnen einen Zaum anzulegen. Auf der anderen Seite kannte er den Hass [*l'odio*] des Volks gegen die Großen, der von der Furcht [*paura*] herrührt. Um dasselbe sicher zu stellen, dem Könige aber die üblen Folgen abzunehmen, die von den Großen zu besorgen waren, wenn er das Volk begünstigte, und von dem Volke, sobald er die Großen begünstigte, so ordnete er einen dritten Richter an, der ohne Beschwerde des Königs die Großen niederhalten und das Volk schützen konnte. Es ließ sich keine bessere Ordnung für die Sicherheit des Reichs und des Königs ausdenken. Hieraus ist noch eine Lehre zu ziehen: dass die Fürsten alle harten Maßregeln durch andere ausführen lassen, Gnadensachen aber für sich selbst behalten müssen. Ferner schließe ich, dass ein Fürst den Großen mit Achtung begegnen solle, jedoch ohne das Volk zum Hasse zu reizen.

Es mag vielleicht Manchem scheinen, dass das Beispiel der römischen Kaiser diesem widerspreche, da doch mehrere, die vortrefflich regiert und vorzügliche Kraft des Geistes gezeigt hatten, durch Verschwörungen den Thron oder gar das Leben verloren haben. Diesem Einwurf zu begegnen, will ich den Charakter einiger Imperatoren durchgehen, und die Ursachen ihres Falles anzeigen, welche demjenigen nicht widersprechen, was ich oben gesagt habe. Dabei werde ich zum Teil erinnern, was dem, der die Geschichte jener Zeit liest, bemerkenswert sein muss. Es ist für mich hinreichend, die Imperatoren, welche vom Marcus Aurelius an bis auf Maximinus regiert haben, durchzugehen. Marcus, sein Sohn Commodus, Pertinax, Julianus, Severus, Antoninus Caracalla, Sohn des Vorigen, Macrinus, Heliogabalus, Alexander und Maximinus. Zuerst ist zu bemerken, dass, wenn in anderen Reichen nur der Ehrgeiz der Großen und die Zügellosigkeit des Volks zu bekämpfen ist, die römischen Imperatoren noch eine dritte Schwierigkeit vor sich

fanden, welche in der Grausamkeit und Habsucht der Soldaten [*la crudeltà e avarizia de' soldati*] bestand. Diese Sache hat solche Schwierigkeit, dass sie Ursache des Unterganges einiger Kaiser wurde; weil es schwer ist, die Soldaten zufrieden zu stellen und das Volk zugleich mit: denn das Volk wünscht Ruhe und liebt deswegen die Fürsten von gemäßigter Denkungsart: die Soldaten aber lieben kriegerische, übermütige, grausame und raubsüchtige [*crudelle e rapace*] Fürsten. Sie verlangten Personen von solcher Gemütsart zu Imperatoren, um doppelten Sold zu erhalten und ihre Habgier und Grausamkeit [*avarizia e crudeltà*] zu befriedigen. Daher mussten alle Imperatoren, die nicht von Natur oder durch ihre Bestrebungen sich ein Ansehen zu verschaffen wussten, welches alles jene im Zaume zu halten vermochte, zu Grunde gehen. Die meisten von ihnen, insbesondere die aus dem Privatstande waren, bemühten sich, wenn sie diese Schwierigkeiten fühlten, nur die Soldaten zufrieden zu stellen, und achteten wenig auf die Bedrückung des Volks. Dies war notwendig. Denn wenn Fürsten es nicht vermeiden können, den Hass des einen oder andern Teils auf sich zu laden, so müssen sie doch alle Sorgfalt anwenden, dass es nicht von beiden zugleich geschehe. Ist es einmal unvermeidlich, von einer Partei gehasst zu werden, so sei es doch wenigstens nicht von der mächtigsten. Die Imperatoren, welche zur neuen Herrschaft aufstiegen, und desfalls außerordentlicher Gunst bedurften, machten sich daher lieber einen Anhang unter den Soldaten als im Volke, welches ihnen aber doch nur insofern etwas nützte, als sie ihr Ansehen bei den Letzteren zu erhalten vermochten. Aus diesen Ursachen nahmen diejenigen, welche von milder Gemütsart, Gerechtigkeit liebend, der Grausamkeit abgeneigt, menschenfreundlich und leutselig [*inimici della crudeltà, umani, benigni*] waren, nämlich Marcus, Pertinax und Alexander, einzig Marcus ausgenommen, ein gewaltsames Ende. Marcus⁶ allein lebte und starb geehrt, weil er durch Erbrecht den Thron bestiegen hatte, und ihn weder den Soldaten noch dem Volke verdankte. Außerdem war er durch so viele Tugenden ehrwürdig, wusste beide Stände während seiner ganzen Regierung in ihren Grenzen zu halten und machte sich nie verhasst oder verächtlich. Pertinax⁷ aber ward gegen den Willen der Soldaten gewählt, welche unter dem Commodus⁸ an Zügellosigkeit gewöhnt, das ordentliche Leben, welches Pertinax einführen wollte,

⁶ Marcus Aurelius, 26. April 121 bis 17. März 180 n. u. Z., Autor der *Selbstbetrachtungen*.

⁷ Publius Helvius Pertinax, 1. August 126 bis 28. März 193 n. u. Z.

⁸ Commodus, 31. August 161 bis 31. Dezember 192 n. u. Z.

unerträglich fanden. Dies erzeugte Hass. Dazu kam Geringschätzung wegen seines Alters, und so ging er, gleich nachdem er die Regierung angetreten, zu Grunde.

Es ist bemerkenswert, dass Hass durch gute Handlungen sowohl als durch schlechte erregt werden kann. Ein Fürst, der sich auf dem Throne erhalten will, darf daher oft, wie ich bereits gesagt habe, nicht gut handeln, denn wenn die Masse seines Volks oder Kriegersheers, oder die Großen seines Reiches, deren er bedarf, um sich zu halten, verdorben sind, so muss er wohl ihrem Sinne folgen und sie zufrieden stellen, wozu die rechtschaffensten Handlungen oft schädlich sind. [...]

Nunmehr wollen wir die Charaktere des Commodus, Severus⁹, Antoninus Caracalla¹⁰ und Maximinus¹¹ betrachten. Wir finden sie höchst grausam und raub-süchtig [*crudelissimi e rapacissimi*]. Um die Soldaten zu befriedigen, enthielten sie sich keiner Art von Misshandlung des Volkes. Dennoch kamen sie, mit alleiniger Ausnahme des Severus, gewaltsamer Weise ums Leben. Severus hatte ein so tapferes Gemüt, dass er die Herrschaft dadurch glücklich zu behaupten vermochte, dass er die Soldaten zu Freunden behielt, obwohl er das Volk sehr drückte: denn seine großen Eigenschaften machten ihn den Soldaten und dem Volke so ehrwürdig, dass dieses erstaunt und demütig, jene aber voll Verehrung und befriedigt waren.

Da die Handlungen dieses zur Herrschaft emporgestiegenen Regenten ganz ausgezeichnet gewesen sind, so will ich kurz zeigen, wie er den Fuchs und den Löwen zu spielen [*usare la persona della golpe e del liono*] verstand, was ich vom Fürsten verlangt habe.¹² Da Severus die Feigheit des Kaisers Julianus¹³ erkannte, überredete er das Heer, welchem er in Illyrien vorgesetzt war, nach Rom zu gehen, um den Tod des Pertinax zu rächen, den die Leibwache getötet hatte. Unter diesem

⁹ Lucius Septimius Severus Pertinax, 11. April 146 bis 4. Februar 211 n. u. Z.

¹⁰ Lucius Septimius Bassianus, 4. April 188 bis 8. April 217 n. u. Z. Der eigentliche Name als Kaiser lautete Marcus Aurelius Severus Antoninus. Der Name Caracalla geht angeblich auf ein von ihm in Rom eingeführtes gleichnamiges Kleidungsstück zurück.

¹¹ Gaius Iulius Verus Maximinus (auch Maximinus Thrax), wahrscheinlich 172 oder 173 bis April 238 n. u. Z.

¹² Vgl. Machiavelli: *Il principe / Der Fürst*, S. 137: „Da also ein Fürst gezwungen ist, von der Natur der Tiere den rechten Gebrauch machen zu können, muß er sich unter ihnen den Fuchs und den Löwen auswählen; denn der Löwe ist wehrlos gegen Schlingen und der Fuchs gegen Wölfe. Man muß also ein Fuchs sein, um die Schlingen zu erkennen, und ein Löwe, um die Wölfe zu schrecken.“

¹³ Marcus Didius Severus Iulianus, 30. Januar 133 oder 2. Februar 137 bis 2. Juni 193 n. u. Z.

Vorwand setzte er sich in Bewegung, ohne seine Absichten auf den Thron merken zu lassen, und langte in Italien an, ehe man seine Abreise wusste. Gleich nach seiner Ankunft in Rom erwählte ihn der Senat aus Furcht und Julianus wurde getötet. Danach blieben Severus zwei Schwierigkeiten: die eine in Asien, wo Niger¹⁴ sich zum Kaiser hatte ausrufen lassen, die andere im Westen, wo Albinus¹⁵ nach der Würde des Imperators strebte. Er hielt es für gefährlich, sich zugleich gegen beide zu erklären, und beschloss daher, den Niger anzugreifen, den Albinus aber zu hintergehen. Diesem schrieb er, er sei vom Senat erwählt, wolle die Würde mit ihm teilen, gab ihm den Titel „Cäsar“ und ließ ihn durch den Senat zu seinem Mitkaiser erwählen. Albinus nahm dieses für bare Münze. Als Severus aber den Niger besiegt und den Osten beruhigt hatte, kehrte er nach Rom zurück und beschwerte sich im Senat über den Undank des Albinus, der ihm verräterischer Weise nach dem Leben getrachtet habe, und den er wegen seiner Undankbarkeit züchtigen müsse. Er suchte ihn hierauf in Frankreich auf und nahm ihm Würde und Leben.

Wer diese Geschichte aufmerksam erwägt, wird den mutigsten Löwen und den schlauesten Fuchs erkennen: wird sehen, wie er von allen gefürchtet und geehrt ward und beim Heer nicht verhasst war. Man darf sich nicht wundern, dass dieser neue Fürst die Herrschaft zu behaupten gewusst, da er sich durch seinen großen Ruf beständig gegen den Hass zu wehren wusste, den seine Neuerungen beim Volke hätten erzeugen können. Sein Sohn Antoninus¹⁶ hatte ebenfalls ausgezeichnete Eigenschaften, und ward deswegen vom Volke bewundert, bei den Soldaten aber beliebt, weil er kriegerisch war, alle Strapazen nicht achtete und köstliche Speisen so wie alle anderen Wollüste verachtete, welches ihm die Zuneigung aller Armeen erwarb. Aber seine Wildheit und Grausamkeit [*sua ferocia e crudeltà*] war so unerhört, dass er bei verschiedenen Gelegenheiten einen großen Teil des Volks von Rom und alle Bewohner von Alexandrien tötete. Dadurch ward er der ganzen Welt verhasst, und flößte auch denen, die um ihn waren, Furcht ein, so dass ein Centurio ihn mitten in seiner Armee umbrachte. Hierbei ist zu bemerken, dass die Fürsten solchen gewaltsamen Tod durch die Hand eines entschlossenen Mannes gar nicht vermeiden können. Denn es kann jeder die Tat vollbringen, der nur sein

¹⁴ Gaius Pescennius Niger, wahrscheinlich 135 bis April 194 n. u. Z.

¹⁵ Decimus Clodius Septimius Albinus (auch: Clodius Albinus), wahrscheinlich 148 bis 19. Februar 197 n. u. Z.

¹⁶ Caracalla.

eigenes Leben nicht achtet. Doch hat der Fürst sie eben nicht zu fürchten, weil solche Handlungen äußerst selten sind. Er muss sich nur hüten, diejenigen, die um ihn sind, und deren er sich in Regierungsgeschäften bedient, nicht gröblich zu beleidigen, wie Antoninus tat, der einen Bruder des Centurio hatte töten lassen, und ihm selbst täglich drohte, trotzdem aber die Leibwache anvertraute. Das war tollkühn und musste ein schlechtes Ende nehmen, wie es auch in Wahrheit geschehen ist. [...]

3 Jean Bodin (1530–1596)

Über den Staat

II.4 Von der Tyrannei

Dies ist eine Tyrannei [*monarchie tyrannique*], wo ein Monarch weder nach Gottes noch nach der Natur Gesetz [*les loix de nature*] fragt, sondern sie sämtlich mit Füßen tritt, und die Untertanen nicht anders denn als leibeigene Leute, ihre Güter aber als sein Eigentum behandelt. Vor Zeiten [allerdings] ist dieser Name „Tyran“ ehrlich und herzlich gewesen, und von denen getragen worden, so mit Gewalt in das Regiment eingedrungen, ob sie schon hernach löblich und wohl regiert haben. [...] Es kann sich auch wohl ein einziger Mann gegen seine Bürger zwar als König, gegen die aber, die er in rechtmäßigem Krieg bezwungen hat, als ein Herr und gegen andere als ein Tyrann verhalten oder aber die Reichen und Mächtigen tyrannisch beherrschen und das arme Volk wohl halten. Also sind die Tyrannen einander ungleich und kann der eine ärger als der andere sein. Denn da die Laster nicht weniger als die Tugenden ihre Grade und Stufen haben, und gleich wie man keinen Fürsten so vollkommen und tugendreich finden wird, der nicht auch seine Fehler und Mängel an ihm habe, also ist nicht bald ein Tyrann so grausam [*cruel*] gewesen, der sich nicht in etlichen Sachen wohl und löblich gehalten habe. Darum ist es gar nicht zu leiden, dass man freventlich von fürstlichen Personen urteile und richte. Denn man muss zuvor von ihrem Verhalten, ihren Sitten und Händeln, ja, von ihrem ganzen Leben gute Wissenschaft haben und man muss erfahren, was an ihnen zu loben und zu schelten war auf ihre Zeit gerichtet und wie sie gesinnt seien, auf dass man ihre Tugenden und Laster gegeneinander wägen und, welche den Ausschlag geben, erfahren möge. [...] Auf dass wir derowegen auch nicht

fehlgehen und etwa einen guten Fürsten unter die Tyrannen zählen, oder einen Tyrannen fromm machen, wollen wir die zwei *Extrema*, d. i. einen frommen und löblichen König und einen argen und grausamen Tyrannen [*un Tyran detestable*] gegeneinander halten, damit wir also lernen mögen, was von mittelmäßigen Herren zu halten ist. Da wir aber von einem frommen und gerechten König reden, reden wir nach des gemeinem Volkes Brauch und wollen keinen verstanden haben, der in allen Tugenden vollkommen, d. i. der sehr gottesfürchtig, gerecht, mäßig, weise, männlich und streitbar gewesen (wie man solche in den Fabeln von alten Helden finden mag) oder der gar keinen Mangel an ihm gehabt hat, desgleichen keiner gelebt hat, oder hat leben können; sondern wir wollen eine solchen, der [...] ein milder und gütiger Vater, der für sein Volk alles zu wagen und sein Blut zu vergießen gesinnt ist [...].

Ein guter König aber und ein Tyrann verhalten sich also zueinander: jener untersteht sich, der Natur Gesetze zu halten, dieser begehrt, sie mit Füßen zu treten; jener achtet Gottesfurcht, Gerechtigkeit, Treu und Glauben, diesem gefällt nichts als Ungerechtigkeit, Meineid und Gottlosigkeit; jener sucht allein des gemeinem Vaterlandes Bestes, dieser aber seinen eigenen Nutzen. Jener begehrt, seinen Untertanen wohlzutun und sie reich zu machen, dieser aber will aus ihrem Schaden reich werden; jener hält seine Güter für Gemeingüter, dieser aber gebraucht der Untertanen Leib und Güter als sein Eigentum; jener rächt die Gewalt, welche den seinen angetan wurde, und vergibt, wo man wider ihn gesündigt, dieser aber verzeiht leichtlich, wo andere Leute beleidigt wurden, und straft grausam [*venge cruellement*], wo man sich an ihm vergriffen; [...] jener hält das weibliche Geschlecht in Zucht und Ehren, diesem aber ist es eine Lust, wenn er sie schänden kann; [...] jener ist gern bei seinen Untertanen, dieser aber fürchtet sich vor ihnen wie vor seinen Feinden; jener begehrt geliebt zu werden, dieser aber will gefürchtet sein; jener verschont seine Bürger, so viel immer möglich und die gemeine Not leiden kann, dieser aber saugt der armen Leute Schweiß und Blut, schindet sie bis auf die Knochen, lässt auch nicht ab, bis er ihr Mark ganz und gar aufgesogen, damit er sie nur unterdrücke und demütige; [...].

Es wäre gut, dass man über die Leben von Timoleontis und Aratus¹⁷ oft nachlese, damit man deutlich sehen könnte, wie die Tyrannen aus ihren eigenen Schlössern gerissen, der Kleider beraubt, von der Jugend und dem gemeinen Volk mit Stö-

¹⁷ Aratos von Sikyon, von 271 bis 213 v. u. Z.; griechischer Staatsmann.

cken totgeschlagen, ihre Frauen, Kinder, Freunde und ihr Anhang grausam und unbarmherzig getötet wurden; [...]. So tut es den Tyrannen grausam weh, wenn sie bedenken müssen, dass sie dermahlen vor dem Volk und ihren Feinden sollen zuschanden werden. [...] Hingegen gibt es keinen Menschen, der nicht zum Zorn bewegt werde, wenn er hört, wie grausam und schändlich Phalaris, Caligula¹⁸ und Nero¹⁹ [ihr Volk] tyrannisiert, und aber mit besonderer Lust erzählen hört, wie sie ein elendes und solches Ende, nach dem sie hart gerungen, erlangt haben?

Das ist nun der Unterschied zwischen einem frommen und einem tyrannischen Fürsten, so man leichtlich erkennen mag, die also *in extremis* weit voneinander sein; hingegen ist es schwer von den mittelmäßigen, so von beiden Seiten Gutes und Böses an sich genommen, zu urteilen. Denn ein Fürst wird bisweilen gezwungen sein zu tun, was bei den einen löblich, bei den anderen aber für tyrannisch angesehen wird. [...] Um zum Schluss zu kommen, soll man nicht allzu bald den Fürsten zu einem Tyrannen machen, so er gar streng und ernsthaft ist, wo er allein den Sachen nicht zu viel tut, noch Gottes und der Natur Gesetze übertritt. Dieweil wir aber von diesen Punkten zu reden angefangen, wollen wir auch sehen, ob ein Biedermann wider einen Tyrannen was tätliches unternehmen und selbigem Gewalt tun dürfe [*voyons s'il licite d'attenter à la personne du tyran*].

II.5. *Ob man auch einen Tyrannen erschlagen und nach seinem Tod alle Gesetze und Gebote, so unter seinem Namen ausgegangen, verwerfen oder aufheben könne.*

Weil oft nicht verstanden wurde, was eigentlich ein Tyrann sein möchte, wurde viel betrogen und so manche Aufstände wider die Herrschaften erregt. Wir aber haben gesagt, dass dieser ein Tyrann sei, so von selbst in das Regiment, ohne Wissen und Willen des Volkes eingedrungen, so dass er es weder durch die Wahl, Testament oder Los erlangt, noch als sein Erbe oder durch einen offenen rechtmäßigen Krieg erobert oder auch aus auf Befehl Gottes erteilter Macht erlangt hat. Diesen meinen die Alten in ihren Schriften und Gesetzen, wenn sie lehren, man könne einen Tyrannen erwürgen und eine Belohnung dafür, als den Adel, Bilder, Kronen und der Tyrannen Güter, fordern. So dass sie solche für rechte Heilan-

¹⁸ Eigentlich Gaius Caesar Augustus Germanicus, von 31. August 12 bis 24. Januar 41 n. u. Z. Der Name „Caligula“, abgeleitet von den Stiefeln der römischen Legionäre („caligae“), wurde erst nach seinem Tod gebräuchlich.

¹⁹ Nero Claudius Caesar Augustus Germanicus, von 15. Dezember 37 bis Juni 68 n. u. Z.

de und Erlöser ihres Vaterlandes oder des Mutterlandes hielten. [...]. Darum wir hiermit betonen wollen, dass man alle die wohl und mit Recht hinrichten möge und solle, so entweder einem rechtmäßigen König seine Gewalt abringen oder in einer Aristokratie oder Demokratie nach der Oberhoheit greifen wollen. [...]

Unser Vorhaben aber ist sonderlich in diesem Punkte darauf gerichtet, dass wir sehen, ob ein Herr, so durch die Wahl, Sukzession, rechtmäßigen Krieg, Los oder göttlichen Befehl zum Regiment gekommen, und der aber sowohl die göttlichen als auch die menschlichen Gesetze ohne Unterlass übertritt, und also, wie der gemeine Mann zu reden pflegt, ein Tyrann ist, möge mit Recht und gutem Gewissen umgebracht werden. Und sind zwar viel Rechtsgelehrte und Theologen gewesen, so dieses für billig und recht hielten. [...]

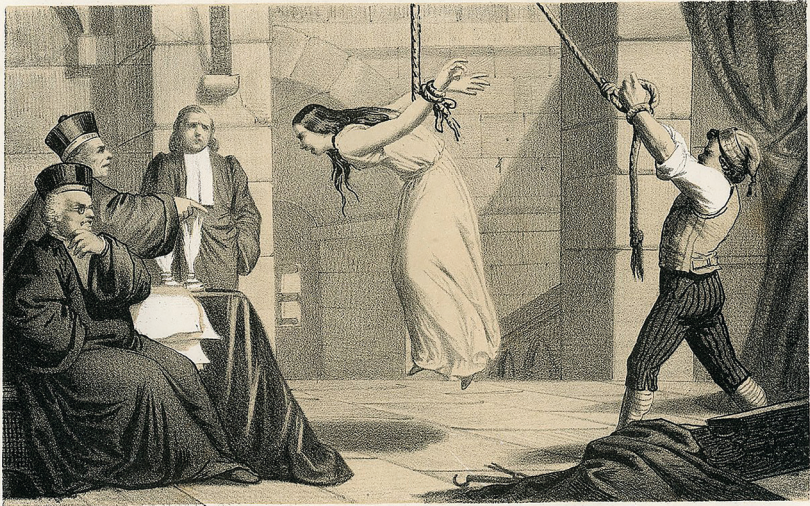
Wir geben also zu, dass jeder Fremde die Tyrannen, d. i. die Leute, so bei jedermann verrufen und wegen Raubs und Tyrannei berühmt, hinrichten möge. Es kann auch wohl ein Bürger gegen den, so zwar in einer Demokratie oder Aristokratie Fürst oder Oberherr ist, und doch die hohe Obrigkeit [*la souveraineté*] nicht hat (wie am Anfang die römischen Kaiser, heutzutage aber die Herzöge von Venedig, Genua und Luca), im Falle, dass er seine Gewalt missbraucht und mit der Untertanen Güter, Frauen und Kinder Mutwillen treiben und unschuldiges Blut vergießen will, entsprechend vorgehen. Und es ist gleich, ob es durch offene Gewalt oder durch Beschluss des Rates, als wider Kaiser Nero oder Maximinus vorgegangen wurde, die der Rat ohne Urteil und Recht zum Tode verdammt und beschossen hat, dass sie nach alter Gewohnheit der Kleider entblößt und mit Stöcken zu Tode geprügelt wurden. Denn da sie die hohe Obrigkeit nicht hatten, [...] so war ihr Regiment auch keine Monarchie, sondern allein ein Prinzipat, wie wir ein fürstliches Regiment nennen wollen [...].

Im Fall aber, dass das Regiment eine echte Monarchie ist, wie in Frankreich, Spanien, England, Schottland, der Türkei, in Moskau, bei den Tartaren, Persern, in Äthiopien, Indien und fast in allen Königreichen in Asien und Afrika, wo die Könige alle vollmächtige Gewalt und die hohe Obrigkeit haben, da sollen alle Untertanen samt und sonders der Herren Leib und Leben, Ehre und Gut unangetastet lassen. [...] Ja, was noch mehr ist, so steht das Gesetz Gottes da, so ausdrücklich verbietet, den Fürsten auch nur mit Worten anzutasten, es wird also viel weniger ihnen nach dem Leben zu trachten zulassen. Damit auch niemand denke, es rede das Gesetz allein von den frommen [Fürsten], so macht es auch ausdrücklich keinen Unterschied, sondern will allgemein von allen verstanden sein. Und dass man

desto weniger daran zweifeln kann, nennt es auch die unartigen und bösen Herren mit Namen. [...] Das Gesetz Gottes gebietet, den Sohn, der seine Eltern in noch so geringem Maße angetastet hat, mit dem Tode zu bestrafen: Denn selbst wenn der Vater ein Mörder, Gotteslästerer, Blutschänder, in summa: der größte Schuft auf zwei Füßen wäre, so wäre er zwar seines Verhaltens wegen zu bestrafen und müsste dennoch von dem Sohn unangetastet bleiben. [...]

Wenn also Cicero sagt, dass uns unser Vaterland angelegen sein sollte, dann müsste also folgen, dass die Fürsten, so sie Vater des Vaterlandes sind, viel höher als die leiblichen Eltern zu lieben wären. Auch angesichts dessen, dass ein Herr von Gott dem Allmächtigen selbst eingesetzt und uns befohlen ist, er solle von den Untertanen unverletzt bleiben, wenn er auch ein gottloser Mann oder Tyrann wäre, und uns bis aufs Blut aussaugte. Es ist wohl wahr, dass man ihnen nicht gehorsam sein soll, wenn sie etwas gebieten, so wider Gott und die Gerechtigkeit ist und wenn es anders nicht sein kann, so soll man lieber das Leben vergießen denn Gottes Gebote brechen. [...]

Könnte auch nur ein Fürst gütig sein, der sich nicht, und zwar alle Stund', bei Gefahr von Leib und Leben vor seinen Untertanen fürchten müsste, wenn sie unter dem Vorwand angemessener Tyrannei von ihren Untertanen, welche sie lieben und verteidigen sollen, möchten erschlagen werden? [...]



G. Castagnola dis.

SERAFINA APICELLA GALLOTTI TORTURATA A SALERNO, E
CONDANNATA A 25 ANNI DI DETENZIONE.

Firenze Lit. Ballaguy e Figli.

Gabriele Castagnola
„Serafina Apicella Gallotti Torturata a Salerno“

IV

17. Jahrhundert

Vorbemerkung

Auf den ersten Blick scheint Grausamkeit in der frühen Neuzeit, sofern sie denn zum Gegenstand philosophischer Überlegungen wird, wieder stärker als Problem der Ethik und weniger der politischen Philosophie betrachtet zu werden. Auch wenn sie, anders als etwa in der Antike, nicht so sehr als Problem misslingender Selbstbeherrschung und eher als Sonderfall unkontrollierter und zerstörerischer Affekte eingeordnet wird.

So wird sie in Teilen zum Problem einer Psychologie, die menschliche Seelenregungen und die natürliche Triebstruktur des Menschen und ihre Defekte und Funktionsweisen weniger bewerten als – aus *natürlichen* Ursachen – erklären möchte. Dabei ist allerdings die moralphilosophische Dimension der Behandlung der Grausamkeit weder obsolet, noch ist sie ein von der (psychologischen) Analyse losgelöstes und quasi ‚zusätzliches‘ Addendum. Auch hier geht es um die Analyse und Erklärung eines Verhaltens, dessen Verwerflichkeit und Gefährlichkeit, gerade auch in politischen Zusammenhängen, außer Frage steht.

Insofern ist Friedrich von Spees Kritik der staatlichen Folter, die dann in der Aufklärung mehr und mehr mehrheitsfähig wird, kein ‚outlier‘. Sie ist vielmehr die konsequente Ausformulierung der in den Überlegungen seiner Zeitgenossen angelegten und bei ihnen auch bereits in Ansätzen zu findenden Ablehnung einer angeblich unverzichtbaren staatlichen Grausamkeit.

1 Francis Bacon (1561–1629)

Essays

4. Von der Rache

RACHE [*revenge*] ist eine Art ungezügelter Gerechtigkeit, die, je mehr die menschliche Natur zu ihr strebt, umso mehr vom Gesetz ausgerottet werden sollte. Denn das erste Unrecht [*the first wrong*] mag das Gesetz verletzen, die Rache jedoch setzt es gänzlich außer Kraft. Sicherlich, wenn er sich rächt, dann ist ein Mann seinem Feinde gleichgestellt, wenn er es jedoch unterlässt, so ist er überlegen [*superior*] – denn es ist die Art des Fürsten zu verzeihen. Und sagt nicht Salomo: „Klugheit macht den Mann langsam zum Zorn“¹? Was war, ist vergangen und nicht mehr zu ändern, und der Weise hat genug zu besorgen mit gegenwärtigen und zukünftigen Angelegenheiten. Daher vergeuden jene ihre Zeit, die sich mit Vergangenen aufhalten. Es gibt niemanden, der Unrecht tut, weil es unrecht ist, sondern weil er damit einen Vorteil oder Vergnügen oder Ehren oder dergleichen erreichen will. Warum sollte ich dann aber jemandem zürnen, nur weil er sich mehr liebt als mich? Und sollte jemand Unrecht einzig aus Boshaftigkeit [*ill-nature*] tun, nun, so ist es kaum mehr als ein Dorn oder eine Klette, die stechen und jucken, weil sie nicht anders können. Die erträglichste Art der Rache ist die für jenes Unrecht, welches durch kein Gesetz wiedergutmacht wird. Aber in solchen Fällen sollte man auf der Hut sein, dass die Rache von solcher Art ist, dass sie nicht durch irgendein Gesetz bestraft wird, sonst wäre der Feind im Vorteil und man kriegt zwei für eins.²

Manche wollen, dass die Betroffenen wissen, von wem die Rache kommt, wenn sie sie ausüben. Dies ist selbstloser, denn die Freude [*delight*] scheint dann nicht weniger im Zufügen von Schmerzen zu liegen als in dem Umstand, dass der Betroffene bereut. Niederträchtige und arglistige Feiglinge hingegen sind wie

¹ Sprüche 19,11.

² Gemeint sind zwei Übel – das Unrecht, das der Andere mir zugefügt hat, und die Strafe, die ich für die privat ausgeübte Rache bekomme –, die ich statt des einen (das mir zugefügte Unrecht) erdulden muss.

im Dunkeln abgeschossene Pfeile. Cosimo, der Fürst von Florenz³, gebrauchte gegen treulose und fahrlässige Freunde ein entschlossenes Wort, als ob dies ein gänzlich unentschuldbares Unrecht wäre: „Es steht geschrieben“, sagt er, „dass wir unseren Feinden vergeben sollen; aber es steht nicht geschrieben, dass wir unseren Freunden vergeben sollen.“ Doch war Hiobs Geist milder gestimmt: „Haben wir“, sagt er, „Gutes empfangen von Gott und sollten das Böse nicht auch nehmen?“⁴ Gleiches gilt entsprechend von Freunden. Denn eins ist sicher: dass der, welcher sich in Rachegeleüsten vergräbt, seine Wunden frisch hält, die sonst heilen und besser werden würden. Öffentliche Vergeltung [*Public revenge*] geht oft gut aus; wie jene für den Tod Caesars, für den Tod des Pertinax, für den Tod Heinrich III.⁵ von Frankreich und viele weitere. Bei persönlicher Rache [*private revenge*] hingegen ist dies nicht der Fall. Nein, rachsüchtige Menschen führen vielmehr das Leben einer Hexe, welche, weil sie boshaft [*mischievous*] sind, oft im Unglück enden.

44. Von der Missbildung

Missgebildete [*deformed*] Menschen sind gemeinhin quitt mit der Natur; denn so, wie die Natur übel an ihnen getan hat, so tun sie übel an der Natur, sind sie doch (wie die Heilige Schrift bezeugt) „frei von natürlicher Zuneigung“⁶ und nehmen so Rache [*revenge*] an der Natur. Es besteht mit Sicherheit eine Einigkeit zwischen Körper und Geist [*between the body and the mind*], und wenn die Natur bei dem einem einen Fehler macht, dann riskiert sie einen weiteren in dem anderen: „Ubi peccat in uno, periclitatur in altero.“⁷ Weil der Mensch eine Freiheit zur Entwicklung seines Geistes besitzt, in der Gestaltung seines Körpers aber der Notwendigkeit unterworfen ist, so werden die Sterne der natürlichen Neigungen

³ Cosimo de Medici, 10. April 1389 bis 1. August 1464 n. u. Z.

⁴ Iob 2,10.

⁵ Nach Bacon hatte alle Morde positive Folgen: Caesars Tod bereitete den Aufstieg Augustus' vor, auf Pertinax folgte Septimius Severus und nach Heinrich III. Ermordung bestieg Heinrich IV. den französischen Thron, der u. a. für das „Edikt von Nantes“ von 1598 und die damit verbrieftete Tolerierung der (protestantischen) Hugenotten bekannt ist.

⁶ Röm 1,31 / 2 Tim 3,3: „lieblos“. Bacon folgt hier der King James Bible, die „*ástorgoi*“ / „*sine affectione*“ beide Male mit „without natural affection“ übersetzt.

⁷ „Wer einmal sündigt, riskiert es auch ein zweites Mal.“

bisweilen überstrahlt von der Sonne der Disziplin und der Tugend. Daher ist es lehrreich, sich mit der Missbildung zu beschäftigen – aber nicht als Zeichen, welches uns täuscht, sondern als Ursache, welche selten ihre Wirkung verfehlt.

Wer auch immer etwas Unveränderliches in sich findet, das Geringschätzung [*contempt*] hervorruft, der findet in sich auch den beständigen Ansporn, sich vor Verachtung [*scorn*] in Sicherheit zu bringen. Aus diesem Grund sind alle missgebildeten Menschen unglaublich kühn [*extremely bold*]. Zuerst, um sich zu verteidigen, sind sie doch Verachtung ausgesetzt, mit der Zeit aber aus Gewohnheit. Zudem regt es in ihnen den Eifer, insbesondere jenen, die Schwächen anderer zu beobachten und ausfindig zu machen, so dass sie es ihnen heimzahlen können. Außerdem schwächt es die Eifersucht [*jealousy*] ihrer Vorgesetzten, schließlich halten diese sie für Menschen, die sie verachten können, wenn sie mögen; und ihre Konkurrenten und Nacheiferer werden dadurch eingeschläfert, weil sie niemals glauben, dass solche Menschen befördert werden – bis sie es mit eigenen Augen sehen. In dieser Hinsicht ist folglich die Missbildung, ist sie mit Geist [*wit*] gepaart, eine Hilfe beim Aufstieg.

Die Könige des Altertums (und manche auch in heutiger Zeit) waren geneigt, großes Vertrauen in Eunuchen zu setzen, weil jene, welche alle anderen beneiden, Einzelnen gegenüber umso untertäniger und dienstbeflissener [*more obnoxious and officious*] sind. Und doch war ihr Vertrauen in sie eher das zu guten Spionen und Ränkeschmieden als zu guten Verwaltern und Beamten. Und ebenso verhält es sich mit der Denkart von Missgebildeten. Sie kennen nur ein Ziel: Sie werden, sofern sie mutig sind, sich von jeder Verachtung befreien wollen, was sie entweder durch Tugend oder durch Boshaftigkeit [*malice*] erreichen; weshalb man nicht überrascht sein sollte, wenn sie sich bisweilen als herausragende Menschen erweisen, wie es Agiselaus⁸, Zanger, der Sohn Solimans,⁹ Aesop¹⁰ und Gasca, der Präsident Perus,¹¹ waren; auch Sokrates mag, wie andere, hier eingereicht werden.

⁸ Agesilaos II., wahrscheinlich 443 bis 359/358 v. u. Z., König von Sparta. Nach einigen Überlieferungen waren seine Beine unterschiedlich lang.

⁹ Nach Vickers (Bacon: *Essays*, S. 767) der „bucklige“ Sohn des Sultans des Osmanischen Reiches Süleyman I., genannt „der Prächtige“, vermutlich 6. November 1494 bis 7. September 1566 n. u. Z.

¹⁰ Äsop, antiker, für seine Fabeln berühmter Dichter, wahrscheinlich 6. Jahrhundert v. u. Z. Der Legende nach soll er hässlich gewesen sein.

¹¹ Pedro de la Gasca, August 1493 bis 10. November 1567 n. u. Z., ihm wird ein disproportionales Verhältnis von Ober- und Unterkörper nachgesagt.

57. Vom Zorn

Es ist nichts als eine Angeberei der Stoiker, den Zorn [*anger*] gänzlich abtöten zu wollen. Wir aber haben bessere Weisheiten: „Zürnt ihr, so sündigt nicht; lasst die Sonne nicht über eurem Zorn untergehen.“¹² Der Zorn muss begrenzt und beschränkt sein, im Umfang wie in der Dauer. Wir wollen zuerst davon handeln, wie die natürliche Neigung und der Hang zum Zorn gemäßigt und gemildert werden kann; zum zweiten, wie wir ganz bestimmte Zorneswallungen unterdrücken oder doch daran hindern können, Schaden anzurichten; zum dritten, wie wir Zorn in unserm Gegenüber hervorzurufen oder zu beschwichtigen vermögen.

Zum ersten: Es gibt keine andere Möglichkeit als darüber nachzusinnen und gründlich zu bedenken, welche Folgen der Zorn hat und wie er das menschliche Leben beeinträchtigt. Und die beste Gelegenheit, dies zu tun, ist im Blick zurück auf den Zorn, wenn der Anfall vorüber ist. Seneca hat richtigerweise gesagt, dass Zorn „dem einstürzenden Gebäude sehr ähnlich“ ist¹³. Und die Heilige Schrift hält uns an, „Seid standhaft“¹⁴. Wer die Geduld verliert, verliert die Macht über seine Seele. [...]

Zorn ist offenkundig eine Art von Minderwertigkeit [*baseness*], schließlich zeigt er sich vor allem in der Schwächlichkeit [*weakness*] jener, die er regiert – Kinder, Frauen, Alte und Kranke. Männer hingegen müssen sich alle Zeit bemühen, ihren Zorn eher mit Verachtung als mit Furcht zu zeigen, so dass es eher scheint, als wären sie über Beleidigungen erhaben, als dass sie von ihnen getroffen werden. Was sich recht einfach erreichen lässt, wenn ein Mann sich selbst feste Regeln gibt.

Zum zweiten: Der Zorn kennt im Wesentlichen drei Ursachen. Erstens, zu leicht verletzt zu sein, denn niemand ist zornig, wenn er nicht verletzt ist. Daher sind zärtliche und feinfühlig Gemüter [*tender and delicate persons*] mit Notwendigkeit oft zornig; es gibt so viele Dinge, die sie plagen, von welchen robustere Gemüter nichts ahnen. Die nächste [Ursache] ist die Vorausahnung und Deutung einer Verletzung als einer, die – unter den gegebenen Umständen – voller Verachtung [*contempt*] ist; denn es ist die Verachtung, die dem Zorn Schärfe verleiht, in glei-

¹² Eph 4,26.

¹³ Seneca: *Über den Zorn*, I.1,2: „ruinis simila“.

¹⁴ Lk 21,19.

chem Maße oder sogar mehr noch als der Schmerz [*hurt*]. Wenn daher Menschen findig darin sind, Anzeichen für Verachtung auszumachen, so feuern sie ihren Zorn beständig an. Zuletzt vervielfacht und verschärft es den Zorn, wenn man an die Ehre eines Menschen rührt. Das Mittel hiergegen ist, dass man bedenkt, wie Consalvo¹⁵ zu sagen pflegte, „telam honoris crassio^{rem}“¹⁶. Wann immer man den Zorn besänftigen möchte, ist es am besten, Zeit zu gewinnen und sich einzureden, dass die Zeit der Rache noch nicht gekommen sei, dass aber die Gelegenheit bald da sein werde; so dass man sich in der Zwischenzeit beruhigt und den Zorn zurückhält.

Um den Zorn davon abzuhalten, Schaden anzurichten, wenn er einen einmal im Griff hat, ist auf zwei Dinge besonders Acht zu geben. Erstens, auf besonders verbitterte Worte, insbesondere sofern sie biestig und treffend sind; denn *communia maledicta*¹⁷ wiegen nicht annähernd so schwer. Zudem, dass man nicht im Zorn Geheimnisse preisgibt, denn dies macht einen Menschen nicht gesellschaftsfähig. Zweitens, dass du nicht, in welcher Angelegenheit auch immer, aus Zorn voreilig abbrichst. Aber in welcher Form auch immer du Verbitterung zeigst, achte darauf, dass du nichts tust, was du nicht wieder gutmachen kannst.

[Zum Dritten:] Bezüglich der Frage, wie man Zorn im anderen hervorrufen oder beschwichtigen kann: sie zu reizen gelingt in erster Linie dadurch, dass man Zeiten auswählt, wenn Menschen besonders gut oder außerordentlich schlecht gelaunt sind. Zudem, indem (wie bereits angedeutet) du alles hervorsuchst, was den Verdacht der Verachtung nährt. Und die Heilmittel bestehen entsprechend im umgekehrten Verhalten. Das eine ist also, dass man einen geeigneten Zeitpunkt wählt, um einen Menschen in einer ärgerlichen Angelegenheit anzusprechen, denn es ist der erste Eindruck, der zählt. Das andere ist, die entstandene Verletzung so weit als möglich von dem Verdacht der Verachtung zu lösen, und sie eher Missverständnis, Angst, Leidenschaftlichkeit oder was immer du willst zuzuschreiben.

¹⁵ Gonzalo Fernández de Córdoba, 1. September 1453 bis 2. Dezember 1515 n. u. Z., spanischer General.

¹⁶ „Die Ehre [eines Mannes] sollte aus härterem Stoff sein.“

¹⁷ Gebräuchliche Beschimpfungen.

2 Friedrich von Spee (1591–1635)

Cautio Criminalis

20. Streitfrage: *Was von der Tortur oder Peinbank [Tormentis] zu denken ist? Ob auch zu fürchten, dass Unschuldige, so sie daran kommen, dadurch bedroht sind [An periculum morale & frequens innocentibus inducant]?*

ANTWORT: Es ist gemeiniglich hiermit so bewandt, dass, wenn ich bedenke, was ich etwan gelesen, gesehen, gehört und angemerkt und nachgesonnen, ich nicht anders schließen kann, als dass unschuldigen Leuten die äußerste Gefahr viel und manchesmal durch die Tortur [*tortura*] angewachsen: und dass sie die Mutter sei der unglaublich vielen Hexen in Deutschland; und nicht allein in Deutschland, sondern auch an all jenen Orten, die es ihm nachtun werden. Meine Gründe sind die nachfolgenden:

I. GRUND: Die Tortur ist aller Orten allzu groß und verursacht unerträgliche Schmerzen [*dolores ... supra modum acerbos*]; deren Natur aber ist es, dass wir, so wir sie dadurch vermeiden können, nicht einmal den Tod selbst vermeiden wollen. Daher ist die Gefahr, dass nicht wenige, um sich den Qualen der Folter zu entziehen [*ut se cruciatibus equulei expediant*], ein Verbrechen gestehen, das sie nicht begangen haben, und dass viele sich eines Frevels bezichtigen, den ihnen entweder die sie Befragenden [*quaesitores*] eingeben, oder den sie zuvor schon zu bekennen sich vorgenommen hatten. [...]

III. GRUND. Hier ein Beispiel, um sowohl die Größe der Folterqualen, als auch die Schwäche einiger aufzuzeigen: Es wissen Beichtväter [*Confessarii*], die einige Erfahrung haben, dass es manche gibt, die auf der Folter [*in tormentis*] jemanden fälschlich beschuldigen; dann aber erfahren sie im Sakrament der Beiche [*in poenitentiae sacramento*], dass sie nicht von der Sünde losgesprochen werden können, ehe sie nicht diejenigen, denen sie Unrecht getan haben, wieder retten. Dann rufen sie aus, sie könnten es nicht tun, da sie fürchten, wenn sie widerriefen, so müssten sie wieder in die Pein. Bleibt der Beichtvater dabei, es sei dennoch – bei Strafe der Verdammnis – nicht erlaubt, Unschuldige zu beschuldigen, folglich müsse ein anderer Weg gefunden werden, den Verdacht aus der Welt zu schaffen, so antworten sie nicht selten: Sie seien durchaus bereit, jenen Unschuldigen mit allen Mitteln beizustehen, nicht jedoch, wenn dabei Gefahr drohe, wieder der peinlichen Frage

unterzogen zu werden – weder könnten noch wollten sie das, eher wollten sie ihre Seele Gott befehlen. Hieraus schließe ich daher: Wenn für nicht wenige die Folter [*tortura*] derart schlimm und unerträglich [*gravis ac intolerabilis*] ist, so dass sie lieber die Verdammnis akzeptieren als die Folter zu ertragen, dann wird jeder verständige und vernünftige Mensch dem beipflichten können, was wir sagen: Mit der Folter ist die nicht geringe Gefahr gegeben, dass, so man nicht Acht gibt, die Unschuldigen die Zahl der Schuldigen anwachsen lassen. [...]

VI. GRUND. Es erhöht zudem die Gefahr, dass, so scheint es mir, man aus schändlichen Gründen heraus einen ehrlichen Mann [*vir cordatus*] der Folter unterwirft; allein wegen eines Gerüchtes oder wegen einer Denunziation oder wegen beidem. [...]

VIII. GRUND. Die Gefahr wird dadurch noch vergrößert, dass man bei diesem Verbrechen [der Hexerei] nicht allein – wie gesagt wurde¹⁸ – schärfere Foltermittel anwendet, sondern dass sich auch niemand ein zweifelndes Gewissen macht, wie sehr sie in der Art und in der Dauer ausarten. Es ist schon erstaunlich, dass es bei allen anderen Vergehen solche [Beamte] gibt, die sich in der Beichte solcher Übergriffe schuldig bekennen, bei der Folter aber gibt es niemanden, der derlei Maßlosigkeiten beichtet, noch gibt es einen Beichtvater, der danach fragte: obwohl es doch bei solchen Übergriffen eine Verpflichtung zu Wiedergutmachtung [*restitutio*] und Buße [*satisfactio*] gibt. Zumal ich weiß, dass etliche an der übermäßigen Folter sterben, etliche für ihr restliches Leben verkrüppelt, etliche so zerfleischt und zerrissen [*laniatus & scissus*] wurden, dass der Henker es nicht wagte, ihre Schultern – wie gewohnt – zu entblößen, damit nicht durch das grausame Schauspiel [*crudelis spectaculum*] das Volk aufgewiegelt würde. Etliche mussten auf dem Weg, ehe sie zur Richtstätte gebracht werden konnten, getötet werden, damit sie nicht vorher tot umfielen usw. Dennoch gibt es niemanden, der nicht ein ruhiges Gewissen hat, oder sich im Gewissen nicht zur Genugtuung [*satisfactio*] berechtigt sieht.

Dann die Länge der Folter betreffend: Das Leid [*dolor*] bei der Folter ist gewiss unerträglich, selbst wenn es nur eine Viertelstunde, oder sogar nur die Hälfte derselben dauert. Wie muss es erst sein, wenn es die ganze Viertelstunde andauert, wie, wenn es eine halbe, wie, wenn es eine ganze Stunde andauert? [...]

¹⁸ Dies führt Spee als siebten Grund an, vgl. Spee: *Cautio criminalis*, S. 82.

Wer kann das ertragen? Wer wird sich nicht den Tod wünschen, oder sich mit allerhand Lügen von derartigen Strafen freikaufen wollen? Bei jenen, die dennoch diese Zeit durchhalten, ohne einen Ton zu sagen, ohne zu lügen, gibt es eine von den wenigsten bedachte Ursache, die ich allerdings durch Erfahrung erkannt habe. Fast alle nämlich sind davon überzeugt, eine Todsünde zu begehen und ewiglich verdammt zu werden, wenn sie ein derart schweres Verbrechen, wie es die Zauberei ist, auf sich nehmen, obgleich sie unschuldig sind. Um nicht derart schwer an ihrer Seele zu sündigen, bieten sie alle ihre Kräfte gegen die unerträglichen Martern [*intolerabilis poenae*] auf, denen sie aber letztlich doch unterliegen, wenn ihre Leidensfähigkeit erschöpft ist. Wornach sie schließlich glauben, ihr Seelenheil [*salus*] sei auf ewig verloren, und unglaublichen Kummer leiden im Kerker, und in schwere Verzweiflung [*desperatio*] verfallen, so niemand kommt, der sie aufrichtet und aufklärt [*erigat & erudiat*]. [...]

IX. GRUND. Die Gefahr wird dadurch noch vergrößert, dass, obwohl die Folterinstrumente grausam [*acerbissimae*] genug sind, diese Grausamkeit [*acerbitas*] weder von den Richtern, noch von anderen so recht will betrachtet werden. Denn das befinde ich aus einer bei ihnen sehr gebräuchlichen Redensart, wenn sie von etlichen sagen, sie hätten sich ohne Folter schuldig bekannt. Denn so habe ich etliche Male mit meinen eigenen Ohren nicht nur Richter, sondern auch Geistliche reden und damit beweisen hören, sie müssten ohne jeden Zweifel [*sine dubio*] schuldig sein. Es ist schon erstaunlich, wie weit Missbrauch der Sprache erlaubt wird. Denn so ich die Fälle untersuchte, ob es sich wahrhaft so verhalte, da fand ich heraus, dass sie allesamt gefoltert wurden. [...] Und dennoch nennen sie es: Geständnis ohne Folter. Das schreien sie hinaus in die Welt, das schreiben sie an die Fürsten: An der Schuld der Hexen sei nicht zu zweifeln, schließlich seien viele von ihnen ja ohne Folter geständig. Und was werden jene schon hiervon verstehen, die solche Schmerzen nicht begreifen? Wie sollen jene befragten Gelehrten urteilen und entscheiden, die die Begriffe und den Jargon der Inquisitoren nicht durchschauen? Wo aber bleibt, was alle Criminalisten sagen: die Furcht vor der Tortur ist der Tortur selbst gleich, weshalb sie niemals ohne gewichtige Indizien geweckt werden dürfe? Wenn es heute schon so weit gekommen ist, dass nicht einmal die Folter selbst Folter ist, was soll erst die Furcht vor der Folter [*metus torturae*] sein? [...]

XV. GRUND. Die Gefahr wird dadurch noch vergrößert: Hat nun einmal eine angefangen, dem Schmerz nachgegeben und sich schuldig bekannt, so ist fürderhin kein Mittel mehr übrig, dass sie wieder erlöst werden kann; noch ist Hoffnung übrig, dass sie das einmal gestandene Verbrechen wieder los würde. Wenn erst einmal eine dem Schmerz nachgegeben und sich schuldig bekannt hat, dann hat sie sich damit schon jeden Weg zur Rettung abgeschnitten, und es ist keine Hoffnung mehr, dass sie sich noch des Verbrechens entledigen könnte, das sie einmal auf sich genommen hat. Eine gefährliche Angelegenheit!

Denn korrigiert sie ihre Aussage nach der Folter und sagt, die Macht der Pein, nicht die der Wahrheit habe ihr die Zunge gelöst, so muss sie ein weiteres Mal in die peinliche Frage; konnte sie bei ihr vorher schon nicht den Mund halten, so wird sie ihn jetzt nicht halten, wo der Schmerz bei der wiederholten Qual noch größer ist. Und korrigiert sie sich abermals nach dieser zweiten Folter, so wird sie mit Sicherheit eine dritte erleben. [...]

XVI. GRUND. Die Gefahr wird dadurch noch vergrößert: Wenn sie dem Schmerz doch nicht nachgibt und doch nicht gestehen will, so kann sich dennoch keinesfalls losreißen und sich vom Vorwurf des Vergehens reinigen. Denn man wird sie wieder foltern, bis sie ihr unterliegt, und ihre Stimme letztlich der Macht der ständigen Qualen [*frequentiae poenae*] nachgibt. [...]

Du wirst sagen, dass falsch ist, was von dem Wiederholen der Folter gesagt wird; die Gesetze verbieten ja die Wiederholung der Tortur, so nicht neue, bedeutsame Indizien vorgelegt werden.

Ich erwidere: Ich spreche nicht von dem, was die Gesetze wollen, noch von dem, was die Vernunft gebietet; sondern von dem, was die Richter jetzt tun. Es ist das eine, was man sich richtig gedacht hat, aber ein anderes, was wirklich getan wird. [...]

27. Streitfrage: *Ob die Folter ein dienliches Mittel sei, um die Wahrheit zu erfragen?*

[...] ANTWORT: Ob die Tortur ein dienliches Mittel [*aptum medium*] sei, um die Wahrheit zu erfahren – das will ich nicht entscheiden, sondern es dem Leser überlassen, aus dem Gesagten und dem noch zu Sagenden eine eigene Meinung zu bilden. Mir scheint es nämlich gefährlich, dies eindeutig entscheiden zu wollen. Die Gründe hierfür sind die folgenden:

I. GRUND. Dass die Folter dienlich sei, wird so begründet, dass ja etliche lieber die Wahrheit sagen, denn leiden wollen. Umgekehrt aber lässt sich so

schließen, dass die Folter nicht dienlich sei, da etliche lieber lügen, denn leiden wollen.

II. GRUND. Gewiss gibt es zwei Arten von Menschen, jene, denen die Folter die Wahrheit, und ebenso jene, denen sie die Lüge entreißt. Wenn du nun jemanden folterst, woher weißt du dann, zu welcher von beiden er gehört? [...]

VI. GRUND. Die Tortur kann zur Erkenntnis der Wahrheit nicht dienlich sein, wenn nicht das, was der Gefolterte spricht, als wahr angenommen wird. Doch ist das schwer zu gewährleisten. Wie nun, wenn einer spricht: *Ich bin nicht schuldig*? Wird dies als wahr angenommen? Seit langem ist das Gegenteil gebräuchlich, wie in der vorigen Streitfrage dargelegt.¹⁹ Sei dem, wie ihm wolle, alles ist hier unsicher und nichts ohne Dunkel. [...]

29. Streitfrage: *Ob die Tortur, weil es damit so gefährlich zugeht, wohl gänzlich abzuschaffen sei?*

ANTWORT: Ich habe oben gelehrt, dass, wenn es um das Jäten des Unkrauts auf dem Acker der Republik gehe, alles auszuschalten ist, was die sichere und wiederholte Gefahr [*morale & frequens periculum*] besitzt, dass auch der Weizen mit ausgerissen werde. Das sagt die natürliche Vernunft [*ratio naturalis*], das sagt Christus, unser Gesetzgeber, das sagen die legitimierten Ausdeuter seines Wortes in der katholischen Kirche; dass es bestritten würde, ist also unmöglich.

Ich habe weiter gelehrt, dass die peinliche Frage heute so angewandt wird, dass wiederholt und absehbar [*frequens & morale*] die Gefahr besteht, dass der Weizen ausgerupft werde. [...]

Da nun die allgemeine wie besondere Voraussetzung [*propositio*] fest begründet ist, muss notwendig folgende Konklusion gemäß der Logik aus diesem Vordersatz geschlossen werden: *Die Folter ist abzuschaffen und nicht mehr zu gebrauchen; wenigstens aber muss alles, was die Folter notwendig zu einer Gefahr macht, im Allgemeinen und im Besonderen berichtigt oder auf andere Weise in Schranken gehalten werden. Ein anderer Ausweg ist nicht möglich.*

¹⁹ In der XXVI. Streitfrage diskutiert Spee verschiedene Argumente, die seitens der Verteidiger der Folter für die Wahrheit bzw. die Belastbarkeit der unter Folter gewonnenen Aussagen angeführt werden, vgl. Spee: *Cautio Criminalis*, S. 118–23.

3 Thomas Hobbes (1588–1679)

Leviathan, oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates

Kap. 6: *Von den inneren Ursprüngen unserer willentlichen Bewegungen, gemeinhin LEIDENSCHAFTEN genannt, und den Worten, mit denen sie artikuliert werden*

In Lebewesen [*Animals*] finden wir zwei Arten von *Bewegungen* [*Motions*], die nur bei ihnen vorkommen: Die einen werden *lebendig* [*Vital*] genannt und beginnen mit der Zeugung und setzen sich ohne Unterbrechung das ganze Leben hindurch fort; hierzu gehören die *Zirkulation des Blutes, Puls, Atmung, Verdauung, Ernährung, Ausscheidung* usw. Zu diesen Bewegungen ist keinerlei Unterstützung durch die Vorstellungskraft nötig. Die andere ist die tierische Bewegung [*Animall motion*], auch willentliche Bewegung [*Voluntary motion*] genannt; und hierzu gehören *Gehen, Sprechen* und die *Bewegung* all unserer Gliedmaßen in der Weise, wie wir sie uns zuvor in unserem Geist vorgestellt haben. Dass die Sinneswahrnehmung [*Sense*] die Bewegung der Organe und inneren Teile des menschlichen Körpers ist, verursacht durch die Einwirkung von Dingen, die wir sehen, hören usw.; und dass die Vorstellungskraft [*Fancy*] nichts als die Überbleibsel eben dieser Bewegungen darstellt, wurde bereits im ersten und zweiten Kapitel gesagt. Und da Gehen, Sprechen und dergleichen willentliche Bewegungen immer abhängig sind von einem vorgehenden Gedanken an *Wohin, Wie* und *Was*, ist es klar, dass die Vorstellung [*Imagination*] der erste Ursprung aller willentlichen Bewegungen ist. [...] Diese kleinen Ursprünge der Bewegung im menschlichen Körper, bevor sie sich im Gehen, Sprechen, Schlagen oder anderen sichtbaren Bewegungen zeigen, werden gemeinhin *Streben* genannt.

Dieses Streben wird, wenn es auf etwas gerichtet ist, von dem es verursacht wird, *TRIEB* [*Appetite*] oder *VERLANGEN* [*Desire*] genannt, wobei letzteres die allgemeine Bezeichnung ist, da ersteres häufig eingeschränkt zur Bezeichnung des Verlangens nach Nahrung, d. h. von *Hunger* oder *Durst* gebraucht wird. Und wenn das Streben von dem weg gerichtet ist, von dem es verursacht wird, wird es allgemein *ABNEIGUNG* [*Aversion*] genannt. [...]

Es wird auch gesagt, dass die Menschen das, was sie begehren, *LIEBEN* [*Love*]; und dass sie *HASSEN* [*Hate*], wogegen sie eine Abneigung haben. Daher sind

Verlangen und Liebe ein und dasselbe, allein dass wir mit Verlangen immer die Gegenwart des entsprechenden Gegenstandes ansprechen. Gleichermäßen bezeichnen wir mit Abneigung die Abwesenheit und mit Hass die Gegenwart des entsprechenden Gegenstandes. [...]

Was auch immer aber der Gegenstand des Triebes oder Verlangens eines Menschen ist, diesen Gegenstand wird er für seinen Teil *gut* [*Good*] nennen, und den Gegenstand seinen Hasses, und seiner Abneigung, *schlecht* [*Evill*]; und den Gegenstand seiner Verachtung [*Contempt*], *verächtlich* oder *belanglos*. Und diese Worte, „gut“, „schlecht“ und „belanglos“, werden stets in Bezug zu jener Person gebraucht, die sie benutzt, da es nichts gibt, was schlicht und notwendig so [gut, schlecht, belanglos] ist; noch gibt es einen allgemeinen Maßstab des Guten und Schlechten, der aus der Natur der Gegenstände selbst abgeleitet werden könnte. Dies wird vielmehr festgelegt von der konkreten Person (so es keinen Staat gibt) oder in einem Staat von der Person, die ihn repräsentiert; oder von einem Schiedsrichter oder Richter, den im Streit Liegende anrufen und dessen Entscheidung sie dann als Regel annehmen. [...]

Lust [*Pleasure*] (oder *Vergnügen* [*Delight*]) ist daher die Vermutung [*apparence*] oder Wahrnehmung [*sense*] von Gutem und *Belästigung* [*Molestation*] oder *Unlust* [*Displeasure*] die Vermutung oder Wahrnehmung von Schlechtem. Folglich wird jeder Trieb, jedes Verlangen und jede Liebe von mehr oder weniger großer Lust begleitet, und aller Hass und alle Abneigung von mehr oder weniger großer Unlust oder Verdruss. [...]

Die *Liebe* zu einer bestimmten Person, mit dem Verlangen, von ihr geliebt zu werden, wird die LEIDENSCHAFT DER LIEBE [*the Passion of Love*] genannt; dieselbe, gepaart mit der Furcht, sie sei nicht gegenseitig, wird NEID [*Jealousie*] genannt.

Das *Verlangen*, einen anderen zu verletzen, damit er etwas bereuen möge, wird RACHSUCHT [*Revengevulnesse*] genannt. [...]

Kummer [*Grief*] wegen des Unglücks [*Calamity*] eines anderen, ist BEDAUERN [*Pitty*] und es entsteht aus der Vorstellung, ähnliches Unglück könne einen selbst treffen, und wird daher auch MITLEID [*Compassion*] genannt, und mit einer heutzutage gebräuchlichen Redeweise MITGEFÜHL [*Fellow-Feeling*]. Wenn das Unglück daher eine Folge größter Verschlagenheit [*wickedness*] ist, so äußern die vortrefflichsten Menschen das geringste Bedauern; und für dasselbe Unglück haben wiederum jene das geringste Mitgefühl, die sich selbst am geringsten von ihm bedroht sehen.

Verachtung [*Contempt*], oder äußerst geringes Gespür für das Unglück anderer, wird von den Menschen GRAUSAMKEIT [*Cruelty*] genannt, und diese entspringt der Sicherheit ihres eigenen Schicksals [*Security of their own fortune*]. Denn es ist mir unvorstellbar, dass irgendjemand Lust am schweren Leiden anderer haben sollte [*that any man should take pleasure in other mens great harmes*], ohne sonst einen Zweck damit zu verbinden.

Kap. 8: *Von den so genannten VERSTANDESTUGENDEN, und den entsprechenden DEFEKTEN*

[...] Die Gedanken verhalten sich zum Verlangen wie Kundschafter oder Spione, die durch die Gegend streifen, um Wege zu den begehrten Dingen ausfindig zu machen; weshalb hieraus alle Ruhe [*Stedinesse*] der Geistesbewegung, ebenso wie alle Geschwindigkeit derselben, entspringt. Denn wie keinerlei Verlangen zu haben bedeutet, tot zu sein, so sind schwache Leidenschaften Trägheit [*Dulnesse*]; und leidenschaftlich alles ohne Unterschied zu begehren ist *Leichtsinn* [*Giddinesse*] oder FAHRIGKEIT [*Distraction*]; und stärkere oder heftigere Leidenschaften für etwas zu zeigen, als sie gemeinhin bei anderen zu finden sind, wird von den Menschen WAHNSINN [*Madnesse*] genannt.

Und diesen gibt es in fast so vielen Formen wie es Leidenschaften gibt. Manchmal ist eine außerordentliche oder ausgefallene Leidenschaft die Folge einer schlechten Verfassung der Organe des Körpers, oder ihrer Verletzung; und manchmal ist der Schmerz oder die Beeinträchtigung der Organe die Folge einer besonderen Heftigkeit oder eines langen Anhaltens der Leidenschaft. In beiden Fällen ist allerdings die Form des Wahnsinns dieselbe.

Die Leidenschaft, deren Gewaltsamkeit [*violence*] oder Dauer [*continuance*] für Wahnsinn verantwortlich ist, ist entweder große *Prahlerie* [*vaine-Glory*], was gemeinhin *Stolz* [*Pride*] und *Selbsttäuschung* [*selfe-concept*] genannt wird; oder eine große Schwermut [*Dejection of mind*].

Stolz unterwirft einen Menschen dem Zorn [*Anger*], und dessen Maßlosigkeit ist jener Wahnsinn, der WUT [*Rage*] oder RASEREI [*Fury*] genannt wird. Und daher kommt es, dass ein übermäßiges Verlangen nach Rache, wenn es zur Gewohnheit wird, die Organe verletzt und zur Wut wird; ebenso wie übermäßige Liebe, die mit Eifersucht verbunden ist. Die übersteigerte Meinung eines Mannes von sich selbst, wegen göttlicher Eingebung, Weisheit, Wissen, Aussehen und dergleichen wird zu Fahrigkeit oder Leichtsinns; wenn mit Neid verbunden, zur Wut. Auch die

heftige Überzeugung von der Wahrheit irgendeiner Sache wird bei Widerspruch von anderen zur Wut. [...]

Kap. 15. *Von den weiteren Gesetzen der Natur*

[...] Das siebte [Gesetz der Natur] lautet: *Bei Rache [Revenge] (d. h. bei der Vergeltung [retribution] eines Übels durch ein anderes) soll man nicht auf die Größe des früheren Übels, sondern auf die Größe des erwartbaren Guten achten.* Damit ist jede Bestrafung verboten, die einem anderen Ziel dient als der Besserung [correction] des Täters oder der Anleitung [discretion] anderer. Denn dieses Gesetz folgt aus dem vorhergehenden, das Vergebung [Pardon] gebietet bei Gewähr einer sicheren Zukunft. Eine Rache ohne Beachtung eines Vorbilds, und eines zukünftigen Gewinns, ist zudem Triumphieren, oder sich brüsten im Schmerz anderer, ohne dass es einem Zweck [end] dient (denn ein Zweck ist immer etwas Zukünftiges). Und sich derart zu brüsten, ohne dass es einem Zweck dient, ist Prahlerei und gegen die Vernunft; und grundlose Verletzungen führen zum Krieg [Warre], was gegen das natürliche Gesetz verstößt und gemeinhin mit dem Namen *Grausamkeit [Cruelty]* bezeichnet wird.²⁰

4 Baruch de Spinoza (1632–1677)

Ethik, nach geometrischer Methode dargestellt

Buch III

40. Lehrsatz: Wer sich in der Phantasie vorstellt, dass er von Jemandem gehasst werde und ihm keine Ursache zum Hasse [odium] gegeben zu haben glaubt, wird ihn wieder hassen.

[...]

²⁰ Dies wird dann von Hobbes im zweiten Teil des *Leviathan*, der die Staatsphilosophie behandelt, wieder aufgegriffen bei der Diskussion der Strafen (Kap. 28): Verletzungen, die das vorher festgesetzte Strafmaß überschreiten, sind demzufolge keine Strafen, sondern „ein feindlicher Akt“ (Hobbes: *Leviathan*, S. 238); das gleiche gilt von Verletzungen, die auf legale Handlungen hin erfolgen (ebd., S. 239), wobei dies alle Arten von Schädigungen umfasst. Umgekehrt umfassen staatliche Strafen nach Hobbes selbstverständlich neben der Hinrichtung auch Folter (ebd., S. 240).

Anmerkung [Scholium]. Wenn er sich in der Phantasie nun vorstellt, dass er gerechte Ursache zum Hasse gegeben habe, dann wird er [...] mit Scham [*Pudor*] affiziert werden. Dies ist aber [...] selten der Fall. Außerdem kann diese Gegenseitigkeit des Hasses auch daraus entstehen, dass der Hass auf das Bestreben folgt, demjenigen Übles [*malum*] zuzufügen, den man hasst [...]. Wer sich also vorstellt, dass er von jemandem gehasst werde, wird ihn sich als Ursache eines Übels oder der Unlust [*tristitia*] vorstellen und wird also mit Unlust oder Furcht [*metus*] affiziert werden, begleitet von der Vorstellung dessen, der ihn hasst, als Ursache, d. h. er wird wiederum mit Hass affiziert werden, wie oben. [...]

2. *Folgesatz* [Corollarium]. Wenn sich jemand in der Phantasie vorstellt, dass ihm von jemandem, gegen den er vorher keinen Affekt hatte, aus Hass ein Übel zugefügt sei, so wird er alsbald ihm dasselbe Übel wieder zu vergelten suchen [*referre conatur*].

[...]

Anmerkung. Das Bestreben, dem Übles zuzufügen, den wir hassen, heißt Zorn [*Ira*]; das Bestreben aber, ein uns zugefügtes Übel wieder zu vergelten, heißt Rache [*Vindicta*].

41. Lehrsatz. *Wenn sich jemand in der Phantasie vorstellt, dass er von jemandem geliebt werde und keine Ursache dazu gegeben zu haben glaubt [...], so wird er ihn wieder lieben.*

[...]

Anmerkung. Wer gerechte Ursache zur Liebe gegeben zu haben glaubt, wird sich rühmlich erscheinen [...]. Dies ist [...] ziemlich oft der Fall, und wir sagten, dass das Gegenteil davon stattfindet, wenn sich jemand in der Phantasie vorstellt, dass er von jemandem gehasst werde. [...] Ferner heißt diese gegenseitige Liebe, und folglich [...] das Bestreben, demjenigen wohlzutun, der uns liebt und der uns [...] wohl zu tun sucht: Dank oder Dankbarkeit [*Gratia, seu Gratitude*], und sonach erhellt, dass die Menschen weit mehr zur Rache [*Vindicta*], als zur Entgeltung einer Wohltat bereit sind.

Folgesatz. Wer sich in der Phantasie vorstellt, dass er von dem, den er hasst, geliebt werde, wird von Hass und Liebe [*Odium, et Amor*] zugleich bestürmt werden. [...]

Anmerkung. Wenn der Hass überwiegen sollte, wird er dem Übles zuzufügen suchen, von dem er geliebt wird; dieser Affekt heißt Grausamkeit [*Crudelitas*], vornehmlich, wenn man glaubt, dass der Liebende keine gewöhnliche Ursache zum Hass gegeben habe. [...]

Definitionen der Affekte

36. Zorn [*Ira*] ist die Begierde [*Cupiditas*], durch die wir aus Hass [*Odium*] ange-reizt werden, demjenigen Böses zuzufügen, welchen wir hassen [...].

37. Rachsucht [*Vindicta*] ist die Begierde, durch die wir aus gegenseitigem Has-se angereizt werden, demjenigen Übles zuzufügen, der uns aus gleichem Affekte Schaden zufügt [...].

38. Grausamkeit oder Rohheit [*Crudelitas, seu Saevitia*] ist die Begierde, wo-durch jemand angereizt wird, demjenigen Böses zuzufügen, den wir lieben oder den wir bemitleiden.

Anmerkung. Man setzt der Grausamkeit die Milde [*Clementia*] entgegen, welche aber keine Leidenschaft [*passio*], sondern eine Macht des Geistes [*animi potentia*] ist, wodurch der Mensch seinen Zorn und seine Rachsucht beherrscht.

Buch IV

45. Lehrsatz. Der Hass [*Odium*] kann nie gut sein.

[...]

Anmerkung. Man bemerke, dass ich hier und im Folgenden unter Hass nur den-jenigen verstehe, der gegen Menschen gerichtet ist.

1. *Folgesatz.* Der Neid [*Invidia*], die Verhöhnung [*Irrisio*], die Verachtung [*Con-temptus*], der Zorn [*Ira*], die Rachsucht [*Vindicta*] und die übrigen Affekte, die zum Hass gehören oder aus demselben entspringen, sind schlecht [*mali sunt*] [...]

2. *Folgesatz.* Alles, was wir deshalb begehren, weil wir mit Hass affiziert sind, ist schmachvoll [*turpe*] und im Staate ungerecht [*injustum*]. [...]

Anmerkung. Zwischen der Verhöhnung (die ich in Folgesatz 1 schlecht genannt habe) und dem Lachen [*risus*] erkenne ich einen großen Unterschied an. Denn das Lachen, wie auch der Scherz, ist bloße Lust [*Laetitia*] und ist also, wenn es nicht übermäßig ist, an sich gut [...]. Wahrlich nur ein düsterer und trübseliger Aberglaube [*superstitio*] verbietet, sich zu ergötzen. Denn weshalb ziemt es sich mehr, Hunger und Durst zu stillen, als den Unmut zu vertreiben? Meine Ansicht und Gesinnung ist diese: Kein göttliches Wesen und niemand als ein Neidischer freut sich über mein Unvermögen und meinen Schaden, oder rechnet uns Trä-nen, Schluchzen, Furcht und anderes der Art, was Zeichen eines unvermögenden

Geistes ist, als Tugend an; sondern umgekehrt, mit je größerer Lust wir affiziert werden, zu desto größerer Vollkommenheit gehen wir über, d. h. umso mehr Teil nehmen wir dadurch notwendig an der göttlichen Natur. [...]

46. Lehrsatz. Wer nach Leitung der Vernunft lebt, strebt, so viel er kann, den Hass, den Zorn, die Verachtung usw. eines anderen gegen ihn durch Liebe [*Amor*] oder Edelmut [*Generositas*] zu vergelten.

[...]

Anmerkung. Wer Beleidigungen durch gegenseitigen Hass rächen will, hat gewiss ein jämmerliches Leben. Wer hingegen Hass mit Liebe zu besiegen trachtet, der kämpft gewiss mit Freude und Zuversicht; er widersteht ebenso leicht einem Menschen als mehreren, und bedarf der Hilfe des Glücks [*fortuna*] am wenigsten. Diejenigen aber, die er besiegt hat, geben mit Freude nach und zwar nicht aus Verlust, sondern aus Zuwachs an Kräften. Alles dies folgt so deutlich bloß aus den Definitionen von Liebe und Erkenntnis, dass es nicht nötig ist, es einzeln zu beweisen.

FIRST STAGE OF CRUELTY.



While various Scenes of sportive Woe
The Infant Race enquire,
And to what Purpose bleeding shew
The Boy in the Boy.

Behold a Youth of gentler Heart,
To spare the Platter's pain
O take the case—take all my Part,
But Tears and Sins are vain.

Learn from this fair Example—You
Whom savage Sports delight,
How Cruelty degrades the race,
While Pity charms the sight.

Designed by W. Hogarth

Published according to Act of Parliament 1766. c. 1725.

7100 14

William Hogarth
„First Stage of Cruelty“

V

18. Jahrhundert

Vorbemerkung

Kennzeichnend für das 18. Jahrhundert, das „Jahrhundert der Aufklärung“, ist die in den Texten des vorigen Abschnitts bereits angelegte Verbindung einer moralphilosophischen Kritik grausamen Verhaltens als Verfehlung des Einzelnen mit einer Kritik staatlicher legalisierter Grausamkeiten als Verfehlung einer politischen Ordnung. Dass derselbe Autor, der den Eintrag zu „Grausamkeit“ verfasst hat, zur *Encyclopédie* auch einen kritischen Beitrag über „Folter“ beisteuert, ist insofern nur folgerichtig.

In gewissem Sinne ist hier eine – dann natürlich immer wieder mit Ausnahmen versehene und nur bedingt konsequent verfolgte – antimachiavellistische Grundtendenz bestimmend: Der Staat, als von den Menschen selbst geschaffenes Mittel zu ihrem Schutz, unterliegt grundsätzlich denselben moralischen Standards wie der Einzelne. Was Letzterem absolut verboten ist, kann daher Ersterem schlechterdings nicht erlaubt sein. Und was könnte verwerflicher sein als die „teuflische“ Sünde der Grausamkeit?

Allerdings findet sich im 18. Jahrhundert mit dem Marquis de Sade in der Tat ein ‚outlier‘. Es ist eine durchaus schwer zu beantwortende (und unten in Kapitel VII noch einmal aufgegriffene) Frage, wie seine Schriften philosophie- oder ideengeschichtlich einzuordnen sind. Nicht zu leugnen ist aber, dass sein Lob der Grausamkeit, mehr noch: sein Gebot, Grausamkeiten aller Art aus Pflichtgefühl zu begehen, den Vorstellungen und Forderungen seiner Zeitgenossen, die den Makel der „Grausamkeit“ eher noch ausweiteten, diametral gegenübersteht.

1 Louis de Jaucourt (1704–1779)

(a) Grausamkeit [Cruauté]

Grausamkeit, S[ubstantiv], f[eminin] (*Moral.*) eine erbarmungslose Leidenschaft, welche Strenge und Härte für andere, *mangelndes Mitgefühl* [*incommisération*], Rache, Freude daran Schmerzen zuzufügen, [sei es] durch die Unempfindlichkeit des Herzens [*insensibilité de cœur*], [sei es] durch Freude daran Leiden zu sehen [*le plaisir de voir souffrir*], umfasst.

Dieses entsetzliche Laster [*Ce vice détestable*] stammt von der Niederträchtigkeit [*la lâcheté*], von der Tyrannei, von der Erbarmungslosigkeit des Natürlichen [*la férocité du naturel*], davon, die Schrecken der Schlachtfelder, der Bürgerkriege und jener anderen grausamen Schauspiele [*spectacles cruels*] gesehen zu haben, von der Gewohnheit, das Blut von Tieren [*bêtes*] zu vergießen, vom Vorbild, schließlich von einem destruktiven und abergläubigen Ehrgeiz [*d'un zèle destructeur & superstitieux*].

Ich sage, dass die *Grausamkeit* aus der Feigheit hervorgeht:¹ Weil er überzeugt war, dass ein Soldat namens Phokas ihn ermorden musste, informierte sich der Kaiser Maurikios über den Charakter dieses Mannes; und da man ihm berichtete, dass er ein Feigling war, schlussfolgerte Maurikios, dass er zu dieser mörderischen Handlung fähig war. Augustus hat gezeigt [*prouva*], dass die Feigheit und die *Grausamkeit* Schwestern sind, [und zwar] durch die Barbareien, die er Häftlinge erleiden ließ, welche bei der Schlacht bei Philippi festgenommen worden waren; an ihr war er so wenig persönlich beteiligt, dass er am Tag vor dem eigentlichen Ende dieser Schlacht die Armee verlassen und sich beim Gepäck versteckt hatte. Die Tapferkeit [*la vaillance*] ist befriedigt, den Feind seiner Gnade ausgeliefert zu sehen; sie verlangt nichts mehr als das; Feigheit [*poltronnerie*] vergießt Blut. Siegesmorde werden nur durch das Gesindel [*la canaille*] begangen; dem ehrenhaften Mann sind sie untersagt, er verhindert sie und gebietet ihnen Einhalt.

Tyrannen sind grausam und blutdurstig [*cruels & sanguinaires*]. Sie sind Verletzer der heiligsten Gesetze der Gesellschaft, sie wenden *Grausamkeit* an, um ihre

¹ Der folgende Absatz scheint im Grunde eine Übernahme von Montaigne zu sein, s. o. pp. 94–7.

Selbsterhaltung sicherzustellen. Philipp, König von Mazedonien,² aufgewühlt durch mehrere Morde, die aufgrund seiner Befehle begangen wurden, war nicht in der Lage, sich an die Familien, welche er zutiefst verletzt [*offensées*] hatte, zu wenden. So entschloss er sich dazu, ihre Kinder an sich zu reißen, um die innere Ruhe sicherzustellen. Die Herrschaft des Tiberius – dieser Tyrann, betrügerisch und heuchlerisch – der sich durch Arglist im Reich emporgearbeitet hatte, war bloß eine Aneinanderreihung barbarischer Handlungen: zum Schluss, selbst von seinem eigenen Leben angewidert, als hätte er die Absicht durch einen Nachfolger, noch niederträchtiger, noch bössartiger als er selbst, die Erinnerung an seine *Grausamkeiten* auszulöschen, wählte er Caligula. Diejenigen, die behaupten, dass die Natur durch dieses Monstrum [*monstre*] den höchsten Punkt zeigen wollte, wohin ihre Kräfte auf der Seite des Bösen reichen können, scheinen Recht gehabt zu haben. Er ging mit seiner Unmenschlichkeit [*féroçité*] so weit, dass ihm die Wehklagen der Menschen, deren Tod er verlangt hatte, gefielen; die letzte Stufe [*période*] der Grausamkeit! *Ein Mensch, der nicht ängstlich ist, tötet einen [anderen] Menschen, nur weil er zusehen will. [Ut homo hominem non timens, tantum spectaturus, occidat.]*³

Ein Sophist in seiner Barbarei, verpflichtete er den jungen Tiberius, den er in das Reich aufgenommen hatte, sich selbst zu töten, denn, so sagte Caligula, es war niemandem erlaubt, die Hand an einen Enkel eines Kaisers zu legen. Wenn Sueton schreibt, dass eines der Merkmale der Gnade [*clémence*] darin besteht, nur diejenigen zu töten, von denen man angegriffen wurde, [so] scheint er wohl von den schrecklichen Zügen der Grausamkeit eines Augustus, eines Tiberius, eines Caligula und der übrigen Tyrannen Roms beeindruckt gewesen zu sein.

Dass sie andauernd Kämpfen [*combats*] zusahen, zunächst von Tieren, dann von Gladiatoren, inmitten von Bürgerkriegen und einer Regierung, die plötzlich willkürlich wurde, hat die Römer erbittert und grausam [*féroces & cruels*] gemacht. Man hat bemerkt, dass Claudius, der eine eher sanftmütige Art zu haben schien, und dennoch so viele *Grausamkeiten* beging, noch mehr dazu neigte Blut zu vergießen, indem er diese Art von Ereignissen [*spectacles*] zu sehen bekam.

² Philipp II., wahrscheinlich 382 bis 336 v. u. Z.

³ Anm. des Übers.: Verkürzte Wiedergabe von Seneca, Ep. 90, wo es lautet: „tantum aberat ut homo hominem non iratus, non timens, tantum spectaturus occideret“ (Seneca: *An Lucilius*, S. 370).

Die Römer, gewohnt daran sich über Menschen, in der Person ihrer Sklaven, lustig zu machen, kannten die Tugend kaum, welche wir *Menschlichkeit* [*humanité*] nennen. Die Hartherzigkeit [*duret *], die bei den Bewohnern der amerikanischen Kolonien und den westindischen Inseln vorherrscht und bei uns unvorstellbar [*ino *] ist, hat ihren Ursprung in der Anwendung von Strafen auf diesen unglücklichen Teil der Menschheit [*genre humain*]. Wenn man in der bürgerlichen Gesellschaft grausam ist, dann verschwinden die Milde und die natürliche Güte [*la douceur   la bonté nature*] recht schnell. Die Genauigkeit des Rechts [*justice*], welche unbeugsame Leute als *notwendige Disziplin* bezeichnen, kann jedes Gespür für Erbarmen ersticken.

Diejenigen, die von Natur aus gegenüber Tieren blutrünstig sind, haben einen sichtbaren Hang zur *Grausamkeit*. Es ist aus dem Grund, dass ein Nachbarland, aus gebührender Achtung für die Menschheit, nur diejenigen Männer von dem edlen Privileg der *Einschw rung* [*beau privilège de jur s*] ausgeschlossen hat, die durch ihren Beruf dazu berechtigt sind, das Blut von Tieren zu vergießen; man hat eingesehen, dass Menschen aus diesem Stand [*cet ordre*] nicht dafür geeignet sind [*n' toient pas faits*], über Leben und Tod ihresgleichen zu urteilen. Es war das Blut von Tieren, mit dem das erste Schwert gefärbt wurde, sagt Ovid. [...]

Die Leidenschaft Karl IX.⁴ für die Jagd und die Gewohnheit, die er sich zu eigen gemacht hatte, seine Hand in das Blut von Tieren zu tunken, nährten seine blutrünstigen Leidenschaften [*sentimens féroces*] und verleiteten ihn unmerklich zu Grausamkeit in einem Jahrhundert, in dem der Schrecken von Schlachten, Bürgerkriegen, und Wegelagererei [*brigandages*] nur allzu viele Beispiele darbot.

Was vermögen nicht Beispiel und Zeit! In einem Bürgerkrieg zwischen Römern hatte ein Soldat aus Pompei unfreiwillig seinen Bruder, der auf der Gegenseite war, getötet, auf der Stelle tötete er sich selbst aus Scham und Bedauern [*de honte   de regret*]. Einige Jahre später, in einem anderen Bürgerkrieg desselben Volkes forderte ein Soldat, weil er seinen Bruder getötet hatte, eine Belohnung von seinem Kapitän. Eine Tat [*action*], die früher Entsetzen herbeiführte, wird durch die Zeit eine angeblich verdienstliche Leistung [* uvre prétendue m ritoire*].

Aber vor allem der destruktive Ehrgeiz spornt [*inspire*] zur *Grausamkeit* an, und eine *Grausamkeit* ist umso furchtbarer, wenn man sie ruhig, aufgrund von falschen Prinzipien, die man für legitim hält, ausführt. Das ist der Ursprung

⁴ Karl IX., 27. Juni 1550 bis 30. Mai 1574 n. u. Z., Herzog von Orleans.

der ungläublichen Barbareien gewesen, die von den Spaniern an den Mauren begangen wurden sowie an den Amerikanern und den Einwohnern der Niederlande. Man berichtet, dass der Herzog von Alba⁵ während der sechs Jahre seiner Regierung achtzehntausend Personen den Händen des Henkers überlassen hatte; und dieser Barbar hatte ein friedliches Ende, wohingegen Heinrich IV.⁶ ermordet wurde.

Als der Aberglaube, sagt einer der klugen Köpfe [*beaux esprits*] des Jahrhunderts, sich in Europa verbreitete – diese epidemische Krankheit namens *Kreuzzug*, das heißt, diese Überseereisen gepredigt von Mönchen, ermutigt durch die Politik des römischen Hofes, umgesetzt durch Könige, europäische Prinzen und deren Vasallen – hat man allen in Jerusalem die Kehle aufgeschnitten, ohne Unterschied des Geschlechts oder des Alters; und als die Kreuzritter, geschmückt mit ihren Kreuzen – von denen immer noch Blut der Frauen tropfte, die sie gerade abgeschlachtet hatten, nachdem sie sie vergewaltigt hatten – das heilige Grab erreichten, küssten sie den Boden und zerflossen in Tränen. Wie geschickt ist die menschliche Natur, auf außerordentliche Art und Weise eine sanftmütige und heilige Religion mit dem abscheulichen Laster [*le vice détestable*] zu verknüpfen, das ihr am meisten entgegengesetzt ist! [...]

Man hat beobachtet (ziehe das Werk [*Vom*] *Geist der Gesetze* [*l'esprit des loix*]⁷ heran), und die Beobachtung ist richtig, dass Menschen, die äußerst glücklich oder äußerst unglücklich sind, in gleichem Maße zur Grausamkeit neigen; Zeugen sind die Eroberer und die Bauern einiger europäischer Staaten. Nur die richtige Mitte [*la médiocrité*] und die Mischung von gutem und schlechtem Glück [*le mélange de la bonne & de la mauvaise fortune*], werfen Sanftmut [*douceur*] und Mitleid [*pitié*] ab. Was man bei Menschen im Einzelnen sieht, findet man auch in verschiedenen Ländern [*nations*]. Man ist gleich grausam bei den wilden Völkern, die ein sehr hartes Leben führen, und bei den Völkern unter der Herrschaft despotischer Regierungen, wo es nur einen Menschen gibt, den das Glück auf exorbitante Art und Weise begünstigt hat, wohingegen es alle anderen verstoßen hat.

⁵ Don Fernando Álvarez de Toledo y Pimentel, 3. Herzog von (Duque de) Alba, 29. Oktober 1507 bis 11. Dezember 1582 n. u. Z.

⁶ Heinrich IV., von Navarra („Henri Quatre“), 13. Dezember 1553 bis 14. Mai 1610 n. u. Z.

⁷ Gemeint ist *Vom Geist der Gesetze*, eine Abhandlung zur politischen Philosophie, von Charles de Secondat, Baron de Montesquieu, ursprünglich 1748 veröffentlicht.

Man muss ebenfalls ehrlich gestehen, dass in allen Ländern die Menschlichkeit, im weiteren Sinne angenommen, eine Qualität ist, die seltener ist, als man meint. Wenn man die Geschichte der sittlichsten Völker liest, sieht man so viele Beispiele der Barbarei, dass man gleich betrübt und überwältigt ist. Ich bin immer überrascht, dass Personen eines gewissen Ranges [*d'un certain ordre*] im Gespräch Urteile fällen, die im Widerspruch zur Geschichte der allgemeinen Menschheit stehen, auf die wir eingegangen sind. So scheint es mir zum Beispiel, dass alles, was jenseits des Todes [und] im Bereich der Rechtspraxis liegt, zur *Grausamkeit* neigt. Dass man Strenge über den Körper von Verbrechern ergehen lässt, nachdem deren Übertretung stattfand, so ist es Recht: aber vorher wäre ich zurückhaltend [*avare*] mit deren Leiden; ich respektiere noch immer die Menschlichkeit [*l'humanité*] in den Schuften, die sie verletzt haben; ich respektiere sie gegenüber Tieren [*bêtes*]; ich erfasse kaum eins lebendig, das ich nicht in die Freiheit entlasse, wie Montaigne es tat; und ich habe nicht vergessen, dass Pythagoras mit dieser Absicht Vogelfänger für sie kaufte. Aber die Mehrzahl der Menschen haben über jene Tugend, die ich hier vorstelle, dermaßen unterschiedliche Ideen, dass ich anfangs zu fürchten, dass die Natur irgendeinen Hang zur Unmenschlichkeit [*pente à l'inhumanité*] in den Menschen hineingelegt hat. Das Prinzip, dass dieser angebliche [*prétendu*] König des Universums etabliert hat, ist, dass alles für ihn geschaffen ist, [so] auch der Missbrauch einiger Stellen der Heiligen Schrift, [und] würden diese nicht dazu beitragen, seinen Hang [*penchant*] zu verstärken?

Allerdings „die Religion selbst gebietet uns Zuneigung zu den Tieren [*bêtes*]; wir sind den Geschöpfen, die uns Hilfe leisten oder denen, die uns keinen Schaden verursachen, zum Dank verpflichtet; es gibt einen gewissen Verkehr zwischen ihnen und eine gewisse gegenseitige Verpflichtung.“⁸ Ich liebe es, diese Gefühle und diese Formulierungen, die ich mir ebenso aneigne, bei Montaigne vorzufinden. Wir sind Menschen [*hommes*] zur Gerechtigkeit und Güte [*bonté*] verpflichtet; wir sind den Widrigkeiten unserer Feinde gegenüber zu Zeichen von Mitgefühl [*compassion*] verpflichtet, selbst wenn es nur durch die eigenen Glücksgefühle und das Wissen über die Unstetigkeit der diesseitigen Dinge ist. Dieses Mitgefühl ist eine Art der zärtlichen Sorge, eine großzügige Sympathie [*une généreuse sympathie*], die alle Menschen miteinander vereint und ihr gleiches Los zusammenführt. [...]

⁸ Siehe oben, pp. 96.

Lass uns den Vorhang vor diesen blutdürstigen Monstren, geboren um Schrecken einzuflößen, zuziehen und werfen wir ein Auge auf die Lebewesen [*êtres*], die geschaffen wurden um die menschliche Natur zu würdigen und das Göttliche zu veranschaulichen [*représenter*]. Nachdem man über die Grausamkeit des Tiberius und Caligula gelesen hat, stößt man auf die Merkmale der Güte von Trajan und Marcus Aurelius, und man beginnt, ein besseres Selbstbild zu bekommen, weil man eine bessere Meinung von Menschen aufgreift; wir lieben einen Perikles⁹, der sich selbst als glücklich einschätzte, dass er keinen Bürger dazu gebracht hatte zu trauern; einen Epaminondas¹⁰, diesen Geist einer solch *reichhaltigen Komplexität*, in dem, wenn ich so sprechen darf, alle Tugenden der Menschheit in eminenter Weise verbunden waren, und dessen Menschlichkeit äußerst zuvorkommend war; er hatte sie seit der Geburt erworben ohne Lehre und er hatte sie immer genährt durch das Einüben der philosophischen Vorschriften. Schließlich spüren wir die Belohnung des Guten, des Mitgefühls, wir sind gesättigt durch sie, als wären wir selbst würdig; im Gegenteil, wir verabscheuen die *Grausamkeit*, aus guter Natur und aus Prinzipien, nicht nur weil sie sich nicht mit irgendeiner guten Qualität verknüpfen lässt, sondern weil sie das Extrem von allen Lastern ist [*l'extrême de tous les vices*]; ich schmeichle mir, dass meine Leser wohl recht überzeugt sind.

(b) Folter [Question ou Torture]

Question *oder* Folter, (*Jurisprudenz.*) ist ein Mittel, das man manchmal bei Schwerverbrechen anwendet, um den Beschuldigten zum Gestehen jenes Verbrechens, dessen er beschuldigt wird, zu bringen oder um Aufklärung über seine Komplizen zu erhalten.

Dieses Mittel besteht darin, den Beschuldigten heftige Schmerzen [*des tourmens violens*] leiden zu lassen, welche jedoch üblicherweise nicht dazu in der Lage sind, den Tod herbeizuführen.

⁹ Perikles, um 490 bis September 429 v. u. Z., griechischer Staatsmann.

¹⁰ Epaminondas (Epameinondas), um 418 bis 3. Juli 362 v. u. Z., griechischer Staatsmann und Feldherr.

Man nennt diese Folter *question*, weil man, während man den Beschuldigten leiden lässt, ihn über sein Verbrechen und seine Komplizen (wenn man den Verdacht hat, dass er welche hat) befragt.

Der Gebrauch der *question* ist sehr alt, denn es gab sie schon bei den Griechen. Aber die Bürger Athens konnten ihr nicht unterzogen werden, ausgenommen war das Verbrechen der Majestätsbeleidigung [*crime de lèse-majesté*]; es gab keine *question préparatoire*.¹¹ [...]

Bei den Römern zeigen das 3. und 4. Gesetz, *ad leg. pul. majest.*, dass die Geburt, die Würde und der Beruf eines Soldaten vor der *question* schützte; aber man machte, wie in Athen, eine Ausnahme für das Verbrechen der Majestätsbeleidigung.

Was äußerst befremdlich war, ist, dass man die *question* Dritten gab, obwohl diese nicht beschuldigt waren, bloß mit der Absicht, Beweise oder Zeugen des Verbrechens zu erlangen und um Schuldige zu erfassen; und so kam es dazu, dass von dem S[enatus] C[onsultum] Silanianum, welcher zu den Zeiten des Augustus beschlossen wurde, entschieden wurde, dass ein Testament weder geöffnet noch veröffentlicht werden darf, wenn der Erblasser in seiner Wohnung getötet wurde, bevor man den Sklaven der *question* unterzogen hatte oder diejenigen, die des Todes des Verstorbenen schuldig waren, bestraft wurden.

Aber entsprechend unserer Bräuche werden Haushaltshilfen, welche freie Personen sind, nicht derart behandelt. Man verordnet die *question* überhaupt nur dann, wenn das Wesen [*la nature*] des Verbrechens und die Qualität der Beweise es erlauben. Und man lässt keine anderen Personen als die Beschuldigten sie durchmachen und auch dies nur dann, wenn es Hinweise gibt, die nicht hinreichend sind, um den Beschuldigten zu verurteilen, aber schwerwiegend genug, um die Richter dazu zu bewegen, die *question* zu verordnen.

Die Gesetze der Westgoten fingen an, dem Gebrauch der *question* mehrere kluge Grenzen zu setzen.

Dem salischen Gesetz folgend erlegte man sie nur Sklaven auf und wer einen unschuldigen Sklaven eines anderen Herrn unter den Schmerzen der *question* sterben ließ, war zum Zwecke der vollen Genugtuung verpflichtet, ihm einen neuen zu geben.

¹¹ Anm. des Übers: Komposita wie diese sind im Originaltext nicht kursiviert. Da es mir sinnvoll erschien, die französische Bezeichnung beizubehalten, habe ich die Kursivierung eingepflegt.

Die alten Verordnungen besagen, dass Adelige aus Champagne der *question* nicht unterzogen werden dürfen, es sei denn für Verbrechen, die die Todesstrafe verdienen; dass die Toulouser Capitoulate¹² ebenfalls von dieser Erprobung ausgenommen waren. So wurde es auch so für alle Personen höheren Ranges [*personnes qualifiées*] gehandhabt, aber dies ist nicht länger der Fall.

Um die *question* anzuordnen, muss das Verbrechen unzweifelhaft [*constant*] sein, es muss die Todesstrafe verdienen und es muss beachtliche [*considérable*] Beweise geben. Weder ein einziges Indiz noch die Aussage eines einzigen Zeugen reichen aus, wenn diese nicht mit anderen Indizien einhergehen.

Das alleinstehende Geständnis von einem der Beschuldigten reicht ebenfalls nicht aus, um die anderen Beschuldigten zu der *question* zu verurteilen.

Die Aussage von jemandem, der zum Tode verurteilt wurde, sowie die von einem Verwundeten, die im Sterben gemacht wurde, ist ebenfalls nicht hinreichend.

Richter können den Beschuldigten zur *question* verurteilen, so Beweise sammeln und dann den Beschuldigten zu jeder Strafe, welche er ausspricht, mit der Ausnahme der Todesstrafe, verurteilen, wozu man ihn nicht mehr verurteilen kann, es sei denn, es tauchen nach der Durchführung der *question* neue Beweise auf.

Man kann durch das Todesurteil anordnen, dass der Beschuldigte der *question* vorausgehend [*préablement*] unterzogen wird, um Aufklärung über dessen Komplizen zu erhalten; das ist, was man die *question préalable* nennt.

Nur Parlamenten [*cours souveraines*] steht es zu zu verlangen, dass dem Beschuldigten die *question* bloß in Aussicht gestellt wird, ohne sie ihm zu unterziehen. Das ist eine Begnadigung, die man Jugendlichen, die nicht geschlechtsreif sind [*impuberes*], gebrechlichen Greisen, Kranken, und Ungesunden verleiht, d. h. all denjenigen, die man der *question* nicht unterziehen kann, ohne ihr Leben zu gefährden. Man stellt dem Beschuldigten die *question* Aussicht, mit der Absicht, durch dessen Angst vor den Strafen die Wahrheit aus ihm herauszuziehen.

Schwangere Frauen dürfen der *question* weder unterzogen, noch darf sie ihnen in Aussicht gestellt werden. Jedoch verlässt man sich nicht auf deren Aussage, sie werden einer Untersuchung unterzogen.

Die Verurteilungen [*sentences de condamnation*] zur *question* dürfen nicht ausgeführt werden, wenn diese nicht vor der *question* durch eine Verfügung [*par arrêt*] bestätigt werden.

¹² Anm. des Übers: Gemeint sind die Stadtverwalter der Stadt Toulouse.

Der Beschuldigte muss befragt werden, nachdem er vereidigt wurde.

Die *question* findet statt in der Anwesenheit von Kommissaren und man muss ihnen über den Stand der *question*, d. h. über Antworten, Geständnisse, Verneinungen und Abweichungen, während jeder Phase der *question* mündlich Auskunft geben.

Die Kommissare dürfen [*peuvent*] die Befragenden mäßigen und die Strenge der *question* ein Stück weit zurücknehmen, wenn der Beschuldigte sein Verbrechen gesteht, und wenn er sein Geständnis variiert, dieselbe Strenge wieder zulassen. Aber wenn er einmal von ihr entbunden ist und er gänzlich von ihr befreit wurde, dann darf er nicht in sie zurückversetzt werden.

Wurde der Beschuldigte einmal von der *question* befreit, dann muss er über Aussagen und Dinge, die er gestanden oder dementiert hat, erneut befragt werden.

Welcher Beweis auch immer auftaucht, der Beschuldigte kann der *question* nicht zwei Mal für denselben Tatbestand unterzogen werden.

Alle Richter, ob nun königlich oder untergeordnet, dürfen [*peuvent*] zur Folter verurteilen, mit der Ausnahme der kirchlichen Richter, auch wenn einige Autoren das Gegenteil behauptet haben.

Man nennt die *question préparatoire* diejenige, die vor dem endgültigen Urteil angeordnet wurde; man braucht schwerwiegende Indizien, um die *question préparatoire* anzuordnen. Die *question définitive* ist diejenige, der man den Beschuldigten vor seiner Hinrichtung unterzieht, um Aufklärung über seinen Komplizen zu erhalten.

Dieses Todesurteil bringt mit sich, dass der Beschuldigte der *question ordinaire* und *extraordinaire* unterzogen wird.

In Paris findet die *question ordinaire* mit sechs Wassertöpfen und der kleinen Streckbank [*le petit tréteau*] statt; die [*question*] *extraordinaire* mit sechs weiteren Töpfen und der großen Streckbank, auf der man den Verbrecher anschnallt und ihn nach und nach ausstreckt.

An anderen Orten benutzt man auch Keile [*coins*] und spanische Stiefel [*brodequins*]; man bedient sich auch in Paris dieser Mittel, wenn der Beschuldigte zum Tode verurteilt ist.

In einigen Orten, wie in den Niederlanden, führt man die *question* durch, indem man die Füße erhitzt.

Im Norden legt man den Beschuldigten in Schlamm [*boue*].

In England ist der Gebrauch der *question* unbekannt.

[...]

2 David Hume (1711–1776)

Traktat über die menschliche Natur

III.iii.3. *Über Güte [goodness] und Wohlwollen [benevolence]*

Wir haben den Ursprung des Lobes und der Zustimmung [*approbation*] erklärt, die allem dem zuteil wird, was wir an menschlichen inneren Regungen groß [*great*] nennen; wir reden jetzt von ihrer Güte. Wir wollen zeigen, woraus das Verdienst [*merit*] dieser Tugend entspringt.

Hat uns Erfahrung eine genügende Kenntnis der menschlichen Angelegenheiten gewinnen lassen, und uns gelehrt, in welchem Verhältnis sie zu den menschlichen Affekten stehen, so erkennen wir [*we perceive*], dass die Großmut der Menschen sehr begrenzt ist und nicht leicht über ihre Freunde und Verwandte hinausgeht, und höchstens bis zu ihrem Vaterland reicht. Auf Grund solcher Kenntnis der menschlichen Natur erwarten wir nichts Unmögliches von Menschen, sondern beurteilen ihren sittlichen Charakter danach, wie er sich zeigt in dem engen Kreis, in dem sie sich bewegen. Führt einen Menschen die natürliche Tendenz seiner Affekte dazu, in seiner Sphäre hilfsbereit und nützlich zu sein, so loben wir seinen Charakter und lieben seine Person, vermöge eines Mitgefühls [*sympathy*] mit den Gefühlen [*sentiments*] derer, die in näherer Beziehung zu ihm stehen. Wir sehen uns bei Urteilen dieser Art gar bald genötigt, unser eigenes Interesse zu vergessen, um den beständigen Widersprüchen zu entgehen, in die wir in der Gesellschaft und Unterhaltung mit solchen Personen geraten, die nicht in demselben Verhältnis zu dem Beurteilten stehen, und nicht dasselbe Interesse haben, wie wir. Der einzige Standpunkt aber, von dem aus wir zu Einstellungen [*sentiments*] gelangen können, die mit denen anderer übereinstimmen, ist gegeben in der Frage, ob ein Affekt [*passion*] auf den Schaden oder Vorteil [*advantage or harm*] derjenigen tendiere, die in unmittelbarem Zusammenhang oder Verkehr mit dem Menschen stehen, der diesen Affekt hat.

Dieser Vorteil oder Schaden liegt uns selbst oft sehr fern, oft aber auch unmittelbar nahe, so dass er uns vermöge des Mitgefühls stark interessiert. Diese Teilnahme [*concern*] übertragen wir dann aber leicht auf andere, ähnliche Fälle. Liegt uns hierbei der Vorteil oder Schaden sehr fern, so wird unser Mitgefühl verhältnismäßig schwächer und unser Lob und Tadel weniger lebhaft und sicher. Es liegt

hier derselbe Fall vor, wie bei unseren Urteilen über äußere Dinge. Alle Dinge erscheinen aus der Entfernung gesehen kleiner. Und obgleich nun die Art, wie Gegenstände unseren Sinnen erscheinen, der ursprüngliche Maßstab ist, nach dem wir sie beurteilen; so sagen wir doch nicht, dass die Dinge durch die Entfernung wirklich verkleinert werden; wir berichtigen vielmehr die Erscheinung durch die Überlegung und gelangen so zu einem stetigeren und konstanteren Urteil über sie.

Dem nun entspricht die Tatsache, dass das Mitgefühl schwächer ist, als unser Interesse für uns selbst und das Mitgefühl mit fernstehenden Menschen schwächer als das Mitgefühl für Personen, die uns nahe oder benachbart sind, dass wir aber diese Unterschiede nicht mitsprechen lassen, wenn wir die Charaktere der Menschen ruhig beurteilen. Abgesehen davon, dass unsere eigene Beziehung zu den Menschen beständig wechselt, begegnen wir auch alle Tage Menschen, die in einer anderen Beziehung zu ihnen stehen als wir, und mit denen darum keine Verständigung möglich wäre, wenn wir nur nach unserer Beziehung zu den beurteilten Personen und von dem uns eigentümlichen Gesichtspunkte aus urteilen wollten. Der Meinungs austausch in der Gesellschaft und der wechselseitigen Unterredung lässt uns einen allgemeinen, unwandelbaren Maßstab gewinnen, nach welchem wir Charaktere und Sitten [*characters and manners*] loben oder tadeln.

Das *Herz* hat zuweilen keinen Anteil an diesen allgemeinen Urteilen [*general notions*] und richtet sich in seiner Liebe [*love*] und seinem Hass [*hatred*] nicht nach denselben; aber dieselben genügen für den Verkehr und dienen unseren Zwecken in der Gesellschaft, auf der Kanzel, auf dem Theater und in der Schule.

Von diesen Grundanschauungen [*principles*] aus nun erklärt sich leicht der Wert, der allgemein der *Großmut*, der *Menschlichkeit* [*humanity*], dem *Mitgefühl* [*compassion*], der *Dankbarkeit*, der *Freundschaft*, der *Treue*, der *Redlichkeit*, der *Selbstlosigkeit* [*disinterestedness*], der Freigiebigkeit und allen jenen anderen Eigenschaften [*qualities*] zuerkannt wird, die den Charakter des „Guten“ und „Wohlwollenden“ ausmachen. Eine Neigung zu solchen zarteren Affekten macht einen Menschen in allen Lebenslagen angenehm und nützlich und gibt allen seinen anderen Eigenschaften, die sonst vielleicht der Gesellschaft schaden könnten, die rechte Richtung. Mut und Ehrgeiz sind, wenn nicht durch Wohlwollen geregelt, geeignet, einen Menschen zum Tyrannen oder Räuber zu machen. Ebenso verhält es sich mit Urteilskraft und Begabung und allen derartigen Eigenschaften. An sich sind sie für die Gesellschaft gleichgültig, sie erhalten ihre Tendenz zum

Wohl oder zum Schaden der Menschheit erst durch die Richtung, die jene anderen Affekte ihnen geben.

Liebe ist der Person, die sie fühlt, *unmittelbar angenehm* [*immediately agreeable*], und Hass *unmittelbar unangenehm*; dies mag auch wesentlicher Grund sein, weshalb wir alle Affekte, an denen die Liebe Anteil hat, loben und alle diejenigen tadeln, bei denen der Hass wesentlich beteiligt ist. Es steht fest, dass ein zartes Gefühl [*tender sentiment*] uns unendlich rühren kann, ebenso wie ein großes. Die Wahrnehmung desselben lässt uns Tränen in die Augen treten; und wir können nicht umhin, dem gleichen zarten Gefühl gegen die Person Raum zu geben, die dies Gefühl bekundet. Dies alles scheint mir ein Beweis, dass unser Beifall in diesen Fällen einen anderen Ursprung hat als die Aussicht auf Nutzen und Vorteil für uns oder andere. Hinzufügen können wir, dass die Menschen von Natur, ohne Überlegung [*reflection*], den Charakter billigen, der ihrem eigenen am ähnlichsten ist. Ein Mensch von wilder Gemütsart und zartem Gefühl mischt, wenn er sich die vollkommenste Tugend vorstellt, mehr Wohlwollen und Menschlichkeit in dieselbe, als ein Mann von Mut und Unternehmungsg Geist. Für diesen gehört natürlicherweise Seelengröße [*elevation of mind*] zum vollkommenen Gemüt. Dies kann offenbar nur aus einem unmittelbaren Gefühl verständlich werden, das Menschen für Charaktere empfinden, die ihrem eigenen ähnlich sind. Sie gehen mit mehr Wärme auf solche Gefühle ein und empfinden die Lust, die aus ihnen entspringt, lebhafter.

Ein freundlich gesinnter Mensch wird durch nichts mehr ergriffen, als durch die Wahrnehmung ungewöhnlicher Zartheit [*extraordinary delicacy*] in Liebe oder Freundschaft, wie sie darin sich zeigt, dass ein Mensch auf die kleinsten Interessen seines Freundes eingeht und gewillt ist, denselben seine größten eigenen Vorteile zu opfern [*sacrifice*]. Solche zarten Regungen nun haben wenig Einfluss auf die Gesellschaft, eben weil es sich dabei um Kleinigkeiten handelt; aber sie sind um so anziehender, je mehr sie auch auf Kleinigkeiten sich erstrecken, und geben demjenigen, der ihrer fähig ist, den größten Wert. Die Affekte sind so ansteckend [*contagious*], dass sie mit der größten Leichtigkeit von einer Person auf eine andere übergehen, und entsprechende innere Erregungen in jeder Menschenbrust hervorbringen. Ausgezeichnete Beispiele der Freundschaft führen dazu, dass der gleiche Affekt mein Herz ergreift und dasselbe mit erwärmt wird durch die warmen Gefühle [*warm sentiments*], die sich vor mir abspielen. Solche angenehmen Erregungen müssen mir eine Zuneigung einflö-

ßen gegen den, der sie erweckt hat. Dies ist der Fall bei allem, was uns an einer Person angenehm ist. Der Übergang von der Lust zur Liebe ist leicht und die Umwandlung muss hier um so leichter sich vollziehen, da das angenehme Gefühl, das durch Mitgefühl erregt wird, schon Liebe ist, und nur der Gegenstand gewechselt zu werden braucht.

Dies macht den besonderen Wert des Wohlwollens in allen seinen Formen und Erscheinungen aus, und lässt selbst seine Schwächen tugendhaft und liebenswürdig erscheinen. Ein Mensch, dessen Gram [*grief*] bei dem Verlust eines Freundes sehr groß ist, wird deswegen hochgeschätzt. Sein zartes Gefühl macht seine Beirübnis verdienstvoll, so wie es dieselbe erfreulich macht.

Wir dürfen aber darum nicht etwa meinen, dass alle übelwollenden Affekte schlecht sind, weil sie unangenehm sind. Die menschliche Natur hat in dieser Beziehung Anspruch auf Nachsicht. Ärger und Hass [*anger and hatred*] sind Affekte, die zu unserer Art und Beschaffenheit [*in our very frame and constitution*] gehören. Ihr Mangel kann unter Umständen sogar ein Beweis von Schwäche und Stumpfsinn [*weakness and imbecility*] sein. Wenn sie in geringem Maße auftreten, entschuldigen wir sie nicht nur, weil sie natürlich sind, sondern wir zollen ihnen sogar unseren Beifall, wenn sie hinter der Höhe zurückbleiben, die sie bei dem größten Teil der Menschheit erreichen.

Steigern sich diese übelwollenden Affekte bis zur Grausamkeit [*cruelty*], so bilden sie das verabscheuungswürdigste aller Laster [*the most detested of all vices*]. Alles Mitleid und alle Teilnahme [*pity and concern*], die wir für die armen Opfer empfinden, kehrt sich gegen den, der sich solcher Grausamkeit schuldig macht und ruft einen Hass hervor, stärker als wir ihn sonst irgend kennen.

Aber auch, wenn das Laster der Unmenschlichkeit [*the vice of inhumanity*] nicht diesen äußersten Grad erreicht, werden unsere Gefühle doch stark beeinflusst durch den Gedanken an den Schaden, der durch sie entsteht. Allgemein dürfen wir sagen: Wenn ein Mensch eine Eigenschaft besitzt, durch welche er denen, die mit ihm leben und verkehren, unbequem [*incommodious*] wird, so betrachten wir diese Eigenschaft immer, ohne weitere Prüfung als Fehler oder Mangel. Umgekehrt: Zählen wir die guten Eigenschaften einer Person auf, so erwähnen wir immer diejenigen Seiten seines Charakters, die ihn zu einem zuverlässigen Kameraden, gefälligen Freund, milden Herrn, angenehmen Gatten oder nachsichtigen Vater machen. Wir vergegenwärtigen uns ihn in allen seinen gesellschaftlichen Beziehungen, und lieben oder hassen ihn, je nach dem Lichte, in welchem er den-

jenigen erscheint, die in unmittelbarem Verkehr mit ihm stehen. Es ist eine ganz zuverlässige Regel: Gibt es ein mögliches Verhältnis, in dem ich mit einem bestimmten Menschen nicht gerne stehen möchte, so muss sein Charakter insoweit als unvollkommen gelten. Fehlt er gegen sich selbst so wenig wie gegen andere, so ist sein Charakter ganz vollkommen. Hierin liegt die äußerste Probe auf Verdienst und Tugend [*merit and virtue*].

3 Cesare Beccaria (1738–1794)

Über Verbrechen und Strafen

§ I. Einleitung und Absicht dieses Buches

[...] Den philosophischen Wahrheiten, die durch Erfindung der Buchdruckerkunst allgemein verbreitet worden sind, verdankt man die Kenntniss der wahren Verhältnisse zwischen dem Souverän und seinen Untertanen und zwischen den verschiedenen Nationen gegeneinander. Die Wissenschaften belebten den Handel und unter den Nationen entstand ein stiller Krieg des Fleißes [*una tacita guerra d'industria*], der menschlich und vernünftiger Wesen würdig ist. Dies sind die Früchte, die wir der Aufklärung schuldig sind. – Aber sehr wenige haben die Grausamkeit der Strafen [*la crudeltà delle pene*] und das unregelmäßige Verfahren in peinlichen Sachen untersucht und bekämpft. Fast in ganz Europa hat man diesen so wichtigen Teil der Gesetzgebung [*l'irregolarità delle procedure criminali*] vernachlässigt. [...] Nur wenig hat die Macht der erkannten Wahrheit den allzu freien Lauf einer ungerechten und übelgeleiteten Gewalt gehemmt, den bisher das lange und verjährte Beispiel einer kaltblütigen Grausamkeit [*di fredda atrocità*] geheiligt hatte. Hätten nicht die Seufzer der Elenden, die man der grausamen Unwissenheit [*la crudele ignoranza*] und der gefühllosen Gleichgültigkeit [*la ricca indolenza*] der Reichen opferte; hätten nicht die barbarischen Martern [*i barbari tormenti*], die man mit einer verschwenderischen und unnützen Strenge für Verbrechen vervielfältigte, die entweder nicht bewiesen oder bloße Einbildungen waren; hätte nicht das Schrecken und Grausen eines Gefängnisses, das der grausamste Henker [*il più crudele carnefice*] der Unglücklichen – die Ungewissheit – vermehrte; hätten, sage ich, nicht diese schrecklichen Gegenstände die Aufmerksamkeit der Philo-

sophen, – der Art von Obrigkeit, welche die Meinungen der Menschen beherrscht und lenkt – erwecken sollen?

[...] Hätte ich aber, indem ich die Rechte der Menschen und der unüberwindlichen Wahrheit verteidige, dazu beigetragen, ein unglückliches Opfer der Tyrannei und der Unwissenheit, welche beide gleich grausam gefährlich sind, den Martern [*spasimi*] und den Qualen [*angosce*] des Todes zu entreißen, so würden die Segenswünsche und die Tränen eines einzigen Unschuldigen in seinem Freudentaumel mich wegen der Verachtung [*disprezzo*] der Menschen trösten.

§ 2. Von dem Ursprunge der Strafen und von dem Strafrechte

[...] Die Gesetze sind die Bedingungen, unter welchen sich freie und unabhängige Menschen miteinander in Gesellschaft vereinigen; denn da sie eines Lebens in einem steten Zustande des Krieges und einer Freiheit überdrüssig waren, die ihnen wegen der Ungewissheit, sie zu erhalten, unnütz wurde, so opferten sie einen Teil davon auf, um den Übrigen in Ruhe und Sicherheit zu genießen. Die Summe aller dieser Teile der Freiheit, die man zum Besten eines jeden aufopfert, macht die Souveränität einer Nation [*la sovranità di una nazione*] aus und der Souverän ist der gesetzmäßige Bewahrer and Verwalter derselben. Allein damit war es noch nicht genug, dass man seine Freiheit jemand in Verwahrung gab, man musste sie auch gegen die Privatbeeinträchtigungen jedes Menschen insbesondere verteidigen. Jeder sucht nicht nur immer seinen in Verwahrung gegebenen Teil von der gemeinschaftlichen Masse wieder zurückzunehmen, sondern sich auch des Anteils der Übrigen zu bemächtigen. Es waren daher empfindliche Bewegungsgründe [*motivi sensibili*] nötig, die jedem die Herrschsucht zu benehmen vermögend waren, damit er nicht die Gesetze der Gesellschaft vernichtete und diese in die alte Verwirrung zurückstürzte. Diese empfindlichen Bewegungsgründe sind die gegen die Übertreter der Gesetze bestimmten Strafen. [...]

Alle Strafen sind, ihrer Natur nach, ungerecht [*ingiuste di lor natura*], die nicht zur Erhaltung der in Verwahrung gegebenen öffentlichen Freiheit und zum allgemeinen Besten notwendig sind. Hingegen sind die Strafen desto gerechter, je heiliger und unverletzlicher die Sicherheit gehalten wird und je größer die Freiheit ist, welche der Souverän seinen Untertanen einräumt.

§ 3. Folgerungen

[...] Die dritte Folgerung ist, dass, wenn man auch bewiese, grausame Strafen [*l'atrocità delle pene*] seien nicht unmittelbar dem allgemeinen Besten und dem Zwecke, Verbrechen zu verhindern, zuwider, so sind sie doch unnützlich; und in diesem Falle würden sie nicht allein den wohltätigen Tugenden, welche die Wirkung eines aufgeklärten Verstandes sind, der lieber über glückliche Menschen, als über eine Herde von Sklaven herrschen will, unter welchen stets eine schüchterne Grausamkeit [*una timida crudeltà*] im Schwange geht, nachteilig sind, sondern sie würden auch alle Gerechtigkeit und den gesellschaftlichen Vertrag selbst aufheben.

§ 12. Von der Tortur¹³

Eine durch den Gebrauch unter dem größten Teile der Nationen geheiligte Grausamkeit [*crudeltà consacrata*] ist die Tortur [*la tortura*], womit man den Angeeschuldigten während des Laufes der Untersuchung in der Absicht peinigt, ihn entweder zum Geständnisse des Verbrechens zu zwingen, oder die Widersprüche, worein er gefallen ist, aufzuklären oder seine Mitschuldigen an den Tag zu bringen, oder ich weiß nicht, von welchem Hirngespinnst einer unbegreiflichen Unehrllichkeit zu reinigen, oder endlich anderer Verbrechen wegen, deren er sich schuldig gemacht haben könnte, wegen welcher er aber nicht angeklagt ist.

[Die grausame Ungerechtigkeit, welche hier herrscht und das Unzulängliche der Gründe, womit man diesen schändlichen Gebrauch rechtfertigen will, lässt sich aus folgenden Betrachtungen erweisen.]¹⁴

[...] Es ist ein bekanntes Dilemma: das Verbrechen ist entweder gewiss oder ungewiss. Ist es gewiss, so darf den Angeklagten keine andere als die durch das Gesetz bestimmte Strafe treffen, und die Folter ist unnützlich [*ed inutile sono i tormenti*], weil das Geständnis des Angeklagten ohne Nutzen ist; ist es aber ungewiss, so darf man einen Unschuldigen nicht martern [*torturare*], dergleichen jeder Mensch nach den Gesetzen, dessen Verbrechen nicht bewiesen sind, ist.

¹³ In der Ausgabe von Wilhelm Alff ist dies §16, vgl. Beccaria: *Über Verbrechen und Strafen*, S. 92.

¹⁴ Dieser Absatz findet sich nicht in Beccaria: *Dei delitti e delle pene*, vgl. ebd., S. 213.

Welches ist denn der politische Zweck der Strafen? Abschreckung anderer Menschen [*il terrore degli altri uomini*]. Sie müssen also öffentlich vollzogen werden. Aber was soll man von geheimen und im Dunkel der Gefängnisse ausgeübten Martern [*carnificine*] denken, womit man nach einer tyrannischen Gewohnheit den Schuldigen wie den Unschuldigen quält?

[...] Wenn es wahr ist, dass die Anzahl der Menschen, welche entweder aus Furcht oder aus Liebe zur Tugend die Gesetze befolgen, größer ist als die Anzahl derjenigen, welche die Gesetze übertreten, so ist die Gefahr, jemand unschuldig zu martern, desto größer, je größer die Wahrscheinlichkeit ist, dass ein Mensch unter übrigens gleichen Umständen sie viel mehr beachtet als übertreten habe.

Hierzu füge ich aber noch dieses, dass man alle Verhältnisse miteinander vermengt, wenn man verlangt, ein Mensch solle zu gleicher Zeit Kläger und Beklagter [*accusatore ed accusato*] sein und der Schmerz [*il dolore*] solle der Schmelztiegel der Wahrheit werden, gleich als wenn das Kennzeichen derselben in den Muskeln und Fibern eines Unglücklichen seinen Sitz hätte. [...]

[...] Der einzige Unterschied, den man zwischen der Tortur und der Feuer- und Wasserprobe¹⁵ angeben kann, besteht darin, dass der Ausgang der ersten von dem Willen des Beklagten, der Ausgang der letzteren von einer rein physischen und äußerlichen Tatsache abhängt. Allein dieser Unterschied ist nur scheinbar und nicht wirklich; der Gefolterte hat unter den Zuckungen und Qualen ebenso wenig Freiheit die Wahrheit zu sagen, als er ein andermal im Stande war, ohne Betrug die Wirkungen des Feuers und des kochenden Wassers zu hemmen. [...] Die Tortur ist ein sicheres Mittel, starknervige Bösewichter loszusprechen und schwächliche Unschuldige zu verdammen. Hieraus sieht man also die schrecklichen Folgen dieses vorgeblichen Kennzeichens der Wahrheit, eines Mittels, das eines Kannibalen würdig ist und das die Römer, in mehr als einer Rücksicht grausame Henkersknechte, nur für die Sklaven, die Opfer einer wilden und allzu gepriesenen Tapferkeit, aufsparten.

Von zwei Menschen, die entweder gleich unschuldig oder gleich schuldig sind, wird der Starke und Herzhafte losgesprochen, der Schwache und Furchtsame aber [...] verurteilt werden. [...]

Der Ausgang der Folter ist also eine Sache des Temperaments und der Berechnung, die bei jedem Menschen nach den Verhältnissen seiner Stärke und seiner

¹⁵ Zwei Formen des Gottesurteils, die u. a. für das Frühmittelalter belegt sind.

Empfindlichkeit verschieden ausfällt. Nach dieser Methode würde also ein Mathematiker weit besser diese Aufgabe lösen können, als ein Richter, welche man folgender Gestalt ausdrücken könnte: Es wird die Stärke der Muskeln und die Empfindlichkeit der Fibern eines Unschuldigen gegeben, man mache den Grad von Schmerz ausfindig, welcher dazu nötig ist, ihm das Geständnis eines nicht begangenen Verbrechens abzurufen. [...]

Eine sonderbare Folge, welche notwendig mit dem Gebrauche der Folter verbunden ist, kann man nicht genug bemerken: dass der Unschuldige in einen elenderen Zustand versetzt wird als der Schuldige. Wenn man beide auf die Folter legt, so vereinigt sich alles zum Nachteil des Ersteren, denn gesteht er das Verbrechen ein, ob er es gleich nicht begangen hat, so wird er verurteilt, und wird er für unschuldig erklärt, so hat er eine unverdiente Strafe erlitten. Der Schuldige hingegen hat einen günstigeren Fall für sich, d. h. widersteht er mit Standhaftigkeit den Martern, so muss er als unschuldig losgesprochen werden und hat also eine geringere Strafe mit einer größeren vertauscht. So kann also nur der Unschuldige verlieren und der Schuldige gewinnen. [...]

Viertens spannt man einen Angeschuldigten auf die Folter, um seine Mitschuldigen zu entdecken. Wenn nun aber erwiesen ist, dass die Folter kein zweckmäßiges Mittel ist, die Wahrheit zu entdecken, wie soll sie denn dazu dienen können, die Mitschuldigen an den Tag zu bringen? Und ist diese Entdeckung nicht eine Wahrheit, die man ausmitteln will? Wird der Mensch, der sich selbst anklagt, nicht weit leichter andere anklagen? Ist es überdies gerecht, jemanden um der Verbrechen anderer willen zu martern? Kann man die Mitschuldigen weder durch die Zeugenaussagen, noch durch das Verhör des Verbrechers, noch durch die Beweise und durch den Tatbestand, kurz durch alle die Mittel entdecken, welche dazu dienen mussten, das Verbrechen des Angeklagten außer Zweifel zu setzen? Gewöhnlicherweise fliehen die Mitschuldigen gleich nach der Einziehung des Gefährten. Die Ungewissheit ihres Schicksals allein verdammt sie zur Verweisung und befreit die Nation von der Gefahr, aufs neue von ihnen angegriffen zu werden, während die Strafe des Schuldigen, den sie in ihrer Gewalt hat, schon den beabsichtigten Zweck erreicht und dazu dient, andere von ähnlichen Verbrechen abzuschrecken. [...]

Nicht einmal die Kriegsgesetze haben die Folter für nötig erachtet, obgleich die Armeen größtenteils aus dem Auswurf der Nationen bestehen, wo sie also doch notwendiger als irgendwo sonst scheinen sollte. Eine sonderbare Erscheinung für denjenigen, der nicht überlegt, wie mächtig die Tyrannei der Gewohnheit ist!

Menschen, deren Gemüter zum Mord und zu Blutvergießen [*alle stragi ed al sangue*] abgehärtet sind, müssen den Gesetzgebern der Völker in Friedenszeiten erst milde Gesetze und eine menschliche Art zu richten [*il più umano metodo di giudicare*] lehren!

4 Immanuel Kant (1724–1804)

(a) Metaphysik der Sitten (Tugendlehre)

§7: VON DER WOHLLÜSTIGEN SELBSTSCHÄNDUNG

So wie die Liebe zum Leben von der Natur zur Erhaltung der Person, so ist die Liebe zum Geschlecht von ihr zur Erhaltung der Art bestimmt; d. i. eine jede von beiden ist Naturzweck, unter welchem man diejenige Verknüpfung der Ursache mit einer Wirkung versteht, in welcher jene, auch ohne ihr dazu einen Verstand beizulegen, diese doch nach der Analogie mit einem solchen, also gleichsam absichtlich Menschen hervorbringend gedacht wird. Es fragt sich nun, ob der Gebrauch des letzteren Vermögens, in Ansehung der Person selbst, die es ausübt, unter einem einschränkenden Pflichtgesetz stehe, oder ob diese, auch ohne jenen Zweck zu beabsichtigen, den Gebrauch ihrer Geschlechtseigenschaften der bloßen tierischen Lust zu widmen befugt sei, ohne damit einer Pflicht gegen sich selbst zuwider zu handeln. [...] Hier ist aber die Frage: ob in Ansehung dieses Genusses eine Pflicht des Menschen gegen sich selbst obwalte, deren Übertretung eine Schändung (nicht bloß Abwürdigung) der Menschheit in seiner eigenen Person sei. Der Trieb zu jenem wird Fleischeslust (auch Wohllust schlechthin) genannt. Das Laster, welches dadurch erzeugt wird, heißt Unkeuschheit, die Tugend aber, in Ansehung dieser sinnlichen Antriebe, wird Keuschheit genannt, die nur hier als Pflicht des Menschen gegen sich selbst vorgestellt werden soll. [...]

Dass ein solcher naturwidrige Gebrauch (also Missbrauch) seiner Geschlechtseigenschaft eine und zwar der Sittlichkeit im höchsten Grad widerstreitende Verletzung der Pflicht wider sich selbst sei, fällt jedem, zugleich mit dem Gedanken von demselben, so fort auf, erregt eine Abkehrung von diesem Gedanken, in dem Maße, dass selbst die Nennung eines solchen Lasters bei seinem eigenen Namen für unsittlich gehalten wird; [...] gleich als ob der Mensch überhaupt sich

beschämt fühle, einer solchen ihn selbst unter das Vieh herabwürdigenden Behandlung seiner eigenen Person fähig zu sein: so dass selbst die erlaubte (an sich freilich bloß tierische) körperliche Gemeinschaft beider Geschlechter in der Ehe im gesitteten Umgange viel Feinheit veranlasst und erfordert, um einen Schleier darüber zu werfen, wenn davon gesprochen werden soll.

Der Vernunftbeweis aber der Unzulässigkeit jenes unnatürlichen, und selbst auch des bloß un Zweckmäßigen Gebrauchs seiner Geschlechtseigenschaften, als Verletzung (und zwar, was den ersteren betrifft, im höchsten Grade) der Pflicht gegen sich selbst, ist nicht so leicht zu führen. Der Beweisgrund [der Unzulässigkeit] liegt freilich darin, dass der Mensch seine Persönlichkeit dadurch (wegwerfend) aufgibt, indem er sich bloß zum Mittel der Befriedigung tierischer Triebe braucht. Aber der hohe Grad der Verletzung der Menschheit in seiner eigenen Person durch ein solches Laster in seiner Unnatürlichkeit, da es, der Form (der Gesinnung) nach, selbst das des Selbstmordes noch zu übergehen scheint, ist dabei nicht erklärt. Es sei denn, dass, da die trotzig Wegwerfung seiner selbst im letzteren, als einer Lebenslast, wenigstens nicht eine weichliche Hingebung an tierische Reize ist, sondern Mut erfordert, wo immer noch Achtung für die Menschheit in seiner eigenen Person Platz findet, jene, welche sich gänzlich der tierischen Neigung überlässt, den Menschen zur genießbaren, aber hierin doch zugleich naturwidrigen Sache, d. i. zu *e k e l h a f t e n* Gegenstände macht, und so aller Achtung für sich selbst beraubt. [...]

§36: *VON DEN DER MENSCHENLIEBE GERADE
(CONTRARIE) ENTGEGENGESETZTEN LASTERN DES
MENSCHENHASSES*

Sie machen die abscheuliche Familie des *N e i d e s*, der *U n d a n k b a r k e i t* und der *S c h a d e n f r e u d e* aus. – Der Hass ist aber hier nicht offen und gewalttätig, sondern geheim und verschleiert, welches zu der Pflichtvergessenheit gegen seinen Nächsten noch Niederträchtigkeit hinzutut, und so zugleich die Pflicht gegen sich selbst verletzt.

[...]

c) Die *S c h a d e n f r e u d e*, welche das gerade Umgekehrte der Teilnehmung ist, ist der menschlichen Natur auch nicht fremd; wiewohl, wenn sie so weit geht,

das Übel oder Böse selbst bewirken zu helfen, sie als qualifizierte Schadenfreude den Menschenhass sichtbar macht und in ihrer Gräßlichkeit erscheint. Sein Wohlsein und selbst sein Wohlverhalten stärker zu fühlen, wenn Unglück, oder Verfall anderer in Skandale, gleichsam als die Folie unserem eigenen Wohlstande untergelegt wird, um diesen in ein desto helleres Licht zu stellen, ist freilich nach Gesetzen der Einbildungskraft, nämlich des Kontrastes, in der Natur gegründet. Aber über die Existenz solcher das allgemeine Weltbeste zerstörenden Enormitäten unmittelbar sich zu freuen, mithin dergleichen Eräugnisse auch wohl zu wünschen, ist ein geheimer Menschenhass und das gerade Widerspiel der Nächstenliebe, die uns als Pflicht obliegt. [...]

Von dieser Schadenfreude ist die süßeste, und noch dazu mit dem Schein des größten Rechts, ja wohl gar der Verbindlichkeit (als Rechtsbegierde), den Schaden anderer, auch ohne eigenen Vorteil, sich zum Zweck zu machen, die Rachegeierde.

Eine jede das Recht des Menschen kränkende Tat verdient Strafe; wodurch das Verbrechen an dem Täter gerächt (nicht bloß der zugefügte Schade ersetzt) wird. Nun ist aber Strafe nicht ein Akt der Privatautorität des Beleidigten, sondern eines von ihm unterschiedenen Gerichtshofes, der den Gesetzen eines Oberen über alle, die demselben unterworfen sind, Effekt gibt, und, wenn wir die Menschen (wie es in der Ethik notwendig ist) in einem rechtlichen Zustande, aber nach bloßen Vernunftgesetzen (nicht nach bürgerlichen) betrachten, so hat niemand die Befugnis, Strafen zu verhängen und von Menschen erlittene Beleidigung zu rächen, als der, welcher auch der oberste moralische Gesetzgeber ist, und dieser allein (nämlich Gott) kann sagen: „Die Rache ist mein; ich will vergelten.“¹⁶ Es ist also Tugendpflicht, nicht allein selbst, bloß aus Rache, die Feindseligkeit anderer nicht mit Hass zu erwidern, sondern selbst nicht einmal den Weltrichter zur Rache aufzufordern; teils weil der Mensch von eigener Schuld genug auf sich sitzen hat, um der Verzeihung selbst sehr zu bedürfen, teils, und zwar vornehmlich, weil keine Strafe von wem es auch sei, aus Hass verhängt werden darf. – Daher ist Versöhnlichkeit (placabilitas) Menschenpflicht; womit doch die sanfte Duldsamkeit der Beleidigungen (mitis iniuriarum potentia) nicht verwechselt sein muss, als Entsagung auf harte (rigorosa) Mittel, um der fortgesetzten Be-

¹⁶ Deut 32,35.

leidigung andere vorzubeugen; denn das wäre Wegwerfung seiner Rechte unter die Füße anderer, und Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

§39

Andere *verachten* (contemnere), d. i. ihnen die dem Menschen überhaupt schuldige Achtung weigern, ist auf alle Fälle pflichtwidrig; denn es sind Menschen. Sie vergleichungsweise mit anderen innerlich *geringschätzen* (despicatui habere) ist zwar bisweilen unvermeidlich, aber die äußere Bezeugung der Geringschätzung ist doch Beleidigung. – Was *gefährlich* ist, ist kein Gegenstand der Verachtung und so ist es auch nicht der Lasterhafte; und, wenn die Überlegenheit über die Angriffe desselben mich berechtigt zu sagen: ich verachte jenen, so bedeutet das nur so viel, als: es ist keine Gefahr dabei, wenn ich gleich gar keine Verteidigung gegen ihn veranstaltete, weil er sich in seiner Verworfenheit selbst darstellt. Nichts desto weniger kann ich selbst dem Lasterhaften als Menschen nicht alle Achtung versagen, die ihm wenigstens in der Qualität eines Menschen nicht entzogen werden kann; ob er zwar durch seine Tat sich derselben unwürdig macht. So kann es schimpfliche, die Menschheit selbst entehrende Strafen geben (wie das Vierteilen, von Hunden zerreißen lassen, Nasen und Ohren abschneiden), die nicht bloß dem Ehrliebenden (der auf Achtung anderer Anspruch macht, was ein jeder tun muss) schmerzhafter sind, als der Verlust der Güter und des Lebens, sondern auch dem Zuschauer Schamröte abjagen, zu einer Gattung zu gehören, mit der man so verfahren darf.

§44: C. *Die Verhöhnung*¹⁷

Die *leichtfertige Tadelsucht* und der Hang, andere zum Gelächter bloß zu stellen, die *Spottsucht*, um die Fehler eines anderen zum unmittelbaren Gegenstande seiner Belustigung zu machen, ist Bosheit, und von dem *Scherz*,

¹⁷ Als eines „DIE PFLICHT DER ACHTUNG FÜR ANDERE MENSCHEN VERLETZENDEN LASTER[S]“, zu denen neben der „Verhöhnung“ nach Kant zudem „Hochmut“ und „Afterreden“, d. h. üble Nachrede zählen (vgl. Kant: *Metaphysik der Sitten*, S. 603).

der Vertraulichkeit unter Freunden, sie nur zum Schein als Fehler, in der Tat aber als Vorzüge des Muts, bisweilen auch außer der Regel der Mode zu sein, zu belachen (welches denn kein *H o h n l a c h e n* ist), gänzlich unterschieden. Wirkliche Fehler aber, oder, gleich als ob sie wirklich wären, angedichtete, welche die Person ihrer verdienten Achtung zu berauben abgezweckt sind, dem Gelächter bloß zu stellen, und der Hang dazu, die *b i t t e r e* Spottsucht (*spiritus causticus*), hat etwas von teuflischer Freude an sich und ist darum eine desto härtere Verletzung der Pflicht der Achtung gegen andere Menschen.

Hiervor ist die scherzhafte, wenn gleich spottende Abweisung der beleidigenden Angriffe eines Gegners mit Verachtung (*retorsio iocosa*) unterschieden, wodurch der Spötter (oder überhaupt ein schadenfroher aber kraftloser Gegner) gleichmäßig verspottet wird, und rechtmäßige Verteidigung der Achtung, die er von jenem fordern kann. Wenn aber der Gegenstand eigentlich kein Gegenstand für den Witz, sondern ein solcher ist, an welchem die Vernunft notwendig ein moralisches Interesse nimmt, so ist es, der Gegner mag noch so viel Spöttelei ausgestoßen, hiebei aber auch selbst zugleich noch so viel Blößen zum Belachen gegeben haben, der Würde des Gegenstandes und der Achtung für die Menschheit angemessener, dem Angriffe entweder gar keine oder eine mit Würde und Ernst geführte Verteidigung entgegen zu setzen.

(b) Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft

ERSTES STÜCK

VON DER EINWOHNUNG DES BÖSEN PRINZIPS NEBEN DEM GUTEN:
ODER ÜBER DAS RADIKALE BÖSE IN DER MENSCHLICHEN NATUR

[...]

Weil es aber doch wohl geschehen sein könnte, dass man sich in beider angeblichen Erfahrung geirret hätte: so ist die Frage: ob nicht ein Mittleres wenigstens möglich sei, nämlich: dass der Mensch in seiner Gattung weder gut noch böse, oder allenfalls auch eines sowohl als das andere, zum Teil gut, zum Teil böse sein könne? – Man nennt aber einen Menschen böse, nicht darum, weil er Handlungen ausübt, welche böse (gesetzwidrig) sind; sondern weil diese so beschaffen sind, dass sie auf böse Maximen in ihm schließen lassen. Nun kann man zwar gesetz-

widrige Handlungen durch Erfahrung bemerken, auch (wenigstens an sich selbst), dass sie mit Bewusstsein gesetzwidrig sind; aber die Maximen kann man nicht beobachten, sogar nicht allemal in sich selbst, mithin das Urteil, dass der Täter ein böser Mensch sei, nicht mit Sicherheit auf Erfahrung gründen. Also müsste sich aus einigen, ja aus einer einzigen mit Bewusstsein bösen Handlung, a priori auf eine böse zum Grunde liegende Maxime, und aus dieser auf einen in dem Subjekt allgemein liegenden Grund aller besondern moralisch-bösen Maximen, der selbst wiederum Maxime ist, schließen lassen, um einen Menschen böse zu nennen. [...]

I. Von der ursprünglichen Anlage zum Guten im Menschen

Wir können sie, in Beziehung auf ihren Zweck, füglich auf drei Klassen, als Elemente der Bestimmung des Menschen, bringen:

- 1) Die Anlage für die *Tierheit* des Menschen, als eines lebenden;
- 2) Für die *Menschheit* desselben, als eines lebenden und zugleich *vernünftigen*;
- 3) Für seine *Persönlichkeit*, als eines vernünftigen und zugleich der *Zurechnungsfähigen* Wesens.¹⁸

1. Die Anlage für die Tierheit im Menschen kann man unter dem allgemeinen Titel der physischen und bloß *mechanischen* Selbstliebe, d. i. einer solchen bringen, wozu nicht Vernunft erfordert wird. Sie ist dreifach: *erstlich*, zur Erhaltung seiner selbst; *zweitens*, zur Fortpflanzung seiner Art, durch den Trieb zum Geschlecht, und zur Erhaltung dessen, was durch Vermischung mit demselben erzeugt wird; *drittens*, zur Gemeinschaft mit anderen Menschen, d. i. der Trieb zur Gesellschaft. – Auf sie können allerlei Laster gepfropft werden (die aber nicht aus jener Anlage, als Wurzel, von selbst entsprossen). Sie können Laster der *Rohigkeit* der Natur heißen, und werden, in ihrer höchsten Abweichung vom Naturzwecke, *viehische Laster*: der *Völlerei*, der *Wollust*, und

¹⁸ [Fussnote Kants] Man kann diese nicht, als schon in dem Begriff der vorigen enthalten, sondern man muss sie notwendig als eine besondere Anlage betrachten. Denn es folgt daraus, dass ein Wesen Vernunft hat, gar nicht, dass diese ein Vermögen enthalte, die Willkür unbedingt, durch die bloße Vorstellung der Qualifikation ihrer Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung zu bestimmen, und also für sich selbst praktisch zu sein: wenigstens so viel wir einsehen können. [...]

der wilden Gesetzlosigkeit (im Verhältnisse zu anderen Menschen) genannt.

2. Die Anlagen für die Menschheit können auf den allgemeinen Titel der zwar physischen, aber doch vergleichenden Selbstliebe (wozu Vernunft erfordert wird) gebracht werden; sich nämlich nur in Vergleichung mit anderen als glücklich oder unglücklich zu beurteilen. Von ihr rührt die Neigung her, sich in der Meinung anderer einen Wert zu verschaffen; und zwar ursprünglich bloß den der Gleichheit: keinem über sich Überlegenheit zu verstatten, mit einer beständigen Besorgnis verbunden, dass andere darnach streben möchten; woraus nachgerade eine ungerechte Begierde entspringt, sich über andere zu erheben. – Hierauf, nämlich auf Eifersucht und Nebenbuhlerei, können die größten Laster, geheimer und offenbarer Feindseligkeiten gegen alle, die wir als für uns Fremde ansehen, gefropft werden; [...]. Die Laster, die auf diese Neigung gefropft werden, können daher auch Laster der Natur heißen; und werden im höchsten Grade ihrer Bösartigkeit (da sie alsdann die Idee eines Maximum des Bösen sind, welches die Menschheit übersteigt), z. B. im Neide, in der Undankbarkeit, der Schadenfreude, u.s.w., teuflische Laster genannt. [...]

II. Von dem Hange zum Bösen in der menschlichen Natur

Unter einem Hange (propensio) verstehe ich den subjektiven Grund der Möglichkeit einer Neigung (habituellen Begierde, concupiscentia), sofern für sie die Menschheit überhaupt anfällig ist.¹⁹ Er unterscheidet sich darin von der Anlage, dass er zwar angeboren sein kann, aber nicht als solcher vorgestellt werden darf: sondern auch (wenn er gut ist) als erwerbend, oder (wenn er böse ist) als von dem Menschen selbst sich zuzuzugeden gedacht werden kann. [...]

Man kann sich verschiedene Stufen desselben [Hanges zum Bösen] denken. Erstlich, ist es die Schwäche des menschlichen Herzens in Befolgung genommener Maximen überhaupt, oder die Gebrechlichkeit der menschlichen

¹⁹ [Fussnote Kants] Hang ist eigentlich nur die Prädisposition zum Begehren des Genusses, der, wenn er das Subjekt der Erfahrung davon gemacht haben wird, Neigung dazu hervorbringt. So haben alle rohen Menschen einen Hang zu berauschenden Dingen; [...].

Natur; z w e i t e n s , der Hang zur Vermischung unmoralischer Triebfedern mit den moralischen (selbst wenn es in guter Absicht, und unter Maximen des Guten geschähe), d. i. die U n l a u t e r k e i t ; d r i t t e n s , der Hang zur Annehmung böser Maximen, d. i. die B ö s a r t i g k e i t der menschlichen Natur, oder des menschlichen Herzens. [...]

D r i t t e n s , die B ö s a r t i g k e i t (vitiositas, privitas), oder, wenn man lieber will, die V e r d e r b t h e i t (corruptio) des menschlichen Herzens, ist der Hang der Willkür zu Maximen, die Triebfeder aus dem moralischen Gesetz ändern (nicht moralischen) nachzusetzen. Sie kann auch die V e r k e h r t h e i t (perversitas) des menschlichen Herzens heißen, weil sie die sittliche Ordnung in Ansehung der Triebfedern einer f r e i e n Willkür umkehrt, und, ob zwar damit noch immer gesetzlich gute (legale) Handlungen bestehen können, so wird doch die Denkungsart dadurch in ihrer Wurzel (was die moralische Gesinnung betrifft) verderbt, und der Mensch darum als böse bezeichnet. [...]

III. *Der Mensch ist von Natur böse*

Vitiis nemo sine nascitur. – Horat.²⁰

Der Satz: Der Mensch ist b ö s e , kann nach dem Obigen nichts anders sagen wollen, als: Er ist sich des moralischen Gesetzes bewusst, und hat doch die (gelegentliche) Abweichung von demselben in seiner Maxime aufgenommen. Er ist v o n N a t u r böse, heißt so viel, als: dieses gilt von ihm in seiner Gattung betrachtet; nicht als ob solche Qualität aus seinem Gattungsbegriffe (dem eines Menschen überhaupt) könne gefolgert werden (denn alsdann wäre sie notwendig), sondern er kann nach dem, wie man ihn durch Erfahrung kennt, nicht anders beurteilt werden, oder man kann es, als subjektiv notwendig, in jedem, auch dem besten, Menschen voraussetzen. [...]

Dass nun ein solcher verderbter Hang im Menschen gewurzelt sein müsse, darüber können wir uns, bei der Menge schreiender Beispiele, welche uns die Erfahrung a n d e n T a t e n der Menschen vor Augen stellt, den förmlichen Beweis ersparen. Will man sie aus demjenigen Zustande haben, in welchem manche Philosophen die natürliche Gutartigkeit der menschlichen Natur vorzüglich anzu-

²⁰ „Niemand wird ohne Fehler geboren.“

treffen hoffen,²¹ nämlich aus dem sogenannten *Naturstande*: so darf man nur die Auftritte von ungereizter Grausamkeit in den Mordszenen auf *Tofoa*, *Neuseeland*, den *Navigatorsinseln*, und die nie aufhörende in den weiten Wüsten des nordwestlichen Amerika (die Kapt. *Hearne* anführt), wo sogar kein Mensch den mindesten Vorteil davon hat,²² mit jener Hypothese vergleichen, und man hat Laster der Rohigkeit, mehr als nötig ist, um von dieser Meinung abzugehen. Ist man aber für die Meinung gestimmt, dass sich die menschliche Natur im gesitteten Zustand (worin sich ihre Anlagen vollständiger entwickeln können) besser erkennen lasse: so wird man eine lange melancholische Litanei von Anklagen der Menschheit hören müssen: von geheimer Falschheit, selbst bei der innigsten Freundschaft, so dass die Mäßigung des Vertrauens in wechselseitiger Eröffnung auch der besten Freunde zur allgemeinen Maxime der Klugheit im Umgange gezählt wird; von einem Hange, denjenigen zu hassen, dem man verbindlich ist, worauf ein Wohltäter jederzeit gefasst sein müsse; von einem herzlichen Wohlwollen, welches doch die Bemerkung zulässt, „es sei in dem Unglück unsrer Freunde etwas, das uns nicht ganz missfällt“; und von vielen andern unter dem Tugendscheine noch verborgenen, geschweige derjenigen Laster, die ihrer gar nicht hehl haben, weil uns der schon gut heißt, der ein böser Mensch von der allgemeinen Klasse ist; und er wird an den Lastern der Kultur und Zivilisierung (den kränkendsten unter allen) genug haben, um sein Auge lieber vom Betragen der Menschen abzuwenden, damit er sich nicht selbst ein anderes Laster, nämlich den Menschenhass, zuziehe.

²¹ Kant hat hier vor allem Rousseau im Sinn, vgl. Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen*, S. 666 (AA VI,20,3–10).

²² [Fussnote Kants] Wie der immerwährende Krieg zwischen den Arathavescau- und den Hundsrippen-Indianern keine andere Absicht, als bloß Totschlagen hat. Kriegstapferkeit ist die höchste Tugend der Wilden, in ihrer Meinung. Auch in unserem gesitteten Zustande ist sie ein Gegenstand der Bewunderung und ein Grund der vorzüglichen Achtung, die derjenige Stand fordert, bei dem diese das einzige Verdienst ist; und dieses nicht ohne allen Grunde in der Vernunft. Denn dass der Mensch etwas haben und sich zum Zweck machen können, was er noch höher schätzt als sein Leben (die Ehre), wobei er allem Eigennutze entsagt, beweist doch eine gewisse Erhabenheit in seiner Anlage. [...]

5 Donatien Alphonse François, Comte de Sade (1740–1814)

Die Philosophie im Boudoir, oder Die lasterhaften Lehrmeister

Dritter Dialog

[...]

Dolmancé: Nun wohl ... Wenn es als erwiesen gilt, dass der Mensch seine Existenz lediglich dem unveränderlichen Walten der Kräfte der Natur [*irrésistibles de la nature*] verdankt; wenn es als erwiesen gilt, dass sein Dasein auf dieser Weltkugel so alt ist wie diese Weltkugel selbst, dass er, wie die Eiche, der Löwe, die Gesteine, die aus dem Inneren [*dans les entrailles*] dieser Weltkugel geborgen werden, eine notwendige Hervorbringung der Existenz dieser Weltkugel ist, dass er seine Existenz wirklich niemandem verdankt; wenn es als bewiesen gilt, dass dieser Gott, den die Narren [*le sots*] als Schöpfer und Hersteller all dessen ansehen, was wir sehen, nichts ist als das *nec plus ultra* der menschlichen Vernunft, ein Phantom der Vernunft, das sie in dem Moment, als sie nicht weiter wusste, als Hilfsmittel ihrer Arbeit erschuf; [...] [wenn es als erwiesen gilt, dass dieses göttliche Wesen, sollte es so existieren, wie die Religionen uns erzählen, mit Sicherheit das abscheulichste aller Wesen [*le plus détestable des êtres*] wäre, da es das Übel auf der Welt zulässt, auch wenn seine Allmacht es verhindern könnte; ich sage, wenn all dies als bewiesen gilt – was ja unbestreitbar ist –, glauben Sie, Eugénie, dass die Frömmigkeit [*la piété*], die den Menschen mit einem derart verblödeten, dürftigen, verrohten [*féroce*] und verächtlichen [*méprisable*] Schöpfer vereint, wirklich eine notwendige Tugend [*une vertu bien nécessaire*] sein kann? [...]

Dolmancé: Ganz gewiss und zweifellos, liebe Eugénie! Die Ausdrücke „Tugend“ [*vertu*] und „Laster“ [*vice*] vermitteln uns allein lokal gültige Vorstellungen. Es gibt keine Tat, so absonderlich Sie sie sich auch vorstellen mögen, die wesenhaft verbrecherisch [*vraiment criminelle*] wäre; so wie es keine gibt, die man wahrhaft tugendhaft [*vertueuse*] nennen darf. Alles ist eine Folge unserer Sitten und des Klimas, das wir bewohnen; was hier ein Verbrechen ist, ist einige Hundert Meilen weiter vielleicht eine Tugend, und die Tugenden in einer anderen Welthemisphäre können uns im Umkehrschluss leicht als Verbrechen erscheinen. Es gibt kein

Gräuel [*d'horreur*], das nicht geheiligt [*divinisée*] werden könnte, ebenso wenig wie eine Tugend, die sich nicht verdammen ließe. Aus diesen rein geographischen Unterschieden ergibt sich, dass wir die Achtung wie die Verachtung, die wir uns von unseren Mitmenschen zuziehen, diese lächerlichen und frivolen Gefühle, uns nicht zu sehr zu Herzen nehmen sollten, dass wir uns über sie hinwegsetzen sollten, dass wir sogar ihre Verachtung ohne Furcht vorziehen sollten, wenn die Handlungen, die uns diese Verachtung einbringen, uns nur Wollust [*volupté*] bringen.

Eugénie: Es muss aber doch, wie ich glaube, gewisse so gefährliche, an sich schlechte [*mauvaises en elles-mêmes*] Handlungen geben, dass sie allgemein als verbrecherisch angesehen werden, und von einem Weltende bis zu dem anderen betrafft werden?

Madame de Saint-Ange: Keine, meine Liebe, keine einzige, nicht einmal die Vergewaltigung [*le viol*], noch die Inzucht [*l'inceste*], selbst Mord [*le meurtre*] und Eltermord [*parricide*] nicht. [...]

Madame de Saint-Ange: Fürchte dich keineswegs vor dem Kindesmord [*l'infanticide*], das Verbrechen ist bloß eingebildet [*ce crime est imaginaire*]; wir sind die Herrinnen über das, was wir in unserem Schoss tragen, und wir tun so wenig etwas Böses, wenn wir diese Art Stoff [*cette espèce de matière*] zerstören, wie wenn wir Medikamente nutzen, um jenen anderen Stoff abzuführen.

Eugénie: Aber wenn das Kind schon vollkommen entwickelt wäre?

Madame de Saint-Ange: Und wäre es bereits zur Welt gekommen, so wären wir immer noch Herrinnen und dürften es zerstören. Es gibt in der Welt kein unzweifelhafteres Recht als das der Mutter über ihre Kinder. Es gibt kein Volk in der ganzen Welt, das diese Wahrheit nicht anerkannt hätte: sie ist in der Vernunft gegründet, im Prinzip [*elle est fondée en raison, en principe*].

Dolmancé: Freilich ist dieses Recht in der Natur begründet ... Allein der verrückte Glaube an eine Gottheit ist die Quelle dieser außerordentlich großen Irrtümer. Denn die gottgläubigen Schwachköpfe waren davon überzeugt, dass wir unsere Existenz allein Gott verdanken und dass, sobald ein Embryo im Mutterleib heranreife, eine kleine Seele, gewissermaßen von Gott selbst ausgesandt [*émanée de Dieu*], ihn belebt; diese einfältigen Schwachköpfe, sage ich, mussten freilich die Tötung einer derartigen kleinen Kreatur [*destruction de cette petite créature*] für ein großes Kapitalverbrechen [*crime capital*] ansehen, da es ja nach ihrer Meinung nicht den Menschen, sondern Gott gehöre, weil es ein Werk Gottes sei.

Konnte man also über es verfügen, ohne ein Verbrechen zu begehen? Aber seit die Fackel der Philosophie diese Betrügereien [*ces impostures*] zerstreut hat, seit das Wahnbild des Göttlichen [*la chimère divine*] in den Staub getreten wurde, seit wir von den Gesetzen und Geheimnissen der Physik unterrichtet sind, seit wir das Prinzip der Erzeugung entwickelt und verstanden haben, dass dieser materielle Mechanismus unseren Augen nichts anderes zu sehen bietet als das Aufkeimen eines Getreidekorns, sind wir zur Natur zurückgerufen, weg von den Irrtümern der Menschen. [...]

Dolmancé: [...] Fahren wir nunmehr mit der Abhandlung oder Besprechung des dritten Punktes unseres Themas, über die Genüsse der Grausamkeit [*les plaisirs de la cruauté*], fort! – Diese Genüsse sind heute ganz allgemein in der Welt verbreitet, und die Gründe hierfür sind die folgenden: Wir wollen uns eben so viel als möglich erregen, so sagen sie. Die wollüstige Erregung ist doch der eigentliche Zweck bei einem jeden Liebesakt, und wir gebrauchen dazu lediglich etwas größere Stimulanzien. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet ist es uns ganz gleichgültig, ob diese unsere grausamen Gelüste unseren Versuchsobjekten gefallen oder missfallen, es geht allein darum, die Masse unserer Nerven so gewaltsam wie möglich zu erschüttern; nur, da der Schmerz eine unvergleichlich heftigere Empfindung als die Lust [*le plaisir*], so sind auch die auf uns zurückwirkenden Erschütterungen, die jene Empfindung, die wir in anderen hervorbringen, auslöst, umso heftiger, sie reizen uns umso stärker, die Lebensgeister [*les esprits animaux*] werden in umso gewaltsamere Bewegung versetzt; da diese nun unsere unteren Regionen in Form eines Rückstoßes in Bewegung versetzen, erhitzen sie unsere Geschlechtsorgane [*les organes de la volupté*] und bereiten sie auf die Lust vor. [...]

[...] wir erregen uns geradezu durch den Anblick der den anderen von uns verursachten oder zugefügten körperlichen Schmerzen, Qualen und Martern, die sich insbesondere durch willkürliche oder reflektorische krampfartige Vibrationen der Muskeln, durch mehr oder minder kontinuierliche Zuckungen einzelner Muskelgruppen wie die der Gliedmaßen, des Hinterns oder der Geschlechtsteile äußern und somit gewissermaßen ein den wonnigen und wollüstigen, krampfartigen Zuckungen oder Vibrationen dieser Teile beim höchsten Liebensgenuss, dem Fertigwerden oder Dechargieren oder Spritzen analoges Bild oder Schauspiel vorspiegeln, je nachdem man die Letzteren – die Geschlechtsteile – ein bisschen maltreatiert beziehungsweise verwundet, d. h. ein bisschen sticht oder ritzt oder schneidet oder brennt etc etc oder sie, wie der Lustmörder tut, sogar gänzlich ab- oder

herausschneidet – Letzteres bei weiblichen Genitalien –, zerstückelt und schließlich auffrisst. Es handelt sich bei unserem Grausamkeitstrieb, unseren grausamen Gelüsten wie gesagt lediglich darum, unsere gesamten Gefühls- und Sinnesnerven zu schockieren und zu kitzeln und sie nach Möglichkeit in die höchste Aufregung beziehungsweise in Aufruhr zu bringen. [...] Aber, so wird ihnen, die von solcher Manie ergriffen sind, vorgeworfen, dieser Schmerz quält euren Nächsten; ist es denn human [*charitable*], seine Mitmenschen lediglich zur Befriedigung seiner eigenen Wollust zu peinigen? Die Spitzbuben antworten Ihnen, sie seien daran gewöhnt, dass sie im Akt der Lust sich selbst für alles, die anderen aber für nichts ansehen, sie sind einfach davon überzeugt, dass es den natürlichen Trieben [*les impulsions de la nature*] gemäß ist, dass man das vorzieht, was man fühlt, nicht das, was man nicht fühlt. Und was, sagen sie, betreffen uns die Schmerzen, die dies bei unserem Nächsten hervorruft? Empfinden wir mit ihnen? Nein, im Gegenteil!, wir haben bewiesen, dass ihre Verursachung uns eine köstliche Empfindung [*une sensation délicieuse*] verschafft. [...] Man spricht von der chimärenhaften Stimme der Natur, die uns rät: „Was du nicht willst, dass man dir tu, das füg‘ auch keinem andern zu!“ Aber dieser Grundsatz ist lediglich von den Menschen, und zwar von schwachen Menschen ausgeheckt worden, und nimmermehr wird ein starker Mensch solchen Unsinn zu seinen Prinzipien machen. Übrigens waren es ja die ersten Christen, die wegen ihres Glaubens verfolgt wurden und die, als man sie gebrannt, geschunden und gemartert hat, brüllten: „Verbrennt uns nicht, schindet uns nicht! *Die Natur sagt, man solle einem anderen nicht tun, was man selbst nicht erleiden wolle!*“ – Wie sollte gerade die Mutter Natur, die uns doch lediglich rät, uns während unserer kurzen Lebenszeit hienieden auf Erden so viel als möglich zu amüsieren, zu vergnügen und Genuss zu verschaffen, uns solche beispiellos albernen und törichten Regungen und Prinzipien inaugrieren? [...]

[...] Aber die anderen, erwidert man, können sich revanchieren, sie können sich doch rächen! ... *À la bonne heure!*, das Recht gehört dem Stärkeren. Nur immer zu, der Naturzustand ist einer des Krieges und der dauerhaften Zerstörung, für den wir geschaffen sind und es gereicht der Natur zum Vorteil, dass es uns gibt.

Aber ich will Ihnen, liebe Eugénie, einen anderen, besseren Beweis für diese meine Lehren geben, dass die Grausamkeit [*la cruauté*] weit entfernt, ein Laster oder gar ein Verbrechen zu sein, vielmehr das allererste und ursprünglichste Prinzip ist, das die Mutter Natur uns Menschen schon von unserer frühesten Kindheit an eingeflößt hat. Das Menschenbaby zerbricht sein Spielzeug, es beißt in die Brüste

der Amme, es erdrosselt sein Vögelchen, und zwar noch bevor es Vernunft besitzt. Die Grausamkeit ist ferner im Tierreich allgemein und instinktiv verbreitet und bei den Tieren sind doch die Gesetze Natur bei Weitem markanter zu erkennen als bei uns Menschen; das Gleiche gilt von den wilden Völkerschaften. Es wäre demnach absolut absurd, zu behaupten, dass die Grausamkeit ein Zeichen der sittlichen Depravation ist; die Grausamkeit ist eben, ich wiederhole es nochmals, in der Natur selbst fundiert [*la cruauté est dans la nature*]. Wir werden schon mit einer großen Dosis Grausamkeit geboren, die allein die Erziehung des Menschen ein wenig mildert. Aber diese Erziehung liegt keineswegs in der Natur, im Gegenteil, sie schadet vielmehr nur der Natur und ihren ewigen, ehernen Gesetzen, gerade so wie die übermäßige Kultur den Bäumen und Pflanzen schadet. [...] Die Grausamkeit ist nichts anderes als die Kraft jenes Menschen, dessen Wesen die Zivilisation noch nicht korrumpiert hat; sie ist also eine Tugend, kein Laster. Zieht eure Gesetze zurück, eure Strafen, eure Sitten, und die Grausamkeit wird keine gefährlichen Folgen mehr haben, denn sie wird niemals mehr auftauchen, ohne dass man sich nicht wehren dürfte mit denselben Mitteln. Es ist der Zustand der Zivilisation, in dem sie gefährlich ist, denn es fehlt den Betroffenen fast immer an der Kraft oder an den Mitteln, sie abzuwehren. Im unzivilisierten Zustand aber wird sie von dem Starken vergolten, wenn sie ihn trifft, und trifft sie den Schwachen, so verletzt sie nichts als ein Wesen, das dem Starken nach dem Gesetz der Natur weichen muss; so ist nichts gegen sie geltend zu machen. [...]

Fünfter Dialog

[...]

Madame de Saint-Ange: Lass uns sehen. (*Sie liest*) „Franzosen, eine Anstrengung noch, wenn ihr Republikaner sein wollt!“ Auf mein Wort, ein eigenartiger Titel! Er ist verheißungsvoll! Chevalier, du besitzt eine schöne Stimme, lies es uns vor!

Chevalier: [...]

Die Sitten Nachdem bewiesen ist, wie wenig der Theismus mit einer republikanischen Regierung zusammengeht, ist es notwendig, dass ich beweise, dass die französischen Sitten ebenso nachteilig für sie sind. Dies ist notwendig, da es ja die Sitten sind, die die Grundlage der Gesetze bilden, die wir erlassen. – Franzosen!

Ihr seid doch viel zu aufgeklärt, um nicht zu erkennen, dass eine neue Regierung notwendigerweise auch neue Sitten benötigt; es ist unmöglich, dass der Bürger eines freien Staates sich aufführt wie der Sklave eines despotischen Königs. Die Unterschiede in ihren Interessen, in ihren Pflichten und ihren Beziehungen zueinander fordern grundsätzlich Umgangsweisen, die sich von denen im Rest der Welt gänzlich unterscheiden. [...]

[...] Die Delikte also, deren wir uns unseren Mitmenschen gegenüber schuldig machen können, lassen sich in vier Hauptgruppen zusammenfassen: Die Verleumdung unserer Nächsten, der Diebstahl, die Verbrechen gegen die sogenannte Sittlichkeit oder Unkeuschheit und endlich der Mord. [...]

Die Delikte, welche wir in der zweiten Klasse der Pflichten gegen unsere Mitmenschen untersuchen wollen, sind jene Taten, die aus sexueller Freizügigkeit [*libertinage*] entstehen können, und unter denen sich einige auszeichnen, weil sie die Rechte Anderer in besonderem Maße zu beeinträchtigen scheinen: die Prostitution, der Ehebruch [*l'adultère*], die Inzucht, die Vergewaltigung [*le viol*] und die Sodomie. Doch wird dürfen nicht einen Moment bezweifeln, dass all das, was man sittliche Verbrechen [*crimes moraux*] nennt, also all die eben genannten Handlungen, nichts als moralisch indifferent sind unter einer Regierung, deren einzige Pflicht darin besteht, mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln die zu ihrem Erhalt notwendige Form zu erhalten: Genau dies aber ist die einzige Moral einer republikanischen Regierung. [...]

Es steht fest, dass die Vergewaltigung, eine nur selten und schwer zu beweisende Tat, dem anderen weniger Schaden zufügt als der Diebstahl. Denn dieser raubt das Eigentum eines Mitmenschen, während jene das Eigentum nicht raubt, sondern doch nur ... ein bisschen verschlechtert. Im Übrigen begeht der Notzüchtende doch lediglich eine Handlung oder Operation, die früher oder später vermitteltst der kirchlichen oder standesamtlichen Sanktion hierfür doch von einem anderen Mitbruder ausgeübt worden wäre. [...]

Es bleibt uns nunmehr endlich in der zweiten Kategorie der Verbrechen gegen unsere Nächsten noch der Mord zu analysieren, danach kommen wir gleich zu den Pflichten gegen sich selbst. Von all den Vergehen, die der Mensch an seinem Nächsten begehen kann, ist der Mord ohne Zweifel das grausamste, denn er nimmt ihm das einzige von Natur aus vorhandene Gut, das einzige, das nicht wiederhergestellt zu werden vermag. Dennoch stellen sich hier – abgesehen von dem Unrecht [*tort*], das das Opfer erleidet – mehrere Fragen:

1. Ist diese Tat in Bezug auf die Naturgesetze wirklich kriminell?
2. Ist sie es in Bezug auf die politischen Gesetze?
3. Ist sie schädlich für die menschliche Gesellschaft?
4. Wie ist der Mord unter einem republikanischen Regime zu betrachten?
5. Darf der Mord wieder durch einen Mord vergolten werden? [...]

[1.] Wir verletzen hier zweifellos den menschlichen Stolz, wenn wir ihn auf dieselbe Stufe wie alle anderen Hervorbringungen der Natur stellen, doch der Philosoph kümmert sich nicht um die menschliche Eitelkeit. Er ist begierig, die Wahrheit zu erkennen, er trennt sie von den dummen Vorurteilen der Eigenliebe [*de l'amour-propre*], er legt sie frei und zeigt sie der Welt!

Zwischen den Menschen und den Tieren und den Pflanzen existiert in der Natur, die sie alle gleicherweise geschaffen hat, kein Unterschied. Denn der Mensch wird geboren oder entsteht, wächst, vermehrt sich oder pflanzt sich fort, geradeso wie das Tier oder die Pflanze, und stirbt dann ab, geradeso wie das Tier oder die Pflanze, und wird dann geradeso wie diese nach einiger Zeit zu Staub und Asche [...]. Es wäre also vom Standpunkt der Natur aus ein ebenso großes Übel, ein Tier zu töten, und nur unser eigener Hochmut hat einen Unterschied hierin erfunden; und nichts ist so unselig absurd wie die Vorurteile des Hochmuts. [...]



Francisco de Goya
„Los desastres de la guerra“ (36: „Tampoco“)

VI

19. Jahrhundert

Vorbemerkung

Bei Schopenhauers wie bei Nietzsches Überlegungen zur Grausamkeit finden wir eine Fokussierung auf uns Menschen als diejenigen, die Grausamkeiten verüben und erleiden. Dabei geht es aber nicht mehr allein um Menschen als Lebewesen einer bestimmten Gattung, sondern mehr und mehr um Menschen als Kulturwesen, als Mitglieder einer historisch konkreten, letztlich zufällig zustande gekommenen Gesellschaft.

Dennoch gibt es einen bedeutenden Unterschied zwischen beiden Autoren: Was bei Schopenhauer essentieller Teil moralischer Selbstkritik, eines Sich-selbst-auf-die-Schliche-Kommens und der Enttarnung der eigenen Ideologie mit dem Ziel der moralischen *Verbesserung* ist, ist bei Nietzsche ein Mittel, um die Moral selbst zu hinterfragen. Und das meint nicht allein, die in ihren Verboten und Strafen sich als ‚gerecht‘ maskierende Grausamkeit ans Licht zu holen. Es geht vielmehr darum, in der moralischen Selbstdisziplinierung als solcher Momente von Grausamkeit, genauer: einer Grausamkeit gegen sich selbst, zu enttarnen.

Wobei sich gerade hier dann auch Ansätze einer ‚Umwertung‘ der Grausamkeit finden. Nicht allein, weil Nietzsche mit seinem Lob der „Herrenmoral“ bisweilen in den Fußstapfen des Marquis de Sade zu wandeln scheint. Er wirft zugleich die im 20. Jahrhundert wieder aufgegriffene Frage auf, ob nicht *jede* Erkenntnis unweigerlich mit einer ‚Grausamkeit gegen sich selbst‘ einhergeht.

1 Arthur Schopenhauer (1788–1860)

(a) Preisschrift über die Grundlage der Moral

§. 14. *Antimoralische¹ Triebfedern*

Die Haupt- und Grundtriebfeder im Menschen, wie im Thiere, ist der EGOISMUS, d. h. der Drang zum Daseyn und Wohlseyn. Das Deutsche Wort SELBSTSUCHT führt einen falschen Begriff von Krankheit mit sich. Das Wort EIGENNUTZ aber bezeichnet den Egoismus, sofern er unter Leitung der Vernunft steht, welche ihn befähigt, vermöge der Reflexion, seine Zwecke PLANMÄSSIG zu verfolgen; daher man die Thiere wohl egoistisch, aber nicht eigennützig nennen kann. Ich will also für den allgemeineren Begriff das Wort EGOISMUS beibehalten.

[...] Der EGOISMUS ist, seiner Natur nach, gränzenlos: der Mensch will unbedingt sein Daseyn erhalten, will es von Schmerzen, zu denen auch aller Mangel und Entbehrung gehört, unbedingt frei, will die größtmögliche Summe von Wohlseyn und will jeden Genuss, zu dem er fähig ist, ja, auch wo möglich noch neue Fähigkeiten zum Genusse in sich zu entwickeln. Alles, was sich dem Streben seines Egoismus entgegenstellt, erregt seinen Unwillen, Zorn, Hass; er wird es als seinen Feind zu vernichten suchen. [...] – Der EGOISMUS also ist die erste und hauptsächliche, wiewohl nicht die einzige Macht, welche DIE MORALISCHE TRIEBFEDER zu bekämpfen hat. Man sieht schon hier, dass diese, um wider einen solchen Gegner aufzutreten, etwas Realeres sein muss, als eine spitzfindige Klügel, oder eine aprioristische Seifenblase. – Inzwischen ist im Kriege das Erste, dass man den Feind rekognoscirt. In dem bevorstehenden Kampfe wird der EGOISMUS als die Hauptmacht seiner Seite, vorzüglich sich der Tugend der GERECHTIGKEIT

¹ [Fußnote Schopenhauers] Ich erlaube mir die regelwidrige Zusammensetzung des Wortes, da „antiethisch“ hier nicht bezeichnend sein würde. Das jetzt in Mode gekommene „sittlich und unsittlich“ aber ist ein schlechtes Substitut für „moralisch und unmoralisch“: erstlich, weil „moralisch“ ein wissenschaftlicher Begriff ist, dem als solchem eine Griechische oder Lateinische Bezeichnung gebührt [...]; und zweitens, weil „sittlich“ ein schwacher und zahmer Ausdruck ist, schwer zu unterscheiden von „sittsam“, dessen populäre Benennung „zimperlich“ ist. Der Deutschthümelei muss man keine Koncessionen machen.

entgegenstellen, welche, nach meiner Ansicht, die erste und eigentliche Kardinaltugend ist.

Hingegen wird der Tugend der MENSCHENLIEBE öfter das ÜBELWOLLEN oder die GEHÄSSIGKEIT gegenüberreten. Daher wollen wir den Ursprung und die Gradationen dieser zunächst betrachten. Das ÜBELWOLLEN in den niederen Graden ist sehr häufig, ja, fast gewöhnlich, und es erreicht leicht die höheren. [...] – Endlich ist die Hauptquelle des Übelwollens der NEID; oder vielmehr dieser selbst ist schon Übelwollen, erregt durch fremdes Glück, Besitz oder Vorzüge. [...] – In gewissem Betracht ist das Gegentheil des Neides die SCHADENFREUDE. Jedoch ist Neid zu fühlen, menschlich; Schadenfreude zu genießen, teuflisch. Es gibt kein unfehlbareres Zeichen eines ganz schlechten Herzens und tiefer moralischer Nichtswürdigkeit, als einen Zug reiner, herzlicher Schadenfreude. Man soll Den, an welchem man ihn wahrgenommen, auf immer meiden: *Hic niger est, hunc tu, Romane, cave-to.*² – Neid und Schadenfreude sind an sich bloß theoretisch: praktisch werden sie Bosheit und Grausamkeit. Der Egoismus kann zu Verbrechen und Unthaten aller Art führen: aber der dadurch verursachte Schaden und Schmerz Anderer ist ihm bloß Mittel, nicht Zweck, tritt also nur accidentiell ein. Der Bosheit und Grausamkeit hingegen sind die Leiden und Schmerzen Anderer Zweck an sich und dessen Erreichen Genuss. Dieserhalb machen jene eine höhere Potenz moralischer Schlechtigkeit aus. [...] – Wie Schadenfreude nur theoretische Grausamkeit ist, so Grausamkeit nur praktische Schadenfreude, und diese wird als jene auftreten, sobald die Gelegenheit kommt.

Die aus den beiden angegebenen Grundpotenzen entspringenden speciellen Laster nachzuweisen, wäre nur in einer ausgeführten Ethik an seinem Platz. Eine solche würde etwan aus dem Egoismus ableiten Gier, Völlerei, Wollust, Eigennutz, Geiz, Habsucht, Ungerechtigkeit, Hartherzigkeit, Stolz, Hoffarth u.s.w. – aus der Gehässigkeit aber Missgunst, Neid, Übelwollen, Bosheit, Schadenfreude, spähende Neugier, Verleumdung, Insolenz, Petulanz, Hass, Zorn, Verrath, Tücke, Rachsucht, Grausamkeit u. s. w. – Die erste Wurzel ist mehr tierisch, die zweite mehr teuflisch. Das Vorwalten der einen, oder der anderen, oder aber der weiterhin erst nachzuweisenden moralischen Triebfeder, giebt die Hauptlinie in der ethischen Klassifikation der Charaktere. Ganz ohne etwas von allen dreien ist kein Mensch. [...]

² „Hier ist's finster, also nimm dich in Acht, Römer!“

§. 16. *Aufstellung und Beweis der allein ächten moralischen Triebfeder.*

[...] Wenn nun aber meine Handlung ganz allein des ANDERN WEGEN geschehen soll; so muss SEIN WOHL UND WEHE UNMITTELBAR MEIN MOTIV sein: so wie bei allen andern das MEINIGE es ist. Dies bringt unser Problem auf einen engeren Ausdruck, nämlich diesen: wie ist es irgend möglich, dass das Wohl und Wehe EINES ANDERN, unmittelbar, d. h. ganz so wie sonst nur mein eigenes, meinen Willen bewege, also direkt mein Motiv werde, und sogar es bisweilen in dem Grade werde, dass ich demselben mein eigenes Wohl und Wehe, diese sonst alleinige Quelle meiner Motive, mehr oder weniger nachsetze? – Offenbar nur dadurch, dass jener Andere DER LETZTE ZWECK meines Willens wird, ganz so wie sonst ich selbst es bin: also dadurch, dass ich ganz unmittelbar SEIN Wohl will und SEIN Wehe nicht will, so unmittelbar, wie sonst nur das MEINIGE. Dies aber setzt nothwendig voraus, dass ich bei SEINEM Wehe als solchem geradezu mitleide, SEIN Wehe fühle, wie sonst nur meines, und deshalb sein Wohl unmittelbar will, wie sonst nur meines. Dies erfordert aber, dass ich auf irgend eine Weise MIT IHM IDENTIFICIERT sei, d. h. dass jener gänzliche UNTERSCHIED zwischen mir und jedem Andern, auf welchem gerade mein Egoismus beruht, wenigstens in einem gewissen Grade aufgehoben sei. Da ich nur aber nicht IN DER HAUT des Andern stecke, so kann allein vermittelst der ERKENNTNIS, die ich von ihm habe, d. h. der Vorstellung von ihm in meinem Kopf, ich mich so weit mit ihm identificiren, dass meine That jenen Unterschied als aufgehoben ankündigt. Der hier analysierte Vorgang aber ist kein erträumter, oder aus der Luft gegriffener, sondern ein ganz wirklicher, ja, keineswegs seltener: es ist das alltägliche Phänomen des MITLEIDS, d. h. der ganz unmittelbaren, von allen anderweitigen Rücksichten unabhängigen THEILNAHME zunächst am Leiden eines Andern und dadurch an der Verhinderung oder Aufhebung dieses Leidens, als worin zuletzt alle Befriedigung und alles Wohlseyn und Glück besteht. Dieses Mitleid ganz allein ist die wirkliche Basis aller FREIEN Gerechtigkeit und aller ÄCHTEN Menschenliebe. [...]

Es gibt überhaupt nur DREI GRUND-TRIEBFEDERN der menschlichen Handlungen: und allein durch Erregung derselben wirken alle irgend möglichen Motive. Sie sind:

- a) Egoismus; der das eigene Wohl will (ist gränzenlos).
- b) Bosheit; die das fremde Wehe will (geht bis zur äußersten Grausamkeit).

c) Mitleid; welches das fremde Wohl will (geht bis zum Edelmuth und zu Großmuth).

Jede menschliche Handlung muss auf eine dieser Triebfedern zurückzuführen sein; wiewol auch zwei derselben vereint wirken können. Da wir nun Handlungen von moralischem Werth als faktisch gegeben angenommen haben; so müssen auch sie aus einer dieser Grund-Triebfedern hervorgehen. Sie können aber [...] nicht aus der ERSTEN Triebfeder entspringen, noch weniger aus der ZWEITEN; da alle aus dieser hervorgehenden Handlungen moralisch verwerflich sind, während die erste zum Theil moralisch indifferente liefert. Also müssen sie von der DRITTEN Triebfeder ausgehen: und dies wird seine Bestätigung a posteriori im Folgenden erhalten. [...]

§. 19. *Bestätigung des dargelegten Fundamentes der Moral.*

[...] 7) Die von mir aufgestellte moralische Triebfeder bewährt sich als die ächte ferner dadurch, dass sie auch DIE THIERE in ihren Schutz nimmt, für welche in den andern Europäischen Moralsystemen so unverantwortlich schlecht gesorgt ist. Die vermeinte Rechtlosigkeit der Thiere, der Wahn, dass unser Handeln gegen sie ohne moralische Bedeutung sei, oder, wie es in der Sprache jener Moral heißt, dass es gegen Thiere keine Pflichten gebe, ist geradezu eine empörende Rohheit und Barbarei des Occidents, deren Quelle im Judentum liegt. In der Philosophie beruht sie auf der aller Evidenz zum Trotz angenommenen gänzlichen Verschiedenheit zwischen Mensch und Thier, welche bekanntlich am entschiedensten und grellsten von KARTESIUS³ ausgesprochen ward, als eine notwendige Konsequenz seiner Irrthümer. [...] Da sollten am Ende gar die Thiere sich nicht von der Außenwelt zu unterscheiden wissen und kein Bewusstseyn ihrer selbst, kein Ich haben! Gegen solche abgeschmackte Behauptungen darf man nur auf den jedem Thiere, selbst dem kleinsten und letzten, inwohnenden gränzenlosen Egoismus hindeuten, der hinlänglich bezeugt, wie sehr die Thiere sich ihres Ichs, der Welt oder dem Nicht-Ich gegenüber, bewusst sein. Wenn so ein Kartesianer sich zwischen den Klauen eines Tigers befände, würde er auf das deutlichste inne werden, welchen scharfen Unter-

³ René Descartes, französischer Philosoph und Autor u. a. der *Meditationen*, 31. März 1596 bis 11. Februar 1650 n. u. Z.

schied ein solcher zwischen seinem Ich und Nicht-Ich setzt. Solchen Sophistifikationen der Philosophen entsprechend finden wir, auf dem populären Wege, die Eigenheit mancher Sprachen, namentlich der deutschen, dass sie für das Essen, Trinken, Schwangerseyn, Gebären, Sterben und den Leichnam der Thiere ganz eigene Worte habe, um nicht die gebrauchten zu müssen, welche jene Akte beim Menschen bezeichnen, und so unter der Diversität der Worte die vollkommene Identität der Sache zu verstecken. Da die alten Sprachen eine solche Duplicität der Ausdrücke nicht kennen, sondern unbefangen die selbe Sache mit dem selben Worte bezeichnen; so ist jener elende Kunstgriff ohne Zweifel das Werk Europäischer Pfaffenschaft, die, in ihrer Profanität, nicht glaubt weit genug gehen zu können im Verleugnen und Verlästern des ewigen Wesens, welches in allen Thieren lebt; wodurch sie den Grund gelegt hat zu der in Europa üblichen Härte und Grausamkeit gegen Thiere, auf welche ein Hochasiate nur mit gerechtem Abscheu hinsehen kann. [...]

[...] – Mitleid mit den Thieren hängt mit der Güte des Charakters so genau zusammen, dass man zuversichtlich behaupten darf, wer gegen Thiere grausam ist, könne kein guter Mensch sein. Auch zeigt dieses Mitleid sich als aus der selben Quelle mit der gegen Menschen zu übenden Tugend entsprungen. So z. B. werden fein fühlende Personen, bei der Erinnerung, dass sie, in übler Laune, im Zorn, oder vom Wein erhitzt, ihren Hund, ihr Pferd, ihren Affen unverdienter oder unnöthiger Weise, oder über die Gebühr gemißhandelt haben, die selbe Reue, die selbe Unzufriedenheit mit sich selbst empfinden, welche bei der Erinnerung an gegen Menschen verübtes Unrecht empfunden wird, wo sie die Stimme des strafenden Gewissens heißt. [...]

[...] – Alles hier Angeführte bezeugt, dass die in Rede stehende moralische Seite nachgerade auch in der occidentalischen Welt anzuklingen beginnt. Dass übrigens das Mitleid mit den Thieren nicht so weit führen muss, dass wir, wie die Brahmanen, uns der thierischen Nahrung zu enthalten hätten, beruht darauf, dass in der Natur die Fähigkeit zum Leiden gleichen Schritt hält mit der Intelligenz; weshalb der Mensch durch Entbehnung der thierischen Nahrung, zumal im Norden, mehr leiden würde, als das Thier durch einen schnellen und stets unvorhergesehenen Tod, welchen man jedoch mittelst Chloroform noch mehr erleichtern sollte. Ohne thierische Nahrung hingegen würde das Menschengeschlecht im Norden nicht ein Mal bestehen können. Nach demselben Maaßstabe lässt der Mensch das Thier auch für sich arbeiten, und nur das Übermaaß der aufgelegten Anstrengung wird zur Grausamkeit. [...]

(b) Parerga und Paralipomina II

§. 114.

Immer von Neuem fühlt sich wer unter Menschen lebt zu der Annahme versucht, dass moralische Schlechtigkeit und intellektuelle Unfähigkeit eng zusammenhängen, indem sie direkt Einer Wurzel entsprossen. Dass Dem jedoch nicht so sei, habe ich im zweiten Bande meines Hauptwerkes⁴ ausführlich dargethan. Jener Anschein, der bloß daraus entspringt, dass man Beide so gar oft beisammen findet, ist gänzlich aus dem sehr häufigen Vorkommen Beider zu erklären, in Folge dessen ihnen leicht begegnet, unter Einem Dache wohnen zu müssen. Dabei ist aber nicht zu leugnen, dass sie einander, zu gegenseitigem Vortheil, in die Hände spielen, wodurch denn die so unerfreuliche Erscheinung zu Stande kommt, welche nur zu viele Menschen darbieten, und die Welt geht, wie sie geht. Namentlich ist der Unverstand dem deutlichen Sichtbarwerden der Falschheit, Niederträchtigkeit und Bosheit günstig; während die Klugheit diese besser zu verhüllen versteht. Und wie oft verhindert andererseits die Perversität des Herzens den Menschen, Wahrheiten einzusehen, denen sein Verstand ganz wohl gewachsen wäre.

Jedoch, es überhebe sich Keiner. Wie Jeder, auch das größte Genie, in irgend einer Sphäre der Erkenntnis entschieden borniert ist und dadurch seine Stammverwandtschaft mit dem wesentlich verkehrten und absurden Menschengeschlechte beurkundet; so trägt auch Jeder moralisch etwas durchaus Schlechtes in sich, und selbst der beste, ja edelste Charakter wird uns bisweilen durch einzelne Züge von Schlechtigkeit überraschen; gleichsam um seiner Verwandtschaft mit dem Menschengeschlechte, unter welchem jeder Grad von Nichtswürdigkeit, ja Grausamkeit, vorkommt, anzuerkennen. Denn gerade kraft dieses Schlechten in ihm, dieses bösen Principis, hat er ein Mensch werden müssen. Und aus dem selben Grunde ist überhaupt die Welt Das, als was mein treuer Spiegel⁵ derselben sie gezeigt hat.

[...] Daher eben kommen die vierbeinigen Freundschaften so vieler Menschen besserer Art: denn freilich, woran sollte man sich von der endlosen Verstellung, Falschheit und Heimtücke der Menschen erholen, wenn die Hunde nicht wären, in deren ehrliches Gesichte man ohne Misstrauen schauen kann? – Ist doch unsere

⁴ Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, Kap. 19, §. 8.

⁵ Gemeint ist Schopenhauers Hauptwerk, *Die Welt als Wille und Vorstellung*.

civilisierte Welt nur eine große Maskerade. Man trifft daselbst Ritter, Pfaffen, Soldaten, Doktoren, Advokaten, Priester, Philosophen und was nicht alles an! Aber sie sind nicht was sie vorstellen: sie sind bloße Masken, unter welchen, in der Regel, Geldspekulanten (*moneymakers*) stecken. Doch nimmt auch wohl Einer die Maske des Rechts, die er sich dazu beim Advokaten geborgt hat, vor, bloß um auf einen Andern tüchtig losschlagen zu können: wieder Einer hat, zum selben Zwecke, die des öffentlichen Wohls und des Patriotismus gewählt; ein Dritter die der Religion, der Glaubensreinigkeit. Zu allerlei Zwecken hat schon Mancher die Maske der Philosophie, wohl auch der Philantropie u. dgl. m. vorgesteckt. [...]

Aber ernstere Betrachtungen sind anzustellen und schlimmere Dinge zu berichten. Der Mensch ist im Grunde ein wildes, entsetzliches Thier. Wir kennen es bloß im Zustande der Bändigung und Zähmung, welcher Civilisation heißt: daher erschrecken uns die gelegentlichen Ausbrüche seiner Natur. Aber wo und wann ein Mal Schloss und Ketten der gesetzlichen Ordnung abfallen und Anarchie eintritt, da zeigt sich was er ist. – Wer inzwischen ohne solche Gelegenheit sich darüber aufklären möchte, der kann die Ueberzeugung, dass der Mensch an Grausamkeit und Unerbitterlichkeit keinem Tiger und keiner Hyäne nachsteht, aus hundert alten und neuen Berichten schöpfen. Ein vollwichtiges Beispiel aus der Gegenwart liefert ihm die Antwort, welche die Brittische Antisklavereigesellschaft, auf ihre Frage nach der Behandlung der Sklaven in den sklavenhaltenden Staaten der Nordamerikanischen Union, von der Nordamerikanischen Antisklavereigesellschaft im Jahre 1840 erhalten hat: *Slavery and the internal Slavetrade in the United States of North-America: being replies to questions transmitted by the British Antislavery-society to the American Antislavery society. Lond. 1841. 280 S. gr. 8. Price 4 sh. in cloth.* Dieses Buch macht eine der schwersten Anklageakten gegen die Menschheit aus. Keiner wird es ohne Entsetzen, Wenige ohne Thränen aus der Hand legen. Denn was der Leser desselben jemals vom unglücklichen Zustande der Sklaven, ja, von menschlicher Härte und Grausamkeit überhaupt, gehört, oder sich gedacht, oder geträumt haben mag, wird ihm geringfügig erscheinen, wenn er liest, wie jene Teufel in Menschengestalt, jene bigotten, kirchengehenden, streng den Sabbath beobachtenden Schurken, namentlich auch die Anglikanischen Pfaffen unter ihnen, ihre unschuldigen schwarzen Brüder behandeln, welche durch Unrecht und Gewalt in ihre Teufelsklauen gerathen sind. Dies Buch, welches aus trocknen, aber authentischen und dokumentierten Berichten besteht, empört alles Menschengefühl in dem Grade, dass man, mit demselben in

der Hand, einen Kreuzzug predigen könnte, zur Unterjochung und Züchtigung der sklavenhaltenden Staaten Nordamerika's. Denn sie sind ein Schandfleck der ganzen Menschheit. Ein anderes Beispiel aus der Gegenwart, da die Vergangenheit Manchem nicht mehr gültig scheint, enthalten „Tschudi's Reisen in Peru“ 1846⁶, an der Beschreibung der Behandlung der Peruvianischen Soldaten durch ihre Offiziere. – Aber wir brauchen die Beispiele nicht in der neuen Welt, dieser Kehrseite des Planeten, zu suchen. Ist es doch im Jahre 1848 zu Tage gekommen, dass in England, nicht EIN, sondern, in kurzem Zeitraume, wohl hundert Mal, ein Ehegatte den andern, oder beide in Gemeinschaft ihre Kinder, eines nach dem andern, vergiftet, oder auch sie durch Hunger und schlechte Pflege langsam zu Tode gemartert haben, bloß um von den Begräbnisvereinen (*burial-clubs*) die für den Todesfall ihnen zugesicherten Begräbniskosten zu empfangen; zu welchem Zwecke sie ein Kind in mehrere, sogar bis in 20 solcher Vereine zugleich eingekauft haben. Man sehe hierüber die Times vom 20., 22. und 23. September 1848, welche Zeitung, bloß deswegen, auf Aufhebung der Begräbnisvereine dringt.

Freilich gehören Berichte dieser Art zu den schwärzesten Blättern in den Kriminalakten des Menschengeschlechts. Aber die Quelle von Dem und allem Ähnlichen ist doch das innere und angeborene Wesen des Menschen, dieses Gottes *kat'exochên* der Pantheisten. Da nistet in Jedem zunächst ein kolossaler Egoismus, der die Schranke des Rechts mit größter Leichtigkeit überspringt; wie Dies das tägliche Leben im Kleinen und die Geschichte, auf jeder Seite, im Großen lehre. Liegt nicht schon in der anerkannten Nothwendigkeit des so ängstlich bewachten Europäischen Gleichgewichts das Bekenntnis, dass der Mensch eben ein Raubthier ist, welches sobald es einen Schwächeren neben sich erspäht hat, unfehlbar über ihn herfällt? und erhalten wir nicht täglich die Bestätigung desselben im Kleinen? – Zum gränzenlosen Egoismus unserer Natur gesellt sich aber noch ein, mehr oder weniger in jeder Menschenbrust vorhandener Vorrath von Hass, Zorn, Neid, Geifer und Bosheit, angesammelt, wie das Gift in der Blase des Schlangenzahns, und nur auf Gelegenheit wartend, sich Luft zu machen, um dann wie ein entfesselter Dämon zu toben und zu wüthen. Will kein großer Anlass dazu sich einfinden; so wird er am Ende den kleinsten benutzen, indem er ihn durch seine

⁶ Johann Jakob von Tschudi, 25. Juli 1818 bis 1889 n. u. Z., Schopenhauer meint wahrscheinlich sein Werk *Peru, Reiseskizzen, 1838–1842*, Scheitlin und Zollikofer, St. Gallen 1846 (in zwei Bänden erschienen).

Phantasie vergrößert [...] und er wird dann es so weit treiben, wie er irgend kann und darf. Dies sehn wir im täglichen Leben, woselbst Eruptionen unter dem Namen „seine Galle über etwas ausschütten“, bekannt sind. Auch will man wirklich bemerkt haben, dass, wenn sie auf keinen Widerstand gestoßen sind, das Subjekt sich entschieden wohler danach befindet. [...]

Wirklich also liegt im Herzen eines Jeden ein wildes Thier, das nur auf Gelegenheit wartet, um zu toben und zu rasen, indem es Andern wehe thun und wenn sie gar ihm den Weg versperren, sie vernichten möchte: es ist eben Das, welches zu bändigen und einigermaßen in Schranken zu halten die Erkenntnis, sein beigegebener Wächter, stets vollauf zu thun hat. Immerhin mag man es das radikale Böse nennen, als womit wenigstens Denen, welchen ein Wort die Stelle einer Erklärung vertritt, gedient sein mag. Ich aber sage: es ist der Wille zum Leben, der, durch das stete Leiden des Daseyns mehr und mehr erbittert, seine eigene Quaal durch das Verursachen der fremden zu erleichtern sucht. Aber auf diesem Wege entwickelt er sich allmählig zur eigentlichen Bosheit und Grausamkeit. Auch kann man hiezu die Bemerkung machen, dass wie, nach Kant, die Materie nur durch den Antagonismus der Expansions- und Kontraktionskraft besteht; so die menschliche Gesellschaft nur durch den des Hasses, oder Zorns, und der Furcht. Denn die Gehässigkeit unsrer Natur würde vielleicht Jeden ein Mal zum Mörder machen, wenn ihr nicht eine gehörige Dosis Furcht beigegeben wäre, um sie in Schranken zu halten; und wiederum diese allein würde ihn zum Spott und Spiel jedes Buben machen, wenn nicht in ihm der Zorn bereit läge und Wache hielte.

Der schlechteste Zug in der menschlichen Natur bleibt aber die Schadenfreude, da sie der Grausamkeit enge verwandt ist, ja eigentlich von dieser sich nur wie Theorie und Praxis unterscheidet, überhaupt nur da eintritt, wo das Mitleid seine Stelle finden sollte, welches, als ihr Gegentheile, die wahre Quelle aller ächten Gerechtigkeit und Menschenliebe ist. In einem andern Sinne dem Mitleid entgegengesetzt ist der NEID; sofern er nämlich durch den entgegengesetzten Anlass hervorgerufen wird: sein Gegensatz zum Mitleid beruht also zunächst auf dem Anlass, und erst in Folge hievon zeigt er sich auch in der Empfindung selbst. Daher eben ist der Neid, wenngleich verwerflich, doch noch einer Entschuldigung fähig und überhaupt menschlich; während die Schadenfreude teuflisch und ihr Hohn das Gelächter der Hölle ist. [...]

Wenn man nun, wie hier geschehn, die menschliche SCHLECHTIGKEIT ins Auge gefasst hat und sich darüber entsetzen möchte; so muss man alsbald den Blick

auf den JAMMER des menschlichen Daseyns werfen; und wieder eben so, wenn man vor diesem erschrocken ist, auf jene: da wird man finden, dass sie einander das Gleichgewicht halten, und wird der ewigen Gerechtigkeit inne werden, indem man merkt, dass die Welt selbst das Weltgericht ist. Vom selben Standpunkte aus verliert sich auch die Indignation über die intellektuelle UNFÄHIGKEIT der Allermeisten, die uns im Leben so häufig anwidert. Also *miseria humana, nequitia humana* und *stultitia humana*⁷ entsprechen einander vollkommen, in diesem SANSARA der Buddhaisten.

2 Friedrich Nietzsche (1844–1900)

(a) Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft

Siebentes Hauptstück: Unsere Tugenden

216.

Unsere Feinde lieben? Ich glaube, das ist gut gelernt worden: es geschieht heute tausendfältig, im Kleinen und im Grossen; ja es geschieht bisweilen schon das Höhere und Sublimere – wir lernen *verachten*, wenn wir lieben, und gerade wenn wir am besten lieben: – aber alles dies unbewusst, ohne Lärm, ohne Prunk, mit jener Scham und Verborgenheit der Güte, welche dem Munde das feierliche Wort und die Tugend-Formel verbietet. Moral als Attitüde – geht uns heute wider den Geschmack. Dies ist auch ein Fortschritt: wie es der Fortschritt unsrer Väter war, dass ihnen endlich Religion als Attitüde wider den Geschmack gieng, eingerechnet die Feindschaft und Voltairische Bitterkeit gegen die Religion (und was Alles ehemals zur Freigeist-Gebärdensprache gehörte). Es ist die Musik in unserm Gewissen, der Tanz in unserm Geiste, zu dem alle Puritaner-Litanei, alle Moral-Predigt und Biedermännerei nicht klingen will.

⁷ ... *menschliches Elend, menschliche Schlechtigkeit* und *menschliche Dummheit* ...

217.

Sich vor Denen in Acht nehmen, welche einen hohen Wert darauf legen, dass man ihnen moralischen Takt und Feinheit in der moralischen Unterscheidung zutraue! Sie vergeben es uns nie, wenn sie sich einmal vor uns (oder gar a n uns) vergriffen haben, – sie werden unvermeidlich zu unsern instinktiven Verleumdern und Beinträchtignern, selbst wenn sie noch unsre „Freunde“ bleiben. – Selig sind die Vergesslichen: denn sie werden auch mit ihren Dummheiten „fertig“.

218.

Die Psychologen Frankreichs – und wo giebt es heute sonst noch Psychologen? – haben immer noch ihr bitteres und vielfältiges Vergnügen mit der bêtise bourgeoise nicht ausgekostet, gleichsam als wenn ... genug, sie verrathen etwas damit. Flaubert⁸ zum Beispiel, der brave Bürger von Rouen, sah, hörte und schmeckte zuletzt nichts Anders mehr: es war seine Art von Selbstquälerei und feinerer Grausamkeit. Nun empfehle ich, zur Abwechslung – denn es wird langweilig –, ein anderes Ding zum Entzücken: das ist die unbewusste Verschlagenheit, mit der sich alle guten dicken braven Geister des Mittelmaasses zu höheren Geistern und deren Aufgaben verhalten, jene feine verhäkelte jesuitische Verschlagenheit, welche tausend Mal feiner ist, als der Verstand und Geschmack dieses Mittelstandes in seinen besten Augenblicken – sogar auch als der Verstand seiner Opfer –: zum abermaligen Beweise dafür, dass der „Instinkt“ unter allen Arten von Intelligenz, welche bisher entdeckt wurden, die intelligenteste ist. Kurz, studirt, ihr Psychologen, die Philosophie der „Regel“ im Kampfe mit der „Ausnahme“: da habt ihr ein Schauspiel, gut genug für Götter und göttliche Boshaftigkeit! Oder, noch heutlicher: treibt Vivisektion am „guten Menschen“, am „homo bonae voluntatis“ ... an e u c h !

219.

Das moralische Urtheilen und Verurtheilen ist die Lieblings-Rache der Geistig-Beschränkten an Denen, die es weniger sind, auch eine Art Schadenersatz dafür,

⁸ Gustave Flaubert, französischer Romancier, 12. Dezember 1821 bis 8. Mai 1880 n. u. Z.

dass sie von der Natur schlecht bedacht wurden, endlich eine Gelegenheit, Geist zu bekommen und fein zu werden: – Bosheit vergeistigt. Es thut ihnen im Grunde ihres Herzens wohl, dass es einen Maassstab giebt, vor dem auch die mit Gütern und Vorrechten des Geistes Überhäuften ihnen gleich stehn: – sie kämpfen für die „Gleichheit Aller vor Gott“ und brauchen beinahe dazu schon den Glauben an Gott. Unter ihnen sind die kräftigsten Gegner des Atheismus. Wer ihnen sagte, „eine hohe Geistigkeit ist ausser Vergleich mit irgend welcher Bravheit und Achtbarkeit eines eben nur moralischen Menschen“, würde sie rasend machen: – ich werde mich hüten, es zu thun. Vielmehr möchte ich ihnen mit meinem Satz schmeicheln, dass eine hohe Geistigkeit selber nur als letzte Ausgeburt moralischer Qualitäten besteht; dass sie eine Synthesis aller jener Zustände ist, welche den „nur moralischen“ Menschen nachgesagt werden, nachdem sie, einzeln, durch lange Zucht und Übung, vielleicht in ganzen Ketten von Geschlechtern erworben sind; dass die hohe Geistigkeit eben die Vergeistigung der Gerechtigkeit und jener gütigen Strenge ist, welche sich beauftragt weiss, die Ordnung des Ranges in der Welt aufrecht zu erhalten, unter den Dingen selbst – und nicht nur unter Menschen.

220.

Bei dem jetzt so volkshümlichen Lobe des „Uninteressierten“ muss man sich, vielleicht nicht ohne einige Gefahr, zum Bewusstsein bringen, woran eigentlich das Volk Interesse nimmt, und was überhaupt die Dinge sind, um die sich der gemeine Mann gründlich und tief kümmert: die Gebildeten eingerechnet, sogar die Gelehrten, und wenn nicht Alles trägt, beinahe auch die Philosophen. Die That- sache kommt dabei heraus, dass das Allermeiste von dem, was feinere und ver- wöhntere Geschmäcker, was jede höhere Natur interessirt und reizt, dem durch- schnittlichen Menschen gänzlich „uninteressant“ scheint: – bemerkt er trotzdem eine Hingebung daran, so nennt er sie „désintéressé“ und wundert sich, wie es möglich ist, „uninteressirt“ zu handeln. Es hat Philosophen gegeben, welche dieser Volks-Verwunderung noch einen verführerischen und mystisch-jenseitigen Aus- druck zu verleihen wussten (– vielleicht weil sie die höhere Natur nicht aus Erfah- rung kannten?) – statt die nackte und herzlich billige Wahrheit hinzustellen, dass die „uninteressirte“ Handlung eine sehr interessante und interessirte Handlung ist, vorausgesetzt ... „Und die Liebe?“ – Wie! Sogar eine Handlung aus Liebe soll

„unegoistisch“ sein? Aber ihr Tölpel – ! „Und das Lob des Aufopfernden?“ – Aber wer wirklich Opfer gebracht hat, weiss, dass er etwas dafür wollte und bekam, – vielleicht etwas von sich für etwas von sich – dass er hier hingab, um dort mehr zu haben, vielleicht um überhaupt mehr zu sein oder sich doch als „mehr“ zu fühlen. Aber dies ist ein Reich von Fragen und Antworten, in dem ein verwöhnter Geist sich ungern aufhält: so sehr hat hier bereits die Wahrheit nöthig, das Gähnen zu unterdrücken, wenn sie antworten muss. Zuletzt ist sie ein Weib: man soll ihr nicht Gewalt anthun.

221.

Es kommt vor, sagte ein moralischer Pedant und Kleinigkeitskrämer, dass ich einen uneigennütigen Menschen ehre und auszeichne: nicht aber, weil er uneigennützig ist, sondern weil er mir ein Recht darauf zu haben scheint, einem anderen Menschen auf seine eignen Kosten zu nützen. Genug, es fragt sich immer, wer er ist und wer J e n e r ist. An Einem zum Beispiele, der zum Befehlen bestimmt und gemacht wäre, würde Selbst-Verleugnung und bescheidenes Zurücktreten nicht eine Tugend, sondern eine Vergeudung einer Tugend sein: so scheint es mir. Jede unegoistische Moral, welche sich unbedingt nimmt und an Jedermann wendet, sündigt nicht nur gegen den Geschmack: sie ist eine Aufreizung zu Unterlassungs-Sünden, eine Verführung m e h r unter der Maske der Menschenfreundlichkeit – und gerade eine Verführung und Schädigung der Höheren, Seltneren, Bevorrechteten. Man muss die Moralen zwingen, sich zu allererst vor der R a n g o r d n u n g zu beugen, man muss ihnen ihre Anmaassung in's Gesicht schieben, – bis sie endlich mit einander darüber in's Klare kommen, dass es u n m o r a l i s c h ist zu sagen: „was dem Einen recht ist, ist dem Andern billig“. – Also mein moralistischer Pedant und bonhomme: verdiente er es wohl, dass man ihn auslachte, als er die Moralen dergestalt zur Moralität ermahnte? Aber man soll nicht zu viel Recht haben, wenn man die Lacher auf s e i n e r Seite haben will; ein Körnchen Unrecht gehört sogar zum guten Geschmack.

222.

Wo heute Mitleiden gepredigt wird – und, recht gehört, wird jetzt keine andre Religion mehr gepredigt – möge der Psycholog seine Ohren aufmachen: durch alle

Eitelkeit, durch allen Lärm hindurch, der diesen Predigern (wie allen Predigern) zu eigen ist, wird er einen heiseren, stöhnenden, ächten Laut von *Selbst-Verachtung* hören. Sie gehört zu jener Verdüsterung und Verhässlichung Europa's, welche jetzt ein Jahrhundert lang im Wachsen ist (und deren erste Symptome schon in einem nachdenklichen Brief Galiani's an Madame d'Epiny⁹ urkundlich verzeichnet sind): *wenn sie nicht deren Ursache ist!* Der Mensch der „modernen Ideen“, dieser stolze Affe, ist unbändig mit sich selbst unzufrieden: dies steht fest. Er leidet: und seine Eitelkeit will, dass er nur „mit leidet“ ...

224.

Der *historische Sinn* (oder die Fähigkeit, die Rangordnung von Werthschätzungen schnell zu errathen, nach welchen ein Volk, eine Gesellschaft, ein Mensch gelebt hat, der „divinatorische Instinkt“ für die Beziehungen dieser Werthschätzungen, für das Verhältniss der Autorität der Werthe zur Autorität der wirkenden Kräfte): dieser historische Sinn, auf welchen wir Europäer als auf unsre Besonderheit Anspruch machen, ist uns im Gefolge der bezaubernden und tollen *Halbbarbarei* gekommen, in welche Europa durch die demokratische Vermengung der Stände und Rassen gestürzt worden ist, – erst das neunzehnte Jahrhundert kennt diesen Sinn, als seinen sechsten Sinn. Die Vergangenheit von jeder Form und Lebensweise, von Culturen, die früher hart neben einander, über einander lagen, strömt Dank jener Mischung in uns „moderne Seelen“ aus, unsre Instinkte laufen nunmehr überallhin zurück, wir selbst sind eine Art Chaos –: schliesslich ersieht sich „der Geist“, wie gesagt, seinen Vortheil dabei. Durch unsre Halbbarbarei in Leib und Begierde haben wir geheime Zugänge überallhin, wie sie ein vornehmes Zeitalter nie besessen hat, vor Allem die Zugänge zum Labyrinth der unvollendeten Culturen und zu jeder Halbbarbarei, die nur jemals auf Erden dagewesen ist; und insofern der beträchtlichste Teil der menschlichen Cultur bisher eben Halbbarbarei war, bedeutet „historischer Sinn“ beinahe Sinn und Instinkt für Alles, den Geschmack und die Zunge für Alles: womit er sich sofort als *unvornehmer Sinn* ausweist. [...] Wir Menschen des „historischen

⁹ Ferdinando Galiani (auch „Abbé Galiani“ genannt), 2. Dezember 1728 bis 30. Oktober 1787. Eine Edition seiner Briefe (auch, aber nicht allein an Madame d'Epiny), ist auf Projekt Gutenberg zugänglich.

Sinns“: wir haben als solche unsre Tugenden, es ist nicht zu bestreiten, – wir sind anspruchslos, selbstlos, bescheiden, tapfer, voller Selbstüberwindung, voller Hingebung, sehr dankbar, sehr geduldig, sehr entgegenkommend: – wir sind mit Alledem vielleicht nicht sehr „geschmackvoll“. Gestehen wir es uns schliesslich zu: was uns Menschen des „historischen Sinns“ am schwersten zu fassen, zu fühlen, nachzuschmecken, nachzulieben ist, was uns im Grunde voreingenommen und fast feindlich findet, das ist gerade das Vollkommene und Letzthin-Reife in jeder Cultur und Kunst, das eigentlich Vornehme an Werken und Menschen, ihr Augenblick glatten Meers und halkyonischer Selbstgenugsamkeit, das Goldene und Kalte, welches alle Dinge zeigen, die sich vollendet haben. Vielleicht steht unsre grosse Tugend des historischen Sinns in einem nothwendigen Gegensatz zum g u t e n Geschmack, mindestens zum allerbesten Geschmack, und wir vermögen gerade die kleinen kurzen und höchsten Glücksfälle und Verklärungen des menschlichen Lebens, wie sie hier und da einmal aufglänzen, nur schlecht, nur zögernd, nur mit Zwang in uns nachzubilden: jene Augenblicke und Wunder, wo eine grosse Kraft freiwillig vor dem Maasslosen und Unbegrenzten stehen blieb –, wo ein Überfluss von feiner Lust in der plötzlichen Bändigung und Versteinerung, im Feststehen und Sich-Fest-Stellen auf einem noch zitternden Boden genossen wurde. Das M a a s s ist uns fremd, gestehen wir es uns; unser Kitzel ist gerade der Kitzel des Unendlichen, Ungemessenen. Gleich dem Reiter auf vorwärts schnaubendem Rosse lassen wir vor dem Unendlichen die Zügel fallen, wir modernen Menschen, wir Halbbarbaren – und sind erst dort in u n s r e r Seligkeit, wo wir auch am meisten – i n G e f a h r s i n d .

225.

Ob Hedonismus, ob Pessimismus, ob Utilitarismus, ob Eudämonismus: alle diese Denkweisen, welche nach L u s t und L e i d , das heisst nach Begleitzuständen und Nebensachen den Werth der Dinge messen, sind Vordergrunds-Denkweisen und Naivetäten, auf welche ein Jeder, der sich g e s t a l t e n d e r Kräfte und eines Künstler-Gewissens bewusst ist, nicht ohne Spott, auch nicht ohne Mitleid herablicken wird. Mitleiden mit e u c h ! das ist freilich nicht das Mitleiden, wie ihr es meint: das ist nicht Mitleiden mit der socialen „Noth“, mit der „Gesellschaft“ und ihren Kranken und Verunglückten, mit Lasterhaften und Zerbrochnen von Anbeginn, wie sie rings um uns zu Boden liegen; das ist noch weniger Mitlei-

den mit murrenden gedrückten aufrührerischen Sklaven-Schichten, welche nach Herrschaft – sie nennen's „Freiheit“ – trachten. U n s e r Mitleiden ist ein höheres fernsichtigeres Mitleiden: – wir sehen, wie d e r M e n s c h sich verkleinert, wie i h r ihn verkleinert! – und es giebt Augenblicke, wo wir gerade e u r e m Mitleiden mit einer unbeschreiblichen Beängstigung zusehn, wo wir uns gegen dieses Mitleide wehren –, wo wir euren Ernst gefährlicher als irgend welche Leichtfertigkeit finden. Ihr wollt womöglich – und es giebt kein tolleres „womöglich“ – d a s L e i d e n a b s c h a f f e n; und wir? – es scheint gerade, w i r wollen es lieber noch höher und schlimmer haben, als je es war! Wohlbefinden, wie ihr es versteht – das ist ja kein Ziel, das scheint uns ein E n d e! Ein Zustand, welcher den Menschen alsbald lächerlich und verächtlich macht, – der seinen Untergang w ü n s c h e n macht! Die Zucht des Leidens, des g r o s s e n Leidens – wisst ihr nicht, dass nur d i e s e Zucht alle Erhöhungen des Menschen bisher geschaffen hat? Jene Spannung der Seele im Unglück, welche ihr die Stärke anzüchtet, ihre Schauer im Anblick des grossen Zugrundegehens, ihre Empfindsamkeit und Tapferkeit im Tragen, Ausharren, Ausdeuten, Ausnützen des Unglücks, und was ihr nur je von Tiefe, Geheimniss, Maske, Geist, List, Grösse geschenkt worden ist: – ist es nicht ihr unter Leiden, unter der Zucht grossen Leidens geschenkt worden? Im Menschen ist G e s c h ö p f und S c h ö p f e r vereint: im Menschen ist Stoff, Bruchstück, Überfluss, Lehm, Koth, Unsinn, Chaos; aber im Menschen ist auch Schöpfer, Bildner, Hammer-Härte, Zuschauer-Göttlichkeit und siebenter Tag: – versteht ihr diesen Gegensatz? Und dass e u e r Mitleid dem „Geschöpf im Menschen“ gilt, dem, was geformt, gebrochen, geschmiedet, gerissen, gebrannt, geglüht, geläutert werden muss, – dem, was nothwendig l e i d e n muss und l e i d e n s o l l? Und u n s e r Mitleid – begreift ihr's nicht, wem unser u m g e k e h r t e s Mitleid gilt, wenn es sich gegen euer Mitleid wehrt, als gegen die schlimmste aller Verzärtelungen und Schwächen? – Mitleid also g e g e n Mitleid! – Aber, nochmals gesagt, es giebt höhere Probleme als alle Lust- und Leid- und Mitleid-Probleme; und jede Philosophie, die nur auf diese hinausläuft, ist eine Naivetät. –

227.

Redlichkeit, gesetzt, dass dies unsre Tugend ist, von der wir nicht loskönnen, wir freien Geister – nun, wir wollen mit aller Bosheit und Liebe an ihr arbeiten und nicht müde werden, uns in u n s r e r Tugend, die allein uns übrig blieb, zu

„vervollkommen“: mag ihr Glanz einmal wie ein vergoldetes blaues spöttisches Abendlicht über dieser alternden Cultur und ihrem dumpfen düsteren Ernst liegen bleiben! Und wenn dennoch unsre Redlichkeit eines Tages müde wird und seufzt und die Glieder streckt und uns zu hart findet und es besser, leichter, zärtlicher haben möchte, gleich einem angenehmen Laster: bleiben wir h a r t , wir letzten Stoiker! und schicken wir ihr zu Hülfe, was wir nur an Teufelei in uns haben – unsern Ekel am Plumpen und Ungefähren, unser „nitimur in vetitum“¹⁰, unsern Abenteuerer-Muth, unsre gewitzte und verwöhnte Neugierde, unsern feinsten verkapptesten geistigsten Willen zur Macht und Welt-Überwindung, der begehrllich um alle Reiche der Zukunft schweift und schwärmt, – kommen wir unserm „Gotte“ mit allen unsern „Teufeln“ zu Hülfe! Es ist wahrscheinlich, dass man uns darob verkennt und verwechselt: was liegt daran! Man wird sagen: „ihre „Redlichkeit“ – das ist ihre Teufelei und gar nichts mehr!“ was liegt daran! Und selbst wenn man Recht hätte! Waren nicht alle Götter bisher dergleichen heilig gewordne umgetaufte Teufel? Und was wissen wir zuletzt von uns? Und wie der Geist h e i s e n will, der uns führt? (es ist eine Sache der Namen.) Und wie viele Geister wir bergen? Unsre Redlichkeit, wir freien Geister, – sorgen wir dafür, dass sie nicht unsre Eitelkeit, unser Putz und Prunk, unsre Grenze, unsre Dummheit werde! Jede Tugend neigt zur Dummheit, jede Dummheit zur Tugend; „dumm bis zur Heiligkeit“ sagt man in Russland, – sorgen wir dafür, dass wir nicht aus Redlichkeit zuletzt noch zu Heiligen und Langweilern werden! Ist das Leben nicht hundert Mal zu kurz, sich in ihm – zu langweilen? Man müsste schon an’s ewige Leben glauben, um ...

228.

Man vergebe mir die Entdeckung, dass alle Moral-Philosophie bisher langweilig war und zu den Schlafmitteln gehörte – und dass „die Tugend“ durch nichts mehr beeinträchtigt worden ist, als durch diese L a n g w e i l i g k e i t ihrer Fürsprecher; womit ich noch nicht deren allgemeine Nützlichkeit verkannt haben möchte. Es liegt viel daran, dass so wenig Menschen als möglich über Moral nachdenken, – es liegt folglich s e h r viel daran, dass die Moral nicht etwa eines Tages interessant werde! Aber man sei unbesorgt! Es steht auch heute noch so, wie es immer

¹⁰ „Wir trachten nach dem Verbotenen.“

stand: ich sehe Niemanden in Europa, der einen Begriff davon hätte (oder g ä b e), dass das Nachdenken über Moral gefährlich, verfänglich, verführerisch getrieben werden könnte, – dass V e r h ä n g n i s s darin liegen könnte! Man sehe sich zum Beispiel die unermüdlichen unvermeidlichen englischen Utilitarier an, wie sie plump und ehrenwerth in den Fusstapfen Bentham's¹¹, daher wandeln, dahin wandeln (ein homerisches Gleichniss sagt es deutlicher), so wie er selbst schon in den Fusstapfen des ehrenwerten Helvétius¹² wandelte (nein, das war kein gefährlicher Mensch, dieser Helvétius!). Kein neuer Gedanke, Nichts von feinerer Wendung und Faltung eines alten Gedankens, nicht einmal eine wirkliche Historie des früher Gedachten: eine u n m ö g l i c h e Litteratur im Ganzen, gesetzt, dass man sie nicht mit einiger Bosheit sich einzusäuern versteht. Es hat sich nämlich auch in diese Moralisten (welche man durchaus mit Nebengedanken lesen muss –), jenes alte englische Laster eingeschlichen, das c a n t heisst und m o r a l i s c h e T a r t ü f f e r i e ist, dies Mal unter die neue Form der Wissenschaftlichkeit versteckt; es fehlt auch nicht an geheimer Abwehr von Gewissensbissen, an denen billigerweise eine Rasse von ehemaligen Puritanern bei aller wissenschaftlichen Befassung mit Moral leiden wird. [...] Keins von allen diesen schwerfälligen, im Gewissen beunruhigten Heerdenthieren (die die Sache des Egoismus als Sache der allgemeinen Wohlfarth zu führen unternehmen –) will etwas davon wissen und riechen, dass die „allgemeine Wohlfarth“ kein Ideal, kein Ziel, kein irgendwie fassbarer Begriff, sondern nur ein Brechmittel ist, – dass, was dem Einen billig ist, durchaus nicht dem Andern billig sein k a n n, dass die Forderung einer Moral für Alle die Beeinträchtigung gerade der höheren Menschen ist, kurz, dass es eine R a n g o r d n u n g zwischen Mensch und Mensch, folglich auch zwischen Moral und Moral giebt. Es ist eine bescheidene und gründlich mittelmässige Art Mensch, diese utilitaristischen Engländer, und, wie gesagt: insofern sie langweilig sind, kann man nicht hoch genug von ihrer Utilität denken. Man sollte sie noch e r m u t h i g e n [...].

¹¹ Jeremy Bentham, britischer Philosoph und einer der Begründer des Utilitarismus, 15. Februar 1748 bis 6. Juni 1832.

¹² Claude-Adrien Helvétius (Claude-Adrien Schweitzer), französischer Philosoph, zu meist der französischen Radikalaufklärung zugerechnet, 26. Januar 1715 bis 26. Dezember 1771.

Es bleibt in jenen späten Zeiten, die auf Menschlichkeit stolz sein dürfen, so viel Furcht, so viel A b e r g l a u b e der Furcht vor dem „wilden grausamen Thiere“ zurück, über welches Herr geworden zu sein eben den Stolz jener menschlicheren Zeitalter ausmacht, dass selbst handgreifliche Wahrheiten wie auf Verabredung Jahrhunderte lang unausgesprochen bleiben, weil sie Anschein haben, jenem wilden, endlich abgetödteten Thiere wieder zum Leben zu verhelfen. Ich wage vielleicht etwas, wenn ich eine solche Wahrheit mir entschlüpfen 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; man soll endlich Ungeduld lernen, damit nicht länger solch unbescheidne dicke Irrthümer tugendhaft und dreist herumwandeln, wie sie zum Beispiel in Betreff der Tragödie von alten und neuen Philosophen aufgefüttert worden sind. Fast Alles, was wir „höhere Cultur“ nennen, beruht auf Vergeistigung und Vertiefung der G r a u s a m k e i t – dies ist mein Satz; jenes „wilde Thier“ ist gar nicht abgetödtet worden, es lebt, es blüht, es hat sich nur – vergöttlicht. Was die schmerzliche Wollust der Tragödie ausmacht, ist Grausamkeit; was im sogenannten tragischen Mitleiden, im Grunde sogar in allem Erhabenen bis hinaus zu den höchsten und zartesten Schauern der Metaphysik, angenehm wirkt, bekommt seine Süßigkeit allein von der eingemischten Ingredienz der Grausamkeit. Was der 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“. Dabei muss man freilich die tölpelhafte Psychologie von Ehedem davon jagen, welche von der Grausamkeit nur zu lehren wusste, dass sie beim Anblicke f r e m d e n Leides entstände: es giebt einen reichlichen, überreichlichen Genuss auch am eignen Leiden, am eignen Sich-leiden-machen, – und wo nur der Mensch zur Selbst-Verleugnung im r e l i g i ö s e n Sinne oder zur Selbstverstümmelung, wie bei Phöniziern und Asketen, oder überhaupt zur Entsinnlichung, Entfleischung, Zerknirschung, zum puritanischen Busskrampfe, zur Gewissens-Vivisektion und

zum Pascalischen sacrifici dell'intelletto sich überreden lässt, da wird er heimlich durch seine Grausamkeit gelockt und vorwärts gedrängt, durch jene gefährlichen Schauer der gegen sich selbst gewendeten Grausamkeit. Zuletzt erwäge man, dass selbst 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-tun-wollen am Grundwillen des Geistes, welcher unablässig zum Scheine und zu den Oberflächen hin will, – schon in jedem Erkennen-Wollen ist ein Tropfen Grausamkeit.

(b) Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift

Erste Abhandlung: „Gut und Böse“, „Gut und schlecht“

10.

Der Sklavenaufstand in der Moral beginnt damit, dass das *Ressentiment* selbst schöpferisch wird und Werte gebiert: das *Ressentiment* solcher Wesen, denen die eigentliche Reaktion, die der That versagt ist, die sich nur durch eine imaginäre Rache schadlos halten. Während alle vornehme Moral aus einem triumphirenden Ja-sagen zu sich selber herauswächst, sagt die Sklaven-Moral von vorneherein Nein zu einem „Ausserhalb“, zu einem „Anders“, zu einem „Nicht-Selbst“: und dies Nein ist ihre schöpferische That. Diese Umkehrung des werthesetzenden Blicks – diese *n o t h w e n d i g e* Richtung nach Aussen statt zurück auf sich selbst – gehört eben zum *Ressentiment*: die Sklaven-Moral bedarf, um zu entstehn, immer zuerst einer Gegen- und Aussenwelt, sie bedarf, physiologisch gesprochen, äusserer Reize, um überhaupt zu agiren – ihre Aktion ist von Grund aus Reaktion. Das Umgekehrte ist bei der vornehmen Werthungsweise der Fall: sie agirt und wächst spontan, sie sucht ihren Gegensatz nur auf, um zu sich selber noch dankbarer, noch frohlockender Ja zu sagen, – ihr negativer Begriff „niedrig“ „gemein“ „schlecht“ ist nur ein nachgebornes blosses Contrastbild im Verhältnis zu ihrem positiven, durch und durch mit Leben und Leidenschaft durchtränkten Grundbegriff „wir Vornehmen, wir Guten, wir Schönen, wir Glücklichen!“ Wenn

die vornehme Werthungsweise sich vergreift und an der Realität versündigt, so geschieht dies in Bezug auf die Sphäre, welche ihr nicht genügend bekannt ist, ja gegen deren wirkliches Kennen sie sich spröde zur Wehr setzt: sie verkennt unter Umständen die von ihr verachtete Sphäre, die des gemeinen Mannes, des niedren Volks; andererseits erwäge man, dass jedenfalls der Affekt der Verachtung, des Herabblickens, des Überlegen-Blickens, gesetzt, dass er das Bild des Verachteten fälscht, bei weitem hinter der Fälschung zurückbleiben wird, mit der der zurückgetretene Hass, die Rache des Ohnmächtigen sich an seinem Gegner – in effigie natürlich – vergreifen wird. In der That ist in der Verachtung zu viel Nachlässigkeit, zu viel Leicht-Nehmen, zu viel Wegblicken und Ungeduld mit eingemischt, selbst zu viel eignes Frohgefühl, als dass sie im Stande wäre, ihr Objekt zum eigentlichen Zerrbild und Scheusal umzuwandeln. Man überhöre doch die beinahe wohlwollenden nuances nicht, welche zum Beispiel der griechische Adel in alle Worte legt, mit denen er das niedre Volk von sich abhebt; wie sich fortwährend eine Art Bedauern, Rücksicht, Nachsicht einmischt und anzuckert, bis zu dem Ende, dass fast alle Worte, die dem gemeinen Manne zukommen, schliesslich als Ausdrücke für „unglücklich“, „bedauernswürdig“ übrig geblieben sind [...] – und wie andererseits „schlecht“ „niedrig“ „unglücklich“ nie wieder aufgehört haben, für das griechische Ohr in Einem Ton auszuklingen, mit einer Klangfarbe, in der „unglücklich“ überwiegt: dies als Erbstück der alten edleren aristokratischen Werthungsweise, die sich auch im Verachten nicht verleugnet [...]. Die „Wohlgeborenen“ fühlen sich eben als die „Glücklichen“; sie hatten ihr Glück nicht erst durch einen Blick auf ihre Feinde künstlich zu construiren, unter Umständen einzureden, einzulügen (wie es alle Menschen des Ressentiment zu thun pflegen); und ebenfalls wussten sie, als volle, mit Kraft überladene, folglich nothwendig aktive Menschen, von dem Glück das Handeln nicht abzutrennen [...] – Alles sehr im Gegensatz zu dem „Glück“ auf der Stufe der Ohnmächtigen, Gedrückten, an giftigen und feindseligen Gefühlen Schwärenden, bei denen es wesentlich als Narcose, Betäubung, Ruhe, Frieden, „Sabbat“, Gemüths-Ausspannung und Gliederstrecken, kurz passivisch auftritt. [...] Eine Rasse solcher Menschen des Ressentiment wird nothwendig endlich klüger sein als irgend eine vornehme Rasse, sie wird die Klugheit auch in ganz andrem Maasse ehren: nämlich als eine Existenzbedingung ersten Ranges, während die Klugheit bei vornehmen Menschen leicht einen feinen Beigeschmack von Luxus und Raffinement an sich hat: – sie ist eben hier lange nicht so wesentlich, als die vollkommne Funk-

tions-Sicherheit der regulirenden *u n b e w u s s t e n* Instinkte oder selbst eine gewisse Unklugheit, etwa das tapfere Drauflosgehn, sei es auf die Gefahr, sei es auf den Feind, oder jene schwärmerische Plötzlichkeit von Zorn, Liebe, Ehrfurcht, Dankbarkeit und Rache, an der sich zu allen Zeiten die vornehmen Seelen wiedererkannt haben. Das Ressentiment des vornehmen Menschen selbst, wenn es an ihm auftritt, vollzieht und erschöpft sich nämlich in einer sofortigen Reaktion, es *v e r g i f t e t* darum nicht; andererseits tritt es in unzähligen Fällen gar nicht auf, wo es bei allen Schwachen und Ohnmächtigen unvermeidlich ist. Seine Feinde, seine Unfälle, seine *U n t h a t e n* selbst nicht lange ernst nehmen können – das ist das Zeichen starker voller Naturen, in denen ein Überschuss der Kraft ist [...]. Ein solcher Mensch schüttelt eben viel Gewürm mit einem Ruck von sich, das sich bei Andern eingräbt; hier allein ist auch das möglich, gesetzt, dass es überhaupt auf Erden möglich ist – die eigentliche „*L i e b e* zu seinen Feinden“. Wie viel Ehrfurcht vor seinen Feinden hat schon ein vornehmer Mensch! – und eine solche Ehrfurcht ist schon eine Brücke zur Liebe ... Er verlangt ja seinen Feind für sich, als seine Auszeichnung, er hält ja keinen andren Feind aus, als einen solchen, an dem Nichts zu verachten und *s e h r V i e l* zu ehren ist! Dagegen stelle man sich „den Feind“ vor, wie ihn der Mensch des Ressentiment concipirt – und hier gerade ist seine *T h a t*, seine Schöpfung: er hat „den bösen Feind“ concipirt, „*d e n B ö s e n*“, und zwar als Grundbegriff, von dem aus er sich als Nachbild und Gegenstück nun auch noch einen Guten ausdenkt – sich selbst! ...

11.

Gerade umgekehrt also bei dem Vornehmen, der den Grundbegriff „gut“ voraus und spontan, nämlich von sich aus concipirt und von da aus erst eine Vorstellung von „schlecht“ sich schafft! Dies „schlecht“ vornehmen Ursprungs und jenes „böse“ aus dem Braukessel des ungesättigten Hasses – das erste eine Nachschöpfung, ein Nebenher, eine Complementärfarbe, das zweite dagegen das Original, der Anfang, die eigentliche *T h a t* in der Conception der Sklaven-Moral – wie verschieden stehen die beiden scheinbar demselben Begriff „gut“ entgegengestellten Worte „schlecht“ und „böse“ da! Aber es ist *n i c h t* derselbe Begriff „gut“: vielmehr frage man sich doch, *w e r* eigentlich „böse“ ist, im Sinne der Moral des Ressentiment. In aller Strenge geantwortet: *e b e n* der „Gute“ der andren Moral, eben der Vornehme, der Mächtige, der Herrschende, nur umgefärbt, nur umge-

deutet, nur umgesehn durch das Giftauge des Ressentiment. Hier wollen wir Eins am wenigsten leugnen: wer jene „Guten“ nur als Feinde kennen lernte, lernte auch nichts als böse Feinde kennen, und dieselben Menschen, welche so streng durch Sitte, Verehrung, Brauch, Dankbarkeit, noch mehr durch gegenseitige Bewachung, durch Eifersucht inter pares in Schranken gehalten sind, die andererseits im Verhalten zu einander so erfinderisch in Rücksicht, Selbstbeherrschung, Zart-sinn, Treue, Stolz und Freundschaft sich beweisen, – sie sind nach Aussen hin, dort wo das Fremde, die Fremde beginnt, nicht viel besser als losgelassene Raubthie-re. Sie geniessen da die Freiheit von allem socialen Zwang, sie halten sich in der Wildnis schadlos für die Spannung, welche eine lange Einschliessung und Ein-friedigung in den Frieden der Gemeinschaft giebt, sie treten in die Unschuld des Raubthier-Gewissens zurück, als frohlockende Ungeheuer, welche vielleicht von einer scheusslichen Abfolge von Mord, Niederbrennung, Schändung, Folte-rung mit einem Übermuth und seelischen Gleichgewichte davongehen, wie als ob nur ein Studentenstreich vollbracht sei, überzeugt davon, dass die Dichter für lange nun wieder Etwas zu singen und zu rühmen haben. Auf dem Grunde aller dieser vornehmen Rassen ist das Raubthier, die prachtvolle nach Beute und Sieg lüstern schweifende blonde Bestie nicht zu verkennen; es bedarf für diesen verborgenen Grund von Zeit zu Zeit der Entladung, das Thier muss wieder heraus, muss in die Wildniss zurück: – römischer, arabischer, germanischer, japanesischer Adel, homerische Helden, skandinavische Wikinger – in diesem Bedürfniss sind sie sich alle gleich. Die vornehmen Rassen sind es, welche den Begriff „Barbar“ auf all den Spuren hinterlassen haben, wo sie gegangen sind; noch aus ihrer höchsten Cultur heraus verräth sich ein Bewusstsein davon und ein Stolz selbst darauf [...]. Diese „Kühnheit“ vornehmer Rassen, toll, absurd, plötzlich, wie sie sich äussert, das Unberechenbare, das Unwahrscheinliche selbst ihrer Unternehmungen [...] ihre Gleichgültigkeit und Verachtung gegen Sicherheit, Leib, Leben, Behagen, ihre entsetzliche Heiterkeit und Tiefe der Lust in allem Zerstören, in allen Wollüsten des Siegs und der Grausamkeit – Alles fasst sich für Die, welche daran litten, in das Bild des „Barbaren“, des „bösen Feindes“, etwa des „Gothen“, des „Vandalen“ zusammen. [...] Gesetzt, dass es wahr wäre, was jetzt jedenfalls als „Wahrheit“ ge-glaubt wird, dass es eben der Sinn aller Cultur sei, aus dem Raubthiere „Mensch“ ein zahmes und civilisirtes Thier, ein Hausthier herauszuzüchten, so müsste man unzweifelhaft alle jene Reaktions- und Ressentiments-Instinkte, mit deren Hülfe die vornehmen Geschlechter sammt ihren Idealen schliesslich

zu Schanden gemacht und überwältigt worden sind, als die eigentlichen Werkzeuge der Cultur betrachten; womit allerdings noch nicht gesagt wäre, dass deren Träger zugleich auch selber die Cultur darstellten. Vielmehr wäre das Gegentheile nicht nur wahrscheinlich – nein! es ist heute augenscheinlich! Diese Träger der niederdrückenden und vergeltungslüsternden Instinkte, die Nachkommen alles europäischen und nicht europäischen Sklaventhums, aller vorarischen Bevölkerung in Sonderheit – sie stellen den Rückgang der Menschheit dar! Diese „Werkzeuge der Cultur“ sind eine Schande des Menschen, und eher ein Verdacht, ein Gegenargument gegen „Cultur“ überhaupt! Man mag im besten Rechte sein, wenn man vor der blonden Bestie auf dem Grunde aller vornehmen Rassen die Furcht nicht los wird und auf der Hut ist: aber wer möchte nicht hundertmal lieber sich fürchten, wenn er zugleich bewundern darf, als sich nicht fürchten, aber dabei den ekelhaften Anblick des Missrathenen, Verkleinerten, Verkümmerten, Vergifteten nicht mehr los werden können? [...] Nicht die Furcht; eher, dass wir Nichts mehr am Menschen zu fürchten haben; dass das Gewürm „Mensch“ im Vordergrunde ist und wimmelt; dass der „zahme Mensch“, der Heillos-Mittelmässige und Unerquickliche bereits sich als Ziel und Spitze, als Sinn der Geschichte, als „höheren Menschen“ zu fühlen gelernt hat, – ja dass er ein gewisses Recht darauf hat, sich so zu fühlen, insofern er sich im Abstände von der Überfülle des Missrathenen, Kränklichen, Müden, Verlebten fühlt, nach dem heute Europa zu stinken beginnt, somit als etwas wenigstens relativ Gerathenes, wenigstens noch Lebensfähiges, wenigstens zum Leben Ja-sagendes ...

Zweite Abhandlung: „Schuld“, „schlechtes Gewissen“ und Verwandtes.

3.

Sein Gewissen? ... Es lässt sich voraus errathen, dass der Begriff „Gewissen“, dem wir hier in seiner höchsten, fast befremdlichen Ausgestaltung begegnen, bereits eine lange Geschichte und Form-Verwandlung hinter sich hat. Für sich gut sagen dürfen und mit Stolz, also auch zu sich Ja sagen dürfen – das ist, wie gesagt, eine reife Frucht, aber auch eine späte Frucht, – wie lange musste diese Frucht herb und sauer am Baume hängen! Und eine noch viel längere Zeit war von

einer solchen Frucht gar nichts zu sehen, – Niemand hätte sie versprechen dürfen, so gewiss auch Alles am Baume vorbereitet und gerade auf sie hin im Wachsen war! – „Wie macht man dem Menschen-Thiere ein Gedächtnis? Wie prägt man diesem theils stumpfen, theils faseligen Augenblicks-Verstande, dieser leibhaften Vergesslichkeit Etwas so ein, dass es gegenwärtig bleibt?“ ... Dies uralte Problem ist, wie man denken kann, nicht gerade mit zarten Antworten und Mitteln gelöst worden; vielleicht ist sogar nichts furchtbarer und unheimlicher an der ganzen Vorgeschichte des Menschen, als seine M n e m o t e c h n i k . „Man brennt Etwas ein, damit es im Gedächtniss bleibt: nur was nicht aufhört, w e h z u t h u n , bleibt im Gedächtniss“ – das ist ein Hauptsatz aus der allerältesten (leider auch allerlängsten) Psychologie auf Erden. Man möchte selbst sagen, dass es überall, wo es jetzt noch auf Erden Feierlichkeit, Ernst, Geheimniss, düstere Farben im Leben von Mensch und Volk giebt, Etwas von der Schrecklichkeit n a c h w i r k t , mit der ehemals überall auf Erden versprochen, verpfändet, geliebt worden ist: die Vergangenheit, die längste tiefste härteste Vergangenheit, haucht uns an und quillt ins uns herauf, wenn wir „ernst“ werden. Es gieng niemals ohne Blut, Martern, Opfer ab, wenn der Mensch es nöthig hielt, sich ein Gedächtniss zu machen; die schauerlichsten Opfer und Pfänder (wohin die Erstlingsopfer gehören), die widerlichsten Verstümmelungen (zum Beispiel die Castrationen), die grausamsten Ritualformen aller religiösen Culte (und alle Religionen sind auf dem untersten Grunde Systeme von Grausamkeiten) – alles Das hat in jenem Instinkte seinen Ursprung, welcher im Schmerz das mächtigste Hülfsmittel der Mnemonik errieth. In einem gewissen Sinne gehört die ganze Asketik hierher: ein paar Ideen sollen unauslöschlich, allgegenwärtig, unvergessbar, „fix“ gemacht werden, zum Zweck der Hypnotisierung des ganzen nervösen und intellektuellen Systems durch diese „fixen Ideen“ – und die asketischen Prozeduren und Lebensformen sind Mittel dazu, um jene Ideen aus der Concurrrenz mit allen übrigen Ideen zu lösen, um sie „unvergesslich“ zu machen. Je schlechter die Menschheit „bei Gedächtnis“ war, umso furchtbarer ist immer der Aspekt ihrer Bräuche; die Härte der Strafgesetze giebt in Sonderheit einen Maassstab dafür ab, wie viel Mühe sie hatte, gegen die Vergesslichkeit zum Sieg zu kommen und ein paar primitive Erfordernisse des socialen Zusammenlebens diesen Augenblicks-Sklaven des Affekts und der Begierde g e g e n w ä r t i g z u halten. [...] man denke an die alten deutschen Strafen, zum Beispiel an das Steinigen (– schon die Sage lässt den Mühlstein auf das Haupt des Schuldigen fallen), das Rädern (die eigenste Erfindung und Spezialität des deut-

schen Genius im Reich der Strafe!), das Werfen mit dem Pfahle, das Zerreißen- oder Zertretenlassen durch Pferde (das „Viertheilen“), das Sieden des Verbrechers in Öl oder Wein (noch im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert), das beliebte Schinden („Riemenschneiden“), das Herausschneiden des Fleisches aus der Brust; 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 Gedächtnisse, 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 Art Vorrechte und Prunkstücke des Menschen: wie theuer haben sie sich bezahlt gemacht! wie viel Blut und Grausen ist auf dem Grunde aller „guten Dinge“! ...

6.

In dieser Sphäre, im Obligationen-Rechte also, hat die moralische Begriffswelt „Schuld“, „Gewissen“, „Pflicht“, „Heiligkeit der Pflicht“ ihren Entstehungsheerd, – ihr Anfang ist, wie der Anfang alles Grossen auf Erden, gründlich und lange mit Blut begossen worden. Und dürfte man nicht hinzufügen, dass jene Welt im Grunde einen gewissen Geruch von Blut und Folter niemals wieder ganz eingebüsst habe? (selbst beim alten Kant nicht: der kategorische Imperativ riecht nach Grausamkeit ...) Hier ebenfalls ist jene unheimliche und vielleicht unlösbar gewordne Ideen-Verhäkelung „Schuld und Leiden“ zuerst eingehäkelt worden. Nochmals gefragt: in wiefern kann Leiden eine Ausgleichung von „Schulden“ sein? Insofern Leiden-*machen* im höchsten Grade wohl that, insofern der Geschädigte für den Nachtheil, hinzugerechnet die Unlust über den Nachtheil, einen ausserordentlichen Gegen-Genuss eintauschte: das Leiden-*machen*, – ein eigentliches *Fest*, Etwas, das, wie gesagt, umso höher im Preise stand, je mehr es dem Range und der gesellschaftlichen Stellung des Gläubigers widersprach. Dies vermuthungsweise gesprochen: denn solchen unterirdischen Dingen ist schwer auf den Grund zu sehn, abgesehn davon, dass es peinlich ist; und wer hier den Begriff der „Rache“ plump dazwischen wirft, hat sich den Einblick eher noch verdeckt und verdunkelt, als leichter gemacht (– Rache selbst führt ja eben auf das gleich Problem zurück: „wie kann Leiden-*machen* eine Genugthuung sein?“). Es widersteht,

wie mir scheint, der Delikatesse, noch mehr der Tartüfferie zahmer Haustiere (will sagen moderner Menschen, will sagen uns), es sich in aller Kraft vorstellig zu machen, bis zu welchem Grade die *G r a u s a m k e i t* die grosse Festfreude der älteren Menschen ausmacht, ja als Ingredienz fast jeder ihrer Freuden zugemischt ist; wie naiv andererseits, wie unschuldig ihr Bedürfnis nach Grausamkeit auftritt, wie grundsätzlich gerade die „uninteressirte Bosheit“ (oder, mit Spinoza zu reden, die *sympathia malevolens*) von ihr als *n o r m a l e* Eigenschaft des Menschen angesetzt wird –: somit als Etwas, zu dem das Gewissen herzlich *J a* sagt! Für ein tieferes Auge wäre vielleicht auch jetzt noch genug von dieser ältesten und gründlichsten Festfreude des Menschen wahrzunehmen; in „Jenseits von Gut und Böse“ [...] habe ich mit vorsichtigem Finger auf die immer wachsende Vergeistigung und „Vergöttlichung“ der Grausamkeit hingezeigt, welche sich durch die ganze Geschichte der höheren Cultur hindurchzieht (und, in einem bedeutenden Sinne genommen, sie sogar ausmacht). Jedenfalls ist es noch nicht zu lange her, dass man sich fürstliche Hochzeiten und Volksfeste grössten Stils ohne Hinrichtungen, Folterungen oder etwa ein Autodafé nicht zu denken wusste, an denen man unbedenklich seine Bosheit und grausame Neckerei auslassen konnte [...]. Leiden-sehn thut wohl, Leiden-machen noch wohler – das ist ein harter Satz, aber ein alter mächtiger menschlich-allzumenschlicher Hauptsatz, den übrigens vielleicht auch schon die Affen unterschreiben würden: denn man erzählt, dass sie im Ausdenken von bizarren Grausamkeiten den Menschen bereits reichlich ankündigen und gleichsam „vorspielen“. Ohne Grausamkeit kein Fest: so lehrt es die älteste, längste Geschichte des Menschen – und auch an der Strafe ist so viel *F e s t l i c h e s*! –

7.

– Mit diesen Gedanken, nebenbei gesagt, bin ich durchaus nicht Willens, unsren Pessimisten zu neuem Wasser auf ihre misstönigen und knarrenden Mühlen des Lebensüberdrusses zu verhelfen; im Gegentheil soll ausdrücklich bezeugt sein, dass damals, als die Menschheit sich ihrer Grausamkeit noch nicht schämte, das Leben heiterer auf Erden war als jetzt, wo es Pessimisten giebt. Die Verdüsterung des Himmels über dem Menschen hat immer im Verhältnis dazu überhand genommen, als die Scham des Menschen *v o r d e m M e n s c h e n* gewachsen ist. Der müde pessimistische Blick, das Misstrauen zum Räthsel des Lebens, das eisige Nein des Ekels am Leben – das sind nicht die Abzeichen der *b ö s e s t e n*

Zeitalter des Menschengeschlechts: sie treten vielmehr erst dann an das Tageslicht, als die Sumpfpflanzen, die sie sind, wenn der Sumpf da ist, zu dem sie gehören, – ich meine die krankhafte Verzärtlichung und Vermoralisierung, vermögenderen das Gethier „Mensch“ sich schliesslich aller seiner Instinkte schämen lernt. Auf dem Wege zum „Engel“ (um hier nicht ein härteres Wort zu gebrauchen) hat sich der Mensch jenen verdorbenen Magen und jene belegte Zunge angezündet, durch die ihm nicht nur die Freude und Unschuld des Thieres widerlich, sondern das Leben selbst unschmackhaft geworden ist [...]. Jetzt, wo das Leiden immer als erstes unter den Argumenten gegen das Dasein aufmarschieren muss, als dessen schlimmstes Fragezeichen, thut man gut, sich der Zeiten zu erinnern, wo man umgekehrt urtheilte, weil man das Leiden-machen nicht entbehren mochte und in ihm einen Zauber ersten Rangs, einen eigentlichen Verführungs-Köder zum Leben sah. Vielleicht that damals – den Zärtlingen zum Trost gesagt – der Schmerz noch nicht so weh wie heute [...]. Vielleicht ist es sogar erlaubt, die Möglichkeit zuzulassen, dass auch jene Lust an der Grausamkeit eigentlich nicht ausgestorben zu sein brauchte: nur bedürfte sie, im Verhältniss dazu, wie heute der Schmerz mehr weh thut, einer gewissen Sublimirung und Subtilisirung, sie müsste namentlich in's Imaginative und Seelische übersetzt auftreten und geschmückt mit lauter so unbedenklichen Namen, dass von ihnen her auch dem zartesten hypokritischen Gewissen kein Verdacht kommt (das „tragische Mitleiden“ ist ein solcher Name; ein anderer ist „les nostalgies de la croix“). Was eigentlich gegen das Leiden empört, ist nicht das Leiden an sich, sondern das Sinnlose des Leidens: aber weder für den Christen, der in das Leiden eine ganze geheime Heils-Maschinerie hineininterpretirt hat, noch für den naiven Menschen älterer Zeiten, der alles Leiden sich in Hinsicht auf Zuschauer oder auf Leiden-Macher auszulegen verstand, gab es überhaupt ein solches sinnloses Leiden. Damit das verborgne, unentdeckte, zeugenlose Leiden aus der Welt geschafft und ehrlich negirt werden konnte, war man damals beinahe dazu genöthigt, Götter zu erfinden und Zwischenwesen aller Höhe und Tiefe, kurz Etwas, das auch im Verborgnen schweift, das auch im Dunklen sieht und das sich nicht leicht ein interessantes schmerzhaftes Schauspiel entgehen lässt. Mit Hülfe solcher Erfindungen nämlich verstand sich damals das Leben auf das Kunststück, auf das es sich immer verstanden hat, sich selbst zu rechtfertigen, sein „Übel“ zu rechtfertigen; jetzt bedürfte es vielleicht dazu anderer Hilfs-Erfindungen (zum Beispiel Leben als Räthsel, Leben als Erkenntnisproblem). [...]

16.

An dieser Stelle ist nun nicht mehr zu umgehn, meiner eignen Hypothese über den Ursprung des „schlechten Gewissens“ zu einem ersten vorläufigen Ausdrucke zu verhelfen: sie ist nicht leicht zu Gehör zu bringen und will lange bedacht, bewacht und beschlafen sein. Ich nehme das schlechte Gewissen als die tiefe Erkrankung, welcher der Mensch unter dem Druck jener gründlichsten aller Veränderungen verfallen musste, die er überhaupt erlebt hat, – jener Veränderung, als er sich endgültig in den Bann der Gesellschaft und des Friedens eingeschlossen fand. Nicht anders als es den Wasserthieren ergangen sein muss, als sie gezwungen wurden, entweder Landthiere zu werden oder zu Grunde zu gehen, so gieng es diesen der Wildniss, dem Kriege, dem Herumschweifen, dem Abenteuer glücklich angepassten Halbthieren, – mit Einem Male waren alle ihre Instinkte entwerthet oder „ausgehängt“. [...] Ich glaube, dass niemals auf Erden ein solches Elends-Gefühl, ein solches bleierne Missbehagen dagewesen ist, – und dabei hatten jene alten Instinkte nicht mit Einem Male aufgehört, ihre Forderungen zu stellen! Nur war es schwer und selten möglich, ihnen zu Willen zu sein: in der Hauptsache mussten sie sich neue und gleichsam unterirdische Befriedigungen suchen. Alle Instinkte, welche sich nicht nach Aussen entladen, w e n d e n s i c h n a c h I n n e n – dies ist das, was ich die V e r i n n e r l i c h u n g des Menschen nenne: damit wächst das an den Menschen heran, was man später seine „Seele“ nennt. Die ganze innere Welt, ursprünglich dünn wie zwischen zwei Häute eingespannt, ist in dem Maasse auseinander- und aufgegangen, hat Tiefe, Breite, Höhe bekommen, als die Entladung des Menschen nach Aussen g e h e m m t worden ist. 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 g e g e n d e n M e n s c h e n s e l b s t 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: d a s ist der Ursprung des „schlechten Gewissens“. Der Mensch, der sich, aus Mangel an äusseren Feinden und Widerständen, eingezwängt in eine drückende Enge und Regelmässigkeit der Sitte, ungeduldig selbst zerriss, verfolgte, annagte, aufstörte, misshandelte, dies an Gitterstangen seines Käfigs sich wund stossende Thier, das man „zähmen“ will, dieser Entbehrende und vom Heimweh der Wüste Verzehrte,

der aus sich selbst ein Abenteuer, eine Folterstätte, eine unsichere und gefährliche Wildniss schaffen musste – dieser Narr, dieser sehnsüchtige und verzweifelte Gefangne wurde der Erfinder des „schlechten Gewissens“. Mit ihm aber war die grösste und unheimlichste Erkrankung eingeleitet, von welcher die Menschheit bis heute nicht genesen ist, das Leiden des Menschen am Menschen, an sich: als die Folge einer gewaltsamen Abtrennung von der thierischen Vergangenheit, eines Sprunges und Sturzes gleichsam in neue Lagen und Daseins-Bedingungen, einer Kriegserklärung gegen die alten Instinkte, auf denen bis dahin seine Kraft, Lust und Fruchtbarkeit beruhte. Fügen wir sofort hinzu, dass andererseits mit der Thatsache einer gegen sich selbst gekehrten, gegen sich selbst Partei nehmenden Thierseele auf Erden etwas so Neues, Tiefes, Unerhörtes, Räthselhaftes, Widerspruchsvolles und Zukunftsvolles gegeben war, dass der Aspekt der Erde sich damit wesentlich verändert. [...] Der Mensch zählt seitdem mit unter den unterwartetsten und aufregendsten Glückswürfen, die das „grosse Kind“ des Heraklit, heisse es Zeus oder Zufall, spielt, – er erweckt für sich ein Interesse, eine Spannung, eine Hoffnung, beinahe eine Gewissheit, als ob mit ihm sich Etwas ankündige, Etwas vorbereite, als ob der Mensch kein Ziel, sondern nur ein Weg, ein Zwischenfall, eine Brücke, ein grosses Versprechen sei ...

18.

Man hüte sich, von diesem ganzen Phänomen deshalb schon gering zu denken, weil es von vornherein hässlich und schmerzhaft ist. Im Grunde ist es ja dieselbe aktive Kraft, die in jenen Gewalt-Künstlern und Organisatoren grossartiger am Werke ist und Staaten baut, welche hier, innerlich, kleiner, kleinlicher, in der Richtung nach rückwärts, im „Labyrinth der Brust“, um mit Goethe zu reden, sich das schlechte Gewissen schafft und negative Ideale baut, eben jener Instinkt der Freiheit (in meiner Sprache geredet: der Wille zur Macht): nur dass der Stoff, an dem sich die formbildende und vergewaltigende Natur dieser Kraft auslöst, hier eben der Mensch selbst, sein ganzes thierisches altes Selbst ist – und nicht, wie in jenem grösseren und augenfälligeren Phänomen, der andre Mensch, die andre Menschen. Diese heimliche Selbst-Vergewaltigung, diese Künstler-Grausamkeit, diese Lust, sich selbst als einem schweren widerstrebenden leidenden 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, dieses ganze *a k t i v i s c h e* „schlechte Gewissen“ hat zuletzt – man erräth es schon – als der eigentliche Mutterschooss idealer und imaginativer Ereignisse auch eine Fülle von neuer befremdlicher Schönheit und Bejahung an's Licht gebracht und vielleicht überhaupt erst *d i e* Schönheit ... Was wäre denn „schön“, wenn nicht erst der Widerspruch sich selbst zum Bewusstsein gekommen wäre, wenn nicht erst das Hässliche zu sich selbst gesagt hätte: „ich bin hässlich“? ... Zum Mindesten wird nach diesem Winke das Räthsel weniger räthselhaft sein, in wiefern in widersprüchlichen Begriffen, wie *Selbstlosigkeit*, *Selbstverleugnung*, *Selbstopferung* ein Ideal, eine Schönheit angedeutet sein kann; und Eins weiss man hinfort, ich zweifle nicht daran –, welcher Art nämlich von Anfang an die *L u s t* ist, die der Selbstlose, der Sich-selbst-Verleugnende, Sich-selber-Opfernde empfindet: diese Lust gehört zur Grausamkeit. – Soviel vorläufig zur Herkunft des „Unegoistischen“ als eines *m o - r a l i s c h e n* Werthes und zur Absteckung des Bodens, aus dem dieser Werth gewachsen ist: erst das schlechte Gewissen, erst der Wille zur Selbstmisshandlung giebt die Voraussetzung ab für den *W e r t h* des Unegoistischen. –



Metal bed inside solitary confinement cell

VII

20. Jahrhundert

Vorbemerkung. Als philosophisches Problem bleibt „Grausamkeit“ in verschiedenen Debatten der Philosophie des 20. Jahrhunderts relevant.¹ Insofern die Moderne in vielerlei Hinsicht ein Kind der Aufklärung ist, bleibt ihr – wenig überraschend – auch die identitätsstiftende Ablehnung staatlicher Grausamkeit, vor allem mit Blick auf eine vermeintlich einhegbare oder angeblich unverzichtbare Praxis der Folter erhalten (a).

Dennoch wird im 20. Jahrhundert nicht immer unmittelbar über Grausamkeit selbst – über die ‚richtige‘ Definition, ihre angemessene Bewertung, ihre belastbare Erklärung ... – gestritten, wenn sie Gegenstand philosophischer Debatten ist. In der Metaethik zum Beispiel ist sie ein umstrittener Fall, der wahlweise als Beleg für eine These oder Position oder, umgekehrt, als Argument zu ihrer Widerlegung angeführt wird (b).

Dabei wird immer wieder *auch* der Begriff der Grausamkeit selbst problematisiert. Unter anderem wird eine ‚grausame Freundlichkeit‘ angeführt, die auch an anderen Stellen als Folge von sozialen Strukturen diskutiert wird, die Macht extrem asymmetrisch verteilen (c). Und hier wird wiederum nicht nur die Frage bedeutsam, ob „grausames“ Verhalten notwendig boshaft oder böse – oder eben sadistisch – motiviert sein muss. Anders als bei den meisten Autoren, deren Texte in diesem Band (in Ausschnitten) versammelt sind, werden hier vor allem soziale Strukturen selbst als Ursachen von Grausamkeiten in den Blick genommen (d). Diese Frage ist auch deshalb relevant, weil mit Judith Shklar und Richard Rorty zwei prominente Philosophinnen die Verachtung jeglicher Grausamkeit als Kern

¹ Dabei ist selten explizit von der Schoa die Rede, die wiederum in den hier ausgeklammerten Debatten um „das Böse“ natürlich eine Rolle spielt. Mit Ausnahme der Position Agambens (s. u., p. 214–5) werden eher konkrete Beispiele wie Folter oder Demütigungen herangezogen, für die dann (auch) auf die Gräueltaten der Konzentrations- und Todeslager verwiesen wird. Zur Begriffsgeschichte von „Grausamkeit“ im 20. Jahrhundert vgl. auch Schröder: ‚Wildheit; Grausamkeit; Rohheit‘, Sp. 760–3.

einer liberalen Identität verteidigt haben, die wiederum mit hierarchischen, Ungleichheit zulassenden Strukturen nicht grundsätzlich unvereinbar ist (e).

Darüber hinaus wurden im 20. Jahrhundert die Schriften des Marquis de Sade als wichtiger Beitrag zu einer Philosophie der Grausamkeit wiederentdeckt, wobei hiermit verschiedene Fragen verbunden sind. Einerseits stellt sich natürlich die Frage, ob in Sades Texten eine Kritik bestimmter, auch moderner Positionen zu finden ist (f). Andererseits ist mit dieser Wiederentdeckung und den diversen ‚Relektüren‘ angesichts der unbezweifelbar drastischen Darstellungen grausamen Verhaltens in Sades Schriften die grundsätzliche Frage verbunden, ob Kunst (immerhin handelt es sich bei Sades Texten ja um Romane und Theaterstücke) solche Darstellungen von Grausamkeit nutzen darf oder womöglich sogar sollte (g).

Eine weitere Frage, die zumindest erwähnt werden muss, betrifft den Platz der Grausamkeit im Rahmen unserer menschlichen Existenzweise und eine mögliche ‚Ethik der Grausamkeit gegen sich selbst‘, für die vor allem Nietzsches Philosophie als Inspiration dient (h).

(a) *Das bleibende Skandalon der Folter.* Die zeitgenössische Debatte um die Folter ist in ihrer Gestalt, vor allem aber in der teils deutlichen Schärfe, in der sie geführt wurde (und wird), sicherlich nicht ohne ein einschneidendes Ereignis zu verstehen: den Terroranschlag mit zwei entführten Passagierflugzeugen auf die Twin Towers des Empire State Building am 9. September 2001, kurz: „9/11“. Bereits vorher immer wieder angeführte Gedankenbeispiele, die – wenn auch als Ausnahmen – die Erlaubtheit der Folter von Menschen unter bestimmten Bedingungen aufzeigen sollten, erschienen nun realistischer. Zumal in Deutschland ab 2003 der Fall Markus Gäfgen diskutiert wurde, der im Grunde ein reelles „ticking bomb scenario“² darstellte³. In den anschließenden Debatten um die sogenannte

² Als „ticking bomb scenarios“ werden Situationen bezeichnet, in denen eine Person A eine andere Person B (meist einen Terroristen) in ihrer Gewalt hat, die den Standort einer Bombe kennt, die bei Explosion mehrere Menschen tötet. In einem solchen Fall, so der Tenor zahlreicher Texte, müsse A zur Not auch die Folterung von B erlaubt sein, wenn dies das einzige Mittel ist, um den Standort der Bombe noch rechtzeitig, d. h. mit Chance ihrer Entschärfung, in Erfahrung zu bringen.

³ Markus Gäfgen entführte und ermordete am 27. September 2002 den damals fünfjährigen Jakob von Metzler und erpresste im Anschluss dessen Eltern. Nach seiner Festnahme ordnete – unter der Annahme, der Junge sei noch am Leben – der damalige Polizeivizepräsident Wolfgang Daschner an, Gäfgen im Notfall auch mittels

„Rettungsfolter“ wurde unter anderem den Richterinnen des Bundesverfassungsgerichtes ein realitätsblinder „Verfassungsautismus“ vorgeworfen, weil sie die Absolutheit des Folterverbotes betonten.⁴

In philosophischer Hinsicht relevant ist dabei nicht allein die – etwa von Jeremy Waldron⁵ und Jay Bernstein⁶ mit einiger Gründlichkeit untersuchte – Frage nach einer etwaigen moralischen Legitimität derartiger grausamer Handlungen *im Einzelfall*. Diese, etwa von David Sussmann mit Verweis auf die Menschenwürde als absolutem Wert eindeutig verneinte,⁷ Frage ist und bleibt umstritten, wobei hier auch die von Guntolf Herzberg in *Moral extremer Lagen* aufgeworfenen moralischen Probleme eines Handelns in Notsituationen zu beachten sind.

Aber selbst wenn es Argumente für die Erlaubnis von Folterhandlungen in bestimmten, eng eingegrenzten Notsituationen geben sollte, so zeigen diese ja nicht zwangsläufig zugleich, dass Folter *legalisiert*, dass also der moralischen Erlaubnis auch die positiv-rechtliche folgen sollte.

So hat Jan-Philipp Reemtsma geltend gemacht, dass dies schon deswegen nicht erlaubt sei, weil sich auch aufseiten des Staates der Irrtum und damit die Folter Unschuldiger schlicht nicht ausschließen ließen:

Man kann solche Fälle nicht ausschließen, mehr noch: Man darf es nicht. [...] Wer den Irrtum nicht bloß nach bestem Wissen und Gewissen vermeiden will, sondern als Möglichkeit ausschließen will, darf nicht handeln. Wer die Handlung möglich machen will, muß auch die Möglichkeit des Irrtums möglich machen. [...] Damit wird die mit dem Folterverbot – und mit der Idee des modernen Rechtsstaats, die historisch aufs engste mit dem

Gewaltanwendung zur Preisgabe des Verstecks des Jungen zu zwingen. In der Öffentlichkeit wurde dies vielfach als (Androhung von) Folter gesehen und diskutiert.

⁴ Depenheuer: *Selbstbehauptung des Rechtsstaates*, S. 26. Depenheuer geht sogar so weit, das Urteil des Bundesverfassungsgerichtes zum 2005 beschlossenen Luftsicherheitsgesetz als „vorsorgliche Kapitulation gegenüber terroristischen Angriffen“ zu bezeichnen, „die einer Einladung an Terroristen gleichkommt, ihre Tattaten künftig in Deutschland, mittels unschuldiger Geiseln zu planen und umzusetzen.“ (ebd., S. 25–6)

⁵ Waldron: *Torture, Terror, and Trade-Offs*, S. 186–320.

⁶ Bernstein: *Torture and Dignity*.

⁷ Sussmann: „What’s Wrong with Torture“, S. 19, 28–9.

Folterverbot verbunden ist – *gegebene Garantie hinfällig, daß der Bürger vom Staat Folter niemals erwarten können muß.*⁸

Wenn es also der Fall wäre (und Reemtsma schließt dies nicht aus), dass Folter in bestimmten Fällen moralisch erlaubt ist, dann müsse es dabei bleiben, dass es in die Entscheidung der Einzelnen falle, ob die gegebene Situation einen Notfall darstelle und damit die Erlaubnis zu foltern vorhanden sei. Und für diese Entscheidung müsste sie sich dann entsprechend vor Gericht verantworten.⁹

Mit Blick auf *Grausamkeit* als philosophisches Problem bleibt allerdings zu fragen, wie einschlägig die Debatten über die Legitimität oder Illegitimität der Folter sind. Richtig ist, dass Folter ein Fall von Grausamkeit ist. Natürlich wird sie daher immer wieder als Musterfall grausamen Handelns herangezogen und diskutiert,¹⁰ aber es ist fraglich, ob sich die – maßgeblich von Elaine Scarry in ihrer Abhandlung *Der Körper im Schmerz* detailliert untersuchten – Spezifika von Folterhandlungen (absolute Wehrlosigkeit des Opfers, gezieltes „Brechen“ des Opfers durch die Folterer usw.) wirklich bei allen grausamen Handlungen finden.¹¹ Vor allem die Folgen der Folter für das Opfer, die auch andere Erfahrungen von Gewalt und Grausamkeit als Ursache haben können, wie Susan Brison deutlich gemacht hat,¹² wären nicht zwangsläufig ‚typisch‘ für Erfahrungen von Grausamkeit, wenn man etwa auch öffentliche Bloßstellungen u. ä. als „grausam“ einordnen würde.

⁸ Reemtsma: *Folter im Rechtsstaat*, S. 117 (Hervorheb. i. O.), vgl. ebd., S. 122–4.

⁹ Ebd., S. 128.

¹⁰ So etwa bei Müller-Funk: *Crudelitas*, S. 21,4 4 und Schaub: „Grausamkeit und Metaphysik“, S. 20–3, 28.

¹¹ Siehe beispielhaft die Beschreibung von Mirjam Schaub, die allerdings die derart erfolgreiche Folter als „Gipfel“ der Grausamkeit – und damit nicht zwangsweise als paradigmatischen oder Normalfall – bezeichnet, vgl. ebd., S. 20: „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.“

¹² Vgl. Brison: *Vergewaligung*, S. 24–30, 51 sowie Kap. 3, S. 54–86.

Anders gesagt: Folter ist klarerweise ein Beispiel für Grausamkeit, aber die extreme Wehrlosigkeit des Opfers und das Folterpraktiken meist inhärente Ziel, das Opfer vollkommen ‚zu brechen‘, zu zerstören, findet sich nicht zwangsläufig bei allen Grausamkeiten. Nimmt man Folter daher aus Ausgangspunkt von Überlegungen zu Begriff und Kritik der Grausamkeit, dann drohen andere, alltäglichere Grausamkeiten aus dem Blick zu geraten, weil sich etwa die beiden genannten Merkmale bei ihnen nicht finden.

(b) *Grausamkeit als metaethischer Problemfall*. Sollte Folter als Beispiel für Grausamkeit ungeeignet sein, dann hat dies womöglich Folgen für jene Debatten der Metaethik, in denen „Grausamkeit“ (eben auch in Form der Folter¹³) als eine Art ‚Testfall‘ diskutiert wird. Allerdings wird in diesen Debatten Grausamkeit selbst kaum problematisiert; es wird vielmehr ein gebräuchliches Verständnis von „Grausamkeit“ aufgerufen (oder der Begriff gar nicht erst definiert), um dann bestimmte Probleme des Nachdenkens über Moral *am* (vermeintlich unkontroversen) *Beispiel* „Grausamkeit“ zu veranschaulichen.

Einschlägig hierfür ist der Kontext, in dem Richard Hare auf „Grausamkeit“ bzw. auf die Eigenschaft „grausam“ zu sprechen kommt:

Gelegentlich wird von Philosophen die These vertreten, daß die evaluativ-deskriptiv-Distinktion in solchen Fällen [wo man in sich mit der Wahrnehmung einer Handlung Typ X eine Neigung zum Verhalten Typ a beobachtet – D. S.] zusammenbricht. Eine Handlung zum Beispiel als grausam anzusehen, heißt, so sagen sie, die betreffende Handlung zugleich sowohl zu beschreiben als auch eine gegen sie gerichtete moralische Einstellung einzunehmen. Manchmal wird das in einer eher ‚ontologischen‘ Weise so ausgedrückt: Es gebe Eigenschaften von Handlungen, die schon an sich motivational sind. [...] Die These ist, daß diese Art Handlung irgendwie inhärent motivational ist; würde sie uns nicht derart motivieren oder unsere Gefühle sonstwie berühren, so wäre es eben nicht diese Art Handlung (keine grausame zum Beispiel). Es gibt also Eigenschaften, die an sich schlimm sind; und es gibt moralische Wörter, die untrennbar sowohl deskriptiv als

¹³ Siehe Nagel: *Die Grenzen der Objektivität*, S. 80, Hare: „Universalisierbarkeit“, S. 206–7 sowie Schönecker: „Supernaturalismus“, S. 143.

auch präskriptiv sind. Wenn wir unser eigenes intuitives moralisches Denken betrachten, bei dem sich Fragen danach, ob wir zum Beispiel auf Grausamkeit so reagieren müssen bzw. sollten, wie wir das tun, erst gar nicht stellen, so ist die Plausibilität einer solchen Auffassung leicht zu ersehen.¹⁴

Was Hare hier als zwei Formulierungen einer These darstellt, sind in der Tat zwei Thesen, die zwar bisweilen miteinander verbunden werden,¹⁵ tatsächlich aber getrennt werden sollten. Die erste These lautet: Es gibt Begriffe, die Bernard Williams folgend als „dichte Begriffe“ bezeichnet werden¹⁶ und die sich dadurch auszeichnen, dass sie feststellen, dass etwas der Fall ist, und dies *zugleich* (moralisch) bewerten. Klarerweise ist dies bei „Grausamkeit“ der Fall, denn wenn ich sage, dass dieses-oder-jenes „grausam“ ist, dann sage ich damit *zugleich*, dass es moralisch verwerflich ist; zumindest wäre es höchst seltsam, würde ich hinzufügen: „Dass es grausam ist, sagt natürlich nichts darüber aus, wie es moralisch zu bewerten ist.“

Umstritten ist mit Bezug auf diese erste These, ob sich nicht gerade am Beispiel der Grausamkeit Williams' Vermutung¹⁷ belegen lässt, dass der feststellende und der wertende Aspekt „dichter Begriffe“ sich nicht ohne weiteres trennen lassen, weil unklar ist, in welcher Beziehung sie zueinander stehen. Richard Hare hat dies energisch bestritten,¹⁸ wurde aber

¹⁴ Hare: *Moralisches Denken*, S. 124.

¹⁵ Etwa von Putnam: *Für eine Erneuerung der Philosophie*.

¹⁶ Vgl. Williams: *Ethik und die Grenzen der Philosophie*, der (ebd., S. 182) u. a. „Brutalität“ als Beispiel anführt, zuvor (ebd., S. 28) aber auch „Grausamkeit“ erwähnt.

¹⁷ Ebd., S. 197–203.

¹⁸ Vgl. Hare: *Moralisches Denken*, S. 124–6: „Um aber zu sehen, warum es [die routinierte Demütigung von ‚Neulingen‘ im Militär; D. S.] nicht in Ordnung ist, müssen wir in die Materie tiefer eindringen als es die von mir an dieser Stelle kritisierten Philosophen tun. Daß, was sie sagen, falsch ist, kann man leicht daraus ersehen, daß es sich bei der Feststellung, daß das Opfer leidet, und der Feststellung, daß die Handlung, die sein Leiden bewirkte, falsch war, um zwei verschiedene Feststellungen handelt. Man kann die eine auch glauben, ohne die andere zu glauben. Es kann durchaus sein, daß das Wort ‚grausam‘ [...] eine evaluative Bedeutung mit sich trägt, die es nicht leicht aufgibt (obwohl das möglich ist: Wir können sagen ‚Ja, grausam sicher; aber das ist es gerade, was soviel Spaß gemacht hat.‘). Aber die Tatsache, daß wir, wenn wir dieses Wort verwenden, auf die Bewertung so gut wie festgelegt sind, besagt dennoch nicht, daß wir das Wort überhaupt verwenden müssen, um die Handlung vollständig zu beschreiben.“

gerade deshalb immer wieder von Autorinnen wie Philippa Foot¹⁹ und Hilary Putnam kritisiert:

Der Versuch der Nicht-Kognitivistin, Wörter wie ‚grausam‘ in eine ‚deskriptive Bedeutungskomponente‘ und eine ‚präskriptive Bedeutungskomponente‘ aufzuspalten, scheitert an der Unmöglichkeit anzugeben, welches die ‚deskriptive Bedeutung‘ ist, ohne das Wort ‚grausam‘ selbst oder einen synonymen Ausdruck zu verwenden.²⁰

Von diesem Problem zu unterscheiden ist die zweite, von Hare so genannte „ontologische“ These, dass manche Handlungen *objektiv*, d. h. auch unabhängig von unseren Überzeugungen, Behauptungen und Normen moralisch gut oder schlecht sind. Wäre dies der Fall, wäre also „Grausamkeit“ objektiv moralisch schlecht, dann hat jemand, der eine „grausame“ Handlung als „gut“, „witzig“, „toll“ o. ä. bezeichnet, nicht einfach ‚eine andere Meinung‘ oder ‚eine andere Moral‘, sondern sie hat einfach Unrecht, d. h. sie irrt sich. Moralische Eigenschaften sind, mit anderen Worten, ein Bestandteil der Welt, den wir ebenso vorfinden und dann eben nur richtig oder falsch erkennen, aber nicht ‚machen‘ oder ‚hervorbringen‘, wie dies z. B. auch bei den Gesetzen der Physik der Fall ist.²¹

Für diese, von Hare ebenfalls abgelehnte,²² These wird „Grausamkeit“ als ‚Beleg‘ unter anderem von George Edward Moore angeführt:

Im Fall der Grausamkeit könnte der Einwand erhoben werden, unsere Mißbilligung derselben könnte, selbst in dem angenommenen isolierten Fall, wo uns keine Berücksichtigung ihrer Schlechtigkeit als Mittel zu

¹⁹ Foot: „Moralische Argumentation“, S. 256: „Man könnte diesen Fall mit einem vergleichen, in dem jemand in einer Diskussion über eine gemeinsame Vorgehensweise sagt: ‚Das ist das Beste‘ und später erklärt, mit ‚das Beste‘ habe er das Beste für sich selbst gemeint. Das ist nicht die Bedeutung von ‚das Beste‘ innerhalb einer solchen Diskussion.“ Foot kritisiert hier Hares Überlegungen in Hare: „Universalisierbarkeit“, die seinen hier zitierten Ausführungen in *Moralisches Denken* folgen.

²⁰ Putnam: *Für eine Erneuerung der Philosophie*, S. 114.

²¹ Eine reflektierte Formulierung und Verteidigung dieser Position findet sich bei Nagel: *Der Blick von Nirgendwo*, S. 239–83.

²² Vgl. Hare: *Moralisches Denken*, S. 124–6.

beeinflussen vermag, doch in Wirklichkeit dem Schmerz der Personen gelten, welchen zu betrachten ihr Entzücken ausmacht. [...] Im Falle der Grausamkeit läßt sich meines Erachtens geltend machen, daß ihre eigentliche Abscheulichkeit gleichermaßen groß ist, ob nun der betrachtete Schmerz wirklich existiert oder imaginär ist. Ich zumindest vermag nicht zu erkennen, daß in diesem Fall das Vorhandensein eines wahren Glaubens für den eigentlichen Wert des untersuchten Ganzen etwas ausmacht, obwohl es ohne Zweifel sehr viel ausmachen kann für seinen Wert als Mittel.²³

Dass dieses Argument nicht ganz so einleuchtend ist, wie Moore vermutet und wie etwa Dieter Schönecker behauptet hat,²⁴ zeigen die zahlreichen kritischen Einwände gegen diesen „moralischen Realismus“, von denen sicherlich John Mackies „Argument aus der Absonderlichkeit“ den bekanntesten darstellt:

Worin liegt die Verbindung zwischen der natürlichen Tatsache, daß eine Handlung ein Akt absichtlicher ‚Grausamkeit‘ – d. h. ein Zufügen von Schmerzen rein aus Spaß – darstellt, und der moralischen Tatsache, daß sie falsch ist? Es kann sich dabei nicht um eine Schlußfolgerung, nicht um eine logische oder analytische Notwendigkeit handeln. Dennoch ist das Zusammentreffen dieser beiden Eigentümlichkeiten nach Auffassung der Objektivisten auch nicht zufällig.²⁵

Auffällig ist dabei nicht allein, dass Mackie „ein Zufügen von Schmerzen rein aus Spaß“ anscheinend als moralisch vollkommen neutrales Vorkommnis deutet;²⁶ durchaus diskussionswürdig ist auch, dass Mackie „Grausamkeit“ ohne weiteres

²³ Moore: *Principia Ethica*, S. 286–7 [§125].

²⁴ Schönecker: „Supernaturalismus“, S. 141: „Das Gebot *Du sollst keine Kinder aus sexueller Lust vergewaltigen, auch wenn es für Dich oder den Dir wichtigen Menschen keine negativen Konsequenzen hat*, kann nur begründet werden, wenn es *intrinsisch* schlecht ist, Kinder aus sexueller Lust zu vergewaltigen.“ Folglich sei es ein Fehler, mehr noch: „ein Zeichen moralischer Verrohung oder geistiger Orientierungslosigkeit, diesem moralischen Bewusstsein nicht zu vertrauen“ (ebd., S. 142).

²⁵ Mackie: *Ethik*, S. 47.

²⁶ Und auch die Einordnung als „natürliche Tatsache“, d. h. als ein Ereignis, das in dieselbe Kategorie wie Regen, Erdbeben oder ein Regenbogen gehört, ist zumindest erläuterungsbedürftig.

als „Zufügen von Schmerzen rein aus Spaß“ definiert, es also im Grunde mit *Sadismus* identifiziert wird.²⁷ Dass „Grausamkeit ist schlecht“ eine Behauptung ist, der die meisten von uns wohl ohne groß nachzudenken zustimmen würden, mag aber gerade auch damit zu tun haben, dass wir unter „Grausamkeit“ eben doch nicht immer und notwendig dasselbe verstehen.²⁸

Womöglich handelt es sich hierbei auch schlicht um eine Folge oder einen Bestandteil unserer menschlichen Lebensform, die weder weiter begründet werden kann noch, bei Abwesenheit entsprechender Einwände, begründet werden muss, wie David Wiggins angesichts der folgenden Aussage Bertrand Russells meint:

I am not, myself, satisfied with what I have read or said on the philosophical basis of ethics. I cannot see how to refute the arguments for the subjectivity of ethical values, but I find myself incapable of believing that all that is wrong with wanton cruelty is that I don't like it.²⁹

Was jedenfalls kaum überzeugt ist – wie Hannah Arendt gezeigt hat – die Behauptung, dass „Grausamkeit“ moralisch verwerflich ist, weil es sich um ein ‚strukturell widersprüchliches‘ Handeln handelt:

Wenn wir es uns leisten könnten, unmoralisches Verhalten einfach unmenschlich zu nennen, dann wären unsere Probleme in der Tat vom Tisch. Aber das sind sie eben nicht, wie Sie sofort an einem Beispiel, [...] nämlich

²⁷ Siehe dazu die Überlegungen im einleitenden Essay.

²⁸ Vgl. Carlson: „Moral Realism and Wanton Cruelty“, S. 51, 53–5. Siehe auch hierzu den einleitenden Essay.

²⁹ Russell: „Note on Philosophy, January 1960“, S. 146–7. Siehe dazu Wiggins: „A Sensible Subjectivism“, S. 210–1: „What is wrong with cruelty is not, even for Bertrand Russell, just that Bertrand Russell doesn't like it, but that it is not such as to call forth liking given our actual collectively scrutinized responses. Those responses are directed at cruelty, and at what cruelty itself consists in on the level of motive, intention, outcome ... To be sure, we should not care about these things, these things would not impinge as they do upon us, if our responses were not there to be called upon. In the presence of a good reason to call them in question, we should not be able to trust them or take too much for granted about the well-foundedness of the properties they are keyed to. But, in the total absence of such a reason, it will not be at all question-begging for Russell simply to remind himself as thoroughly and vividly as he can just what it is he dislikes, abhors, detests ... about cruelty and its ancient and hideous marks.“

der Mißhandlung eines Hundes, sehen werden. Es sei ‚moralisch und erkenntnismäßig unrecht‘, einen Hund so zu behandeln, als wäre er ein Stein. Worum es gehe, sei die ‚Entstellung‘ eines Objekts, ein Erkenntnis-Irrtum. Dabei fällt es unserem Autor nicht im leisesten auf, daß ich, wenn ich einen Hund wie einen Stein behandle, mich meinerseits wie ein Stein verhalte oder, was wahrscheinlicher ist, daß ich Schmerz zuzufügen wüßte. Da geht es um keinen Erkenntnis-Irrtum; ganz im Gegenteil: Wenn ich nicht wüßte, daß ein Hund nicht ein Stein ist, würde ich niemals versucht sein, ihn zu mißhandeln.³⁰

(c) *Grausames Wohlwollen?* Ein wesentliches Argument für die These, dass es sich bei „Grausamkeit“ um einen „dichten Begriff“ im Sinne Williams’ handelt, sind natürlich Fälle, deren Einordnung als „grausam“ uns unmittelbar einleuchtet, die aber nicht mit Definitionen wie „ein Zufügen von Schmerzen rein aus Spaß“ in Einklang zu bringen sind. Putnam erwähnt zum Beispiel „einige Fälle, die (vom gleichen externen Standpunkt aus betrachtet) wie Fälle von ‚Freundlichkeit‘ wirken“, die aber „von uns als ‚subtile Formen von Grausamkeit‘ gekennzeichnet würden.“³¹

Was auf den ersten Blick wie ein ad hoc konstruiertes Beispiel erscheint, wird als eine besonders perfide Form von Grausamkeit auch von anderen Autorinnen diskutiert. Judith Shklar unterscheidet etwa „körperliche“ Grausamkeit wie Folter von „moralischer Grausamkeit“³²: „eine willentliche und anhaltende Demütigung, an deren Ende die Unfähigkeit des Opfers steht, weder sich noch anderen zu vertrauen“, die ihrer Meinung nach in der Art und Weise, *wie dem Opfer Leid zugefügt wird*, von „körperlicher Bestialität“ vollkommen verschieden ist.³³

Interessant ist nun Shklars These, dass sich „moralische Grausamkeiten“ dieser Art nicht allein in Praktiken der sogenannten „weißen“ (keine körperlichen Spuren hinterlassenden) Folter oder bei bestimmten Initiationsriten fänden. Sie sind

³⁰ Arendt: *Über das Böse*, S. 58–9.

³¹ Putnam: *Für eine Erneuerung der Philosophie*, S. 144.

³² Shklar: *Ganz normale Laster*, S. 15.

³³ Ebd., S. 48. Zu Shklars (allgemeiner) Definition von „Grausamkeit“ vgl. ebd., S. 17: „einem schwächeren Wesen willentlich körperlichen Schmerz zuzufügen, um Furcht und Leid zu erzeugen“.

vielmehr, wenn auch womöglich in weniger ‚schwerer‘ Form im Snobismus zu finden, in der Herabwürdigung oder herablassenden Behandlung anderer Menschen aufgrund bestimmter Gruppenzugehörigkeiten.³⁴ Die Kritik dieser Art routinierter, an Strukturen sozialer und ökonomischer Ungleichheit gebundener „Demütigung“ hat Avishai Margalit aufgegriffen, wenngleich mit einer gewissen Skepsis gegenüber ihrer Einordnung als „Grausamkeit“:

We tend to forgive snobbery as a familiar and almost amiable peccadillo [...]. Not terribly nice, but not terrible either. Since snobbery is based on faux pas connected with trivial social cues, we are inclined to consider the entire phenomenon a trivial one. But a sequence of trivial steps can lead to a nontrivial outcome, and so it is with snobbery.³⁵

Seine Skepsis rührt von dem Umstand her, dass derartige Demütigungen, so sehr sie in einer „anständigen“ Gesellschaft zu ächten seien,³⁶ im Ausmaß des Leids und der Folgen für das Opfer nur in extremen Fällen ‚echter‘ (körperlicher) Grausamkeit zu vergleichen seien.³⁷

Ein zweiter, nicht nur alltäglicher, sondern zudem auch auf den ersten Blick sogar kontraintuitiver Fall „moralischer Grausamkeit“ sind nach Shklar wohlwollende, auf den ersten Blick moralische Handlungen wie Almosen, Spenden und andere ‚Gnadengaben‘. Denn sie machen die Empfänger letztlich genauso zu passiven Objekten des eigenen Handelns wie es die Folter tut.³⁸

Eine solche ‚Demütigung aus besten Absichten‘ kann durchaus mit einem – letztlich dann wohl korrumpierten – Einfühlungsvermögen, mit der Bereitschaft und Fähigkeit, die Perspektive des Opfers zumindest in Teilen nachzuvollziehen,

³⁴ Vgl. ebd., S. 47–8.

³⁵ Margalit: *The Decent Society*, S. 189, vgl. ebd. S. 194.

³⁶ Vgl. ebd., S. 195–6.

³⁷ Ebd., S. 264: „But we must remember that physical cruelty takes precedence over humiliation. Torturing the body causes more acute pain than torturing the soul. The decent society is based on the principle of eliminating humiliation, but it presupposes that physical cruelty has already been eradicated.“ Diese intuitiv sicherlich einleuchtende Behauptung wäre, mit Blick auf die bereits erwähnten Arbeiten von Scarry und Brison, allerdings gründlich – und kritisch – zu prüfen.

³⁸ Shklar: *Ganz normale Laster*, S. 47–8, sowie Hallie: *Grausamkeit*, S. 128.

verbunden sein.³⁹ Die wohlwollenden Absichten, der Glaube, jemandem doch eigentlich „etwas Gutes“ zu tun, ihr „zu helfen“, so würden Judith Shklar und Philipp Hallie geltend machen, ändern eben nichts am grausamen Charakter dieser Handlungen. Was sie grausam macht, ist daher nicht die Absicht, d. h. nicht das, was die Handelnde mit ihnen zu tun *meint*. Es ist der Umstand, dass solche Handlungen die Empfängerin demütigen, gerade weil und indem sie ihr ihre Abhängigkeit und Hilflosigkeit, ihr Angewiesensein auf Hilfe und damit *zugleich* ihr Ausgeliefertsein vor Augen führen.⁴⁰

(d) *Das Problem demütigender Institutionen*. Interessant an der Deutung von einseitigen Hilfsleistungen nicht nur als ‚Gnadengaben‘, sondern vor allem als inhärent grausamen Handlungen ist dabei zweierlei. Erstens hätte eine Einordnung entsprechender Handlungen als „Grausamkeiten“ nicht nur zur Folge, dass sadistische Motive dann endgültig keine notwendige Bedingung für das Vorliegen von „Grausamkeit“ wären. Es wäre noch darüber hinaus zu fragen, ob die Motive der Akteurin überhaupt relevant sind für die Frage, ob ihre Handlung „grausam“ ist, wenn sogar Wohlwollen grausam sein kann. „Grausamkeit“ wäre dann in erster Linie definiert durch das unnötige (und vermutlich auch extreme) Leid der Betroffenen.⁴¹

Zweitens umfasst ein solches Verständnis von „Grausamkeit“ allerdings, wie vor allem Philipp Hallie zu zeigen versucht hat, nicht allein Handlungen einzelner menschlicher Akteure, sondern auch soziale Strukturen. Hallie spricht hier von „institutioneller Grausamkeit“:

³⁹ Womöglich setzt Grausamkeit sogar notwendig ein solches Einfühlungsvermögen voraus, vgl. Bloch: *Christian Thomasius*, S. 342: „Um mitleidig oder grausam zu sein, muß man beides sein können: so hat das christlich hochentwickelte Mitleid auf die Schule der Grausamkeit besonders günstig gewirkt.“

⁴⁰ Man müsste wohl ergänzen, dass es wenigstens für die Bewertung der Handlung als Ganzer dann allerdings doch einen Unterschied machen dürfte, aus welchen Gründen oder Motiven jemand dies getan hat.

⁴¹ Nach Hallie ist „the maiming of a person’s dignity, the crushing of a person’s self-respect“ („From Cruelty to Goodness“, S. 23) der Kern der Grausamkeit, denn „localizable pain is nothing. Deep humiliation is everything.“ (ebd., S. 24). Die schlimmste Form der Grausamkeit sei es daher, Menschen dazu zu bringen, dass sie sich selbst als „subhuman“ sehen. (ebd.)

Systematische oder institutionelle Grausamkeit kann wie persönliche Grausamkeit verdeckt oder offen, friedlich oder gewaltsam verübt werden. Terror und Zerstörung waren die Instrumente, mit denen im Namen des geoffenbarten Schicksals oder zum Ruhme der imperialistischen Macht die meisten Kolonialreiche geschaffen oder doch gehalten wurden. In dem Moment, da man ihn totprügelte, war Yankel Meisel das Opfer gewalttätiger institutioneller Grausamkeit, in die sich vielleicht etwas persönliche Grausamkeit mischte.⁴²

Das von Hallie ausführlich diskutierte Beispiel ist die Sklaverei.⁴³ Hier wird seines Erachtens deutlich, dass soziale Strukturen nicht nur in gleicher Weise grausam sind, weil sie das Opfer „seines Ichs berauben“⁴⁴ und ent-individualisieren, genauer: zu jemandem machen können, die *sich selbst* nicht mehr als Subjekt, als wirkliche Akteurin mit eigenem Willen und eigener Würde wahrnimmt.⁴⁵ Und es wird deutlich, dass soziale Strukturen in der Lage sind, derartige Grausamkeiten in einer Weise mit unterschiedlichen Kalkülen der Rationalität (gut nicht nur für die Sklavenhalter, sondern vermeintlich für alle) und Rechtfertigungen (Sklavenhalter sind ökonomisch, moralisch, ‚rassisch‘ etc. höherwertig, folglich ...) zu verbinden, dass sie normalisiert werden⁴⁶ – weswegen sie, weil ja „Grausamkeit“ exzeptionell und eine Durchbrechung gültiger Normen ist, nicht mehr als solche erkannt wird (so dass sie nicht allein ‚mit gutem Gewissen‘, sondern sogar mit ‚den besten Absichten‘ ausgeübt und stabilisiert werden kann). Wobei diese „verdeckte“ institutionelle Grausamkeit die schlimmste ist, weil sie diese Normalisierung, dieses Grausamkeit-nicht-als-Grausamkeit-Wahrnehmen nicht nur bei den Täterinnen, sondern auch bei den Opfern produziert.⁴⁷ Schlimmstenfalls werden die

⁴² Hallie: *Grausamkeit*, S. 130.

⁴³ Vgl. ebd., S. 117, 124–218.

⁴⁴ Ebd., S. 119.

⁴⁵ Vgl. ebd., S. 162–5 und Hallie: „From Cruelty to Goodness“, S. 24–5.

⁴⁶ Siehe Hallie: *Grausamkeit*, S. 128.

⁴⁷ Vgl. Hallie: *Grausamkeit*, S. 129: „Wir haben also zwei Arten der Peinigung vor uns; offene und verdeckte, gewaltsame und friedliche, perverse und landläufig-vernünftige.“ und ebd., S. 131: „Aber institutionelle *verdeckte*, stille Grausamkeit ist von allen bislang erörterten Vernichtungsarten diejenige, die sich der *Einsicht ihrer Opfer am leichtesten entzieht*“.

Opfer so zu Mit-Täterinnen gemacht, wobei eben bei einer konsequenten Degradierung zum Objekt von Täterinnen eigentlich nicht mehr die Rede sein kann.⁴⁸

Diese Analyse „institutioneller Grausamkeit“ ist einerseits recht gut zu verbinden mit vergleichbaren Beschreibungen struktureller oder systemischer Entmenschlichung, wie sie andere Autoren im 20. Jahrhundert vorgelegt haben. Ein Beispiel wäre Michel Foucaults Kritik einer positiven, die Entwicklungen der Praktiken staatlicher Strafe seit der Aufklärung als ‚humanisierenden Fortschritt‘ deutenden Geschichtsschreibung. Denn, so Foucault,

die eigentliche „Reform“, die sich in den Rechtstheorien und in den Projekten niederschlägt, ist die politische oder philosophische Version jener Strategie, deren erste Ziele sind: daß aus der Bestrafung und Unterdrückung der Ungesetzlichkeiten eine regelmäßige und die gesamte Gesellschaft erfassende Funktion wird; daß nicht weniger, sondern besser gestraft wird; daß vielleicht mit einer gemilderten Strenge, aber jedenfalls mit größerer Universalität und Notwendigkeit gestraft wird; daß die Strafgewalt tiefer im Gesellschaftskörper verankert wird.⁴⁹

Mit anderen Worten: Es ging nie darum, weniger „grausam“ zu sein, sondern allein darum, deutlich effektiver und mit weniger Verschleiß bei den Humanressourcen das ursprüngliche Ziel zu erreichen – die umfassende „Disziplinierung“ der Bürger.⁵⁰ Und diese ist eben, in letzter Konsequenz, ihre rückhaltlose Unterwerfung unter systemische Imperative. Folgt man Hallie, dann müsste es sich hier (sofern Foucaults Diagnose denn stimmt!) wohl ebenfalls um „institutionelle Grausamkeit“ handeln.

Ein weiteres Beispiel wäre die Behauptung Giorgio Agambens, dass das „Lager und nicht der Staat [...] das biopolitische Paradigma des Abendlandes“ ist.⁵¹ Diese These – die angesichts der gravierenden Unterschiede zwischen dem Leben in

⁴⁸ Vgl. Hallie: *Grausamkeit*, S. 137, 196–7.

⁴⁹ Foucault: *Überwachen und Strafen*, S. 104. Vgl. auch ebd., S. 101: „In der Kritik der Reformer geht es weniger um Schwäche oder Grausamkeit als um eine fehlerhafte Ökonomie der Macht.“

⁵⁰ Vgl. ebd., S. 24–5.

⁵¹ Agamben: *Homo Sacer*, S. 190.

modernen westlichen Gesellschaften und der Existenzweise der Insassen in den Konzentrations- und Todeslagern der Nationalsozialisten⁵² wenigstens die Grenze zur Geschmacklosigkeit überschreitet – versucht Agamben anhand der Unterbringung Geflüchteter mit folgender Überlegung zu plausibilisieren:

In all diesen Fällen grenzt ein scheinbar harmloser Ort (zum Beispiel das Hotel Arcades in Roissy) in Wirklichkeit einen Raum ab, in dem die normale Ordnung de facto aufgehoben ist, in dem es nicht vom Recht abhängt, ob mehr oder weniger Grausamkeiten begangen werden, sondern von der Zivilität und dem ethischen Sinn der Polizei, die da vorübergehend als Souverän agiert (beispielsweise an den vier Tagen, während deren die Ausländer bis zur gerichtlichen Einschaltung in der zone d'attente aufgehalten werden können).⁵³

Auch hier gilt freilich: Sollte bei aller berechtigten Kritik an Agambens, vorsichtig formuliert, historisch zweifelhaftem Umgang mit dem Wort „Lager“ seine Grundthese überzeugen, dass in modernen Gesellschaften wenn nicht alle, so doch zahlreiche Menschen systematisch auf das „nackte Leben“, d. h. auf die reine Existenz als Organismus reduziert werden⁵⁴, dann müsste wohl auch hier von „institutioneller Grausamkeit“ gesprochen werden. Und dieselbe Frage müsste man im Grunde auch hinsichtlich anderer Fälle struktureller Ent-Subjektivierung stellen, wie sie etwa im Zusammenhang mit sexualisierter Gewalt (die ebenfalls „institutionell“, weil durch institutionelle Strukturen verursacht sein kann⁵⁵) und dem Problem strukturellen epistemischen Unrechts⁵⁶ diskutiert werden.

Diesen offenen Fragen machen deutlich, dass in dem Begriff der „institutionellen Grausamkeit“, wie ihn Hallie formuliert, womöglich die Gefahr einer Überdehnung liegt, dass also Phänomene unter dem Begriff der „Grausamkeit“ miteinander vermengt werden, die analytisch voneinander getrennt werden sollten.

⁵² Siehe hierzu Sofsky: *Ordnung des Terrors*.

⁵³ Agamben: *Homo Sacer*, S. 183–4.

⁵⁴ Vgl. ebd., S. 151–2, 185.

⁵⁵ Schotte: *Was ist Gewalt?*, S. 168–72, Nussbaum: *Citadels of Pride*, S. 3, 12–6 et passim.

⁵⁶ Fricker: *Epistemic Injustice*, S. 44–5, 54, 130–7. Siehe zum Zusammenhang von epistemischem Unrecht und institutionalisierter Gewalt auch Schotte: „Stumme Schreie“.

Denn dass bestimmte Strukturen und Praktiken dieselben Folgen für Betroffene haben, heißt ja nicht, dass diese auch auf dieselbe Weise verursacht werden.⁵⁷

Hallies Hinweis auf die „Normalisierung“ – sowohl im Sinne einer schlichten Alltäglichkeit als auch im Sinne einer affirmativen Haltung – der Grausamkeit durch institutionelle Strukturen verweist andererseits noch auf ein weiteres, vor allem von Theodor Adorno diskutiertes Problem. Gemeint sind die Folgen grausamen Handelns *für die Täterin*:

Menschen, die blind in Kollektive sich einordnen, machen sich selber schon zu etwas wie Material, löschen sich als selbstbestimmte Wesen aus. [...] Erst haben die Menschen, die so geartet sind, sich selber gewissermaßen den Dingen gleichgemacht. Dann machen sie, wenn es ihnen möglich ist, die anderen den Dingen gleich. Der Ausdruck „fertigmachen“, ebenso populär in der Welt jugendlicher Rowdies wie in der der Nazis, drückt das sehr genau aus. Menschen definiert dieser Ausdruck „fertigmachen“ als im doppelten Sinne zugerichtete Dinge. Die Folter ist nach der Einsicht von Max Horkheimer die in Regie genommene und gewissermaßen beschleunigte Anpassung der Menschen an die Kollektive.⁵⁸

Dieser Verdacht, der etwa auch von Hannah Arendt und Jan-Philipp Reemtsma formuliert wurde,⁵⁹ besitzt natürlich eine hohe Anfangsplausibilität – seine Über-

⁵⁷ Siehe aber Hallie: *Grausamkeit*, S. 129: „Der Unterschied zwischen sadistischer Quälerei und einer Quälerei, die sich auf kühle Vernunftgründe stützt, ist wohl wichtig, aber vom Standpunkt des Opfers aus betrachtet – und damit für unser Buch – nicht der wichtigste.“ Diese (grundsätzlich sicherlich zwingende) Fokussierung auf die Opfer birgt allerdings, wie Judith Shklar eingewandt hat, unter Umständen die Gefahr, sie „zu idealisieren und ihnen die unwahrscheinlichsten Tugenden anzudichten“ (Shklar: *Ganz normale Laster*, S. 23). Nur ist es nicht nur irrelevant, „ob das Opfer der Folter ein anständiger Mensch ist oder ein Verbrecher: Niemand verdient es, den entsetzlichen Werkzeugen der Grausamkeit ausgeliefert zu sein.“ (ebd., S. 28). Es ist vielmehr notwendig, sie als „ganz normale Menschen wie wir auch, die aber außergewöhnliche Grausamkeiten erlitten“ zu sehen, denn: „Hätten die Opfer nicht versagen können, wären sie keine Menschen gewesen, und man könnte sie genauso gut Schafe nennen.“ (ebd., S. 27)

⁵⁸ Adorno: „Erziehung nach Ausschwitz“, S. 683–4.

⁵⁹ Siehe nochmals Arendt: *Über das Böse*, S. 58–9: „Dabei fällt es unserem Autor nicht im leisesten auf, daß ich, wenn ich einen Hund wie einen Stein behandle, *mich meinerseits*

prüfung liegt aber, als letztlich empirische Behauptung über den *tatsächlichen* Zusammenhang zwischen grausamen Handlungen und dem *mindset* der Täterinnen, außerhalb des Kompetenzbereichs der Philosophie.

(e) *Hate Cruelty, Love Liberalism*. Folgt man den Überlegungen Hallies zum Problem der „institutionellen Grausamkeit“, dann stellt sich in jedem Fall die Frage, ob soziale Strukturen, die Ungleichheiten innerhalb einer Gesellschaft offenlegen, aber auch festigen, nicht *grundsätzlich* ein Problem darstellen, mit dem sich eine ‚Philosophie der Grausamkeit‘ auseinandersetzen muss. Zumal anstelle ökonomischer Ungleichheiten auch unterschiedliche Gruppenidentitäten mit dem jeweiligen Bedürfnis, die eigene Identität auf Kosten anderer (als ‚besser‘, ‚moralischer‘, ‚gebildeter‘, ‚reiner‘, ‚heiliger‘ ...) aufzuwerten, entsprechende Dynamiken der strukturellen Ausgrenzung und öffentlichen Demütigung freisetzen können.

Das betrifft insbesondere die prominent von Judith Shklar formulierte und von Richard Rorty aufgegriffene These, dass der normative Kern der liberalen Identität vor allem eine Norm kenne: „putting cruelty first“, „Grausamkeit an die erste Stelle zu setzen“⁶⁰. Denn Liberale sind sich im Regelfall nicht nur einig darin, dass Ungleichheiten, vor allem solche, die ökonomisch bedingt sind, weder grundsätzlich problematisch noch konsequent zu verhindern sind. Sie billigen, mehr noch: sie *wertschätzen* meist eine offen gelebte Vielfalt der Lebensweisen.

Zugleich ist, wie Shklar betont hat, *gerade* für eine solch öffentlich sichtbare Diversität Grausamkeit eine besonders gefährliche Bedrohung:

Und wirklich, wann immer ich davon spreche, Grausamkeit an erste Stelle zu setzen, werde ich mit einer rhetorischen Frage und ihrer Antwort konfrontiert: „Warum?“ „Weil wir Rechte haben.“ Das ist leider eine grobe Vereinfachung, die vermutlich nur unter Menschen möglich ist, die relativ wenig Erfahrung mit fortwährender, unausgesetzter Furcht haben. Grausamkeit an erste Stelle zu setzen, ist nicht dasselbe, wie gegen sie lediglich

wie ein Stein verhalte oder, was wahrscheinlicher ist, daß ich Schmerz zuzufügen wünsche.“ (Hervorheb. D. S.) sowie Reemtsma: *Folter im Rechtsstaat*, S. 120.

⁶⁰ Vgl. Shklar: *Ganz normale Laster*, 260. Zu Rorty siehe *Kontingenz, Ironie, Solidarität*, S. 14: „Meine Definition des ‚Liberalen‘ übernehme ich von Judith Shklar, die sagt, Liberale seien Menschen, die meinen, daß Grausamkeit das schlimmste ist, was wir tun“.

starken Einspruch zu erheben. Wenn man sie an erste Stelle setzt, reagiert man, wie Montaigne es tat, auf das Eingeständnis, sich vor nichts mehr zu fürchten als vor der Furcht. Die Furcht vor der Furcht verlangt keine weitere Rechtfertigung, weil sie sich auf nichts Weiteres zurückführen lässt. [...] Das erste Recht ist, gegen die Frucht vor der Grausamkeit geschützt zu werden. Menschen besitzen Rechte als Schutzschilde vor diesem größten aller öffentlichen Laster. Sie ist das Übel und die Bedrohung, die um jeden Preis vermieden werden müssen.⁶¹

Shklars Begründung ist einfach: „Furcht zerstört Freiheit“⁶², daher gibt es „nichts, was Grausamkeit und Erniedrigung wettmachen könnte.“⁶³ Denn wer sich fürchtet, vor allem vor der öffentlichen Demütigung, die wird die Öffentlichkeit nicht suchen, sie wird sich von ihr fernhalten, sich verstecken – oder doch, *wenn* sie denn in die Öffentlichkeit tritt, sich möglichst konform, unauffällig und angepasst verhalten.

Rortys Position unterscheidet sich von Shklars in zweierlei Hinsicht. Einerseits sieht Shklar die Grundlage der Ablehnung jeglicher Grausamkeit in grundlegenden *Rechten* der Menschen. Eine derartige Annahme universaler normativer Standards lehnt Rorty ab. Folglich kann die Liberale, die bei Rorty ja als „liberale Ironikerin“⁶⁴ auftritt, nicht auf letztgültige moralische Argumente zurückgreifen, will sie Grausamkeiten kritisieren. Sie wird aber auch gar nicht versuchen, hier mit ‚absoluten moralischen Wahrheiten‘ oder etwas in der Art eine Verbesserung zu erreichen, sondern diesen Versuch vielmehr aufgeben,

⁶¹ Shklar: *Ganz normale Laster*, S. 260-1.

⁶² Ebd., S. 8.

⁶³ Ebd., S. 9.

⁶⁴ Vgl. Rorty: *Kontingenz, Ironie, Solidarität*, S. 14: „Ironikerin‘ nenne ich eine Person, die der Tatsache ins Gesicht sieht, daß ihre zentralen Überzeugungen und Bedürfnisse kontingent sind – nenne ich jemanden, der so nominalistisch und historistisch ist, daß er die Vorstellung aufgegeben hat, jene zentralen Überzeugungen und Bedürfnisse bezögen sich zurück auf eine Instanz jenseits des raum-zeitlichen Bereiches. Liberale Ironiker sind Menschen, die zu diesen nicht auf tiefste Gründe rückführbaren Bedürfnissen auch ihre eigenen Hoffnungen rechnen, die Hoffnungen, daß Leiden geringer wird, daß die Demütigung von Menschen durch Menschen vielleicht aufhört.“ Vgl. auch ebd., S. 127.

denn damit erhielten wir die Möglichkeit, unsere Energien auf die Manipulierung von Gefühlen – eine Schule der Empfindsamkeit – zu konzentrieren. Diese Art von Bildung sorgt dafür, daß Menschen unterschiedlicher Art einander gut genug kennenlernen, um nicht mehr so leicht in die Versuchung zu geraten, diejenigen, die sich von ihnen selbst unterscheiden, für bloße Quasimenschen zu halten. Das Ziel einer derartigen Manipulierung des Empfindens ist die Erweiterung des Anwendungsbereichs der Begriffe ‚Leute unseres Schlages‘ und ‚Personen wie wir‘.⁶⁵

Und damit ist auch zugleich der zweite Unterschied zwischen Rortys und Shklars Position angesprochen. Nach Rorty muss es darum gehen, unsere Sensibilität für das Leiden anderer zu schärfen. Wir nehmen zwar die zahlreichen Unterschiede in den Lebensweisen, Werten, Ritualen, Spleens und Kinks zwischen ihnen und uns weiterhin wahr. Aber wir sehen nicht mehr diese Unterschiede als relevant an, sondern „die Fähigkeit, fremde Menschen als Leidensgenossen zu sehen“⁶⁶ – bei anderen wie bei uns selbst.

Shklar hingegen geht im Grunde auf Hallies Einwand ein. Einerseits findet sich auch bei ihr das Argument, das größte Problem sei die Normalisierung von Grausamkeit durch Alltäglichkeit und einen ideologischen Überbau, wenn sie einen Teil der Lösung in einer „radikalen Ablehnung sowohl religiöser als auch politischer Konventionen“ sieht.⁶⁷ Schließlich hat eine Ächtung der Grausamkeit aus derartigen Konventionen auch nach Shklar zur Folge, dass ihre Anhänger selbst die schlimmsten Grausamkeiten begehen.⁶⁸

Andererseits ist es nach Shklar nicht eine wie auch immer geartete ‚moralische Erziehung‘, sondern primär die Einrichtung egalitärer Gesetze und Institutionen,⁶⁹ verbunden mit einer eher Krämergeist als opferbereitem Patriotismus nahestehenden Mentalität,⁷⁰ die Grausamkeiten verhindern hilft:

⁶⁵ Rorty: „Menschenrechte, Rationalität und Empfindsamkeit“, S. 254.

⁶⁶ Rorty: *Kontingenz, Ironie, Solidarität*, S. 16.

⁶⁷ Shklar: *Ganz normale Laster*, S. 16.

⁶⁸ Vgl. ebd., S. 21.

⁶⁹ Ebd., S. 37–8, 45–6.

⁷⁰ Siehe ebd., S. 35–6.

Negativer Egalitarismus ist letztlich die Furcht vor den Folgen der Ungleichheit und vor allem vor der blendenden Wirkung der Macht, die den, der sie besitzt, aller Zurückhaltung beraubt.⁷¹

Auch dies kommt geht ja insofern mit Hallies Position konform, als in beiden Fällen strukturell gefestigte Ungleichheit als eine wesentliche Bedingung von Grausamkeit anerkannt wird.

Ein Problem einer solchen Ächtung ist sicherlich, dass sie, wenn es sich um mehr als ein abstrakt bleibendes Lippenbekenntnis handeln soll, in einer praktisch wirksamen Sanktionierung demütigender – und *gerade* nach Shklar damit auch snobistischer oder ‚bloß‘ herablassender – Verhaltensweisen resultieren muss. Aber das hieße auch, dass bestimmten Lebensweisen sozialer Druck, womöglich sogar schwere Repressionen entgegenschlagen, wenn eine herablassende Haltung gegenüber anderen „Lifestyles“ für sie konstitutiv sein sollte. Das dürfte nicht zuletzt die „liberale Ironikerin“ mit ihrem Hang zum kritisch-provokativ genutzten Zitat von Geistesaristokraten wie Nietzsche treffen. Nur ist nicht zu sehen, wie man verhindern will, dass eine öffentliche Ächtung bestimmter Lebensweisen nicht selbst ‚herablassend‘ – und damit grausam – wird.⁷²

Auch wäre zu fragen, ob eine solche Position nicht, wie John Kekes eingewandt hat, letztlich weniger ‚liberal‘, als vielmehr ‚konservativ‘ ist, weil sie weniger auf Diversität und Vielfalt als auf eine Streit unterdrückende Sittlichkeit setzt.⁷³ Selbst wenn man auf den Erfolg von Rortys „Schule der Empfindsamkeit“ vertraut,⁷⁴ so wird man wie Annette Baier wenigstens zugestehen müssen, dass für die Liberale als Schülerin Humes gelte:

⁷¹ Ebd., S. 39.

⁷² Eher ein Hinweis auf ein grundlegendes Problem ihres Ansatzes als eine simple Warnung dürfte daher Shklars Befürchtung sein, ein konsequentes „putting cruelty first“ könne dazu führen, entweder wie Machiavelli Grausamkeit für ein Mittel neben anderen zu halten (schließlich sind alle grausam, also sind sie alle legitime Ziele von Grausamkeit) oder sich wie Montaigne in Ekel und Abscheu vor der grausamen Welt zu verschließen (vgl. ebd., S. 19–22).

⁷³ Kekes: „Cruelty and Liberalism“, S. 834–5, 844.

⁷⁴ Was alles andere als selbstverständlich ist, siehe Hartle: „Cruelty, Liberalism, and Liberal Education“.

The deliberate, contrived, and calculated hurting of the faulty person, in order to reform him, will be left to magistrates and other licensed coercers. The good Humean will want to keep a careful check on how such persons (parents, schoolteachers, judges, police, prison guards) are exercising this grave responsibility. Morality must be solemn when it risks angry cruelty, as it does in its endorsement of society's self-protective coercive activities. A morality would certainly be cruel that did not try to protect people from rapists, bullies, and murderers, so some risk of cruelty to criminals must be taken.⁷⁵

Das heißt nicht, dass die Forderung nach Anstand und „decency“ und entsprechenden sittlichen Normen per se ‚illiberal‘ ist (wie Kekes zu meinen scheint).⁷⁶ Aber zumindest jene Liberalen, die sich wie Rorty auf Shklar berufen, werden sich zu dieser Frage verhalten müssen.⁷⁷

(f) *Von Sade lernen, weniger grausam zu sein?* Keine der bisher kurz rezipierten Debatten ging von der Annahme aus, dass Grausamkeit in irgendeiner Weise ‚gut‘ sein könnte. Selbst Kritikerinnen eines radikalen Verbots der Folter in Notsituationen würden dies nicht behaupten. Sie weisen lediglich darauf hin, dass es Situationen gebe, in denen diese Form der Grausamkeit – als *ultima ratio* und unter strengen Auflagen – erlaubt sein müsse, um andere, höherwertige Güter zu retten.

Im Gegensatz zu diesen Debatten nehmen andere, vornehmlich in Frankreich geführte Diskussionen ihren Ausgang von dem Denken des Marquis de Sade, das Grausamkeit dezidiert positiv zeichnet, mehr noch: sie *als Pflicht* proklamiert.⁷⁸

⁷⁵ Baier: „Moralism and Cruelty“, S. 455.

⁷⁶ Auch Avishai Margalit meint ja: „The decent society is based on the principle of eliminating humiliation“ (*The Decent Society*, S. 264).

⁷⁷ Ein Argument für eine *liberale* Einhegung des öffentlichen Diskurses durch Anstandsregeln findet sich bei Möllers: *Freiheitsgrade*, S. 171: „Privat äußern sich die meisten pointierter und extremer als öffentlich, eben weniger gefiltert durch die Erwartungen einer Gemeinschaft. Wenn sich alles ohne Reibung öffentlich sagen lässt, befeuert das den Diskurs. Es beginnt die öffentliche Herrschaft der privaten Ungezogenheit.“ Dass ein Einsickern der Umgangsformen der privaten Sphäre in die Diskursräume der Öffentlichkeit ein Problem darstellt, hat zuletzt Jürgen Habermas (*Ein neuer Strukturwandel*, S. 29, 44–6, 59, 65) hervorgehoben.

⁷⁸ Zu den im Folgenden kurz dargestellten Debatten vgl. auch Heider: *Die grausame Lust*, S. 13–137 (mit einem nahezu durchgehend negativen, wo nicht vernichtenden Urteil zu

Dabei geht es bisweilen um die ‚tatsächliche‘ Botschaft der Texte, mitunter gänzlich gelöst von Spekulationen über vermeintliche Absichten des Autors der *Philosophie im Boudoir*, der *Juliette*, der *Justine* und anderer Texte.⁷⁹ Aus der mittlerweile nur noch schwer zu überschauenden Anzahl an Beiträgen lassen sich wenigstens drei für eine Philosophie der Grausamkeit meines Erachtens besonders relevante Diskursstränge herauslösen.

Der erste ist die von Georges Bataille vertretene These, dass in Sades Texten nicht allein die Dynamik der menschlichen Erotik, vor allem ihr tendenziell selbstzerstörerischer Drang nach absoluter Souveränität,⁸⁰ durch Darstellung ihres ungebremsten Exzesses vorgeführt wird; hiermit ginge Sade ja kaum über Krafft-Ebings und Freuds Verständnis des „Sadismus“⁸¹ hinaus, wie Bataille betont:

Die Instinkte, die in ‚Justine‘ und ‚Juliette‘ beschrieben werden, besitzen jetzt Bürgerrecht; die Jules Janins unserer Zeit erkennen das an: sie verhüllen nicht mehr das Haupt und schließen in ihrer Entrüstung nicht mehr die Möglichkeit aus, sie zu verstehen; aber die Existenz, sie die ihnen zugehen, ist eine *pathologische*.⁸²

Wichtiger ist daher für Bataille, dass Sade die basalen menschlichen Leidenschaften, nicht allein, aber vor allem die „Erotik“, entkriminalisiere und entpathologisiere, denn „die Entfesselung der Leidenschaft ist das eigentlich Gute“⁸³.

Sade wird hier also in Anspruch genommen weniger als der Autor, der die Grausamkeit verherrlicht, sondern als derjenige, der in der Verherrlichung aller For-

den meisten Stellungnahmen) und Jauch: „Wie deutsch ist der Sadismus?“

⁷⁹ Eine entsprechende positive Einschätzung und Diskussion der Werke de Sades als wertvolle Literatur findet sich etwa in dem Band *Das Denken des Marquis de Sade*, der Beiträge von Roland Barthes, Hubert Damisch, Pierre Klossowski, Philippe Sollers und Michel Tort versammelt. Die Grundhaltung dieser Beiträge lässt sich gut mit der These Susan Sontags formulieren, dass de Sades Werk – wie jedes ‚große‘ literarische Werk – „etwas sagen kann, das es verdient, gehört zu werden“ („Die pornographische Phantasie“, S. 322). Wichtige Texte zur Rezeption Sades finden sich in Jauch: *Sade*.

⁸⁰ Bataille: „Der souveräne Mensch Sades“, S. 164, 170–2, siehe auch Bataille: „Die Rechts-sache Sade“, S. 63–4.

⁸¹ Siehe dazu oben pp. 26–7.

⁸² Bataille: „Sade und der normale Mensch“, S. 179.

⁸³ Bataille: „Sade und die Moral“, S. 52.

men menschlicher Sexualität ebenso wie in der überbordenden Zelebrierung der menschlichen Verdauungsprozesse eine Moral angreift, die diese menschlichen Grundbedürfnisse zu Unrecht tabuisiert und kriminalisiert.⁸⁴ Hugues Jallon hat dementsprechend hervorgehoben:

Der entschiedene Beitrag des sadeschen Textes liegt in dieser ungebührlichen Rückkehr zum Körper, der im Diskurs der politischen Philosophie „vergessen“ worden war. Die Bedeutung von *Franzosen, noch eine Anstrengung ...* gibt sich in der erotischen Lehre zu erkennen, die in den Dialogen entwickelt wird, die diesen Text einrahmen. Auf jeder Seite fordert der Marquis, daß Politik und Recht nicht ohne den Körper oder gar gegen ihn entworfen werden, sondern mit ihm. Das unannehmbare Strafgesetzbuch des Marquis ist als eine Prüfung des juristischen Diskurses zu verstehen, der zwar vom Körper redet, aber nicht weiß, wovon er spricht. [...] Unser Verhältnis zum Recht muß mit Blick auf den Imperativ des Körpers selbst, den Imperativ des Genusses neu gedacht werden.⁸⁵

Insofern Sades Texte hier als Kritik einer tradierten, letztlich religiösen Moral eingeordnet werden, ist dieser Diskursstrang eng verbunden mit einem zweiten. Hier wird de Sades vor allem in der *Philosophie im Boudoir* enthaltene Kritik der staatlichen Todesstrafe hervorgehoben. Denn diese, so das Argument, zeige, dass Sade die eben erwähnten Leidenschaften nicht nur entkriminalisieren, sondern sie auch gegen eine universalistische, ‚kalte‘ Moral positionieren wolle. So wird de Sade etwa bei Lacan zu einem Kritiker der kantischen Moral⁸⁶ und Simone de Beauvoir

⁸⁴ Vgl. ebd., S. 38–9, 51 sowie Bataille: „Der Gebrauchswert des D. A. F. de Sade (I)“, S. 26–9, 31.

⁸⁵ Jallon: *D.A.F. Marquis de Sade*, S. 40.

⁸⁶ Lacan: „Kant mit Sade“, S. 157–8: „Fände das Recht auf Genießen Anerkennung, würde es die Herrschaft des Lustprinzips in eine forthin abgelegte Epoche abschieben. Sade bringt, um es auszusprechen, durch einen für kaum jemand merklichen Bruch das alte Richtmaß der Ethik ins Spiel: es ist nichts anderes als der Egoismus des Glücks. Freilich ist auch bei Kant die Erinnerung daran nicht ganz erloschen, wenn man nur bedenkt, mit welcher Geläufigkeit er auf sie zurückkommt, oder mehr noch sich ihre Nachwirkungen, etwa anhand der Postulate vergegenwärtigt, mit denen er sowohl auf Vergeltung dort droben wie auf einen Fortschritt hier unten schließt.“ Vgl. auch ebd., S. 135, 138–9.

betont angesichts der Weigerung Sades, Todesurteile im Namen der französischen Revolution zu verkünden und exekutieren zu lassen:

„Blut fließen lassen“ war eine Handlung, die unter bestimmten Umständen auf ihn eine fast berauschte Wirkung ausüben konnte, aber was ihn zur Grausamkeit treibt, war eigentlich das Verlangen, durch sie ganz bestimmte Menschen und sein eigenes Dasein als Bewußtsein und Freiheit und gleichzeitig als Fleischlichkeit zu erfahren. Er weigerte sich, über anonyme Menschen zu Gericht zu sitzen, sie zu verurteilen, sie aus der Ferne sterben zu sehen. [...] Wenn der Mord durch die Verfassung erlaubt wird, ist er nur noch der abscheuliche Ausdruck abstrakter Prinzipien: er wird unmenschlich.⁸⁷

Folglich ist Sades Werk dort, wo seine Figuren ‚philosophische‘ Begründungen für ihre Exzesse formulieren, auch nach Jallon letztlich eine „Karikatur Kants“, denn das „Gesetz impliziert, bei Kant und Sade, einen dem Subjekt zugefügten Schmerz, eine Grausamkeit, die demjenigen, der sich ihr unterwirft, den Verzicht auf sein Wohlbefinden und sein Vergnügen abverlangt.“⁸⁸

Nur dass, zumindest nach Ansicht einiger Verteidiger Sades,⁸⁹ dieser hiermit eine *Kritik* einer universalen Moral ebenso wie allgemeiner, auf Berechnung und technokratischem Verwaltungsgeist basierender Gesetze formulieren wollte.

Aber sein Haß auf die Todesstrafe ist zuerst nur der Haß auf Menschen, die fest genug an ihre und ihrer Sache Tugend glauben, um endgültig strafen zu können, während sie selbst Verbrecher sind. Man kann nicht zugleich das Verbrechen für sich und die Strafe für die anderen wählen. Man muß die Gefängnisse öffnen oder den unmöglichen Beweis seiner Tugend erbringen. Vom Augenblick an, da man den Mord, sei es auch nur ein einziges Mal, duldet, muß man ihn allenthalben zulassen.⁹⁰

⁸⁷ Beauvoir: „Soll man de Sade verbrennen?“, S. 22–3.

⁸⁸ Jallon: *D.A.F. Marquis des Sade*, S. 48–9.

⁸⁹ Vgl. neben den Genannten auch Bataille: „Sade und der normale Mensch“, S. 183–4.

⁹⁰ Camus: *Der Mensch in der Revolte*, S. 53.

Denn eine solche Grausamkeit sei, eben weil sie nicht der Lust, der Leidenschaft, dem Exzess dient, sondern als rational-kalter Verwaltungsakt daherkommt, wesentlich schlimmer als alles, was de Sades Libertins tun.

Und an genau diesem Punkt setzt ein dritter Diskursstrang an, der allerdings nicht primär französischen Debatten entspringt, sondern seinen locus classicus in der *Dialektik der Aufklärung* von Theodor Adorno und Max Horkheimer hat. Aus ihrer Perspektive wird Sade zu einem (unbewussten?) Vollender der Aufklärung, d. h. sein Werk formuliert letztlich nur explizit aus, wohin eine konsequent umgesetzte aufklärerische Moral treibt:

Die Morallehren der Aufklärung zeugen von dem hoffnungslosen Streben, an Stelle der geschwächten Religion einen intellektuellen Grund dafür zu finden, in der Gesellschaft auszuhalten, wenn das Interesse versagt. Die Philosophen paktieren als echte Bürger in der Praxis mit den Mächten, die nach ihrer Theorie verurteilt sind. [...] Die Hand der Philosophie hatte es an die Wand geschrieben, von Kants Kritik bis zu Nietzsches Genealogie der Moral; ein einziger hat es bis in die Einzelheiten durchgeführt. Das Werk des Marquis de Sade zeigt den ‚Verstand ohne Leitung eines anderen‘, das heißt, das von Bevormundung befreite bürgerliche Subjekt.⁹¹

So wird Sade zum Propheten der totalitären Moderne, allerdings mit dem Zusatz, dass sich hier nur vollende, was in der Aufklärung seinen Anfang nahm. Man könnte die Pointe dieser Lesart vielleicht in einem Seufzer zusammenfassen: „Hätten wir Sades Werk nur als die Warnung begriffen, die es war ...“⁹²

Dabei kann aus dieser Perspektive offen bleiben, ob es sich hierbei auch um die Intention Sades handelt, oder ob er die Aufklärung sogar desavouieren *wollte*, wie

⁹¹ Adorno / Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung*, S. 108–9.

⁹² Vgl. Camus: *Der Mensch in der Revolte*, S. 60 („Zwei Jahrhunderte im voraus hat Sade die totalitäre Gesellschaft in verkleinertem Maßstab gefeiert im Namen einer von Sinnen geratenen Freiheit, welche die Revolte in Wirklichkeit nicht fordert.“) sowie Klosowski: *Sade – mein Nächster*, S. 96: „Insgesamt sieht eine Gesellschaft im Zustand der permanenten Immoralität wie eine *Utopie des Bösen* aus. Diese paradoxe Utopie entspricht dem virtuellen Zustand unserer modernen Gesellschaft.“ Insofern wäre Pasolinis Idee, Sades Roman *Die 120 Tage von Sodom* nicht um 1800, sondern in dem von Nazis besetzten Italien von 1943 spielen zu lassen und Sades Libertins durch italienische Faschisten und deutsche SS-Männer zu ersetzen, nur konsequent.

Pierre Klossowski vermutet hat.⁹³ Wobei sich natürlich die Frage stellt, ob die Haltung der Libertins in Sades Schriften wirklich in die Tradition der Aufklärung eingeordnet werden kann; oder ob es sich nicht in letzter Konsequenz um eine Position handelt, die in ihrem Rigorismus und ihrer Absolutsetzung einer extrem disziplinierten Lebensweise im Grunde einer fanatisch-religiösen Weltsicht näher steht als jeder Philosophie.⁹⁴ Wie Ulrike Heider zuspitzend schreibt:

Was also bleibt von dem angeblichen Sexualbefreier de Sade? Nichts als der verzweifelte und vergebliche Versuch, seine von der katholischen Kirche geprägte Überzeugung, dass Sexualität zum lustvollen Selbstzweck ein Verbrechen sei, mit seinen Bedürfnissen zu vereinbaren.⁹⁵

Lässt man die Einordnung de Sades als ‚Vollenders der Aufklärung‘ einmal beiseite, dann ließe sich mit Simone de Beauvoir immerhin Folgendes festhalten. Sade, der als Autor bloß pornographischer Schriften, gerade auch mit Blick auf die sadistisch-fäkalen Exzesse, letztlich nicht besonders interessant ist (nicht zuletzt, weil er in dieser Hinsicht als Schriftsteller nicht gut genug sei⁹⁶), weist vielleicht – gewollt oder ungewollt – auf ein Grundproblem der Moderne hin:

⁹³ Vgl. ebd., S. 98: „Wenn man Sades Pamphlet liest, ist man immer wieder verblüfft und geneigt sich zu fragen, ob Sade nicht auf seine Weise die unsterblichen Prinzipien von 1789 in Mißkredit bringen wollte und ob dieser heruntergekommene Feudalherr die Philosophie der Aufklärung nicht nur deshalb aufgegriffen hat, um ihre düsteren Abgründe aufzuzeigen.“ Die These, dass Sades Denken eben nicht der Aufklärung, sondern dem reaktionären Ressentiment des – im Zuge der französischen Revolution um seine elitäre Machtposition qua „Geburtsrecht“ gebrachten – gefallenen Adligen ist, vertritt auch Heider: *Die grausame Lust*, S. 37, 50–1.

⁹⁴ Vgl. Schröder: *Moralischer Nihilismus*, S. 163–8. So hat Roland Barthes (*Sade, Fourier, Loyola*) ja anhand sehr genauer Analysen auf die Gemeinsamkeiten in der Rolle von Disziplin, Ritual und Selbstverleugnung hingewiesen, die sich u. a. zwischen der Lebensweise der Sade’schen Libertins und den Exerzitien Loyolas zeigen. Und Klossowski (*Sade – mein Nächster*, S. 87–8) rückt Sades Reaktion auf die Hinrichtung Ludwigs XVI. in die Nähe derjenigen der „konterrevolutionären katholischen Philosophen wie Joseph de Maistre, Bonald oder Main de Biran“ (ebd., S. 87).

⁹⁵ Heider: *Die grausame Lust*, S. 39. Zum ‚verdrängten Katholizismus‘ Sades vgl. auch ebd., S. 32–5, 50, 201.

⁹⁶ Vgl. Beauvoir: „Soll man de Sade verbrennen?“; S. 9–10.

Können wir unser Streben nach Universalität befriedigen, ohne auf unsere Invidualität zu verzichten? Oder müssen wir aufgeben, was uns unterscheidet, wenn wir uns in die Gemeinschaft einordnen wollen? Dieses Problem geht uns alle an.⁹⁷

(g) *Darf man Grausamkeit ästhetisch auskosten?* Liest man de Sades Schriften auf diese Weise, also als Darstellungen oder Exemplifizierungen von Moral- und Gesellschaftskritik, dann stellt sich allerdings dieselbe Frage, die sich auch bei ihrer Einordnung als ‚bloß‘ pornographischer Literatur stellt: Darf Kunst Grausamkeit derart offen, unzensiert, exzessiv darstellen? Wobei es sich vielleicht nicht nur um ein Problem der Kunst, sondern um ein Problem der Darstellung von Grausamkeit generell handelt. Zumindest, wenn man mit Susan Sontag *jede* Darstellung von Gewalt und Grausamkeit, auch in Form der scheinbar objektiv-abbildenden Dokumentation, nicht nur als ‚Objektifizierung‘ des Dargestellten⁹⁸ ansieht, sondern auch als immer schon auf unsere Interessen und Bedürfnisse zugeschnittene Ware.⁹⁹ ‚Darf‘ Kunst also Grausamkeit darstellen?

Mit Blick auf diese Frage ist eine kurze Vorbemerkung zu Antonin Artauds „Theater der Grausamkeit“ nötig. Denn dieses soll durchaus menschliche Boshaftigkeit¹⁰⁰ zeigen, wie es überhaupt die dunkle Seite der *conditio humana* aufdecken soll.¹⁰¹ Nur ist das einerseits nicht zu verwechseln mit dem, was in Sades Theaterstücken und Romanen passiert, denn Artaud hat hierbei „weder Sadismus noch Blut“¹⁰² im Sinn, sondern das auf der Bühne zelebrierte Ausleben von „Lebensgier“¹⁰³.

⁹⁷ Ebd., S. 10.

⁹⁸ Sontag: *Regarding the pain of others*, S. 6, 81.

⁹⁹ Ebd., S. 8–9, 22–3. Hier wird dann auch das in der Einleitung angesprochene Problem der Projektion bedeutsam, schließlich dokumentieren wir nach Sontag mit breiter Akzeptanz nur jene Grausamkeiten, die unsere Sicht auf die Welt bestätigen und untermauern, nicht aber jene, die unsere normative Identität verletzen (ebd., S. 69–72, 95–6), denn: „It is intolerable to have one’s own sufferings twinned with anybody else’s.“ (ebd., S. 113)

¹⁰⁰ Artaud: *Das Theater und die Pest*, S. 82–3.

¹⁰¹ Vgl. ebd., S. 40, 43, 59.

¹⁰² Ebd., S. 77.

¹⁰³ Siehe ebd., S. 80.

Das meint seine Formulierung: „Alles, was handelt, ist reine Grausamkeit!“¹⁰⁴, *hierauf* zielt die Forderung nach „Exzess“.¹⁰⁵

Vor allem gerät andererseits bisweilen aus dem Blick, was das „Theater der Grausamkeit“ eigentlich sein soll: Ein neues Theater, das nicht mehr der *Hamburgischen Dramaturgie* Lessings folgt und zwischen dem Publikum und dem Geschehen auf der Bühne eine imaginäre „vierte Wand“ errichtet, durch die das Publikum dann (wie heute der Zuschauer vor Fernseher oder Computer) mehr oder weniger unbeteiligt auf das von ihm getrennte Geschehen schaut. Was Artaud ähnlich wie andere Theaterrevolutionäre in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts im Sinn hat, ist ein Theater, das die Zuschauerinnen als Ereignis und Erlebnis ergreift, das sie emotional verstört, das sie – als „Massenschauspiel“¹⁰⁶ – mitreißt, weil es durch Einbeziehung in das Spiel ihre „Sensibilität“ steigert, reizt, erregt, aufstört.¹⁰⁷ Das wird besonders deutlich, wenn Artaud die praktische Umsetzung seines Programms, einschließlich der Gestaltung des Raumes, in dem das Publikum ‚auf der Bühne‘ als Teil des Stückes platziert wird, skizziert – weshalb er sein „Theater der Grausamkeit“ mehrfach in die Nähe antiker Mysterienspiele rückt.¹⁰⁸

Von „Grausamkeit“ im Wortsinne ist bei Artaud daher nur am Rande die Rede; dieser Begriff evoziert hier vor allem die Heftigkeit der Erfahrung eines Theaterbesuchs, die Artauds neue Form des Theaters bei den Zuschauerinnen erreichen soll. Allenfalls in konkreten Stücken würde dann die Frage relevant werden, ob ein „Theater der Grausamkeit“ eben auch ‚wirkliche‘ Grausamkeiten darstellen darf oder muss.

Und es ist *diese* Frage, die etwa Colin McGinn klar verneint hat: *Jede* Darstellung von Grausamkeit im Rahmen von Kunst, so McGinn, wird diese in der einen oder anderen Form mit positiven Gefühlen verbinden. So ist sie, wie im Massensport oder bei Computerspielen, unmittelbar mit eigenen Erfolgsgefühlen verbunden – etwa wenn ‚meine‘ Mannschaft oder Kämpferin gewinnt oder wenn ich den

¹⁰⁴ Ebd., S. 45.

¹⁰⁵ Vgl. ebd., S. 60–1.

¹⁰⁶ Siehe ebd., S. 46–7.

¹⁰⁷ Vgl. ebd., S. 56–7, 90–1.

¹⁰⁸ Siehe dazu ebd., S. 62–76. Vgl. hierzu auch Gorelick: „Life in Excess“, S. 265–6 et passim.

(virtuellen) Gegner besiege und dafür belohnt werde.¹⁰⁹ Wenn ich etwa bei *Dante's Inferno* oder in den Spielen der *God of War*-Reihe Punkte dafür bekomme, dass ich in der richtigen Reihenfolge und mit besonders spektakulären – und das heißt oft auch: besonders grausamen – Aktionen Dämonen und ungetaufte Babys bzw. mythische Götter und ihre Handlanger töte. Es ist hier insbesondere die (pop)kulturelle Inszenierung, die derartigen Praktiken und Handlungen den Status eines wenigstens moralisch neutralen, womöglich sogar lobenswert-eventhaften Ereignisses verleiht.¹¹⁰ Aufgrund nicht zuletzt von Gruppendynamiken¹¹¹ bewirkt dies nach McGinn durch stetige Wiederholung eine „Konditionierung“, die zur Folge hat, dass das (virtuelle, fiktionale) Ausüben von Grausamkeiten, wenigstens aber ihr passiver Genuss, positiv besetzt sind. Beides löst dann *angenehme* Gefühle aus und prägt auch im Alltag einen Hang zur Grausamkeit; ein Argument, das nicht von ungefähr an einige Elemente der Kritik Tertullians an den römischen „spectaculi“¹¹² erinnert.

Nun ist McGinns Argumentation nicht nur unangenehm Empirie-fern angesichts der doch recht starken Behauptungen über einen tatsächlichen Zusammenhang zwischen dem Konsum von Grausamkeits-Darstellungen und einer Disposition zur Grausamkeit.¹¹³ Zumindest mit Blick auf die auch sonst immer wieder gern als Ursache aller möglichen gesellschaftlichen Übel ausgemachten Computerspiele hält sie zudem den Ergebnissen entsprechender kritischer Untersuchungen kaum stand.¹¹⁴

¹⁰⁹ Vgl. McGinn: *Ethics, Evil, and Fiction*, S. 69–71, 88.

¹¹⁰ Siehe ebd., S. 88–9.

¹¹¹ Vgl. ebd., S. 89–9.

¹¹² Siehe oben II.1.

¹¹³ Vgl. etwa Kühn et al.: „Does playing violent video games cause aggression?“

¹¹⁴ Schon für *God of War* trifft das zu: „Der Spieler erfährt im Laufe des Spiels, dass die ästhetisierte Gewalt und gewalttätige Ästhetik, die für das Spiel wesentlich sind und zugleich dessen Protagonisten Kratos charakterisieren, sich gleichsam gegen sich selbst gewendet haben: Kratos hat im Blutausch seine Frau und seine Tochter erschlagen.“ So „gelingt es *God of War* zumindest in diesem Moment, das Spielgeschehen in seinen spielmechanischen Dimensionen derart zu etwas Eigenem zu machen, dass diese gegen sich selbst gewendet werden; das Prinzip der möglichst eleganten und effektiven Tötung möglichst vieler gegnerischer Spielfiguren wird hier in einer Weise immanent attackiert, dass es als Form der Selbstzersetzung des Protagonisten thematisiert wird.“ (Feige: *Computerspiele*, S. 174)

Vor allem aber wird Kunst, von der Novelle über den Film bis zum Computerspiel, hier nicht nur viel zu eindimensional gedacht; schließlich ist es nicht die Darstellung als solche, sondern der *Kontext*, in dem sie erfolgt, der wesentlich beeinflusst, wie wir die dargestellte Grausamkeit wahrnehmen.

Die Ästhetisierung der Grausamkeit, Merkmal der schwarzen Romantik und Erbstück von doppelgesichtigen Einzelgängern wie de Sade, lässt sich als Versuch begreifen, sich an ihrer Attraktivität abzarbeiten und sie sich in der Welt der literarischen Fiktion zu genehmigen.¹¹⁵

Dies ist ja gerade der eingangs dieses Abschnitts zitierte Hinweis Sontags – selbst vermeintlich objektive Dokumentation schaffen einen je spezifischen, nicht-neutralen Kontext!

Das bedeutet allerdings auch, dass Richard Rortys Vorschlag durchaus plausibel ist, Bücher wie George Orwells *1984*, das die Folter der Hauptfigur Winston und die Zerstörung seiner Persönlichkeit ausführlich dokumentiert, gerade wegen der Darstellung von Grausamkeiten in der „Schule der Empfindsamkeit“ einzusetzen.¹¹⁶ Und dasselbe gilt womöglich für seine These, dass gerade Romane wie Nabokovs *Lolita* und *Pale Fire* wichtig sind – weil sie die Grausamkeit von Figuren offenlegen, mit denen wir uns identifizieren und mit denen wir sympathisieren.¹¹⁷ Umgekehrt hat Cynthia Freeland in *The Naked and the Undead* gezeigt, dass es gerade den oft mit drastischen Darstellungen arbeitenden Horror-Filmen gelingt, die Alltäglichkeit der Boshaftigkeit aufzudecken. Gerade weil ihre Wirkung in besonderem Maße auf Emotionen wie Furcht, Abscheu, Ekel, aber auch Mitgefühl setzt, nötigen sie die Zuschauerinnen zum Mitdenken, Reflektieren, Urteilen, Bewerten usw.¹¹⁸

¹¹⁵ Müller-Funk: *Crudelitas*, S. 12. Daher zieht Müller-Funk für sein „essayistisches kreisendes Denken“ (ebd., S. 38–9) durchgängig auch literarisch-fiktionale Texte heran (vgl. auch ebd., S. 40–1). Die hier diskutierte Frage, ob und wie man Darstellungen von Grausamkeit einordnen dürfe oder müsse, lässt er allerdings bewusst außen vor, vgl. ebd., S. 38.

¹¹⁶ Siehe Rorty: *Kontingenzen, Ironie, Solidarität*, S. 277, 284–5.

¹¹⁷ Vgl. ebd., S. 230, 234, 254–6.

¹¹⁸ Vgl. Freeland: *The Naked and the Undead*, S. 273–4, 3: „Horror films are stimuli that tend to work effectively in certain ways or that reliably elicit certain kinds of emotions

Wie auch Studierende in meinen Seminaren wiederholt geltend gemacht haben: Wie sollte ich denn für das Leid anderer Menschen sensibilisiert werden, wenn nicht dadurch, dass ich mit Darstellungen dessen konfrontiert werde, was ihnen widerfährt, wie eine bestimmte Behandlung sie zerstört? Wie Rorty schreibt:

Solidarität wird nicht entdeckt, sondern geschaffen. Sie wird dadurch geschaffen, daß wir unsere Sensibilität für die besonderen Einzelheiten des Schmerzes und der Demütigung anderer, uns nicht vertrauter Arten von Menschen steigern.¹¹⁹

Dann aber stellt sich die Frage, wie wir dies erreichen wollen? Selbst Colin McGinn gibt zu, dass auf allgemeine Gesetze und abstrakte Argumente setzende moralphilosophische Abhandlungen hier wohl weniger hilfreich seien dürften als Romane.¹²⁰ Und was für Romane gilt, dürfte auch für Theaterstücke und Computerspiele gelten.

Wobei die Warnung, dass vor allem der Kontext entscheide, *wie* dargestellte Grausamkeit wahrgenommen wird, natürlich nicht unterschlagen darf, dass gerade bei Kunst dieser Kontext selten so eindeutig ist, dass nur eine mögliche Einordnung denkbar ist. Schließlich wird die jeweilige Wahrnehmung – es sei noch einmal an Susan Sontags Überlegungen in *Regarding the pain of others* hingewiesen – immer auch von unserem jeweiligen Vorwissen, von unseren Überzeugungen und Werten beeinflusst.

(h) *Erkenntnis setzt Grausamkeit gegen sich selbst voraus.* Neben Sade ist im 20. Jahrhundert allerdings auch Nietzsche zu einem Ideengeber für ein Nachdenken über Grausamkeit geworden, das sich den klassischen Diskurslinien entzieht. Allerdings nicht, indem die tradierten moralischen Raster gesprengt oder in ihr

and thoughts; but they do not function on merely passive audiences. Rather, these films (like others in different genres) require those of us in the audience to be active as we exercise our various mental abilities.“ Vgl. zu den verschiedenen Möglichkeiten, Horror-Filme kritisch einzuordnen, auch Carroll: *The Philosophy of Horror*, S. 175–8, 195–206. Für den Hinweis auf die „Philosophy of Horror“-Debatte und ihre Relevanz in diesem Kontext, die hier beide nur angedeutet wurden, danke ich Daniel Feige.

¹¹⁹ Rorty: *Kontingenz, Ironie, Solidarität*, S. 16.

¹²⁰ Vgl. McGinn: *Ethics, Evil, and Fiction*, S. 6, 172.

Gegenteil verkehrt werden, sondern indem „Grausamkeit“ statt in der politischen oder Moralphilosophie als Problem der Metaphysik diskutiert wird.¹²¹

Diese Debatten zielen folglich nicht auf die (bei Nietzsche freilich auch zu findende¹²²) Kritik an der Grausamkeit einer verinnerlichten Moral in Form einer „Tortur eines moralisch grausamen privaten Gewissens“¹²³. Dies würde ja auch Fälle einschließen wie jenen, dass eine Akteurin durchgängig und rückhaltlos einem moralischen Ideal folgt und dabei die eigenen Bedürfnisse und Interessen wirklich vollkommen ignoriert.¹²⁴

Stattdessen wird die These diskutiert, dass, wie Clément Rosset in *Das Prinzip Grausamkeit* es formuliert hat, eine ‚Grausamkeit gegen uns selbst‘ notwendig sei, um die „Grausamkeit der Wirklichkeit“ erkennen zu können.¹²⁵ Gemeint ist damit, dass Philosophie im Kern Metaphysik ist, wobei „Metaphysik“ nicht für Ontologie steht, d. h. für die philosophische Subdisziplin, die sich mit der Frage beschäftigt, was es gibt und in welcher Weise es existiert. Bei Rosset handelt es sich vielmehr um eine grundsätzliche ‚Erkenntnis der Wirklichkeit‘.¹²⁶ Das Problem ist, dass wir diese Erkenntnis mit einem ‚Bedürfnis nach Sinn‘ betreiben, wir wollen also nicht interesselos erkennen, wie ‚die Wirklichkeit‘ objektiv beschaffen ist; stattdessen agieren wir als ‚Sinnstiftungsmaschinen‘, wir wollen der Wirklichkeit einen Sinn abringen und einen Grund (und ein Ziel) nicht zuletzt für unsere Existenz finden.¹²⁷

Nur wird die Welt dieses Bedürfnis unweigerlich frustrieren, schließlich gibt es einen derart übergeordneten Sinn nicht.¹²⁸ Notwendig ist also nach Rosset die Bereitschaft, diese „Grausamkeit des Realen“ zu erkennen. Wir müssten „die zuinnerst schmerzvolle und tragische Natur der Wirklichkeit“, genauer: „die Be-

¹²¹ Siehe dazu die Beiträge in dem von Mirjam Schaub herausgegebenen Band *Grausamkeit und Metaphysik*, die dieses Problem allerdings nicht allesamt von Nietzsche ausgehend, sondern aus ganz unterschiedlichen Perspektiven diskutieren.

¹²² Siehe oben VI.2.

¹²³ Shklar: *Ganz normale Laster*, S. 48.

¹²⁴ Auf diesen Fall hat Johannes Müller-Salo mich hingewiesen.

¹²⁵ Rosset: *Das Prinzip Grausamkeit*, S. 7.

¹²⁶ Ebd., S. 10.

¹²⁷ Vgl. ebd., S. 29–30, 38–40.

¹²⁸ Siehe ebd., S. 21–4, 61.

deutungslosigkeit und Vergänglichkeit aller endlichen Dinge“ (an)erkennen.¹²⁹ Mit anderen Worten: Die Erkenntnis, dass unsere Existenz keinen Sinn, schon gar keinen ‚tieferen‘, besitzt, dass die Welt, das Gesamt der Realität, sinnlos ist, dass es sich um ein vollständig zufälliges und ungeplantes Faktum handelt – *diese* Erkenntnis müssen wir uns ‚aufzwingen‘. Wir müssen unsere nicht überwindbare ‚Ohnmacht‘, unser ‚totales Ausgeliefertsein‘ an die Wirklichkeit anerkennen. Das ist der Kern von Rossets „Ethik der Grausamkeit“¹³⁰.

Eine solche ‚Grausamkeit gegen sich selbst‘ findet sich durchaus bei Nietzsche angedeutet.¹³¹ Lässt man einmal das Ziel außer Acht, das Rosset ihr gibt, so ließen sich vielleicht zwei Grundideen aus seiner „Ethik der Grausamkeit“ ableiten.

Erstens: *Jede* Erkenntnis einer objektiven Wahrheit ist die Anerkennung einer Realität, die nicht nur insofern unabhängig von uns ist, als wir sie vorfinden, aber nicht ‚machen‘. Sie ist auch insofern von uns unabhängig, als sie vollkommen indifferent gegenüber unserer Existenz ist. Man könnte sagen: Dass es uns gibt und was wir wollen und brauchen, ist ‚der Welt‘ vollkommen gleich; *das* ist die „Grausamkeit der Wirklichkeit“¹³².

Zweitens: Eine solche Erkenntnis ist gleichbedeutend mit einer Frustration unseres Bedürfnisses nach Sinn. *Gerade* philosophische Entwürfe, die – sei es im Rahmen einer Metaphysik, sei es im Rahmen einer Ethik – versuchen, unserer Existenz einen Sinn zu geben, indem sie ihr einen übergeordneten (ontologischen, moralischen, theologischen ...) Rahmen geben, scheitern, auch wenn sie unser Bedürfnis nach Sinn befriedigen. Und insofern sie dies tun, bedarf es einer ‚Grausamkeit gegen uns selbst‘ – im Sinne einer (schmerzhaften?) Selbst-Disziplinierung, die sich immer wieder ins Bewusstsein ruft, dass ‚die Welt‘ unser Bedürfnis nach Sinn nicht befriedigen wird. Mit den Worten Jean-Luc Nancy:

Wir überziehen ständig unsere Bedeutungslosigkeit mit allen möglichen Bedeutungen, Rechtfertigungen und Bestimmungen. [...] Vor uns liegt eine Grausamkeit, die wir bereits erahnen, unsere eigene Grausamkeit,

¹²⁹ Ebd., S. 21.

¹³⁰ Ebd., S. 7.

¹³¹ Siehe oben pp. 196-8.

¹³² Man könnte freilich auch mit Howard Philipps Lovecraft sagen: „the world is indeed comic, but the joke is on mankind.“ (Lovecraft: *Miscellaneous Writings*, S. 157)

bereit, uns unserer eigenen Bedeutungslosigkeit zu opfern. Unseren Blick nicht abzuwenden, ist unsere einzige Chance, ohne das wir wissen, wohin auf welche Seite es fällt.¹³³

Dabei ist gerade nach Nancy, wie schon für Erich Fromm oder auch Jean-Paul Sartre,¹³⁴ die in der Ausübung der Grausamkeit erfahrene Überschreitung der Grenzen der eigenen Leiblichkeit durch ‚Zerfleischung‘ des Anderen ein (notwendig zum Scheitern verurteilter?) Versuch, dem Leben, der eigenen endlichen Existenz einen Sinn abzugewinnen.¹³⁵

Fraglich ist allerdings nicht allein, ob die von Rosset so temperamentvoll proklamierte „Ethik der Grausamkeit“ wirklich die einzige Möglichkeit jenseits konstitutiver Metaphysik und religiöser Lehren ist, um das existenzielle Problem der Sinnstiftung zu lösen. Es ist vor allem offen, ob es sich wirklich noch um „Grausamkeit“ im Sinne eines unverhältnismäßigen Zufügens oder Zulassens von Leid handelt; oder ob die Rede von „Grausamkeit“ hier nicht ähnlich metaphorisch ist wie bei Artauds „Theater der Grausamkeit“.

Und selbst wenn man dies verneint – wenn die Realität nun einmal so beschaffen ist, dann ist das in ihr vorgefundene Leid nur schwerlich als „unverhältnismäßig“ zu bezeichnen.

¹³³ Nancy: *Cruor*, S. 139–40.

¹³⁴ Vgl. nochmals Fromm: *Anatomie der menschlichen Destruktivität*, S. 326 sowie Sartre: *Das Sein und das Nichts*, S. 692–714.

¹³⁵ Siehe Nancy: *Cruor*, S. 68–72, 78–9.

Zu den Übersetzungen

Die Quellen sind hier in der Reihenfolge aufgeführt, wie sie in diesem Band erscheinen. Die zugrunde gelegten und entsprechend angeführten Übersetzungen wurden jeweils durchgesehen, teils überarbeitet und ergänzt (wo dies in größerem Umfang der Fall war, etwa bei Sades *Philosophie im Boudoir*, ist dies gesondert notiert) und an die aktuelle Rechtschreibung angepasst, um die Lesbarkeit zu erhöhen (bei den Texten von Kant, Schopenhauer und Nietzsche habe ich hierauf verzichtet). Bei Übersetzungen von Jef Delvaux bzw. von mir wurde die jeweils zugrunde gelegte Ausgabe angeführt.

Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, übers. von Eugen Rolfes, in: Aristoteles: *Philosophische Schriften*, Darmstadt: wbg, 2019, Bd. 3

Cicero: *De officiis / Von den Pflichten*, übers. von Raphael Kühner, Stuttgart: Hoffmann'sche Verlagsbuchhandlung, 1873

Cicero: *De finibus / Über das höchste Gut und das höchste Übel*, übers. von S. G. Tilling, Breslau: Wilhelm Gottlieb Korn, 1789

Seneca: *De ira / Über die Wut*, übers. von Manfred Rosenbach, in: L. Annaeus Seneca: *Philosophische Schriften*, hrsg. von Manfred Rosenbach, Darmstadt: wbg, 2011, Bd. 1, S. 95–313

Seneca: *De clementia / Über die Güte*, übers. von Manfred Rosenbach, in: L. Annaeus Seneca: *Philosophische Schriften*, hrsg. von Manfred Rosenbach, Darmstadt: wbg, 2011, Bd. 5, S. 1–95

Tertullian: *De spectaculis / Über die Spiele*, übers. K. A. Heinrich Keller, in: *Bibliothek der Kirchenväter*, hrsg. von O. Bardenweher u. a., Kempten 1912, Bd. 7, S. 101–136

Augustinus: *De civitate dei / Zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat*, übers. von Alfred Schröder, in: *Bibliothek der Kirchenväter*, hrsg. von O. Bardenweher u. a., Kempten 1912, Bd. 28

Bernard von Clairvaux: *Apologia ad Guillelmum Abbatem / Apologie an den Abt Wilhelm*, übers. von Dietrich Schotte nach: Bernard von Clairvaux: *Sämtliche Werke. Lateinisch / deutsch*, hrsg. von Gerhard B. Winkler, Innsbruck: Tyrolia, Bd. 2 (1992), pp. 145–202

Thomas von Aquin: *Summa theologiae*, übers. von Ceslaus Maria Schneider, Regensburg: J. G. Manz, 1886–1892;

- Ergänzungen zu II–II Q 159, übers. von Dietrich Schotte nach: *Die deutsche Thomas-Ausgabe: Summa theologia*, übers. von den Dominikanern und Benediktinern Deutschland und Österreichs, hrsg. von Albertus-Magnus-Akademie Walderberg bei Köln, Heidelberg / Graz-Wien-Köln: Kehrle / Styria, Bd. 22: *Die Masshaltung* (2. Teil), S. 190–195
- Supplementa Q 94, übers. von Dietrich Schotte nach: *Die deutsche Thomas-Ausgabe: Summa theologia*, übers. von den Dominikanern und Benediktinern Deutschland und Österreichs, hrsg. von Albertus-Magnus-Akademie Walderberg bei Köln, Heidelberg / Graz-Wien-Köln: Kehrle / Styria, Bd. 36: *Die letzten Dinge*. Supplement 87–99, 1961, S. 180–187
- Michel de Montaigne: *Versuche*, übers. von Johann Daniel Tietz, Leipzig 1753–1754
- Niccolò Machiavelli: *Il principe / Buch vom Fürsten*, übers. von A. W. Rehberg, Leipzig: Reclam o. J.
- Jean Bodin: *Six Livres de la Republique / Respublica, d. i. Gründliche und rechte Underweysung oder eigentlicher Bericht etc.*, übers. von M. Johann Oswaldt, Mumpelgart: Jacob Foillet, 1592
- Francis Bacon: *Essays*, übers. von Dietrich Schotte nach: Francis Bacon: *Essays or Counsels, Civil and Moral* (1625), in: F. B.: *The Major Works*, hrsg. von Brian Vickers, Oxford: Oxford University Press, 2002, S. 341–457
- Friedrich von Spee: *Cautio Criminalis*, übers. Johan Seifert (F. v. S.: *Gewissens-Buch: Von Processen Gegen die Hexen etc.*, Bremen: Köhler, 1647), korrigiert und ergänzt von Dietrich Schotte nach Friedrich von Spee: *Cautio Criminalis, seu De Processibus contra Sagas liber*, Zweite Auflage, Frankfurt (Main) 1632
- Thomas Hobbes: *Leviathan*, übers. von Dietrich Schotte nach: Thomas Hobbes: *Leviathan*, hrsg. von Noel Malcolm (*The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes*, Bd. IV–V), Bd. 2.i, Oxford: Clarendon Press, 2012
- Spinoza: *Ethik*, übers. von Berthold Auerbach, in: Spinoza: *Opera / Werke*, hrsg. von Konrad Blumenstock, Darmstadt: wbg, 2008, Bd. 2, S. 84–559
- Louis de Jaucourt: „Grausamkeit“, übers. von Jef Delvaux nach: Louis de Jaucourt: „Cruauté“, in: *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des Sciencs, des Arts et des Metièrs, par une Société de Gens de Lettres*, hrsg. von Denis Diderot, Paris: Briasson u. a., 1751 ff., Bd IV: CONS – DIZ (1754), 517–519 [<http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/article/v4-1225-0/>, letzter Zugriff 04.11.2022]
- Louis de Jaucourt: „Folter“, übers. von Jef Delvaux nach: Louis de Jaucourt: „Question ou Torture“, in: *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des Sciencs, des Arts et des Metièrs, par une Société de Gens de Lettres*, hsg. von Denis Diderot, Paris: Briasson u. a., 1751 ff., Bd XIII, POM – REGG (1765), 703–704 [<http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/article/v13-1675-2/>, letzter Zugriff 04.11.2022]
- David Hume: *Traktat über die menschliche Natur*, übers. von J. Bona Meier, hrsg. von Theodor Lipps, Hamburg / Leipzig: Voss, 1906
- Cesare Beccaria: *Des Marchese Beccaria's Abhandlung über Verbrechen und Strafen*, übers. von J. A. Bergt, Leipzig bei Johann Gottlob Beygang, 1798

Immanuel Kant: *Die Metaphysik der Sitten*, in: Immanuel Kant: *Werke*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt: wbg, Bd. IV, S. 309–637

Immanuel Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, in: Immanuel Kant: *Werke*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt: wbg, Bd. IV, S. 649–883

Marquis de Sade: *Die Philosophie im Boudoir oder Spezial-Unterweisungen in der Liebes-Philosophie und der höchsten und raffinierteren geschlechtlichen Wollust*, übers. von A. Schwarz, Privatdruck o. O. 1920, korrigiert und ergänzt von Dietrich Schotte nach: Donatien Alphonse François de Sade: *La Philosophie dans le boudoir, ou, Les Instituteurs immoraux*, hrsg. von Yvon Belaval, Paris: Gallimard, 1976

Arthur Schopenhauer: *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, Leipzig: Brockhaus, 1860

Arthur Schopenhauer: *Parerga und Paralipomina. Kleine philosophische Schriften*, Bd. II, Berlin: Hayn, 1851

Friedrich Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel eine Philosophie der Zukunft*, 1886

Friedrich Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, 1887

Abbildungsverzeichnis

Abbildung I: Antonio Tempesta, „Progne Ityn interficit et Tereo epulandum proponit (Procne zeigt Tereus den Kopf Itys)“, Nr. 60 der Illustrationen zu Ovids Metamorphosen.

Quelle: 1. instruct1.cit.cornell.edu2. The AMICA Library, Gemeinfrei, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=1136033>

Abbildung II: Peter Brueghel d. Ä., „Die sieben Laster – Luxuria“.

Quelle: <http://www.zeno.org/Zeno/0/Suche?q=bruegel+laster&k=Bibliothek> zeno.org, Gemeinfrei, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=9094438>

Abbildung III: Johann Stumpf, „Schweizer Chronik des Johann Stumpf“ (Rädern).

Quelle: akg-images

Abbildung IV: Gabriele Castagnola, „Serafina Apicelli Galotti Torturata a Saleno“.

Quelle: Pistelli, Giuseppe, Storia d'Italia dal 1815 fino alla promulgazione del Regno d'Italia narrata al popolo, Angelo Usigli editore, Firenze, 1864., Gemeinfrei, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=82436336>

Abbildung V: William Hogarth, „First Stage of Cruelty“.

Quelle: ewEJT9oTA1U1_A at Google Cultural Institute maximum zoom level, Public Domain, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=22207799>

Abbildung VI: Francisco de Goya, „Los desastres de la guerra“ (36: „Tampoco“).

Quelle: akg-images

Abbildung VII: BU

Quelle: karenfoleyphoto – stockadobe.com

Literaturverzeichnis

(a) Literatur bis 1900

- Aristoteles: *Über die Seele. Griechisch – Deutsch*, übers. und hrsg. von Horst Seidl, Hamburg: Meiner, 1995
- *Nikomachische Ethik*, übers. und hrsg. von Ursula Wolf, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2011
- Augustinus: *De Nuptiis et Concupiscentia Libri II*, in: *Patrologiae Cursus Completus etc.*, hrsg. von J P Migne, Vol. 44, Paris 1841, 415–475
- *De Civitate Dei. Libri XXII*, hrsg. von Karl Tauchnitz, Leipzig, 1867
- *Vom Gottesstaat*, übers. von Wilhelm Timme, München: dtv, 1985
- Bacon, Francis: *Essays oder praktische und moralische Ratschläge*, übers. von Elisabeth Schücking, hrsg. von Levin L. Schücking, Stuttgart: Reclam, 1970
- Beccaria, Cesare: *Dei delitti e delle pene*, hrsg. von Piero Calamandrei, Florenz: Felice le Monnier, 1950
- *Über Verbrechen und Strafen*, übers. und hrsg. von Wilhelm Alff, Frankfurt (Main): Insel, 1998
- Bodin, Jean: *Über den Staat [Auswahl]*, übers. und hrsg. von Gottfried Niedhart, Stuttgart: Reclam 1976
- *Sechs Bücher über den Staat*, übers. von Bernd Wimmer, hrsg. von P. C. Mayer-Tasch, München: C.H. Beck, 1981/1986
- Cicero: *De officiis / Vom pflichtgemäßen Handeln. Lateinisch / Deutsch*, übers. und hrsg. von Heinz Gunermann, Stuttgart: Reclam, 2007
- *De finibus bonorum et malorum / Über das höchste Gut und das größte Übel. Lateinisch / Deutsch*, übers. und hrsg. von Harald Merklin, Stuttgart: Reclam, 2015
- Gregor Nazianzensus: *Librorum moralium continuatio, a libro XVII usque ad finem*, in: *Patrologiae Cursus Completus etc.*, hrsg. von J P Migne, Vol. 76, Paris 1849, 9–781
- Hesiod: *Theogonie. Griechisch / Deutsch*, übers. und hrsg. von Otto Schönberger, Stuttgart: Reclam, 1999

- Hobbes, Thomas: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, übers. von Walter Euchner, hrsg. von Iring Fetscher. Frankfurt (Main): Suhrkamp, 1997
- Homer: *Ilias / Odyssee. In der Übertragung von Johann Heinrich Voss*, Frankfurt (Main): Insel, 1990
- Hume, David: *A Treatise of Human Nature*, hrsg. von David Fate Norton und Mary J. Norton, Oxford: Oxford University Press, 2000
- Isidor Hispalensis: *Etymologiarum libri XX*, in: *Patrologiae Cursus Completus etc.*, hrsg. von J P Migne, Vol. 82, Paris 1850, 9–728
- Machiavelli, Niccolò: *Il Principe*, in: Niccolò Machiavelli: *Il Principe e Discorsi*, hrsg. von Sergio Bertelli, Mailand: Feltrinelli, 1977, 3–109
- *Il Principe / Der Fürst. Italienisch / Deutsch*, übers. und hrsg. von Philipp Rippel, Stuttgart: Reclam, 1986
- Montaigne, Michel de: *Les Essais, conforme au texte de l'exemplaire de Bordeaux avec les add. de l'éd. posthume, l'explication des termes vieillis et la trad. des citations*, hrsg. von Pierre Villey, Paris: Presses Universitaires de France, 1992
- *Essais. Sämtliche 107 Essais nach der ersten deutschen Gesamtausgabe von Johann Daniel Tietz*. Durchgesehene Neuauflage, Frankfurt (Main): Zweitausendeins, 2010
- Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel eine Philosophie der Zukunft*, in: Friedrich Nietzsche: *Kritische Studienausgabe*, hrsg. von Giorgio Colli u. Mazzina Montinari, Berlin/New York: de Gruyter, 1967 ff., Bd. 5, 9–245
- *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, 1887 in: Friedrich Nietzsche: *Kritische Studienausgabe*, hrsg. von Giorgio Colli u. Mazzina Montinari, Berlin/New York: de Gruyter, 1967 ff., Bd. 5, 245–413
- Ovid: *Metamorphosen. In der Übertragung von Johann Heinrich Voss*, hrsg. von Bernhard Kytzler, Frankfurt (Main): Insel, 1990
- Sade, Donatien Alphonse François, Marquis de: *Die Philosophie im Boudoir oder Die lasterhaften Lehrmeister. Dialoge, zur Erziehung junger Damen bestimmt*, übers. von Rolf Busch, Hamburg: Merlin, 1970
- *La Philosophie dans le boudoir, ou, Les Instituteurs immoraux*, hrsg. von Yvon Belaval, Paris: Gallimard, 1976
- *Die Philosophie im Boudoir oder die lasterhaften Lehrmeister. Mit einem Essay von Bettina Hesse*, in: Marquis de Sade: *Werke in fünf Bänden*, Bd. 5, Köln: Könnemann, 1995

- Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in: Arthur Schopenhauer: *Werke in fünf Bänden*, hrsg. von Ludger Lütkehaus nach der Ausgabe letzter Hand, Zürich: Haffmanns, 1999, Bd. I/II
- *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, in: Arthur Schopenhauer: *Werke in fünf Bänden*, hrsg. von Ludger Lütkehaus nach der Ausgabe letzter Hand, Zürich: Haffmanns, 1999, Bd. III: Kleinere Schriften, 323–633
- *Parerga und Paralipomina. Kleine philosophische Schriften*, Bd. II, in: Arthur Schopenhauer: *Werke in fünf Bänden*, hrsg. von Ludger Lütkehaus nach der Ausgabe letzter Hand, Zürich: Haffmanns, 1999, Bd. V
- Seneca: *An Lucilius. Briefe über Ethik (Ep. 70–124)*, übers. von Manfred Rosenbach, in: L. Annaeus S.: *Philosophische Schriften*, hrsg. von Manfred Rosenbach, wbg: Darmstadt, 2011, Bd. 4
- Spee, Friedrich von: *Cautio Criminalis oder Rechtliches Bedenken wegen der Hexenprozesse*, übers. und hrsg. von Joachim-Friedrich Ritter, München: dtv, 2012
- Tertullian: *De spectaculis / Über die Spiele. Lateinisch / Deutsch*, übers. und hrsg. von Karl-Wilhelm Weeber, Stuttgart: Reclam, 1988
- Thomasius, Christian: *Über die Folter. Untersuchungen zur Geschichte der Folter*, übers. und hrsg. von Rolf Lieberwirth, Weimar: Böhlau, 1960
- Wolff, Christian: *Vernünfftige Gedancken von dem Gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen, Zu Beförderung der Glückseligkeit des menschlichen Geschlechtes*, Frankfurt (Main)/Leipzig, 1747

(b) Literatur ab 1900

- Adorno, Theodor W.: „Erziehung nach Auschwitz“, in: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Rolf Tiedemann, Bd. 10.2, (2. Aufl.), FaM: Suhrkamp, 674–691
- Agamben, Giorgio: *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, übers. von Hubert Thüring, Frankfurt (Main): Suhrkamp, 2002
- Arendt, Hannah: *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, übers. von Ursula Lutz, München: Piper, 2009
- Artaud, Antonin: *Das Theater und die Pest*, hrsg. von Alexander Wewerka, Berlin: Alexander Verlag, 2020
- Baier, Annette C.: „Moralism and Cruelty. Reflections on Hume and Kant“, in: *Ethics* 103:3 (1993), 436–457

- Bataille, Georges: „Der souveräne Mensch Sades“, in: Georges Bataille: *Die Erotik*, übers. von Gerd Bergfleth, München: Matthes & Seitz, 1994, 160–173
- „Sade und der normale Mensch“, in: Georges Bataille: *Die Erotik*, übers. von Gerd Bergfleth, München: Matthes & Seitz, 1994, 173–193
- „Sade und die Moral“, in: Georges Bataille: *Sade und die Moral*, hrsg. von Rita Bischof, Berlin: Matthes & Seitz 2015, 38–54
- „Der Gebrauchswert des D. A. F. de Sade (1)“, in: Georges Bataille: *Sade und die Moral*, hrsg. von Rita Bischof, Berlin: Matthes & Seitz 2015, 7–33
- „Sade, 1740-1814“, in: Georges Bataille: *Sade und die Moral*, hrsg. von Rita Bischof, Berlin: Matthes & Seitz 2015, 54–63
- „Die Rechtssache Sade. Der Prozess“, in: Georges Bataille: *Sade und die Moral*, hrsg. von Rita Bischof, Berlin: Matthes & Seitz 2015, 63–70
- Beauvoir, Simone de: „Soll man de Sade verbrennen?“, in: Simone de Beauvoir: *Soll man de Sade verbrennen? Drei Essays zur Moral des Existenzialismus*, übers. von Alfred Zeller, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1991, 7–77
- Bernstein, Jay M.: *Torture and Dignity. An Essay on Moral Injury*, Chicago / London: The University of Chicago Press, 2015
- Bloch, Ernst: „Christian Thomasius, ein deutscher Gelehrter ohne Misere“, in: Ernst Bloch: *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt (Main): Suhrkamp, 1985 (*Werkausgabe* Bd. 6), 315–357
- Brison, Susan J.: *Vergewaltigt. Ich und die Zeit danach – Trauma und Erinnerung*, übers. von Sigrid Langhaeuser, München: C.H. Beck, 2004
- Camus, Albert: *Der Mensch in der Revolte. Essays*, übers. von Justus Streller und Georges Schlocker, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1969
- Carlson, George R.: „Moral Realism and Wanton Cruelty“, in: *Philosophia* 24 (1994), 49–56
- Carroll, Noël: *The Philosophy of Horror, or, Paradoxes of the Heart*, New York / London: Routledge, 2004
- Das Denken des Marquis de Sade. Mit Beiträgen von Roland Barthes, Hubert Damisch, Pierre Klossowski, Philippe Sollers, Michel Tort*, übers. von Marion Luckow u. a., Frankfurt (Main): Fischer, 1988
- Depenheuer, Otto: *Selbstbehauptung des Rechtsstaates*, Paderborn u. a.: Schöningh, 2007
- Feige, Daniel Martin: *Computerspiele. Eine Ästhetik*, Berlin: Suhrkamp, 2015
- Foot, Philippa: „Moralische Argumentationen“, in: Günther Grewendorf / Georg Meggle (Hg.): *Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik*, Frankfurt (Main): Suhrkamp, 1974, 244–260

- Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, übers. von Walter Seitter, Frankfurt (Main): Suhrkamp, 1994
- Freeland, Cynthia A.: *The Naked and the Undead. Evil and the Appeal of Horror*, Boulder: Westview Press, 2000
- Freud, Sigmund: *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie (1905)*, in: Sigmund Freud: *Studienausgabe*, hrsg. von Alexander Mitscherlich u. a., Frankfurt (Main): Fischer, 1972 Bd. V: *Sexualleben*, 37–147
- Fricker, Miranda: *Epistemic Injustice. Power & the Ethics of Knowing*, Oxford: Oxford University Press, 2007
- Fromm, Erich: *Anatomie der menschlichen Destruktivität*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1977
- Gorelick, Nathan: „Life in Excess: Insurrection and Expenditure in Antonin Artaud’s Theater of Cruelty“, in: *Discourse* 33:2 (2011), 263–279
- Gullone, Eleonora: „An Evaluative Review of Theories Related to Animal Cruelty“, in: *Journal of Animal Ethics* 4:1 (2014), 37–57
- Habermas, Jürgen: *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik*, Berlin: Suhrkamp, 2022
- Hallie, Philip P.: *Grausamkeit. Der Peiniger und sein Opfer. Eine Analyse*, übers. von Thomas M. Höpfner, Freiburg i. Br.: Walter-Verlag Olten, 1971
- „From Cruelty to Goodness“, in: *The Hastings Center Report* 11:3 (1981), 23–28
- Hampe, Michael: „Grausamkeit“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 43:2 (2018), 113–133
- *Die Dritte Aufklärung*, Berlin: Nicolai, 2019
- Hare, Richard M.: „Universalisierbarkeit“, in: Günther Grewendorf / Georg Meggle (Hg.): *Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik*, Frankfurt (Main): Suhrkamp, 1974, 198–217
- *Moralisches Denken. Seine Ebenen, seine Methode, sein Witz*, Frankfurt (Main): Suhrkamp, 1992
- Harman, Gilbert: *Das Wesen der Moral. Eine Einführung in die Ethik*, übers. von Ursula Wolf, Frankfurt (Main): Suhrkamp, 1981
- Hartle, Ann: „Cruelty, Liberalism, and Liberal Education“, in: *The Good Society* 15:2 (1006), 8–12
- Hartmann, Martin: *Die Praxis des Vertrauens*, Berlin: Suhrkamp 2011
- Heider, Ulrike: *Die grausame Lust. Sadomasochismus als Ideologie*, Stuttgart: schmetterling, 2023

- Herzberg, Guntolf: *Moral extremer Lagen. Menschliches Handeln unter Entscheidungsdruck zwischen Leben und Tod*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2012
- Horkheimer, Max: „Traditionelle und kritische Theorie“, in: ders. *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Alfred Schmidt, Frankfurt (Main): Fischer, 1988, Bd. 4, 162–217
- und Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, in: Max Horkheimer: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt (Main): Fischer, Bd. 5, 2003, S. 13–293
- Horn, Christoph und Christof Rapp: *Wörterbuch der antiken Philosophie*, München: C.H. Beck, 2002
- Jallon, Hugues: *D. A. F. Marquis de Sade. Eine Einführung*, übers. von Cordula Unewisse, Düsseldorf: Parerga, 1999
- Jauch, Ursula Pia (Hg.): *Sade. Stationen einer Rezeption*, Berlin: Suhrkamp, 2014
- „Wie deutsch ist der Sadismus?“, in: *Sade: Stationen einer Rezeption*, hrsg. von Ursula Pia Jauch, Berlin: Suhrkamp, 2014, 435–463
- Kekes, John: „Cruelty and Liberalism“, in: *Ethics* 106:4 (1996), 834–844
- Klossowski, Pierre: *Sade – mein Nächster*, übers. von Gabriele Ricke u. a., hrsg. von Peter Engelmann, Wien: Passagen, 1996
- Krafft-Ebbing, Richard von: „Sadismus“, in: *Sade. Stationen einer Rezeption*, hrsg. von Ursula Pia Jauch, Berlin: Suhrkamp, 2014, 54–98
- Kühn, S., Kugler, D., Schmalen, K. et al.: „Does playing violent video games cause aggression? A longitudinal intervention study“ in: *Mol Psychiatry* 24 (2019), 1220–1234.
- Lacan, Jacques: „Kant mit Sade“, in: Jacques Lacan: *Schriften II*, hrsg. von Norbert Haas, Weinheim / Berlin: Quadriga, 1991, 133–165
- Lovecraft, Howard Philipps: *Miscellaneous Writings*, hrsg. von S. T. Joshi, Sauk City: Arkham House, 1995
- Mackie, John Leslie: *Ethik. Die Erfindung des moralisch Richtigen und Falschen*, übers. von Rudolf Ginters, Stuttgart: Reclam, 1983
- Margalit, Avishai: *The Decent Society*, übers. Naomi Goldblum, Cambridge (Mass.): Harvard University Press
- Marquard, Odo: „Medizinerfolg und Medizinkritik. Die modernen Menschen als Prinzessinnen auf der Erbse“, in: Odo Marquard: *Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien*, Stuttgart: Reclam, 1994, 99–110
- McGinn, Colin: *Ethics, Evil, and Fiction*, Oxford: Clarendon Press, 1999

- Mitscherlich, Alexander: „Thesen über Grausamkeit“, in: Alexander Mitscherlich: *Die Idee des Friedens und die menschliche Aggressivität*, Frankfurt (Main): Suhrkamp, 1969, 97–105
- Möllers, Christoph: *Freiheitsgrade. Elemente einer liberalen politischen Mechanik*, Berlin: Suhrkamp, 2020
- Moore, George Edward: *Principia Ethica. Erweiterte Ausgabe*, übers. von Burkhard Wisser, Stuttgart: Reclam, 1996
- Müller-Funk, Wolfgang: *Crudelitas. Zwölf Kapitel einer Diskursgeschichte der Grausamkeit*, Berlin: Matthes & Seitz, 2022
- Nagel, Thomas: *Die Grenzen der Objektivität. Philosophische Vorlesungen*, übers. von Michael Gebauer, Stuttgart: Reclam, 1991
- *Der Blick von Nirgendwo*, übers. von Michael Gebauer, Frankfurt (Main): Suhrkamp, 1992
- Nancy, Jean-Luc: *Cruor*, übers. von Alexander García Düttmann, Zürich: diaphanes, 2022
- Nussbaum, Martha: *Citadels of Pride. Sexual Assault, Accountability, and Reconciliation*, New York: Norton, 2021
- Pfäfflin, Friedemann: „Sadismus“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Basel: Schwabe, 1977 ff., Bd. 8: R–Sc (1992), Sp. 1117–1119
- Plessner, Helmuth: „Das Problem der Unmenschlichkeit“, in: Helmuth Plessner: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Günter Dux u. a., Frankfurt (Main): Suhrkamp, 2003, Bd. VIII: *Conditio humana*, 328–338
- Putnam, Hilary: *Für eine Erneuerung der Philosophie*, übers. von Joachim Schulte, Stuttgart: Reclam, 1997
- Reemtsma, Jan Philipp: *Folter im Rechtsstaat?*, Hamburg: HIS, 2005
- *Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne*, Hamburg: HIS, 2008
- Regan, Tom: „Cruelty, Kindness, and Unnecessary Suffering“, in: *Philosophy* 55:214 (1980), 532–541
- Rorty, Richard: *Kontingenz, Ironie, Solidarität*, übers. von Christa Krüger, Frankfurt (Main): Suhrkamp, 1992
- „Menschenrechte, Rationalität und Empfindsamkeit“, in: Richard Rorty: *Wahrheit und Fortschritt*, übers. von Joachim Schulte, Frankfurt (Main): Suhrkamp, 2003, 241–269
- Rosenbach, Manfred: „Zur Textgestaltung“, in: L. Anneas Seneca: *Philosophische Schriften*, hrsg. von Manfred Rosenbach, Darmstadt: wbg, 2011, Bd. 5, S. XI–XII
- Rosset, Clément: *Das Prinzip Grausamkeit*, übers. von Peter Geble, Berlin: Merve, 1994

- Russell, Bertrand: „Note on Philosophy, January 1960“, in: *Philosophy* 35:133 (1960), 146–147
- Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, übers. von Hans Schöneberg und Traugott König, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2002
- Scarry, Elaine: *Der Körper im Schmerz. Die Chiffren der Verletzlichkeit und die Erfindung der Kultur*, übers. von Michael Bischoff, Frankfurt (Main): Fischer, 1992
- Schaub, Mirjam (Hg.): *Grausamkeit und Metaphysik. Figuren der Überschreitung in der abendländischen Kultur*, Bielefeldt: transcript, 2009
- „Grausamkeit und Metaphysik. Zur Logik der Überschreitung in der abendländischen Philosophie und Kultur“, in: *Grausamkeit und Metaphysik. Figuren der Überschreitung in der abendländischen Kultur*, hrsg. von Mirjam Schaub, Bielefeldt: transcript, 2009, 11–33
- Schönecker, Dieter: „Supernaturalismus. Gott und die moralische Welt“, in: *Texte zur Ethik*, hrsg. von Detlef Horster, Stuttgart: Reclam, 2012, 139–151
- Schotte, Dietrich: *Was ist Gewalt? Philosophische Untersuchung eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt (Main): Vittorio Klostermann, 2020
- „Frommes Scheitern. Grundzüge und Grenzen einer kritischen Theorie religiöser Lebensformen“, in: Katharina Eberlein-Braun & D. S. (Hg.): *Gelingen und Mislingen religiöser Praxis. Auseinandersetzungen mit Rahel Jaeggis „Kritik von Lebensformen“*, Münster / Berlin: LIT, 2020, 119–139
- „‘Grausamkeit‘ als essentiell umstrittener Begriff“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 73:4 (2019), 550–570
- „Stumme Schreie. Epistemisches Unrecht und institutionalisierte Gewalt“, in: *Zeitschrift für praktische Philosophie* 19:1 (2022), 225–250
- Schröder, Winfried: „Wildheit; Grausamkeit; Rohheit“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Basel: Schwabe, 1977 ff., Bd. 12: W–Z (2004), Sp. 755–763
- *Moralischer Nihilismus. Radikale Moralkritik von den Sophisten bis Nietzsche*, Stuttgart: Reclam, 2005
- Shklar, Judith: *Ganz normale Laster*, übers. Hannes Bajohr, Berlin: Matthes & Seitz, 2014
- Sofsky, Wolfgang: *Die Ordnung des Terrors. Das Konzentrationslager*, Frankfurt (Main): Fischer, 1997
- Sontag, Susan: *Regarding the Pain of Others*, New York: Picador, 2003
- „Die pornographische Phantasie“, in: *Sade. Stationen einer Rezeption*, hrsg. von Ursula Pia Jauch, Berlin: Suhrkamp, 2014, 283–326
- Stollberg-Rilinger, Barbara: *Die Aufklärung. Europa im 18. Jahrhundert*, Stuttgart: Reclam, 2011

– *Maria Theresia, Die Kaiserin in ihrer Zeit. Eine Biographie*, München: C.H. Beck, 2017

Sussmann, David: „What’s Wrong with Torture?“, in: *Philosophy & Public Affairs* 33:1 (2005), 1–33

Waldron, Jeremy: *Torture, Terror, and Trade-Offs. Philosophy for the White House*, Oxford: Oxford University Press, 2012

Wiggins, David: „A Sensible Subjectivism“, in: David Wiggins: *Needs, Values, Truth. Essays in the Philosophy of Value*, Oxford: Clarendon Press, 1998, 185–215

Williams, Bernard: *Ethik und die Grenzen der Philosophie*, übers. von Michael Haupt, Hamburg: Rotbuch, 1999

Personenregister

(Kursiv gesetzte Ziffern verweisen auf Erwähnungen in Fußnoten.)

- Adorno, Theodor W. 27, 216, 225
Aesop 114
Agamben, Giorgio 214–5
Agiselaos II. 114
Aikos 71
Alba, Don F. Á. de Toledo y Pimentel, Du-
que de 135
Albinus (Clodius) 103
Alexander (röm. Kaiser) 100–1
Alff, Wilhelm 147
Aphrodite 40
Apollodoros 57
Apollon 37
Aratus von Sikyon 105
Arendt, Hannah 209, 216
Aristides 49
Aristoteles 12–3, 20, 22–3, 35, 47, 52, 55,
83–4
Artaud, Antonin 227–8, 234
Artemis 37
Augustinus 12–3, 20, 22
Augustus 132, 138
Baier, Annette 220
Barthes, Roland 222, 226
Bataille, Georges 222
Beauvoir, Simone de 223, 226
Beccharia, Cesare 14
Bentham, Jeremy 185
Bernhard von Clairvaux 22
Bernstein, Jay 203
Biran, Main de 226
Bonald, Louis de 226
Borgia, Cesare 97
Brison, Susan 29, 204, 211
Busiris 60
Cäsar, Gaius Julius 91, 113
Caligula 106, 132, 137
Caracalla 100, 102–4
Chremes 42
Cicero, Marcus 46
Cicero, Marcus Tullius 74, 108
Claudius 133
Commodus 100–2
Córdoba, Gonzalo Fernández de 116
Crassus, Lucius Licinius 48
Cyrus 49
Damisch, Hubert 222
Daschner, Wolfgang 202
Depenheuer, Otto 203
Descartes, René 171
Epikur 49
Epimondas 137
Feige, Daniel 17, 20, 231

- Flaubert, Gustave 178
Foot, Philippa 207
Foucault, Michel 214
Freeland, Cynthia 230
Freud, Sigmund 26–7, 222
Fromm, Erich 27, 234
Gäfgen, Markus 202
Galiani, Ferdinando 181
Galtung, Johan 19
Gasca, Pedro de la 114
Goethe, Johann Wolfgang 197
Gregor Nazianzensus 83
Gunermann, Heinz 42
Habermas, Jürgen 221
Hallie, Philipp 19, 212–5, 217, 219–20
Hannibal 43, 98
Hare, Richard 205–7
Hartmann, Martin 29
Hearne, Samuel 158
Heider, Ulrike 226
Heinrich III. 113
Heinrich IV. 113, 135
Heliogabal 100
Helvétius, Claude-Adrian 185
Herkules 60
Herzberg, Guntolf 203
Hesiod 41
Hieronymus von Rhodos 56
Hobbes, Thomas 12
Homer 21, 41
Horkheimer, Max 216, 225
Hume, David 220
Isidor Hispalensis 82
Jallon, Hugues 223–4
Julianus (röm. Kaiser) 100, 102–3
Kant, Immanuel 17, 20, 176, 223, 224–5
Karl IX. 133
Kekes, John 220–1
Kleomenes 43
Klossowski, Pierre 222, 226
Krafft-Ebbing, Richard von 21, 26, 222
Kratippos 46
Lacan, Jacques 223
Lazarus 73
Lessing, Gotthold Ephraim 228
Leto 37
Lovecraft, Howard Philipps 233
Loyola, Ignatius von 226
Machiavelli, Niccolò 14, 220
Mackie, John Leslie 208
Macrinus 100
Maistre, Joseph de 226
Marcus Aurelius 100–1, 137
Margalit, Avishai 211, 221
Marquard, Odo 27
Mauritius 96, 132
Maximinus (röm. Kaiser) 100, 102, 107
McGinn, Colin 228–9, 231
Medici, Cosimo de 113
Metell 90
Metzler, Jakob von 202
Minos 71
Montaigne, Michel de 16, 20, 28, 30, 32, 137, 218, 220
Moore, George Edward 207–8
Müller-Funk, Wolfgang 230

- Müller-Salo, Johannes 15
 Nabokov, Vladimir 230
 Nancy, Jean-Luc 233–4
 Nero 105, 107
 Nietzsche, Friedrich 202, 220, 225, 231, 232–3
 Niger, Gaius Pescennius 103
 Niobe 37
 Orwell, George 230
 Ovid 60, 134
 Panaetios 46
 Papius, Gajus 48
 Pasolini, Pier Paolo 225
 Pennus, Marcus Junnius 48
 Perikles 137
 Pertinax 100–2, 113
 Phalaris 38–9, 45, 57, 60, 106
 Philipp II. 133
 Phokas 96, 132
 Plessner, Helmuth 28, 30
 Prokrustes 60
 Putnam, Hilary 207, 210
 Pyrrhus 44
 Pythagoras 137
 Reemtsma, Jan Philipp 25, 203–4, 216
 Rhadamantys 71
 Rolfes, Eugen 36
 Rorty, Richard 201, 217–21, 230–1
 Rosenbach, Manfred 59
 Rosset, Clément 232–4
 Rousseau, Jean-Jacques 158
 Russell, Bertrand 209
 Sade, Donatien Alphonse François 12, 31, 202, 221–7, 230–1
 Salomo 112
 Sartre, Jean-Paul 12, 234
 Satyrus 37
 Scaevola, Quintus Mucius 48
 Scarry, Elaine 204, 211
 Schaub, Mirjam 204, 232
 Schönecker, Dieter 16, 208
 Schopenhauer, Arthur 12, 17–8, 20
 Seneca 22, 32, 81, 83
 Severus 100, 102–3
 Shklar, Judith 18, 32, 201, 210–2, 216, 217–21
 Sokrates 114
 Sollers, Philippe 222
 Sontag, Susan 222, 227, 231
 Spee, Friedrich von 14
 Spinoza, Baruch de 194
 Sueton 91, 133
 Süleyman I. 114
 Sussman, David 203
 Terenz 42
 Tertullian 13–4, 229
 Themistokles 49
 Theseus 60
 Thomas von Aquin 22
 Thukydides 21
 Thomasius, Christian 14
 Tiberius 133, 136
 Timoleontis 105
 Tort, Michel 222
 Trajan 136

Personenregister

Tschudi, Johann Jakob von	175	Williams, Bernard	206, 210
Volesus, Lucius Valerius Mesalla	57	Wolf, Ursula	36–7
Voltaire	177	Wolff, Christian	15
Waldron, Jeremy	203	Xerxes	49
Warkus, Matthias	16, 27	Zanger	114
Wiggins, David	209	Zeno	47

Sach- und Begriffsregister

(Kursiv gesetzte Ziffern verweisen auf Erwähnungen in Fußnoten.)

- Aberglaube 127, 135, 186
Alltagssprache 11
Argument aus der Absonderlichkeit 208
Atheismus 179
Aufklärung, die 14–5, 21, 145, 201, 214, 225–6
Barbar / Barbarei 28, 28, 58, 62, 132, 133, 135–6, 145, 171, 181, 190
Barmherzigkeit 70, 80, 82, 85, 87
Begierde 50, 122
Begnadigung 139
Beichte 117–8
Bestie / Bestialität 25, 45, 83, 191, 210
Bestrafung (s. Strafe)
Billigkeit 42, 82
Bosheit / Boshaftigkeit 20, 112–4, 153, 157, 169–70, 173, 175–6, 178–9, 183, 185, 194, 201, 227
Brandmarkung 74–5
Brutalität 16
Bürgerkrieg (s. Krieg)
Buße 118
Dankbarkeit 98, 126, 142, 182, 187, 189–90
Denunziation 118
Demütigung 21, 28, 204, 206, 210–1, 217–8, 231
Dichte Begriffe 206, 210
Egoismus 42, 45, 155, 165, 168, 170–1, 175, 179–80
Ehre 99, 102–3, 107, 112, 158
Ehrgeiz 58, 76, 99, 100, 132, 134, 142
Eifersucht 66, 114, 124, 156, 190
Eigenliebe (s. Egoismus)
Elend 72, 84
Erbarmen (s. auch Barmherzigkeit) 81
Erbarmungslosigkeit 132
Erniedrigung (s. Demütigung)
Erotik 222
Exotisierung 20, 24, 26–8
Feigheit 94–5, 132
Folter 11, 13–7, 20, 30, 68, 117–21, 137–40, 147, 190, 193–4, 201–5, 221; von Unschuldigen: 71–3, 118, 121, 147–8, 203–4; Verurteilung primär neuzeitlich: 13; unzweckmäßig: 14–5; als Routine: 16–7; weiße F.: 210
Freundschaft 142–3, 190
Frömmigkeit 159
Furcht 51, 95, 98, 103, 126, 176, 217–8
Gefühllosigkeit 145
Gehässigkeit 169
Geisteskrankheit (s. Wahnsinn)
Gemeinwohl 51, 95, 105, 185
Gerechtigkeit 43, 94, 101, 105, 108, 112, 136, 147, 168, 177, 179

- Geringschätzung 114
 Gesetz (s. Naturgesetz; Recht, positives)
 Gewalt 18, 77–8, 106–7, 124; strukturelle
 G.: 19, autotelische G.: 25–6
 Gewohnheit 38, 56, 124
 Gnade 91, 94, 100, 133, 211
 Götzendienst 66
 Grausamkeit Definition: 12, 92, 96, 124,
 126–7, 136; G. durch Unterlassung: 18–9;
 G. gegen sich selbst: 187, 196–8, 202,
 231–4; moralische G.: 210, strukturelle /
 institutionelle G.: 19–20, 201, 212–7
 Großmut 141–2
 Güte / Gütigkeit 90, 94, 105, 115, 136, 141
 Habgier / Habsucht 47, 101, 169
 Härte (s. Strenge)
 Hartherzigkeit 134, 169
 Hass 50, 52, 54, 67, 85–6, 98–9, 122, 125–8,
 142–4, 151, 168–9, 175–6, 188–9
 Heftigkeit 40, 68
 Herabwürdigung (s. Demütigung)
 Hexen / Hexerei 117
 Hinrichtung 68, 92–3, 107
 Horror 230
 Identitätsstiftung 24–5, 201–2
 Initiationsriten 27, 210
 Jähzorn (s. auch Rachsucht) 53, 55
 Kannibalismus 13, 21–5, 79, 91, 148, 162
 Klugheit 97, 188
 Konzentrationslager 201, 214–5
 Kreuzzug 135
 Krieg 44, 76, 98, 101, 106, 125, 132, 134
 Kriegerrecht (*ius belli*) 43
 Liberalismus 217–21
 Liebe 52, 67, 80, 122–3, 126, 128, 142–4,
 183, 189
 Lust 123
 Macht über Leben und Tod 56
 Marter 15, 78, 92–3, 96, 145, 161, 175, 191
 Majestätsbeleidigung 138
 Mäßigung (s. Selbstbeherrschung)
 Maßhalten (s. auch Selbstbeherrschung) 54
 Maßlosigkeit (s. auch Unbeherrschtheit) 79
 Menschenhass 151, 158
 Menschenliebe 169–70
 Menschenwürde 21, 203, 213
 Menschlichkeit 97, 101, 134, 136–7, 142, 162
 Metaethik 201, 205–10
 Metaphysik 232
 Milde 59, 66, 81–2, 101, 105
 Minderwertigkeit 115
 Missbildung 103–4
 Mitgefühl 123, 132, 136–7, 141–2, 144, 230
 Mitleid 84–5, 93, 123, 135, 144, 170–2, 176,
 180, 182–3, 186
 Monarchie 107
 Monster 25, 133, 137
 Moralischer Realismus 207–8
 Mord 69, 75–6, 160, 164, 190
 Mut 142–3, 151, 154, 184
 Nächstenliebe (s. auch Liebe) 84, 152
 Natur, menschliche 48, 54, 93, 136, 157,
 162, 174
 Naturgesetz 45, 105
 Naturrecht 14
 Naturzustand 158, 162
 Neid 123–4, 127, 151, 156, 169, 175–6
 Niederträchtigkeit 132

- Normalisierung 213, 216, 219, 229
 Nützlichkeit 45–9, 120, 147, 149, 184
 Päderastie 39
 Pathologisierung 22–4, 26,
 Perversion 27
 Projektion 26, 227
 Rache 40, 57, 112–3, 116, 125–6, 132, 152,
 178, 187–9, 193
 Rachsucht / Rachgier (s. auch Jähzorn, Ver-
 geltung) 68, 90, 94, 123, 127, 152, 169
 Raserei 58, 60, 66–7, 124
 Recht, positives 120, 134, 146, 192, 219, 224
 Ressentiment 187–90
 Rohheit 23, 25, 44–5, 57, 59–60, 70, 81–2,
 127, 155, 158, 171
 Sadismus 13, 16, 17, 20, 26–7, 201, 209, 212,
 222, 227
 Sanftmut 90, 135
 Schadenfreude 13, 17–21, 30, 127, 151–2,
 156, 158, 169, 176
 Schändlichkeit 46–7, 49
 Schändung 150, 190
 Schande 54
 Schlechtigkeit 41, 56, 173
 Schmerz 20, 27, 36–7, 49–52, 54, 61, 66, 73,
 75–7, 95, 116–7, 137, 148
 Schoa 201
 Schwäche / Schwächlichkeit 115
 Selbstbeherrschung 22–3, 36–7, 59, 115, 190
 Selbstliebe (s. Egoismus)
 Selbstlosigkeit 142
 Selbsttötung 151
 Selbstquälerei 178
 Sensibilitäten, moralische 12, 24–5, 231
 Sinnstiftung 232, 234–5
 Sklave / Sklaverei 19, 38, 61, 74–5, 134, 138,
 147–8, 164, 174–5, 183, 187, 189, 191–2,
 213
 Strafe 43, 51, 53–4, 59, 73–6, 84–6, 98, 145–
 6, 148, 152, 194, 196, 214
 Strenge 59–60, 77–8, 101–2, 134, 192
 Sünde / Ursünde 74, 76
 Supererogation 11
 Sympathie 136
 Tapferkeit 55, 94, 132, 148, 158, 182
 Terror / Terrorismus 202
 Theater der Grausamkeit 227–8
 Tierquälerei 11, 13, 17, 20, 93–4, 133–4,
 171–2
 Todesstrafe (s. auch Hinrichtung) 74, 91,
 139–40, 223–4
 Tortur (s. Marter, Folter)
 Tugend 90, 114, 134, 145, 159, 168
 Tyrann / Tyrannei 96, 104–8, 132, 142, 146
 Tyrannenmord 106–8
 Unbeherrschtheit 36–40, 58, 112
 Ungerechtigkeit 42, 45, 105, 127, 169
 Unmäßigkeit (s. Unbeherrschtheit)
 Unlust 123
 Unmenschlichkeit 25, 45, 93, 133, 136, 144
 Unnatürlichkeit 151
 Unrecht 72, 80, 107, 112, 164, 215
 Unschuld 90–1
 Verachtung 70, 98, 114–6, 123–4, 128, 153–
 4, 160, 177, 181, 188, 190, 201
 Verbrechen 117
 Verehrung (s. Ehre)
 Vergeltung (s. auch Rachsucht) 43, 52, 74,
 112, 125

Vergewaltigung 78, 160, 164, 197

Verhöhnung 153

Vernichtung 53

Verrohung (s. Rohheit)

Verstand, gesunder 58

Verstümmelung 78, 192

Verwilderung / Vertierung (s. Wildheit)

Völkerrecht 58

Wahnsinn 60–1, 67, 124

Wehrlosigkeit 20, 204–5, 212

Wiedergutmachung 118

Wildheit (tierische) 23, 25, 38–41, 52, 60–1,
67, 76, 81–4

Wollust 65, 103, 150, 153, 160–2, 169, 186,
190

Wut 20, 66–7, 78, 124–5

Zivilisation 158, 163, 174

Zorn 36–8, 40, 51–5, 57–8, 66, 76, 94–5,
115–6, 124, 127–8, 168–9, 172, 175–6, 189

Anders als bei den meisten Problemen sind sich Philosoph:innen seit der Antike einig, was unter „Grausamkeit“ zu verstehen ist: extrem verwerfliches, exzessives Leidenlassen. Doch hinter der oberflächlichen Einigkeit verbirgt sich ein historischer Wandel in der Betrachtung der Grausamkeit – und auch in ihrer moralischen Bewertung.

Diese Anthologie versammelt die wichtigsten philosophischen Texte zum Problem der Grausamkeit von Aristoteles bis Nietzsche in Auszügen, ergänzt um einen Überblicksartikel zu den Diskursen im 20. Jahrhundert.

Dietrich Schotte lehrt und forscht an der Universität Regensburg zu Fragen der Philosophiegeschichte der Frühen Neuzeit und Aufklärung sowie zu Problemen der praktischen Philosophie, vor allem der politischen und Moralphilosophie.

www.wbg-wissenverbindet.de

ISBN 978-3-534-40794-1



wbg Academic