

Judith N. Shklar

Ganz
normale
Laster



Matthes & Seitz Berlin

GANZ NORMALE LASTER

Judith N. Shklar
Ganz normale Laster

Aus dem Amerikanischen übersetzt
und mit einem Nachwort versehen
von Hannes Bajohr



Matthes & Seitz Berlin

Inhalt

Einleitung. Nachdenken über Laster

1 Die Grausamkeit an erste Stelle setzen

2 Seien wir keine Heuchler

3 Was ist am Snobismus so verkehrt?

4 Die Unwägbarkeiten des Verrats

5 Misanthropie

6 Schlechte Charaktere für gute Liberale

Danksagung

HANNES BAJOHR. *Nachwort.* Judith N. Shklar (1928-1992) Eine
werkbiografische Skizze

Anmerkungen

Personen- und Sachindex

Einleitung

Nachdenken über Laster

*Verrat, Treulosigkeit, Tyrannei und sinnlose Grausamkeit ...
sind unsere ganz normalen Laster.*¹

— Montaigne, Über die Menschenfresser

Ganz normale Laster gehören nicht gerade zu den Verhaltensweisen, die uns in Erstaunen versetzen – sie sind weder spektakulär noch außergewöhnlich. Der Liste Montaignes sollte man noch die Unaufrichtigkeit hinzufügen, denn er kannte sie ebenso gut wie wir. Vielleicht sind Grausamkeit, Heuchelei, Snobismus und Verrat so alltäglich, dass sie es nicht wert sind, diskutiert zu werden: Vor allem über Grausamkeit haben Philosophen so wenig zu sagen, dass es scheint, alle Überlegungen zu dem Thema verstünden sich von selbst und bedürften keiner Erwähnung; zudem nahm die Tugend immer all ihre Aufmerksamkeit in Anspruch. Diese Mutmaßung scheint allerdings wenig plausibel, haben doch Historiker, Dramatiker und Schriftsteller in Lyrik und Prosa diese Laster eben gerade nicht übergangen, insbesondere nicht die Grausamkeit. An sie müssen wir uns halten, wenn wir unser in alltäglichen Erfahrungen gewonnenes Wissen erhellt und gewürdigt sehen wollen. Man könnte vermuten, dass sich die Werke von Theologen diesbezüglich als aufschlussreich erweisen würden, doch ihre Interessen sind recht begrenzt. Ihr Hauptaugenmerk muss auf Verstößen gegen die göttliche Ordnung liegen – auf Sünden, um genau zu sein. Zu den

sieben Todsünden des traditionellen Christentums gehören diese ganz normalen Laster, von denen hier die Rede ist, jedoch gerade nicht, ihnen wird überhaupt bloß dürftige Beachtung zuteil. Nur wenn wir aus dem unter Gottesgesetz stehenden Moraluniversum heraustreten, können wir uns wirklich auf jene gewöhnlichen Übel konzentrieren, die wir uns tagtäglich gegenseitig antun. Genau das tat Montaigne, und daher ist er auch der Held dieses Buches. Im Geiste schreibt er auf jeder dieser Seiten mit, selbst dann, wenn sein Name nicht genannt wird. Er setzte die Grausamkeit an erste Stelle, und von ihm habe ich gelernt, was aus dieser Überzeugung alles folgt.

Grausamkeit, Heuchelei, Snobismus, Verrat und Misanthropie sind sich in einem gleich: Sie haben sowohl persönliche als auch öffentliche Dimensionen. Grausam sind wir zu Kindern und zu unseren politischen Feinden; Heuchelei findet sich in allen Bereichen, daheim und draußen; Snobismus kennen wir von Zuhause, aber in einer repräsentativen Demokratie hat er weitreichende ideologische Folgen; und unsere Freunde hintergehen wir nicht weniger als unsere politischen Verbündeten – deshalb ähneln sich Liebe und Krieg auch so sehr. Wenn wir zu lange über die ganz normalen Laster nachdenken und sie uns zu sehr zu Herzen nehmen, kann es zudem dazu kommen, dass wir von Menschenhass heimgesucht werden. Vielleicht deprimiert er uns nur, aber er ist auch fähig, uns in politische Raserei zu versetzen, die bis zum Massenmord führen kann – ein Phänomen, mit dem wir, gerade heute, auch sehr vertraut sind. Weil diese Laster unseren Charakter so nachhaltig verderben, kann man sie überall entdecken. Von daher stellen sie liberale Demokratien, die notorische Schwierigkeiten mit der Abgrenzung der öffentlichen von der privaten Verhaltenssphäre haben, vor schier unlösbare Rätsel. Denn über manche privaten Laster, auch wenn sie einem freien Volk völlig abstoßend erscheinen mögen, muss man dennoch hinwegsehen, sei es aus Prinzip oder aus bloßer Besonnenheit. Das ist aber besonders bei jenen Lastern schwierig, die ich im Sinn habe: Grausamkeit, Misanthropie, Heuchelei, Snobismus und Verrat. Denn weder verhält es sich mit ihnen wie mit missliebigen Ansichten oder abstoßenden Ideologien, auf die Menschen ein verfassungsmäßiges Recht haben, noch umfassen sie lediglich ganz

spezielle Handlungen oder Entscheidungen. Diese Laster sind fähig, unseren ganzen Charakter zu bestimmen, und daher rufen sie sowohl in emotionaler wie theoretischer Hinsicht sehr viel heftigere Reaktionen hervor. Grausamkeit, um mit ihr zu beginnen, ist für Liberale oft zutiefst unerträglich, denn Furcht zerstört Freiheit. Heuchelei und Verrat, gleich an nächster Stelle, waren schon immer Gegenstände der Verachtung. Wie können wir frei sein unser Leben zu führen, wenn wir unseren Freunden und Mitbürgern nicht vertrauen können? Wie kann man von uns erwarten, jene Erniedrigungen zu ertragen, die uns ungezügelter Snobismus zufügt? Unser einziger Trost mag höchstens sein, dass es ohne moralische Ansprüche keine Heuchelei und ohne Vertrauen keine Heimtücke gäbe. Aber es gibt nichts, was Grausamkeit und Erniedrigung wettmachen könnte.

Auch wenn wir besonnen über die privaten und öffentlichen Grenzen von Treulosigkeit und Unaufrichtigkeit zu sprechen vermögen, zögern wir doch, sobald die Rede auf Grausamkeit kommt. Grausamkeit ist anders – und nicht, meine ich, weil wir zu zimperlich wären. Schließlich leben wir im zwanzigsten Jahrhundert. Grausamkeit ist so rätselhaft, weil wir weder mit ihr noch ohne sie leben können. Überdies konfrontiert sie uns wie nichts sonst mit unserer eigenen Irrationalität. Und das ist nicht alles. Auch wenn wir uns darauf einigen können, was als verwerflich zu gelten hat, zögern wir, die Laster in einer bestimmten Rangliste anzuordnen. Wenn wir aber die Grausamkeit an die Spitze der Laster stellen, was in der liberalen Theorie durchaus denkbar ist, laufen wir mitunter Gefahr, unsere politische Orientierung zu verlieren und in tiefe Verwirrung zu stürzen. Dies liefert sicher nicht den unbedeutendsten Grund, sie und die anderen alltäglichen Laster zu untersuchen. Sie müssen in eine Rangfolge gebracht werden, und diese Unternehmung eröffnet den ganzen Fragenkomplex nach den Folgen unserer moralischen Entscheidungen, sowohl im Privaten wie im Öffentlichen.

Alldem zum Trotz könnte eine lebenskluge und abgeklärte Person zu Recht einwenden, dass es nichts nützt, derart viel über Laster zu sprechen, weil es dazu führt, die Menschen zu hassen. Wir werden misanthropisch, wenn wir der Unaufrichtigkeit, Untreue und besonders der Grausamkeit zu lange nachsinnen. Vielleicht ist es besser, das Thema ganz zu wechseln.

Wer hat schon Lust, sich mit Nörglern und Quälgeistern herumzuschlagen? Es ist nicht zu leugnen, dass Misanthropie ausgesprochen zerstörerische politische Fähigkeiten mit sich bringt. Im Bemühen um eine neue und vervollkommnete Menschheit dazu zu gelangen, die Menschen zu hassen – schließlich gibt es ja genügend von ihnen – oder das Menschengeschlecht bereinigen zu wollen, bis nur noch die Starken und Edlen übrig sind: Das sind die Vorhaben, über die wir mittlerweile alles wissen, was wir wissen müssen. Und der private Misanthrop, der die Fehler und Schwächen seiner Nachbarn nicht ertragen kann, ist sowohl ein schlechter Freund als auch ein Haustyrann in seinem kleinen Reich. Hier macht erneut die Anordnung der Laster einen Unterschied. Wenn man die Grausamkeit als unheilvollstes Laster wertet und an erste Stelle setzt, wird man in der Schlussfolgerung sorgsam darauf bedacht sein, seinen Menschenhass im Zaum zu halten, um aus ihm keinen Zorn werden zu lassen. Trotzdem verdankt der Liberalismus der Misanthropie sehr viel, genauer: jene Veranlagung zum Misstrauen, dass Staatsbeamte, ganz gleich in welcher Zahl, zu mehr in der Lage sein könnten, als lediglich die rohesten Formen von Gewalt und Betrug in einem strengen rechtlichen Rahmen zu beschränken. Misanthropie ist selbst ein Laster, über das Liberale nachdenken müssen, besonders, wenn sie seinen bedrohlicheren und zynischeren Ausprägungen nicht erliegen wollen. Würde man Unaufrichtigkeit oder Verrat an erste Stelle setzen, ginge jede automatische Zurückhaltung gegenüber dem Zorn verloren, der in der frühen Neuzeit und wieder in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg ungezügelte Ausbrüche gewalttätigen Menschenhasses hervorgebracht hat.

Wie wir die Laster ordnen ist nicht nur von politischer Bedeutung, auch müssen wir im Sinne der von liberaler Politik angestrebten Freiheit lernen, die gewaltigen Unterschiede zu ertragen, die zwischen den verschiedenen Individuen und Gruppen im Hinblick auf die Bewertung dieser Laster bestehen. Zwischen dem Katalog der sieben Todsünden mit ihrer Betonung auf Stolz und Maßlosigkeit und der Auffassung, die Grausamkeit an erster Stelle zu setzen, klafft ein tiefer Abgrund. Diese Ordnungen werden weder leichtfertig angenommen, noch hängen sie lediglich von rein persönlichen Veranlagungen und Gefühlsneigungen ab. Die unterschiedlichen Hierarchien speisen sich aus sehr verschiedenen Wertesystemen. Manche

von ihnen können uralt sein, weil sich Strukturen von Überzeugungen nicht annähernd so schnell verändern wie die ganz handfesten Lebensumstände. Sie vergehen eigentlich nie, sondern lagern sich höchstens in Schichten aufeinander ab. In Europa existierte immer schon eine Tradition von Traditionen, wie unsere demografische und religiöse Geschichte eindrucksvoll belegt. Da nützt es nichts, auf irgendein in der Antike oder im Mittelalter angesiedeltes imaginiertes Utopia moralischer und politischer Harmonie zurückzuschauen, ganz zu schweigen von der schrecklichen Vorstellung, eines in der Zukunft errichten zu wollen. Über Laster nachzudenken hat in der Tat zur Folge, uns das Ausmaß vor Augen zu führen, in dem unsere Kultur eine unter zahllosen Subkulturen ist, bereits eine Schicht auf jenen Schichten, die aus uralten Religions- und Klassenritualen bestehen, aus ererbten ethnischen Empfindsamkeiten und Bräuchen und aus ideologischen Überresten, deren ursprünglicher Zweck inzwischen vollkommen vergessen ist. Behält man dies im Blick, wird liberale Demokratie viel eher zu einem Überlebensrezept als zu einem Projekt, das die Vervollkommnung der Menschheit im Sinn hätte.

Seit dem achtzehnten Jahrhundert haben geistliche und militärische Kritiker den Liberalismus als eine Doktrin darzustellen versucht, die öffentliche Güter, Frieden, Wohlstand und Sicherheit deshalb erlangt, weil sie privaten Lastern Vorschub leistet. Sein Wesen, Zweck und Ergebnis werde von allen denkbaren Formen des Egoismus bestimmt, was, so wird heute wie damals verlautbart, zwingende Folge sei, sobald man sich von soldatischer Tugend und einer auf Gott beruhenden Disziplin verabschiede. Nichts ist weiter von der Wahrheit entfernt. Denn es verlangt gerade einen äußersten Grad an Selbstbeherrschung, auf öffentlichen Zwang zu verzichten, der auf weltanschauliche Einmütigkeit und homogene Verhaltensregeln zielt. Toleranz konsequent anzuwenden, ist schwerer und moralisch sehr viel anspruchsvoller als Unterdrückung. Dagegen wertet der Liberalismus die Furcht die Grausamkeit als schlimmstes Laster und erkennt ganz richtig, dass Furcht uns auf den Stand lediglich reaktiver Empfindungswesen zurückwirft. Diese Einsicht erlegt uns ein öffentliches Ethos auf. Man beginnt mit dem Laster, das man am meisten zu vermeiden trachtet, und setzt es an erste Stelle: Montaigne fürchtete nichts mehr als die

Furcht. Mut ist hoch zu schätzen, weil er sowohl unsere Furcht vor physischen und moralischen Gefahren lindert als uns auch davor bewahrt, grausam zu sein, wie es Feiglinge so oft sind. Freilich geht es dabei nicht um den Mut des Bewaffneten, sondern um den seiner möglichen Opfer. Dieser Liberalismus wurde aus den Grausamkeiten der religiösen Bürgerkriege geboren, deren Anmaßung christlicher Nächstenliebe sie für alle Zeiten zu einer Anklage gegen religiöse Institutionen und Parteien überhaupt werden ließ. Sollte der Glaube irgend überleben, dann nur im Privaten. Die damals sich eröffnende und noch heute vor uns liegende Alternative tut sich nicht zwischen klassischer Tugend und liberaler Maßlosigkeit auf, sondern zwischen grausamer militärischer und moralischer Unterdrückung sowie Gewalt auf der einen und einer selbstbeherrschten Toleranz auf der anderen Seite, die die Mächtigen im Zaum hält, um die Freiheit und die Sicherheit aller Bürger zu bewahren, seien sie alt oder jung, männlich oder weiblich, schwarz oder weiß. In nichts einem amoralischen Konkurrenzkampf ähnlich, offenbart sich der Liberalismus viel eher als strapaziös und mühevoll – zu mühevoll für all jene, die Widersprüche, Komplexität, Vielfalt und die Risiken der Freiheit nicht ertragen können. Freiheitliche Handlungsweisen werden sowohl im Privaten als auch in der Öffentlichkeit entwickelt, und es ist ein Leichtes, sich einen liberalen Charakter vorzustellen, aber er kann per definitionem nicht durch politische Autorität erzwungen oder auch nur gefördert werden. Das alles macht die Aufgaben des Liberalismus nicht leichter, seine ethische Struktur untergräbt es aber nicht.

Indem ich Montaigne und unsere ganz normalen Laster an ihre privaten und öffentlichen Schauplätze versetze, habe ich in der Literatur nach jenen Persönlichkeiten und Situationen gesucht, die uns am meisten über diese Laster sagen können. Die Dramatiker der Tudor-Zeit – Montaigne und sogar Machiavelli in ihrer Reaktion auf Grausamkeit und Heimtücke ausgesprochen nahe – erwiesen sich als besonders hilfreich. Ihre Stücke sind so aussagekräftig, weil sie sich von jener allerjüngsten Vergangenheit, die wir Gegenwart nennen, so sehr unterscheiden und ihr gleichzeitig so sehr ähneln und mir ihr verwandt sind. Ich werde Geschichten erzählen, von denen viele bekannt sein dürften, um einige, wenn auch beileibe nicht alle

Arten zu benennen, in denen sich uns die ganz normalen Laster präsentieren, um in so vielen Zusammenhängen wie möglich zu zeigen, was sie mit Handelnden und Behandelten anrichten. Ganz offensichtlich betreibe ich damit keine Geschichtsschreibung. Vielleicht ist es auch keine Philosophie im strengen Sinne. Um mehr als nur protophilosophisch zu sein, stehen diese Essays der Psychologie zu nahe und sind von jenem den philosophischen Stil prägenden Austausch von Argumenten und Gegenargumenten zu weit entfernt, der streng darauf bedacht ist, Widersprüchen auszuweichen und Ausnahmen zu vermeiden. Nichts von dem, was ich zu sagen habe, begibt sich in Kompetenzstreitigkeiten um irgendwelche intellektuellen Territorien. Es ist sogar sehr gut möglich, dass sich die Laster, und besonders die Grausamkeit, einer Unterordnung unter die Vernunft derart entziehen, dass nur Geschichten ihren Sinn zu erfassen vermögen. Ich bin mir dessen nicht vollkommen sicher – und befinde mich damit wieder im Einvernehmen mit Montaignes Vorsicht und Skepsis.

Grausamkeit, Heuchelei, Snobismus und Verrat werden ganz sicher niemals verschwinden. Mein Ziel war es weder sie zu feiern noch sie auszurotten, sondern die Schwierigkeiten zu erkunden, die entstehen, wenn man über sie nachdenkt. Jedes der Laster ist unwägbare, nicht zuletzt der Verrat, weil er uns so tief verletzt und doch ganz geringfügige Ursachen und Folgen haben kann. Dasselbe könnte vom Snobismus gesagt werden, wohingegen Heuchelei durchaus ihre soziale Funktion besitzt. Was ich hier vorlege, ist, kurz gesagt, eher ein Streifzug durch ein moralisches Minenfeld als ein entschlossener Marsch auf ein Ziel hin, und in diesem Sinne sollten diese Essays auch gelesen werden. Jeder von ihnen hat eines der ganz normalen Laster zum Thema. Das Schlusskapitel stellt einen theoretischen Rückblick und eine Analyse des Ganzen dar, gedacht für jene, die Geschmack an politischer Theorie haben; die vorhergehenden Kapitel hängen aber von ihm nicht ab und können auch separat gelesen werden.

Die Grausamkeit an erste Stelle setzen

1

Verraten, ausgeplündert und den Rest verkauft.

Man sieht vom Tod die Flügel blinken.

Alles ist von Entsetzen angenagt.

Wie findet Sonnenlicht hierher?¹

— Anna Achmatowa

Philosophen sprechen selten über Grausamkeit. Dies haben sie den Dramatikern und Historikern überlassen, von denen sie nicht vernachlässigt wurde. Die klassische Tragödie ist ohne körperliche Grausamkeit nicht vorstellbar, und die Komödie ist auf moralische Grausamkeit angewiesen. Vergebens aber suchte man einen Dialog Platons, der der Grausamkeit gewidmet wäre, und Aristoteles behandelt statt ihrer nur krankhafte Bestialität. Sie gehört auch nicht zu den sieben Todsünden, an deren Spitze unangefochten der Stolz thronet. Augustinus erschienen die mannigfaltigen Ausprägungen der Habgier wichtiger als die Grausamkeit, und die Theologen des Mittelalters untersuchten vielfach die Rache als Bestandteil der Todsünde Zorn. Grausame Tyrannen werden gebührend getadelt und in Dantes *Göttlicher Komödie* besonders bestraft. Aber die einzigen Grausamkeiten, die auf Giottos *Lastern* in der Cappella degli Scrovegni in Padua zu sehen sind, erscheinen zu Füßen der kalten und abweisenden Figur der Ungerechtigkeit. Will man wirklich wissen, wie die Grausamkeit

aussieht, so kann man sich natürlich Giottos *Jüngstem Gericht* zuwenden, in dem jedes nur vorstellbare Folterinstrument an den Verdammten zum Einsatz kommt. Auch Dante mag man auf solche Beschreibungen hin lesen. Leid zu ertragen wurde ohne Frage für erstrebenswert gehalten, erschien gar als segensreich – jedenfalls legen die Gesichter der Märtyrer diese Vermutung nahe. Vielleicht machte das Ausmaß der göttlich sanktionierten Grausamkeit es unmöglich, menschliche Grausamkeit als wirklich eigenständiges und ernstzunehmendes Übel aufzufassen, in jedem Fall bekümmerten sich jene Christen, die begannen, die buchstäbliche Darstellung von körperlicher Grausamkeit in der Hölle in Zweifel zu ziehen, auch über die Grausamkeit und Rachsucht, die Gott zugeschrieben wurde.² Vom achtzehnten Jahrhundert an waren das alles sehr verbreitete Sorgen, vor allem in England, wo der säkulare Humanitarismus seinen erstaunlichen Aufstieg angetreten hatte. Er hatte immer seine Gegner: Religiöser Eifer, die Theorie des *survival of the fittest*, revolutionärer Radikalismus und anderer Widerstand gegen den Humanitarismus ließen zu keinem Zeitpunkt nach. Grausamkeit ernst zu nehmen, avancierte dennoch zu einem wichtigen und bleibenden Element der allgemein anerkannten Moral Europas, selbst inmitten grenzenloser Massaker. Grausamkeit an erste Stelle zu setzen, ist hingegen eine von bloßer Menschenfreundlichkeit sehr verschiedene Angelegenheit. Grausamkeit mehr als jedes andere Übel zu hassen, bedeutet eine radikale Ablehnung sowohl religiöser als auch politischer Konventionen. Es verdammt einen zu einem Leben voller Zweifel, Unentschlossenheit, Ekel und oft Menschenhass. Grausamkeit an erste Stelle zu setzen, wurde selten versucht und dieser Versuch nur selten diskutiert. Grausamkeit erscheint den meisten Philosophen als eine zu große Bedrohung für die Vernunft, um sich ihr überhaupt zu widmen.

Die meisten von uns mögen sich intuitiv darüber einig sein, was als richtig und falsch zu gelten hat. Weit mehr unterscheiden wir uns aber darin, in welche Rangfolge wir Laster und Tugenden bringen. Sehr wenige haben sich dazu entschlossen, die emotionalen und gesellschaftlichen Gefahren auf sich zu nehmen, die damit einhergehen, Grausamkeit an erste Stelle zu setzen und sie als das *summum malum* schlechthin zu betrachten. Unter den Moralphilosophen kann nur von Montaigne und seinem Schüler

Montesquieu behauptet werden, dies konsequent getan zu haben, und es ist nicht schwer zu verstehen, warum sie so einsame Beispiele geblieben sind. Grausamkeit an erste Stelle zu setzen, bedeutet, die Idee der Sünde abzulehnen, wie sie von den Offenbarungsreligionen gedacht wird. Sünden sind Übertretungen des göttlichen Gesetzes und ein Vergehen gegen Gott. Stolz – die Verleugnung Gottes – muss dabei immer die schwerste Sünde bleiben und als jene gelten, die alle anderen erst ermöglicht. Grausamkeit jedoch – einem schwächeren Wesen willentlich körperlichen Schmerz zuzufügen, um Furcht und Leid zu erzeugen – ist ein Vergehen gegen *ein anderes Wesen*. Wird es als höchstes Übel gesetzt, beurteilt man es an und für sich und nicht, weil es eine Leugnung Gottes oder irgendeiner anderen höheren Ordnung bedeutet. Es handelt sich dann um ein Urteil, das innerhalb der Welt gefällt wird, in der Grausamkeit als Teil unseres normalen Privatlebens und unserer täglichen privaten Gewohnheiten auftritt. Wenn man es aber uneingeschränkt an erste Stelle setzt, ohne eine Möglichkeit, Akte der Grausamkeit mit Verweis auf etwas Höheres zu entschuldigen oder zu vergeben, nimmt man sich die Möglichkeit, eine andere Ordnung anzurufen als die des tatsächlich Gegebenen. Grausamkeit aus vollem Herzen zu hassen, steht völlig in Einklang mit biblischer Religiosität; sie aber an *erste* Stelle zu setzen, lässt einen ein für allemal von aller Offenbarungsreligion Abschied nehmen, denn es bedeutet, ein rein menschliches Urteil über menschliches Verhalten zu fällen, und hält Religion so in einem gewissen Abstand. Die Entscheidung, Grausamkeit an erste Stelle zu setzen, ist dabei nicht allein durch Zweifel an der Religion motiviert, sondern hat ihren Grund in der Erkenntnis, dass sich die Gepflogenheiten der Gläubigen in ihrer Brutalität nicht von denen der Ungläubigen unterscheiden und dass Machiavelli schon gesiegt hatte, bevor er auch nur eine einzige Zeile zu Papier brachte. Grausamkeit an erste Stelle zu setzen, bedeutet daher nicht nur, mit der Religion, sondern auch mit der geläufigen Politik in Widerspruch zu stehen.

Warum sollte man Grausamkeit aus vollem Herzen hassen? Montaigne hielt dies für eine rein psychologische Frage. Er ging von seiner eigenen Befindlichkeit aus und stellte fest, dass ihn der Anblick von Grausamkeit augenblicklich mit Widerwillen erfüllte. Es war eine vollkommen negative

Reaktion, denn, wie er sich ausdrückte, »meine Abscheu vor Grausamkeit zieht mich stärker zur Barmherzigkeit hin als es deren leuchtendste Vorbilder je bewirken könnten«. ³ Mitleid ist in der Tat oft engherzig. Es hat nichts Gutes an sich, keine ausdrückliche Bestätigung von Nächstenliebe oder menschlichen Gefühlen, es bewirkt allerhöchstens die bloße Zügelung unserer grausamsten Impulse. Montaigne misstraute mitfühlenden Menschen: Sie neigen zu Wankelmut und werden schnell grausam. Grausamkeit, ganz ähnlich wie die Lüge, stößt uns deshalb sofort und augenblicklich ab, weil sie ›hässlich‹ ist. Sie ist ein Laster, das den menschlichen Charakter verdirbt, statt eine Übertretung göttlichen oder menschlichen Gesetzes zu bezeichnen. Wir haben keinen Grund, Montaignes Wort in Zweifel zu ziehen, dass er Grausamkeit schlicht und einfach hasste – und »was man haßt, das nimmt man bitterernst«. ⁴ Doch obwohl seine Abscheu vor der Grausamkeit eine persönliche Wahl war, kann sie doch nicht willkürlich genannt werden; ebenso wenig erschien sie in einem intellektuellen oder historischen Vakuum.

Grausamkeit und christliche Praxis

Es steht außer Frage, dass Montaigne den Glauben an das etablierte Christentum, wenn auch wahrscheinlich nicht den an Gott, bereits verloren hatte, lange bevor er begann, seine *Essais* zu schreiben. Der nächste Schritt für ihn und seine Zeitgenossen bestand darin, zu den Philosophen des klassischen Altertums zurückzukehren, auf deren Weisheit er sich stets verließ. Diesem Neuheidentum wohnte allerdings eine Gefahr inne, über die er nicht ohne Weiteres hinwegsehen konnte. Mit dem ihm eigenen Feingefühl muss er erkannt haben, dass auch Machiavelli die Zwänge des Christentums abgestreift hatte, dass aber dieser so angriffslustige Gegner der Offenbarungsreligion gleichwohl der wichtigste Lehrer der Grausamkeit war und seine Menschenfeindlichkeit eine dauerhafte moralische Gefahr darstellte. Für Montaigne muss es gewirkt haben, als zeige sich Grausamkeit schlicht überall – die allgegenwärtige moralische Krankheit Europas. Er stellte sie allen anderen Lastern voran, weil sie ein Übel war, das zu den sichtbarsten und am wenigsten bewältigten seiner von

Religionskriegen geschüttelten Zeit gehörte. Die ersten drei seiner *Essais* sind deshalb, wenig überraschend, gegen Machiavelli gerichtet. Im Ersten wird er auf den Kopf gestellt: In *Der Fürst* hatte Machiavelli die Frage aufgeworfen, ob es für den an die Macht gelangten Herrscher ratsamer sei, grausam oder nachsichtig zu regieren, und war zu dem Schluss gekommen, dass im Ganzen betrachtet die Grausamkeit die meisten Vorteile mit sich bringe. Montaigne dagegen stellte die Frage, die auch die Opfer des Fürsten hätten stellen können: Ist es im Angesicht der Grausamkeit besser, um Gnade zu flehen oder Widerstand zu leisten? Er gelangte zur Einsicht, dass man darauf keine sichere Antworten geben könne. Für Opfer gibt es keine Sicherheiten. Sie müssen ohne jede Richtschnur auskommen. Der zweite Essay handelt von der Trauer jener, deren Kinder und Freunde umgekommen sind, und der dritte empfiehlt, Vorkehrungen gegen die Schreckensherrschaft von Fürsten zu treffen. Gäbe es ein anerkanntes Verfahren kritischer Betrachtung ihrer Taten nach ihrem Tod, könnte dies ihr Streben nach Ruhm im Hier und Jetzt zügeln, und tatsächlich hatte Machiavelli bemerkt, dass ein skrupelloser Schlächter in der Geschichte selten den besten Ruf genießen werde. Und sollten auch alle seine Unternehmungen von Erfolg gekrönt gewesen sein – um einen Teil seines Ruhmes wäre er doch betrogen. Ob diese Warnung sich als wirkungsvoll erweisen würde, darüber sagte Machiavelli nichts; aber denkt man an Christopher Marlowes Bühnenfigur Tamburlan, der von seiner Gier nach Ruhm von Gemetzel zu Gemetzel getrieben wird, kommen einem Zweifel, dass die Angst vor einem schlechten Leumund ausgereicht hätte, ihm Selbstbeherrschung aufzuerlegen. Montaigne war sich der Grausamkeiten ehrgeiziger, von ihrem Hunger nach Ruhm getriebener Fürsten nur allzu bewusst, und er setzte wenig Hoffnung in das Bemühen, Mittel zu finden, sie im Zaum zu halten. Aber indem er den *Fürsten* las, wie ihn ein Opfer fürstlicher Gewalt hätte lesen können, markierte er einen gewaltigen Abstand zwischen seiner eigenen Verehrung der Antike und der Machiavellis. Grausamkeit an erste Stelle zu setzen, war daher eine direkte Reaktion auf die neue Wissenschaft der Politik. Sie führte Montaigne keineswegs zurück zur Religion, sondern bestärkte ihn vielmehr in seiner Überzeugung, dass das Christentum rein gar nichts zur Verhinderung von

Grausamkeit geleistet hatte. Er war noch nicht einmal bereit zuzugestehen, dass sein Hass einem Rest christlicher Moralität entsprungen sein könnte. Ganz im Gegenteil verschärfte seine Entscheidung, Grausamkeit an erste Stelle zu setzen, seinen Widerstand gegen die herrschende Frömmerei, die ihm im besten Falle heuchlerisch, im schlimmsten aber selbst grausam erschien.

Für Montaigne und nach ihm Montesquieu trat das moralische Versagen des Christentums im vollen Umfang angesichts des Verhaltens der Spanier in der Neuen Welt zutage. Diese Eroberer waren nicht länger bloß historische Figuren, sondern wurden zu Darstellern in einem zeitlosen moralischen Lehrstück. Montaigne waren sie das beste Beispiel für das Versagen des Christentums: Es predigte eine reinere Lehre als jede andere Religion und hatte doch sehr viel weniger Einfluss auf das Verhalten der Menschen – Muslime und Heiden neigten dazu, sich besser zu benehmen als Christen. Welch eine Gelegenheit sei vertan worden, als die Neue Welt von den Spaniern entdeckt wurde! Wie wunderbar hätte sie sich entwickeln können, wären die Einheimischen mit römischen oder griechischen Tugenden vertraut gemacht worden! Stattdessen habe man im Namen des Goldes beispiellose Blutbäder angerichtet, begleitet von heuchlerischen Reden über die Konversion zum Christentum. Heuchelei und Grausamkeit nämlich gingen Hand in Hand und seien gewissermaßen in ihrem Eifer vereinigt. Dieser Eifer habe die Stelle von Religion und Philosophie eingenommen und vermöge Wunder zu wirken, wenn er sich »mit unserer Neigung zu Ehrgeiz und Habsucht, zu Verleumdung und Rachgier, zu Grausamkeit und Aufruhr verbündet«.⁵ Diese Anklage ging weit über die Tradition christlicher Reformatoren hinaus, die stets die Rückbesinnung auf Christus und die Apostel beschworen, um einer vom rechten Weg abgekommenen Kirche wieder die Richtung zu weisen. Die Kluft zwischen dem Glaubensbekenntnis und dem tatsächlichen Verhalten der Gläubigen erschien Montaigne unüberbrückbar. Montesquieu bemühte tatsächlich einmal das Bild des mildtätigen Christus, um einen grausamen Inquisitor anzugreifen. Da er dessen Worte einem iberischen Juden in den Mund legte, blieb dieses Memento aber Ausdruck tiefer Ironie. Für Montesquieu waren die ostentativen Bekenntnisse irgendwelcher Frömmeler nicht länger von

Belang. Alle Religionen waren als Formen sozialer Kontrolle zu betrachten – notwendig, aber alles in allem nicht bewundernswert. Die irregeleiteten Spanier waren selbstverständlich »ausgezeichnet christlich«, als sie sich ihren Gemetzeln hingaben; aber im Grunde waren sie nicht anders als alle anderen Eroberer in der Vergangenheit oder der Gegenwart. Wir sind gehalten, mehr als nur eine Spur Abscheu vor diesem Schlag so freimütig mit Frömmigkeit verflochtener Grausamkeit zu empfinden.

Die Spanier, meinte Montesquieu, schufen eine neue Alptraumwelt. Sie hatten sich mit ihren Vorurteilen nicht nur »von allen sanften und menschlichen Gefühlen losgesagt«, sondern es auch fertiggebracht, die Wirklichkeit selbst neu zu ordnen. Als sie einer Bevölkerung begegneten, deren Brauchtümer und Erscheinungen von den ihren abwichen, sei es ihnen ein Leichtes gewesen, zu behaupten, dass Gott niemals Seelen in solch hässliche Körper gepflanzt haben könne und dass es diesen Wesen ohne Zweifel aller höheren Vernunft ermangele. Hatten die Spanier einmal damit begonnen, ihre Grausamkeiten zu begehen, könne es nur in ihrem ureigenen Interesse gewesen sein, zu behaupten, es sei »unmöglich sich vorzustellen, daß diese Leute Menschen seien, denn wenn wir sie für Menschen hielten, müßte man anfangen zu glauben, daß wir selbst keine Christenmenschen seien.«⁶ Die Spanier in der Neuen Welt dienten Montesquieu und Montaigne als das letztgültige Beispiel öffentlicher Grausamkeit. Der Sieg des Machiavellismus wurde durch jene errungen, die behaupteten, seine größten Gegner zu sein. Grausamkeit und fromme Rechtfertigungen hatten sich hier verbündet, um Machiavelli recht zu geben.

Weil Grausamkeiten zu begehen leichter wird, wenn sich Heuchelei und Selbstbetrug zu ihnen gesellen, müssen diese beiden Laster weit oben auf jener Liste stehen, die mit der Grausamkeit beginnt. Und in der Tat gilt für Usbek, den intelligenten und grausamen Tyrannen aus Montesquieus *Persischen Briefen*, dass er sich die meiste Zeit selbst betrügt: Weil die Frauen, die in seinem Serail gepeinigt werden, so völlig anders sind als er, glaubt er, dass ihn jede Einzelne von ihnen liebt. Unaufrichtigkeit ist hier weniger ein Vergehen gegen die Wahrheit als ein Werkzeug der Grausamkeit. Andere, althergebrachte Laster, die mit Grausamkeit nichts zu

tun haben, brachten Montesquieu dagegen nicht im Geringsten auf. Die Bekundung echter Zuneigung, in welcher Form auch immer, störte ihn selbst dann nicht, wenn sie inzestuös war. Diese radikale intellektuelle Geste zeigte, wie weit ihn die Entscheidung, Grausamkeit an erste Stelle zu setzen, von aller Tradition entfernt hatte. Ganz ähnlich hielt Montaigne jenes Knäuel aus Lüge, Verrat, Bosheit und Grausamkeit für weit schlimmer als den Ehebruch, der von anderen Moralphilosophen so sehr verdammt wurde. Wollust sei in der Tat alles andere als ein Fehler. Unendlich schlechter dagegen sei unser Selbsthass bei der Durchführung der natürlichsten und nötigsten Handlungen; was könne entsetzlicher sein, als uns in der Dunkelheit verstecken zu müssen, wenn wir neues Leben schaffen, während wir am helllichten Tag vor Freude jauchzend Leben zerstören und »töten, rauben und verraten« schreien.⁷ Es war diese Umwertung der Werte, die Montaigne weit über die bloße Zurückweisung des Christentums und die meisten in seiner Welt geltenden Konventionen hinaustrieb. Die Verachtung, die die Europäer ihrer Körperlichkeit entgegenbrachten, war in seinen Augen nur ein weiteres Zeichen für den allgemeinen moralischen Stumpfsinn der Menschheit.

Entgegen ihren eigenen Ratschlägen und entgegen der Gutmütigkeit, die beide für gewöhnlich auszeichnete, führte Montaigne und Montesquieu ihr Hass auf die Grausamkeit in eine tiefe philosophische Misanthropie. Montesquieu war ein Meister des schwarzen Humors und der Satire, während Montaigne nicht anders konnte, als über seine Mitmenschen in ein von Abscheu erfülltes Lachen auszubrechen. In einem solchen Moment höchsten Ekels entschied er, dass es besser sei, über die Menschheit zu lachen als zu weinen, weil das Lachen »eine größere Geringschätzung ausdrückt«, und dies sei völlig angemessen, denn »wir könnten, wenn es nach unseren Verdiensten ginge, nie genug verachtet werden«.⁸ Der Grund dafür liegt noch nicht einmal in intelligenter Bosheit, sondern in schlichter Geistlosigkeit. Menschenhass gehört mit Sicherheit zu den Gefahren der Entscheidung, Grausamkeit an erste Stelle zu setzen. Wenn uns Grausamkeit entsetzt, müssten wir uns angesichts der Fakten des täglichen Lebens ständig in einem Zustand der Entrüstung befinden, wie Hamlet überwältigt von der Undurchdringlichkeit des Bösen. Montaigne war weder

so paralysiert noch so verzweifelt, um zu hoffen, dass die Menschheit einfach aufhören würde, sich fortzupflanzen, wie Hamlet es Ophelia empfahl. Aber gelegentlich fiel es ihm schwer, überhaupt etwas Gutes über die Menschen zu sagen. Für positive Eigenschaften wandte er sich daher denjenigen zu, die am häufigsten Opfer menschlicher Grausamkeit werden: den Tieren. Eine unmittelbare Reaktion und Strategie jener, die Grausamkeit an erste Stelle setzen, ist es, die Opfer in Augenschein zu nehmen, um wieder moralische Klarheit zu erlangen.

Montaigne zufolge sind uns die Tiere in jeder Weise moralisch überlegen. Sie strebten nur nach »den wesentlichen und greifbar vorhandenen« Gütern, während wir »nichts als Wind und Rauch«⁹ besäßen. Sie verfügten über einen unerschütterlichen Realitätssinn, der sie nur Erholung, Sicherheit, Gesundheit und Frieden suchen lasse, während wir Vernunft, Wissen und Ruhm nachjagten, die uns nichts als Kummer bescherten. Mit Ausnahme der Bienen wollten sie sich nur erhalten und wüssten nichts von Krieg und Schrecken. Pyrrhons Schwein, dem der Sturm auf hoher See keine Sorgen zu bereiten vermochte, fand seinen tiefsten Verehrer in Montaigne. Montesquieu hielt uns, verglichen mit den Tieren, für die Stiefkinder der Natur, denn Tiere schienen bei weitem nicht »so schlechten Gebrauch von ihren Leidenschaften«¹⁰ zu machen wie wir. Für Montaigne war die Natur aber auch vollkommen gerecht und für unsere Torheiten und Grausamkeiten allein wir selbst verantwortlich. Obwohl er Lukrez tief ergeben war, konnte er sich dessen melancholische Auffassung von der sinnlosen Zerstörungswut der Natur nicht zu eigen machen, weil damit die Grausamkeit dem Reich menschlicher Entscheidungskraft und Moral völlig entzogen und uns zum Schicksal gemacht worden wäre – und das käme einer Einladung zur Selbstzufriedenheit gleich. Nicht um die Natur zu verurteilen, verglich Montaigne die Menschen mit Tieren, sondern um die menschliche Torheit zu enthüllen, besonders jene Überheblichkeit, die auf empfindungsfähiges Leben herabschaut. Ihm schien kein größeres Zeichen für Dummheit denkbar als die Überzeugung, der Mensch sei das beste aller Geschöpfe, dazu bestimmt, über das Reich der Tiere und der Pflanzen zu herrschen. Das Resultat dieser Einstellung sei, dass wir von Kindesbeinen an dazu ermutigt würden, uns Pflanzen und Tieren gegenüber

grausam zu verhalten. Was könne aber absurder sein als »diese armselige und erbärmliche Kreatur, die, nicht einmal Herrin ihrer selbst [...], sich zur Herrin und Beherrscherin des Weltalls aufwirft«?¹¹ Zu einem derartigen Ausmaß an Menschenhass wird man getrieben, wenn man auf die Menschen durch die Augen unserer größten Opfer blickt, der Pflanzen und Tiere.

Die Notwendigkeit, einem solchen Grad an Misanthropie zu entfliehen, wird besonders offensichtlich, wenn man ausgerechnet durch den Hass auf Grausamkeit zu ihr gelangt – seinesgleichen zu verabscheuen ist freilich kaum das beste Mittel gegen Grausamkeit und führt uns nur ins Reich Machiavellis. Die Versuchung ist also groß, sich nicht nur restlos mit den Opfern zu identifizieren, sondern sie auch zu idealisieren und ihnen die unwahrscheinlichsten Tugenden anzudichten. Auf diese Weise kam Montaigne dazu, die Tiere und die Bauern zu hoch zu bewerten, so wie Montesquieu die Juden überschätzte, zumindest, um seine politische Argumentation zu verdeutlichen. Dickens hob Kinder in den Himmel, und Euripides' Frauengestalten scheinen schlichtweg vollkommen. Das ist natürlich ein ausgezeichnetes Rezept, um die Grausamen zu beschämen, aber vielmehr ist es die einzige Art und Weise, wie man dem Ekel begegnen kann, den die Misanthropie hervorruft. Am Ende sind es die Opfer, die die Menschheit zu erlösen haben. Die Tugenden, die ihnen am besten stehen, sind Tapferkeit und Stolz, und genau das ist es, was ihnen für gewöhnlich angedichtet wird. Stolz mag eine Todsünde sein für jene, die Frömmigkeit und Gottesergebenheit predigen, aber sie empfiehlt sich denen, die Grausamkeit an erste Stelle setzen. Sie schätzen jenen erhabenen Stolz, den John Websters gequälte *Herzogin von Malfi* an den Tag legt, für die »integres Leben« (IV, 5) alles bedeutete.¹² Um dem Serail zu entkommen, verübt Roxane, eine von Usbeks Haremsfrauen aus Montesquieus *Persischen Briefen*, in einem letzten Akt des Widerstandes schließlich Selbstmord. Auf diese Weise demonstriert sie nicht nur ihre eigene Courage, sondern auch ihre Überlegenheit gegenüber ihrem Besitzer, der den Freitod aus Langeweile und Frustration erwägt – ein Despot, der wünscht, aus dem Leben zu scheiden, weil seine Existenz jeglicher kosmischen Bedeutung entbehrt. Sein Gerede ist typisch für die

Wichtigtuerei von Tyrannen, während Roxanes Tod als Akt des Heldentums und der Selbstbefreiung erscheint.

Nachdenken über die Opfer: Einst und Jetzt

Die Tugend der Tapferkeit hatte für Montaigne einen besonders hohen Stellenwert, auch wenn er sich selbst dessen oft nicht ganz sicher war. Indem er ihre Vollkommenheit nur in der Würde der Besiegten, nicht aber der siegreichen Soldaten anerkannte, konnte er die Tapferkeit von reiner Angriffslust trennen. Es waren die indianischen Könige und nicht die marodierenden Spanier, die sie gefangen genommen hatten, die Tapferkeit auch als geistige und nicht nur als körperliche Eigenschaft bewiesen. Ihr unbezwingbarer Mut war nicht lediglich Ausdruck eines unbedingten Siegeswillens, sondern bedeutete die würdevolle Verweigerung, ihre Eroberer versöhnlich zu stimmen. Die zu allen Zeiten misshandelten Bauern führten ihr Leben voller Ergebenheit und starben ohne jedes Aufheben. Auch hierin lag für Montaigne eine Form von Tapferkeit. Montesquieus Juden führen philosophische Diskurse im Angesicht des Scheiterhaufens und halten arglos und aufrichtig am Glauben ihrer Väter fest. Das sei aber nicht ihr einziges Verdienst. Sie, und nur sie, trieben trotz christlicher Verfolgung und Verbote Gewerbe und erhielten Europa so jene gesellschaftliche Tätigkeit, die am ehesten geeignet scheine, es vor Krieg und Machiavellismus zu bewahren. Denn der Geist des Handels sei der Geist des Friedens, und auch wenn er die höchsten platonischen Tugenden zerstören und scheußliche Individuen heranzüchten möge, geschehe das allein im Interesse der Allgemeinheit und wirke als eine große zivilisierende Kraft. – Montaigne, der in einer früheren Epoche lebte, hätte diese unwahrscheinliche Hoffnung nicht nachvollziehen können. Als Adliger hielt er es für besonders fürchterlich, dass die Spanier ein schönes Land auf den Kopf gestellt hatten, »und all das für den Handel mit Perlen und Pfeffer!«¹³

Für Montaigne hatte nur die reine, aristokratische Tapferkeit – Mut als ein Lebensstil – einen Anspruch auf Bewunderung und Adelsrang. Tapferkeit sei großzügig und damit das Gegenstück zur Grausamkeit, die

für gewöhnlich eher ein Ausdruck von Feigheit sei. Wir müssen jedoch festhalten, dass der Mut, da er eine Form der Selbstvervollkommnung darstellt, oft die Gefahr birgt, Gleichgültigkeit gegenüber anderen Menschen zu erzeugen. Er dient dazu, ein heldenhaftes Selbstbild zu bestätigen. Mut kann durchaus ein Äußerstes an Individualismus darstellen. Im militärischen Kontext erkannte Montaigne ihn gelegentlich in der Kameradschaft tapferer Männer, und er bewunderte ihn, so wie er ihre Gesellschaft schätzte. Er konnte dies tun, ohne den Zweck zu erwägen, der beides zusammenführte, nämlich der von ihm verachtete Krieg. »Krieg«, schrieb er, ist »der Beweis für unsere Unvernunft und Unzulänglichkeit.«¹⁴ Montaigne war weder der Erste noch der Letzte, der von der Tatsache verwirrt war, dass die brutalste aller gesellschaftlichen Unternehmungen gleichzeitig Anlass zu so viel Kameradschaft, Tapferkeit und persönlichem Edelmut geben sollte. Aber nicht nur den Krieg hasste Montaigne, vor allem für Sieger hatte er nichts übrig. Kriege zu gewinnen, erschien ihm reine Glückssache zu sein. Anders als Machiavelli dachte er nicht, dass Fortuna ein Frau ist, die es durch entschlossene und aggressive Fürsten zu misshandeln gelte, er hielt Glück viel eher für die Summe unkontrollierbarer und unvorhersagbarer Umstände. Alexander der Große und Julius Cäsar waren nichts als ihre Nutznießer. Ist man dieser Auffassung, so werden Eroberer all ihrer Verdienste beraubt: Ihre Siege haben mit ihren Anstrengungen oder ihrem Charakter nichts mehr zu tun. Nur Opfer können zu echter Tapferkeit aufsteigen, weil das Glück sie ganz offensichtlich verlassen hat. Mit der Wertschätzung des Ruhmes ist es aus und vorbei, wichtig ist allein, wie tapfer man seine Niederlage erträgt. Die Grausamkeit an erste Stelle zu setzen, kann auf diese Weise zu einer Ideologie heroischer Selbstzerstörung führen, und in der Tat stellte Sokrates als der Inbegriff des würdevollen Selbstmörders das Ideal Montaignes dar. Catos protziger Auftritt schien ihm demgegenüber schlicht unterlegen.

Es liegt etwas Verstörendes darin, so wie Montaigne die Besiegten zu idealisieren. Sie sind ebenfalls bloß Spielbälle des Glücks, nicht anders als die Lieblinge Fortunas, nur sind sie die Verlierer. Sie über die Maßen zu bevorzugen, ist jedoch eine Art, dem Menschenhass zu entkommen und ein Ethos zu finden, das, anders als das der Offenbarungsreligionen, weder zu

Fanatismus noch zu Grausamkeit verleitet. Tapferkeit, verstanden als die trotzige Ablehnung eines Lebens als Sklave oder Opfer, ist womöglich ein Rezept zur Selbstisolation, und an seinem Ende mag der Suizid stehen, sie ist aber auch eine Form von Stolz, der schützt, ohne anzugreifen. Andererseits kann es den Opfern gegenüber ungerecht sein, so zu denken. Sie werden als ein Mittel missbraucht, unser Selbstwertgefühl zu steigern und unsere eigenen Ängste zu beherrschen, und dazu gezwungen, den Bedürfnissen der Zuschauer zu dienen. Wer weiß wirklich, wie am besten über Opfer nachzudenken ist? Weil jeder Opfer werden kann, stellen sie immer nur ein willkürliches Bruchstück der Menschheit dar. Opfer zu sein geschieht uns, es ist keine unveränderliche Eigenschaft. Und was kann man für jene Opfer tun, die getötet wurden und nicht nur verletzt? Trotz so vieler Anlässe und so viel Zeit, über die Opfer nachzudenken, sind wir über Montaigne und Montesquieu bislang nicht hinausgekommen. Das Opfer mag inzwischen eine unausweichliche Kategorie politischen Denkens geworden sein, ein widerspenstiger Begriff bleibt es aber doch. Oft sind wir uns nicht einmal im Klaren darüber, wer überhaupt zu den Opfern gehört. Sind die Peiniger, denen selbst einmal Ungerechtigkeit oder Entbehrung widerfahren ist, ebenfalls Opfer? Sind es nur die Gepeinigten? Sind wir alle Opfer der Umstände? Können wir zu jedem beliebigen Zeitpunkt wirklich in Opfer und Täter geschieden werden? Oder tauschen wir nicht vielleicht alle die Rollen in einem ewigen Schauspiel wechselseitig zugefügter Grausamkeit? Alle Fragen nach Verantwortung, Geschichte, persönlicher Unabhängigkeit und öffentlicher Freiheit und alle geistigen Veranlagungen bereiten uns gewaltige Schwierigkeiten, sobald wir anfangen, über Opfer nachzudenken. Dafür sind besonders die großen Massaker unserer Epoche verantwortlich. Auch sind wir gezwungen, einige der Notlösungen heranzuziehen, derer Montaigne und Montesquieu sich bedienten, um der schieren Verzweiflung vorzubeugen.

Das Ausmaß des Blutvergießens in der jüngsten Geschichte hat es allerdings besonders schwierig gemacht, die heldenhaften Wenigen herauszugreifen und die stummen Millionen zu ignorieren. Die Vielen zu vergessen hieße, die Erfahrungen der Überlebenden zu verfälschen, indem man die Vergangenheit beschönigt. Die Opfer waren ganz normale

Menschen wie wir auch, die aber außergewöhnliche Grausamkeiten erlitten. Wie sollen wir über sie nachdenken? Ein zweckmäßiger Umgang könnte darin bestehen, die Erinnerung an sie in Beleidigungen zu kleiden. Warum gingen die Juden wie die Schafe in den Tod? So formuliert, wird daraus eine empörende und falsche Anschuldigung. Genauso gut könnte man fragen, warum es überhaupt Opfer gibt, und das ist wohlgemerkt noch nicht einmal als Frage gemeint, sondern soll die notwendige Reaktion »Nie wieder!« provozieren. Trotzdem ist es, wie uns Bruno Bettelheim in Erinnerung ruft, schlicht inakzeptabel, von diesen Menschen wie von vernunftlosen Tieren zu sprechen.¹⁵ Es ist eine nicht zu dulddende Beleidigung ihrer Freunde und Verwandten und zeugt von blinder, in die Vergangenheit gerichteter Bosheit. Als die Juden einmal in den Lagern waren, hätte ihnen nur noch eine äußere Macht zur Rettung eilen können – und keine stand in Aussicht. Trotzdem tadelt Bettelheim die Individuen und Gruppen, die nicht alles in ihrer Möglichkeit Stehende taten, um es den Deutschen schwerer zu machen. Einige Leben hätten durch widerständiges Verhalten vielleicht gerettet werden können. Er erhebt diese Anschuldigungen gegen die Opfer, weil er sie nicht von aller Verantwortung freisprechen will. Das zu tun, hieße, sie als weniger als menschlich zu erinnern, als Wesen ohne Willen oder Verstand. Solange sie am Leben waren, hatten sie Verantwortung, und dies zu bestreiten oder ihre Fehler zu übersehen und von denen zu sprechen, die sich heldenhaft verhielten, hieße, den Toten und Überlebenden Unrecht zu tun. Hätten die Opfer nicht versagen können, wären sie keine Menschen gewesen, und man könnte sie genauso gut Schafe nennen. Hinter Bettelheims Anspruch zurückzufallen, würde bedeuten, sie zu erniedrigen, aber mehr zu verlangen, kann vollkommen falsch sein. Letzten Endes sind nicht die Opfer, sondern ihre Peiniger und Verfolger schuldig. Den Opfern ihr eigenes Leiden vorzuhalten, ist nur ein einfaches Mittel, sich von ihnen zu distanzieren. Ihnen Schuld zuzuweisen ist dasselbe, wie sie zu idealisieren – im besten Fall ist es überflüssig und vielleicht nur ein Zeichen für die Schwierigkeit, der Grausamkeit überhaupt gegenüberzutreten.

Es ist allerdings nicht nur würdelos, politische Opfer zu idealisieren, sondern auch sehr gefährlich. Es gehört zu den Tatsachen unserer

politischen Wirklichkeit, dass die Opfer politischer Folter und Ungerechtigkeit oft nicht besser sind als ihre Peiniger. Sie warten nur darauf, mit ihnen die Plätze zu tauschen. Wenn man die Grausamkeit an erste Stelle setzt, macht das natürlich keinen Unterschied. Es ist einerlei, ob das Opfer der Folter ein anständiger Mensch ist oder ein Verbrecher: Niemand verdient es, den entsetzlichen Werkzeugen der Grausamkeit ausgeliefert zu werden. Aber auch auf die Gefahr hin, menschenfeindlich zu werden, kann man es sich nicht leisten, so zu tun, als würde das Opfersein einen in irgendeiner Weise veredeln. Wenn wir uns nicht vor Augen halten, dass jeder ein Opfer sein kann, und wenn wir dem Hass auf die Folter oder dem Mitleid für den Schmerz erlauben, uns zu blenden, werden wir den Peinigern von morgen ohne es zu wollen den Rücken stärken, indem wir die Opfer von heute überbewerten. Man ist zu leicht versucht, alle Opfer für gleich unschuldig zu halten, denn freiwillige Opfer gibt es definitionsgemäß nicht, aber das kann zur Folge haben, einen endlosen Austausch von Grausamkeiten zwischen sich in ihren Rollen abwechselnden Tätern und Opfern zu befördern.

Für dieses Szenario, so unvernünftig es auch scheinen mag, gibt es doch eine ernsthafte philosophische Rechtfertigung. Jean-Paul Sartre hielt in seinen frühen Schriften ebendies für die tatsächliche Situation der Menschheit. Er ging von der unstrittigen Tatsache aus, dass die Opfer von ihren Peinigern erst geschaffen werden. Die Juden sind in seinen Augen das alleinige Produkt des Antisemitismus. Dies ist natürlich nicht als historische Betrachtung gemeint, sondern als Definition der Juden als die Opfer seiner Gegenwart (1946 waren ganz sicher sie die Opfer, aber seitdem hat es noch viele andere gegeben). Es ist beileibe keine Zeitverschwendung, sich Sartres Bestimmung des Antisemiten als einem »Feigling, der sich seine Feigheit nicht eingestehen will« und der es »gewählt [hat], furchterregend zu sein«¹⁶ zu widmen. Dank des Stereotyps, das dem Juden aufgezwungen wird, ist seine gesellschaftliche Bestimmung so überdeterminiert, dass er keine andere Wahl hat, als entweder der Realität zu entfliehen, oder sich als Juden zu akzeptieren und seine Opferrolle authentisch zu spielen. Das, merkt Sartre an, verlange Mut, sogar mehr als Mut. Es scheint, als sei Sartre lediglich zu Montaigne und der ganzen stoischen Tradition, die aus dem

Mut die höchste Tugend gemacht hatte, zurückgekehrt – zum Ruhm der Opfer und ihrem moralischen Triumph über das Leid und ihre feigen Peiniger. Sein Mut kann dem Opfer nicht helfen, seinem Schicksal zu entkommen, aber er kann ihm behilflich sein, in seiner Situation zu bestehen, indem er mutig seinen Wert behauptet – in diesem Fall als Jude, in einem anderen als indianischer Krieger. Ebenso kann der Knecht den Herren noch durch Revolte oder Selbstmord bezwingen. Das Opfer als Held steht für die Möglichkeit einer universalen menschlichen Freiheit, und sei sie eine Freiheit in Ketten.

Es gibt allerdings einen deutlichen Unterschied zwischen Sartres und Montaignes Überlegungen zum Opfersein: Sartre glaubte an eine alles verändernde Zukunft. So hilflos Sartres Jude auch sein mag – auch er wird am Ende durch den Krieg, der alle Klassen aufhebt, einmal befreit werden. Davon wusste Montaigne noch nichts, sondern er hatte dieselben Historiker gelesen wie Machiavelli und teilte die antike Ansicht, dass alle Staaten aufsteigen, verfallen und untergehen. Anders als Machiavelli aber meinte er nicht, dass man in diesen Kreislauf eingreifen könnte, indem man Fortuna beherrsche. Wie alle Unternehmungen, die auf die eine oder andere Weise von den Mächten der Geschichte abhängen, waren Machiavellis Maßnahmen gegen ihre Höhen und Tiefen von fürchterlicher Grausamkeit bestimmt. Montaigne hielt solche Vorhaben für ebenso vergebens, wie sie grausam waren. Fortunas Aufgabe sei es, uns Schranken zu setzen, nicht, unseren Eifer anzuspornen, und er verweigerte sich der Aufforderung der Kirche, alle Anspielungen auf Fortuna zu tilgen.¹⁷ Die Opfer Sartres jedoch werden von einer historischen Kraft zerschmettert, die so zwingend ist wie Machiavellis Fortuna. Der passive Mut der sartreschen Juden ist nur eine gegenwärtige Notwendigkeit; sie sind genauso wenig wie alle anderen Opfer dazu bestimmt, zu die Zeiten überdauernden moralischen Denkmälern zu werden oder zu den persönlichen Helden, zu denen Montaignes indianische Opfer werden sollten. Der Silberstreif am Horizont der Geschichte dient der Linderung einer Misanthropie, die viel tiefer sitzt als sogar jene, der Montaigne in seinen finstersten Zeilen frönt. Besonders, wenn man weiß, dass der Weg zur Befreiung endlos und mit sich selbst

potenzierenden Grausamkeiten gepflastert ist, bleibt dies eine dunkle Hoffnung.

Die Finsternis der sartreschen Darstellung wird noch schwärzer, sobald man über den Antisemiten und den Juden hinausblickt. Sie sind bloß Beispiele für die allgemeine geistige Situation aller Menschen. Wir sind alle immer schon Opfer und Täter, insofern wir einander als Objekte von Beobachtung wahrnehmen; wir alle betrachten einander als Dinge. Um dieser unbehaglichen Unterwerfung zu entkommen, wenden sich manche dem Sadismus zu, nehmen selbst die Furcht an, die sie erwecken, und sehen sich so, wie sie andere sie zu sehen gezwungen haben: als grausam. Der Antisemit ist lediglich ein Extrem dieses Kunstgriffs, sich selbst zu entkommen. Sei es als Opfer oder als Täter, Knecht oder Herr – vor sich selbst wegzulaufen, bedeutet in jedem Fall eine gewaltige unauthentische Anstrengung. Der Sadist ist ganz einfach nicht imstande, die zweifache Bürde aus Grenzen und Möglichkeiten zu ertragen. Ein aufrichtigeres Verhältnis zwischen authentischen Wesen wäre eines des völligen gegenseitigen Desinteresses, schließlich sind wir uns alle darin gleich, einander als Hindernisse zu betrachten. Ohne die Freundschaft wäre Montaigne vielleicht zu diesem misanthropischen Egoismus gelangt. Bei Sartre wurde er durch eine Theorie der vom Klassenkampf bestimmten Aktion gelindert: Selbst wenn wir als Einzelne einander kaum weniger sind als nichts, müssten wir doch für eine der Klassen geschichtlich Partei ergreifen. Von ihnen gebe es nunmehr nur zwei – die Opfer auf der einen und die Täter auf der anderen Seite, die sich beide problemlos identifizieren ließen. Man könne nicht anders, als sich zu einer dieser Gruppen zu zählen. Aus dieser manichäischen Situation gibt es kein Entrinnen: entweder mit uns oder gegen uns. Und in solchen Kämpfen ist alles erlaubt. Das Opfer könne nur durch Gewalt Respekt für sich selbst erlernen, wolle es nicht ein Einzelner bleiben, dessen Identität durch einen anderen festgelegt wird, so wie im Falle des Juden und des Antisemiten, des Knechts und des Herrn. Als ein ›welthistorisches‹ Klassenopfer müsse es lernen, auf grausame Weise seine Rolle zu spielen. Stellt das eine Flucht vor dem Ekel dar, vor der Gleichgültigkeit und dem Menschenhass, die uns Einzelnen unser Schicksal sind? Das ist möglich, und im besten Falle lebten wir am Ende

der von Klassen beherrschten Geschichte friedlich in gegenseitiger Verachtung.¹⁸ Und trotzdem ist revolutionärer Zorn eine Reaktion auf menschliche Grausamkeit, selbst wenn sie über Selbstaufopferung spintisiert. Sie ist eine Möglichkeit, einen »grausamen Haß auf die Grausamkeit«¹⁹ zu hegen, wenn auch auf eine ganz andere Art als Montaigne dies tat, der diese Formulierung als Erster gebrauchte. Wer heute behauptet, die Grausamkeit grausam zu hassen, hasst sie auf eine machiavellistische Weise und im Glauben, Grausamkeit besitze eine grenzenlose Effektivität – sogar die, sich selbst ein Ende zu setzen. Die Stärke dieser Sichtweise und der Sartres liegt in ihrer unnachgiebigen Wachsamkeit gegen die Peiniger, ihrer Konzentration auf die Täter im privaten und im öffentlichen Leben. Wer Grausamkeit ernst nimmt, wird sie nicht vergessen können, aber, wie Montaigne, nicht versucht sein, diese Art von ideologischen Verzerrungen zu akzeptieren, die es ein Leichtes sein lassen, mit Inbrunst grausam zu sein. Gleichwohl ist es bemerkenswert, wie mühelos Menschenhass selbst die entschlossensten Einzelgänger zur Verehrung von gewalttätig-kollektiven öffentlichen Taten bewegt. Das ist das Werk der Ideologie, und ähnlich wie Fortuna und Notwendigkeit in früheren Zeiten dient nun sie als Ausrede für jedwede Art politischer Grausamkeit.

Es ist die Aufgabe von Ideologie, dafür zu sorgen, dass Opfer und Täter in jeder beliebigen Situation identifiziert werden können. Ihre Jünger hängen ihr um unmittelbarer Orientierung willen an. Dagegen sind Menschen, die ihr eigenes Urteilsvermögen nicht aufgeben wollen, verheerendster Ungewissheit ausgeliefert. Es gibt eine unvergessliche Szene in Nadine Gordimers *Burgers Tochter*, in der Rosa auf einen betrunkenen Schwarzen trifft, der auf einen sich abmühenden, schlotternden Esel einschlägt. Sie kann sich nicht dazu durchringen einzuschreiten, weil in ihren Augen der Mann das eigentliche Opfer darstellt. Er ist »schwarz, arm und verrohrt«, und als weiße Südafrikanerin ist sie »ihm Rechenschaft schuldig, für ihn verantwortlich«, genauso wie er es für das Tier ist.²⁰ Rosa Burger ist keine Frau, der Tiere wichtiger sind als Menschen, aber dennoch erkennt sie in seinem grausam erhobenen Arm *alle* Peiniger der Geschichte. In diesem Moment beschließt sie, dass sie nicht länger in ihrem Land

bleiben kann. Das ist kein Eingeständnis kollektiver Schuld, wie es zunächst scheint. Rosa ist hin- und hergerissen zwischen der Entscheidung, die Grausamkeit oder die politische Unterdrückung an erste Stelle zu setzen. Wäre das Opfer eine Frau oder ein Kind gewesen – ginge sie auch dann noch vorüber? Sie müsste sie, ihren eigenen Prinzipien folgend, im Stich lassen. Wenn sie dagegen die Grausamkeit an erste Stelle setzte, würde sie das gegenwärtig leidende, misshandelte Wesen als das eigentliche Opfer erkennen und in jedem Falle einschreiten. Da sie aber die Unterdrückung an erste Stelle gesetzt hat, ist es für sie nicht abwegig, ihr die schlimmeren Verletzungen zuzuschreiben als der körperlichen Grausamkeit und sich zu weigern, die weiße Polizei zu rufen. Zwischen diesen beiden Übeln zu wählen, ist einfach zu schwer, und Rosa vermag diesen Zustand nicht länger zu ertragen. Ihre schließliche Rückkehr nach Südafrika geschieht dann auch eher aus Loyalität und eines Mutes wegen, der sie als die Heldin einer klassischen Tragödie auswies. Und obwohl sie selbstkritisch ist, erkennen wir ihre Charakterstärke gerade in der Weigerung, so zu tun, als sei eine der beiden Entscheidungsmöglichkeiten unproblematisch oder zweifellos richtig. Grausamkeit an erste Stelle zu setzen, mag einem dabei helfen, in einem gegebenen Moment das Opfer zu identifizieren, es beseitigt aber nicht die sehr realen Zweifel und Unsicherheiten, derer sich Ideologien so schnell zu entledigen pflegen. Wer Maßstäbe hat, besitzt damit kein Mittel, Zweifel auszuschalten. Nur der Glaube kann uns das bieten, und auch dann nur zu einem hohen geistigen und moralischen Preis.

Trotz all unserer historischen Erfahrung wissen wir nicht, wie wir über das Opfersein nachdenken sollen. Fast alles, was man sagen könnte, wäre unfair, selbstgerecht, würdelos, unwahrhaftig, verblendet, widersprüchlich oder gefährlich. Vielleicht ist die beste intellektuelle Reaktion ganz einfach, die Geschichte der Opfer und Täter so wahrhaftig und genau zu schreiben wie möglich. Das könnte sich von allen Möglichkeiten als die nützlichste und wirksamste erweisen. Aber keine Geschichtsschreibung, so sehr sie auch auf die Tatsachen bedacht ist und so anspruchsvoll sie auch sein mag, kann uns verraten, wie wir über das Opfersein denken sollen. Die Grausamkeit an erste Stelle zu setzen, ist nur ein Anreiz, es überhaupt zu