Das Böse erklären

Autor(en): **Strasser, Peter**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy**

Band (Jahr): **52 (1993)**

PDF erstellt am: **26.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-883069

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Studia Philosophica 52/93

PETER STRASSER

Das Böse erklären

1. Episodische und habituelle Ursachen des Bösen

Der zehnjährige Paul, dessen Mutter Hausfrau ist und dessen Vater eine – sagen wir – gutbürgerliche Stellung innehat, war bisher ein angepasstes, unauffälliges Kind. Eines Tages jedoch entwendet er in einem Survival-Shop, den er vorher noch nie betreten hat, ein Messer. Dieses schaut nicht sonderlich martialisch aus; es ähnelt einem jener Küchenmesser, wie man sie zum Tranchieren von grossen Fleischstücken benötigt. Der Diebstahl wird an Ort und Stelle entdeckt. Aufgrund rascher Intervention des Vaters, den man in den Überlebens-Laden zitiert, unterbleibt eine Anzeige.

Soweit der Tatbestand, nun aber die Frage, die sich Pauls Eltern natürlich stellt: Wieso stahl ihr Kind, das so etwas noch nie getan hatte (und dem man auch keinen Diebstahl zugetraut hätte), plötzlich ein riesiges Messer, und zwar in einer Art von Geschäft, das zu betreten für einen wohlerzogenen Jungen keine Selbstverständlichkeit sein kann? Man stellt die Frage Paul, man stellt sie eindringlich und mit gebührender Strenge, und Paul antwortet wie folgt: Er, Paul, habe nach der Lektüre des ihm vor kurzem erst geschenkten Tarzan-Buches plötzlich den heftigen Wunsch verspürt, ein Buschmesser zu besitzen; deshalb sei er in das fragliche Geschäft gegangen und habe bloss deshalb gestohlen, weil ihm das zum Kauf des Messers nötige Taschengeld fehlte. Mit dem Messer wollte er, Paul, nichts Unrechtes anstellen, er wollte es bloss besitzen und – so erklärt Paul verlegen – sich fühlen wie Tarzan.

Pauls Eltern könnten auf diese Erklärung, rein theoretisch, mit Zufriedenheit reagieren. Denn rein theoretisch wissen sie nun, warum Paul das Messer zu stehlen versuchte. Er wollte sich wie Tarzan fühlen, sein Verlangen war stark und dringlich, und er sah keine andere realistische Möglichkeit, die Sache, die es ihm gestattete, sich wie Tarzan zu fühlen, in die Hände zu bekommen als dadurch, dass er ebendiese Sache, das grosse Messer, entwendete. Praktisch allerdings sind die Eltern von Paul nach dessen Erklärung erst recht beunruhigt. ‹Ich verstehe das nicht›, sagt die Mutter, und der Vater sagt: ‹Was gibt es da zu verstehen, unser Herr Sohn ist eben ein kriminelles Subjekt!› Das sagt der Vater im Zorn, d. h. er glaubt nicht wirklich, was er sagt; er

will nur die Sorge der Mutter bekräftigen. Es kann doch nicht sein, dass die läppischen Gründe, die Paul für sein Handeln verantwortlich macht, die wahren Ursachen sind. Ihr Sohn geht doch nicht in ein, ohnedies fragwürdiges, Geschäft und stiehlt dort ein Mords-Messer, bloss weil er ein solches gerne hätte, um sich wie Tarzan zu fühlen . . .

Pauls Eltern halten also Pauls Erklärung für unbefriedigend. Denn das Verhalten ihres Sohnes war nicht eines von der moralisch mehr oder minder neutralen Art. Hätte sich Paul im Kino den Schneewittchen-Film von Walt Disney angesehen und hätte man ihn hintennach gefragt, warum er sich den Schneewittchen-Film von Walt Disney angesehen habe, dann wäre es eine völlig befriedigende Erklärung gewesen, wenn Paul geantwortet hätte, er wollte so gerne einmal diesen Film sehen. Da Pauls Verhalten moralisch neutral gewesen wäre, ausserdem ganz und gar nicht ungewöhnlich für einen Jungen seines Alters, sozusagen absolut durchschnittlich und mit Einsatz absolut durchschnittlicher Mittel realisierbar, hätte jedermann eine Erklärung akzeptiert, in der von nichts anderem als von dem schlichten Wunsch (der Absicht, der Intention), das Verhalten zu realisieren – diesesfalls also: den Schneewittchen-Film von Walt Disney zu sehen –, die Rede gewesen wäre. Pauls tatsächliches Verhalten war aber von einer anderen Art. Es war ungewöhnlich in dem Sinne, dass es ein moralisch böses und noch dazu ein in der Öffentlichkeit gesetztes moralisch böses Verhalten war, begangen von einem Jungen, der als sozial angepasstes Kind sozial angepasster Eltern zu gelten hat. Von einem solchen Kind darf füglich eine effektive Kontrolle über seine moralisch bösen Wünsche (Absichten, Intentionen) erwartet werden. Deshalb gibt es für Pauls Eltern, nachdem Paul seine Sicht der Dinge geschildert hat, folgendes Erklärungsproblem: Wieso funktionierte auf einmal die Kontrolle nicht mehr?

Pauls Eltern wenden sich in ihrer Not an einen Psychiater. Damit geben sie etwas sehr Grundsätzliches zu erkennen. Sie glauben nicht mehr daran, dass die Ursachen für Pauls böses Handeln, bezogen auf Pauls Persönlichkeit, bloss *episodischer* Natur waren. Sie haben vielmehr den Verdacht, dass mit ‹Paul selber›, d. h. der Persönlichkeit (dem Charakter, der Psyche) des Jungen das eine oder andere nicht stimmt. Der Auftrag des Psychiaters besteht demnach darin, nach Ursachen tieferliegender Art, nach habituellen Ursachen zu suchen.

Und so könnte die Erklärung des Psychiaters, nachdem er mit Paul eine Reihe von Sitzungen abhielt, etwa folgendermassen aussehen: Pauls Wunsch, sich wie Tarzan zu fühlen, rührt daher, dass er seine Mutter aus den Klauen des Ungeheuers befreien möchte, wie einst Tarzan seine Jane befreite. Das Ungeheuer, man ahnt es schon, ist der Vater, der die Mutter so umfassend,

insonderheit auch sexuell, besitzt, wie Paul sie für sein Leben gerne besitzen würde. Das Ungeheuer aber droht Paul mit Kastration. Das erweckt in dem derart Bedrohten ein revanchistisches Gelüst. Nicht er, sondern das Ungeheuer sollte entmannt und auf diesem Wege unfähig gemacht werden, die Mutter zu besitzen. Als nun Paul wieder einmal seiner Mutter dabei zusieht, wie sie einem zum baldigen Verzehr bestimmten, toten Huhn den Hals abschneidet, bevor sie es brät, und als der amputierte Hals des Huhns Paul plötzlich an seinen eigenen bedrohten Penis erinnert, da steht es fest: ein Überlebens-Messer muss her, und es muss aussehen wie ein grosses Küchenmesser, mit dem man einem Huhn den Hals abschneidet. Der Vater wird dann endlich das Huhn sein, und was dessen Hals sein wird, das kann man sich denken. – Mag sein, dass der Psychiater seinem Befund hinzufügt, es sei psychopathologisch durchaus nicht unbedenklich, wenn eine Gegenkastrations-Phantasie sich so weit in die Realität vordränge wie bei Paul, der noch dazu kein kleines Kind mehr sei.

Der psychiatrische Befund wird Pauls Eltern gewiss nicht glücklich machen, doch nun haben sie eine Erklärung der von ihnen gewünschten Art: Pauls Persönlichkeit ist neurotisch gestört, und das Überich von Paul ist nicht stark genug, um seinen destruktiven Triebimpulsen erfolgreich Widerstand zu leisten. Die Oberflächenerklärung mittels episodischer Ursachen (Pauls Wunsch, sich wie Tarzan zu fühlen, etc.) wird ihrerseits erklärt mittels habitueller Ursachen, die sich vor dem Hintergrund der Freudschen Trieb- und Sozialisationstheorie erschliessen.

2. Autonomie und Fremdbestimmtheit des Bösen

Unser Beispiel zeigt, dass es für die Erklärung eines Verhaltens nicht belanglos ist, ob es sich dabei um ein moralisch neutrales oder ein böses Tun handelt. Das mag zunächst erstaunen. Wieso sollte der Umstand, dass Pauls Eltern oder die Öffentlichkeit überhaupt Pauls Verhalten als böse einstufen, einen Einfluss auf die Qualität der Erklärung haben? Entweder nennt die Erklärung einer Handlung die sie bedingenden Ursachen korrekt oder nicht; und von der moralischen Einstufung der Handlung sind ihre Ursachen doch unabhängig, logisch ebenso wie empirisch! Darauf wird nun aber erwidert werden: Nein, so ist es eben nicht, und zwar genau dann, wenn der böse Handelnde um die moralische Qualität seines Handelns Bescheid weiss. Bei Paul ist dies offensichtlich der Fall. Deshalb dreht es sich nicht einfach darum, zu erklären, warum er tat, was er tat, sondern darum, dass er tat, was er

tat, *obwohl* er wusste, dass sein Tun böse ist. Dieses Wissen verändert die Situation, die zu erklären ist, und manche Philosophen würden sagen, eine Handlung, die mit dem Bewusstsein, Böses zu tun, ausgeführt wird, ist eine andere Art von Handlung als das gleiche Tun ohne Unrechts-Bewusstsein.

Ich denke, so plausibel dieser Einwand klingt, man sollte ihn dennoch genauer unter die Lupe nehmen.

Ich habe die Reaktion von Pauls Eltern geschildert, nachdem sie hörten, wie ihr Sohn seinen Messerdiebstahl erklärte. Sein Wunsch, sich wie Tarzan zu fühlen, schien ihnen ganz und gar kein befriedigender Grund zu sein; da musste noch mehr dahinterstecken . . . Doch eine solche Reaktionsweise ist nicht schlichtweg natürlich; sie ist auch die Folge einer kulturell geprägten Sicht der Dinge. Es handelt sich um die psychologisierende und soziologisierende Sicht menschlichen Entscheidens und Handelns. Und vom psychologischen Standpunkt aus gesehen war Pauls Erklärung höchst unzufriedenstellend. Aber ein anderer Standpunkt ist der des freien Willens. Ihm zufolge hätten Pauls Eltern die Erklärung ihres Sohnes nicht unbedingt als mangelhaft eingestuft. Paul war ja nicht verrückt, nicht schwachsinnig, er hatte keine Drogen genommen, bevor er in den Survival-Shop ging, niemand hatte ihn gezwungen zu tun, was er tat. Also tat er es aus freien Stücken. Aus freien Stücken leistete er seinem Wunsch, etwas zu tun, wovon er freilich wusste, dass es etwas Böses war, keinen Widerstand. So gesehen erübrigt sich die Suche nach weiteren, tieferliegenden Gründen; es bedarf keiner habituellen Ursachen, um die von Paul genannten episodischen verständlich zu machen.

Man hat zu Recht gesagt, der Standpunkt des freien Willens sei eine metaphysische Position und daher prinzipiell unbeweisbar. Doch trifft dieses Urteil eher auf die philosophischen Formulierungen der Willensfreiheit zu, wie etwa die berühmte Augustinische in *De libero arbitrio*. Typisch für solche Formulierungen scheint zu sein, dass sie versuchen, von der Rolle der Willensfreiheit im praktischen Alltagskontext zunächst vollständig zu abstrahieren und zu fragen: Was *ist* die Willensfreiheit. Man kann auf die Sache aber auch einen Wittgensteinschen Blick werfen und fragen: Wie *gebrauchen* wir das Konzept des freien Willens, wenn wir uns über unsere Entscheidungen und Handlungen, über unsere Verantwortlichkeit und Schuld unterhalten? Und da sieht man dann sehr rasch, dass für den Begriff ‹freier Wille› – bzw. die Formulierungen, die ihm äquivalent sind oder ihn voraussetzen – dasselbe gilt wie für unzählige andere Begriffe: wir können ihn problemlos verwenden in dem Sinne, dass wir wissen, was wir meinen, wenn wir ihn verwenden, ohne dass wir wissen, wie er zu analysieren wäre. Wenn die Eltern von Paul, nachdem sie seine Erklärung zur Kenntnis genommen haben, sa-

gen würden: ‹Nun gut, das war deine freie Entscheidung, und deshalb bist du für deine Tat voll verantwortlich›, dann sagten sie nichts, was man Paul oder der Öffentlichkeit erst analytisch auseinandersetzen müsste, damit es verstanden wird. Dass Pauls Eltern tatsächlich anders reagieren, hat nichts mit der Unverständlichkeit des Begriffs ‹freier Wille› in seiner alltäglichen Verwendungsweise zu tun, sondern mit dem Einfluss des humanwissenschaftlichen Erklärungsmodells auf die Common-sense-Sicht menschlicher Angelegenheiten. Und freilich wird der Sichtwechsel gerne damit propagiert, dass man den metaphysischen Charakter und die Unverständlichkeit des Begriffs der Willensfreiheit anprangert, wobei man den Finger auf die Wunde der philosophischen Explikationsversuche seit Aurelius Augustinus legt.

Hätten die Eltern von Paul dessen Erklärung unter Hinweis auf die freie Entscheidung ihres Sohnes als zufriedenstellend akzeptiert, dann wäre selbstverständlich der Gang zum Psychiater unterblieben. Man hätte folglich auch nicht ‹entdeckt› – ich setze das Wort hier vorsichtshalber unter Anführungszeichen –, dass Paul kein voll zurechnungsfähiger Junge ist, weil sein psychischer Habitus neurotische Züge aufweist. Eine der wichtigsten pragmatischen Funktionen des Konzepts der Willensfreiheit besteht darin, die Kette der Erklärungen zu unterbrechen: wer unter bestimmten episodischen Randbedingungen frei handelt, dessen habituelle Situation erscheint als irrelevant für das Zustandekommen seines Handelns. Mag die psychische Lage von Paul zur Zeit der Tat auch belastet gewesen sein, sie bedarf keiner Berücksichtigung, sofern es um die Frage geht, warum er seinen Wunsch nach einem ‹Buschmesser› nicht unterdrückt habe, vorausgesetzt, er konnte sich frei entscheiden. Pragmatisch funktioniert die Zuschreibung von Willensfreiheit unter anderem als Erklärungsblocker.

Eine Alltagskultur, in der kein derartiger Blocker existiert, ist schwer vorstellbar. In einer solchen Kultur würden die Menschen einander gewiss nicht als Wesen begegnen, die zumindest manchmal frei handeln. Alles, was geschieht, wäre abhängig entweder vom puren Zufall oder von habituellen Ursachen, die dem freien Zugriff des Menschen, dessen psychischen Zustand sie determinieren, entzogen sind. Darüber hinaus wüsste man nie, ob man den anderen, der sein Handeln erklärt, verstanden hat, weil man nicht wüsste, wann man die Erklärung einer Handlung überhaupt als zufriedenstellend betrachten darf. Natürlich wüsste man dann auch nicht, ob man irgendeine der eigenen Handlungen versteht.

In jeder funktionierenden Alltagskultur gibt es demgegenüber Erklärungsgewohnheiten, aufgrund welcher man weiss, wann eine Verhaltensweise hinlänglich erklärt und damit verstanden wurde. Derlei Gewohnheiten kön-

nen sehr komplex sein, wenn sie einen Zusammenhang zwischen Handlungstypus, Ursachentypus, der Persönlichkeit des Handelnden und seiner inneren Freiheit herstellen. In Pauls Fall z. B. würde ein Rekurs auf seinen Wunsch, sich wie Tarzan zu fühlen, von vorneherein als unerheblich oder jedenfalls ungenügend empfunden werden, wenn Paul ein notorischer Dieb aufgrund einer kleptomanen Disposition wäre. Da er sich aber prima facie als wohlangepasstes Individuum und nicht als Zwangscharakter darstellt, ist unseren Erklärungsgewohnheiten zufolge prima facie davon auszugehen, dass Paul frei handelt. Das bedeutet, *wir* verstehen, warum Paul ein Messer stehlen will, sobald wir *seine* Motive, d. h. die Motive, die er als die seinen erkennt, auch kennen. Pauls Eltern stellen diese Erklärungsgewohnheit, die mit dem Erklärungsblocker ‹freier Wille› operiert, gar nicht infrage; sie stützen sich bloss auf die Prima-facie-Klausel der Erklärungsgewohnheit. Ja, dem ersten Augenschein nach sieht es aus, als ob Paul frei gehandelt habe, allerdings widerspricht der Messerdiebstahl so sehr seinem Charakter, dass man vermuten muss, Paul sei unter innerem Zwang gestanden, als er sich zum Überlebens-Laden aufmachte . . .

Es ist für das Problem der Erklärung böser Handlungen, Zustände, Eigenschaften nicht unwesentlich, dass unsere Kultur hinsichtlich des Erklärungsblockers ‹freier Wille› schon seit langem keine klare Intuition mehr hat. Während man im Strafrecht darum bemüht ist, über die Formulierung des Begriffs der Zurechnungsfähigkeit den Common-sense-Vorstellungen von innerer Freiheit zu genügen, werden ebendiese Vorstellungen immer unschärfer und ihre Anwendungsbedingungen immer unsicherer. Der Grund dafür ist im Populärwerden humanwissenschaftlicher Erklärungsmodelle zu suchen, die ursprünglich in schroffem Gegensatz zu jedweder Freiheitsmetaphysik, einschliesslich der des Common sense, standen. Das bedeutet, dass nun etwa psychoanalytische Begriffe mit dem Alltagskonzept der inneren Freiheit diskursiv ‹zusammengebracht› und kurzgeschlossen werden.

Die kuriose Folge solcher Amalgamierungen sind beispielsweise psychiatrische Gutachter im Strafprozess, die je nach Schulenzugehörigkeit und kriminalpolitischer Färbung allen Ernstes und guten Gewissens auf angeblich rein empirischer Basis Aussagen darüber treffen, ob der Täter zur Zeit der Tat ‹auch hätte anders handeln können›. Der schlaue Gesetzgeber wiederum hat in seinen Kommentaren zur ‹Dispositionsfähigkeit› erkennen lassen, er wisse schon, dass er metaphysisch blind und das Freiheitsproblem kein empirisches sei, weswegen er sich auf das Postulat zurückziehe, dass ein Mensch, der im Alltagsverstand als durchschnittlich normal gilt, auch als innerlich frei, als ‹dispositionsfähig›, zu gelten habe. Nur hat der schlaue

Gesetzgeber dabei die Rechnung ohne den Wirt gemacht, diesesfalls ohne die Humanwissenschaftler, insbesondere die Psychiater, die auf dem Wege der Popularisierung ihrer Theorien mehr und mehr darüber bestimmen, wer als durchschnittlich normaler Mensch gilt. Derart wird die Empirie des Gerichtspsychiaters, nämlich die ‹seelisch-geistige Normalität› gemäss den Standards im Alltag, immer mehr eine von der eigenen, der psychiatrischen Profession mit- und selbsterzeugte.

Um es kurz zu machen: Unsere Situation in Sachen Willensfreiheit ist höchst unklar und verworren, was freilich kaum zu merken ist, solange von der Frage, ob jemand frei handelte, praktisch wenig oder gar nichts abhängt. Aber natürlich ist auch das kaum Merkbare existent, und ausserdem prägt es unser soziales und privates Leben tiefer, als es scheinen mag. Wir leben nämlich schon seit langem in einer Kultur, die einerseits grössten Wert auf persönliche Autonomie, Freiheit und Selbstverantwortlichkeit legt, und andererseits gar nicht genug davon bekommen kann, die menschlichen Verhältnisse, inklusive der ich-nächsten und rationalsten psychischen Regungen, als Funktionen tiefenstruktureller Determinanten zu analysieren. Dabei ist nicht so erheblich, ob gerade der Soziologismus, der Psychologismus oder der Soziobiologismus Konjunktur hat. Entscheidend ist vielmehr, dass hier ein unauflösbares Spannungsverhältnis kulturell sanktioniert wird. Dessen Ausformung im individuellen Selbst führt zu einer paradoxen Situation: Meine innere Freiheit werde ich nur erringen, wenn ich meine Fremdbestimmtheit erkenne; und in dem Masse, in dem ich erkenne, wie umfassend und tiefreichend ich fremdbestimmt bin, wird sich auch das Mass meiner Autonomie vergrössern.

Das erinnert an den marxistischen Lehrsatz, wonach Freiheit nichts weiter sei als Einsicht in die Notwendigkeit. Aber erstens wird dadurch die Sache nicht besser, und zweitens ist etwas ganz anderes gemeint. Gemeint ist nämlich jene Art von Autonomie, die zu dem Urteil Anlass gibt, ich hätte auch anders handeln können, als ich gehandelt habe, und die mit dem Erklärungsblocker ‹freier Wille› arbeitet, also einem Instrument, das im Diskurs der Fremdbestimmtheit, seiner Logik zufolge, an keiner Stelle des Erklärungsgeschehens auftaucht. Man könnte daher mit Gregory Bateson und seinen Mitarbeitern sagen, dass unsere Kultur gerade im Bereich des moralisch qualifizierten Problemverhaltens die Täter und ihre Beurteiler in eine *Double-bind*-Situation hineinzwingt[1]. Es gibt ein Gebot, das ungefähr lautet: Befreie

1 Die «Vorstudien zu einer Theorie der Schizophrenie» v. Gregory Bateson, Don D. Jackson, Jay Haley u. John H. Weakland erschienen zunächst in der Zeitschrift *Behavioral*

dich aus der Unfreiheit, der Heteronomie, werde autonom und handle selbstverantwortlich! Und es gibt ein zweites, eine Art sekundäres Metagebot, das ungefähr lautet: Um autonom und selbstverantwortlich handeln zu können, musst du erkennen, dass und wie deine Handlungen tiefenstrukturell determiniert sind! Das läuft darauf hinaus, dass der eine dem andern seine Autonomie nicht anders als dadurch unter Beweis stellen kann, dass er zufriedenstellend erklärt, wodurch sein Handeln kausal und funktional bestimmt ist. Und der um Verstehen Bemühte wird schliesslich jeden, der darauf pocht, frei gehandelt zu haben, ohne hinreichende Ursachen für die empirische Bestimmtheit seines Handelns zu nennen, ernsthaft verdächtigen, unfrei gehandelt zu haben.

Das *double bind* führt im Bereich des bösen Handelns und seiner Erklärung zu einer paradoxen Dynamik: Autonomie und Fremdbestimmtheit fangen an, einander zu bedingen, und so kann es geschehen, dass sich das Böse, welches in aufgeklärten Zeiten eine Funktion der personalen Freiheit ist, ebenjene Art von Empirie infiziert, welche doch offensichtlich die Heteronomie des handelnden Subjekts offenbart. Das Paradebeispiel für diesen Vorgang sind Straftäter, die man sich angewöhnt hat, ‹kriminelle Psychopathen› zu titulieren. Unbestritten ist, dass ihre bösen Taten das Resultat einer biologischen oder psychischen Anomalie sind, von der nach konservativer Expertenmeinung sogar gilt, dass sie angeboren und nicht behandelbar sei. Hierher gehören etwa die ‹moralisch Schwachsinnigen› (so nannte man sie jedenfalls früher); ihr Problem besteht darin, kein sozialtaugliches Gewissen ausbilden zu können. Die Straftaten, die sie setzen, scheinen ihnen schicksalhaft bestimmt zu sein. Nichtsdestotrotz erklärten Generationen forensischer Psychiater der Justiz und sich selber, warum derjenige, der an *moral insanity* laboriert oder – um weitere Beispiele zu nennen – an einer sexuellen Abartigkeit, einer hochstaplerischen, querulatorischen oder fabulistischen Disposition, ein böser Mensch ist, der ins Gefängnis gehört.

Die Frage, wie das Böse in die Welt kommt, ist eine Grundfrage jeder Kultur. Ihre Antwort prägt das kulturelle Klima entscheidend mit. Die archaische Antwort personalisiert das Böse und die mythische substantialisiert es. Es gibt Wesen wie den Teufel, die das personifizierte Böse sind. Und es gibt das Böse als ein objektives Merkmal der Dinge, welches sogar zur Wesensbestimmung desjenigen werden kann, dem es anhaftet oder inhäriert. Der

Science, Bd. I, Nr. 4, 1956. Wiederabdruck in: Gregory Bateson, *Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven*, Frankfurt a. M., 1981, S. 270-301.

gnostische Mythos von der bösen Materie, in die der göttliche Lichtsame eingeschlossen ist, gehört ebenso hierher wie der christliche Mythos von der Erbsünde, die durch die Menschengeschlechter gleich einer Erbkrankheit fortwirkt und die Verschlechterung der menschlichen Natur bzw., nach Augustinus und Luther, deren gänzliche Verderbnis zur Folge hat. So gesehen eignet der Ansicht, wonach es das Böse als Substanz oder objektives Merkmal überhaupt nicht gibt, sondern nur böse Handlungen, Zustände und Eigenschaften, die in der freien Betätigung des menschlichen Willens gründen, ein antimythischer Zug par excellence. Dies hat die Aufklärung, die gegen die reaktionären und verkappt schuldtheologischen Metaphysiken des freien Willens zugunsten einer empirisch-utilitaristischen Konzeption des Menschen zu Felde zog, geflissentlich übersehen. Sie hat übersehen, dass das, was ich den Erklärungsblocker ‹freier Wille› nannte, verhindert, dass die böse Handlung und ihre Folgen als bloss episodischer Ausdruck eines bösen Charakters oder einer bösen menschlichen Natur erscheinen und derart das objektiv Böse des Mythos wiederbelebt wird. Ich sage nicht, dies sei eine notwendige Folge der Abwehr des *liberum arbitrium*, der Willensfreiheit; aber die von mir charakterisierte Double-bind-Gestalt des fremdbestimmten Autonomen oder autonom Fremdbestimmten, die ein Kompromissprodukt der humanwissenschaftlichen Intervention in den Diskurs der inneren Freiheit darstellt, hat dort, wo der Umgang mit unmoralischen Verhaltensweisen soziales Gewicht erlangt und Entscheidungen fordert, regelmässig zur Reaktivierung des Mythos vom objektiv Bösen geführt.

3. Der Bös-Kranke

Hier nun ist der Ort, den kleinen Paul, der sich wie Tarzan fühlen wollte, endgültig zu verlassen, und uns der Welt des wahren Verbrechens sowie den Pionierstunden seiner wissenschaftlichen Erforschung kurz zuzuwenden.

Die Entstehung der wissenschaftlichen Kriminologie wird zu Recht mit dem Werk des Turiner Irrenarztes Cesare Lombroso (1835-1909) in Verbindung gebracht. Man mag die empirischen Methoden Lombrosos vom heutigen Standpunkt aus (wie übrigens auch schon vom feineren wissenschaftlichen Standpunkt seiner eigenen Zeit) als grobschlächtig bezeichnen; wichtig ist allein, dass Lombroso dem Verbrechen unter Ausschaltung jeder metaphysischen Spekulation begegnen wollte. Und so sammelte er Unmengen von Berichten über Kriminelle aller Art, er und seine Schüler stellten tausende von Untersuchungen an Delinquenten an, man konstruierte neuartige Ap-

parate, um die verbrecherischen Individuen umfassender und tiefreichender vermessen zu können, als es bis dahin jemals geschehen war, man konstruierte Statistiken und wieder Statistiken, und all das Gesammelte bewies nun unter anderem folgendes: Es gibt einen *uomo delinquente*, einen geborenen Verbrecher, von dem Lombroso aufgrund – wie ihm schien – erdrückenden empirischen Materials behauptete, dass er überhaupt kein Homo sapiens sei, sondern eine eigene ‹anthropologische Varietät›[2].

Dieser Homo delinquens nun, der nichts weiter hätte sein sollen als eine durch und durch empirische Gestalt, fern aller Verbrechensmetaphysik, ist in Wahrheit ein erstaunliches Stück Mythos. Nach Lombrosos eigenen Worten hat er eine «unwiderstehliche Begierde nach dem Bösen um seiner selbst willen», was unter biologischen Gesichtspunkten, man mag es drehen und wenden wie man will, ein Mysterium bleiben muss, nicht aber unter einem satanologischen. Betrachten wir die Natur mit den Augen Darwins – und Lombroso versichert uns, nichts anderes zu tun –, dann wäre eine Spezies, die das Böse um seiner selbst willen begehrt, eine glatte Missbildung, weil für den Überlebenskampf, der in hohem Masse die Ausformung sozialer Fähigkeiten erfordert, glattweg ungeeignet. Wer, ausser Nero und anderen Göttergleichen, kann sich schon den Luxus zweckfreier Asozialität leisten? Nimmt man allerdings zur Kenntnis, dass es für Lombroso eine Naturgeschichte des Verbrechens gibt, wonach bereits die Pflanzen, nämlich die insektenfressenden, «wahre Morde» verüben, so wird man unschwer auch erkennen, dass Lombrosos Natur eine dämonische ist. Der erste Teil des Hauptwerks von Lombroso, *L'Uomo delinquente* (1. Ausg. 1876), handelt von den Uranfängen des Verbrechens, die wir angeblich bereits bei den niederen Organismen konstatieren können, und wir erfahren auch sogleich, dass die Natur uns «das Beispiel der unerbittlichsten Gefühllosigkeit und grösster Unsittlichkeit» bietet.

Und die Frage ist nun: Wie konnte gerade ein Forscher, der sich dem Ideal der Naturwissenschaft verschrieben hat, zu einer derart hybriden Theorie des Verbrechers gelangen, einer Theorie, die ihr biologisches Material dämonisiert und dadurch dem Bösen erneut Substanz verleiht? Meine Antwort lautet: Was durch die Ausschaltung des freien Willens seinen Platz auf der Ebene menschlichen Tuns einbüsst, nämlich das Böse als Folge autonomer Entscheidungen, hinterlässt ein untolerierbares ethisches Vakuum; dieses

2 Zu den folgenden Ausführungen über Lombroso vgl. Kap. II meines Buchs *Verbrechermenschen. Zur kriminalwissenschaftlichen Erzeugung des Bösen*, Frankfurt a. M. u. New York 1984, S. 41ff.: «Der Mythos als Wissenschaft».

wird mittels Dämonisierung der Natur verbrecherischer Individuen, d. h. der Substanzialisierung des Bösen in Form von buchstäblich bösem biologischem Stoff, wieder aufgefüllt.

Und ich denke, es ist dieselbe Konstellation, die, selbstverständlich unter geharnischter Abgrenzung von Lombrosos Homo delinquens, zur modernen Gestalt des Psychopathen führt. Er repräsentiert vorzüglich den paradoxen Typ des *Bös-Kranken*. Je schwerer das pathologische Moment wiegt, umso grösser ist der moralische Abscheu, den der böse Charakter des Delinquenten mobilisiert. Deshalb schauen die Verwahrungs- und Sicherungsmassnahmen, die gegen ihn getroffen werden, auch keineswegs nach Krankenbetreuung, sondern nach verschärfter Einkerkerung aus. Indem der Delinquent bestraft wird, geht es um weitaus Grundsätzlicheres: um einen Schlag gegen seine böse Natur, die sich dem Exorzismus der Psychiatrie widersetzt.

Dem muss nun allerdings hinzugefügt werden, dass unterdessen die kriminalpolitische Diskussion – sie erreichte in Deutschland mit Tilmann Mosers Streitschrift *Repressive Kriminalpsychiatrie* aus dem Jahre 1971 ihren polemischen Höhepunkt – eine deutliche Tendenz zur Entdämonisierung psychopathischer Straftäter erkennen lässt. Begriffe, wie sie noch 1951 Ernst Seelig, prominenter Schüler von Hans Gross, in seinem *Lehrbuch der Kriminologie* verwendete, sind aus dem forensischen Bereich verschwunden: Es gibt sie nicht mehr, die berühmt-berüchtigten «arbeitsscheuen Berufsverbrecher», die «zynischen Zuhälter», die «Hochstapler-Helden», die «Messerhelden», die «Berufsschwindler», und wie das Gesindel geheissen hat[3]. Aus dem Gesindel sind psychisch abnorme Rückfalltäter geworden, und die juristisch gewandelte Einschätzung ihrer schicksalhaften Disponiertheit zeigt sich unter anderem in einer wesentlich liberaleren Handhabung des Schuldausschliessungs-Grundes ‹Zurechnungsunfähigkeit›.

Was aber, wie ich denke, nicht als blosse Anekdote in der Geschichte der Kriminologie betrachtet und als solche archiviert werden kann, das ist *Lombrosos Konstellation*. Da wir, wenn ich recht habe, in unserer humanwissenschaftlich geprägten Kultur dazu tendieren, den böse handelnden Menschen im Sinne eines autonom Fremdbestimmten oder fremdbestimmt Autonomen aufzufassen, tendieren wir auch dazu, diesen Menschen zu dämonisieren, und das umso mehr, je abscheulicher uns seine Taten anmuten. Der dämonische Mensch ist der moralisch böse Mensch, der nicht kraft seines freien Willens, sondern kraft seiner bestialischen Natur zum Gegenstand unserer Verurteilung wird.

3 Ernst Seelig, *Lehrbuch der Kriminologie*, Graz 1951, S. 144.

Wer unter uns, ausser derjenige, dessen Interesse ein ideologisch fixiertes, ein politisch-didaktisches ist, würde heute noch sagen, Hitlers Handlungen seien jeweils seinem freien Entschluss entsprungen, ohne wenigstens hinzuzufügen, Hitlers Entschlüsse seien Ausdruck einer teuflischen Persönlichkeit gewesen? Deshalb finden wir es auch nicht abwegig, sondern erwarten im Gegenteil, dass immer deutlicher zutage tritt, in welchem Ausmass Hitlers Persönlichkeit tatsächlich abnorm, abartig, bös-krank war. Neueste Eröffnungen hinsichtlich der Koprophilie dessen, der über die Welt den Gestank der Krematorien brachte, in denen buchstäblich ein ganzes Volk verheizt werden sollte, wirken auf uns nicht schockierend, sondern passen ins Bild. Allerdings ist dieses Bild auf eine eigentümliche Weise unabschliessbar. Jedes pathologische Faktum, das den habituellen Kern Adolf Hitlers verdichtet, lässt dessen Heteronomie deutlicher hervortreten. Konnte Hitler schlussendlich nicht anders handeln, als er handelte? War das Phänomen Hitler etwa eines, das durch empirische Ursachen bedingt wurde und durch die Angabe solcher Ursachen befriedigend erklärbar ist? Das kann nicht sein! Soviel Empirie und Gesetzmässigkeiten man auch immer aufbieten mag, um jenes Phänomen zu erklären, sie werden dessen dämonisches Wesen niemals zu fassen kriegen. Denn dieses besteht darin, nicht empirisch-wertfrei, sondern im Gegenteil objektiv böse zu sein. Lombrosos Konstellation hat zur Folge, dass es böse Handlungen gibt, die weder empirisch zufriedenstellend erklärbar, noch aus einer freien Willensaktivität herleitbar sind. Und das heisst: Es gibt böse Handlungen, die uns dadurch in Bann schlagen, *dass wir sie prinzipiell nicht verstehen können.* Es ist, als ob in unsere Welt etwas Unheilvolles hereinragte, das sich in bestimmten Lebensregungen zeigt, aber im übrigen unbegreifbar bleibt: etwas Teuflisches.

4. Die Unerklärbarkeit des absolut Bösen

Vor Jahren hörte ich einen jungen Mann, einen siebzehn- oder achtzehnjährigen Gymnasiasten, zum Thema ‹Auschwitz› das folgende sagen: Er habe nun viel in der Schule und auch von seinen Eltern über Auschwitz und andere Nazi-KZ's gehört, er habe darüber hinaus einschlägig informierende Bücher wie Eugen Kogons *SS-Staat* und andere gelesen, aber er könne das ganze immer noch nicht verstehen. Von seinen Mitschülern, die sich in ihrer Rolle als aufrechte Antifaschisten nicht schlecht fühlten, wurde der Begriffsstutzige zurechtgewiesen: Was es denn da nicht zu verstehen gebe? Wolle er vielleicht andeuten, er würde erst dann verstehen, wenn er auch in der Lage

sei, die Beweggründe der ‹Endlösungs›-Ingenieure und ihrer Handlanger im KZ nachzuvollziehen, sie als mögliche eigene Beweggründe zu erfassen? Wollte er etwa die Nazi-Teufel exkulpieren? Der solcherart peinlich Befragte gab zur Antwort: Nein, das wolle er nicht, obwohl er sich mit klaren Schuldzuweisungen schwer täte, weil er das ganze eben noch immer nicht recht verstehe.

Diese Reden und Widerreden sind mir, wenn ich über die Erklärung extrem und vielleicht unüberbietbar böser Verhaltensweisen nachdachte, immer wieder in den Sinn gekommen. Ich fragte mich, welches Material man jenem begriffsstutzigen jungen Mann hätte anbieten müssen, damit er in die Lage versetzt worden wäre zu verstehen. Gut möglich, ja sogar sehr wahrscheinlich, dass sein Problem darin bestand, sich in die Strategen und Exekutoren des Holocaust nicht einfühlen zu können. Da blieb ein Abgrund an Fremdheit, wie sehr man sich auch historisch und soziologisch und psychologisch belehren lassen, wieviele biographische Selbstzeugnisse man auch studieren mochte. Da blieb ein Abgrund, als ob diejenigen, die damals das Ereignis Auschwitz kreierten, gar nicht vom eigenen Menschenschlag gewesen wären.

Ich überlegte mir also folgendes: Was jener junge Mann vielleicht erfassen wollte, das waren die Judenmörder in der Freiheit ihres Tuns. Aber was in Auschwitz (oder Treblinka oder Buchenwald . . .) geschehen war, das erschien dermassen wahnsinnig und teuflisch zugleich, dass die Motive der Mörder als lächerliche Randdetails einer Mordmaschinerie wirkten, deren wahre Antriebskräfte sich, wie tief man auch bohren mochte, der Aufklärung stets entzogen – eben so, als ob da etwas Ungreifbares die Empirie von Auschwitz *als* radikal bösen Stoff konstituierte. So gesehen wäre Auschwitz tatsächlich nicht erklärbar, und wir könnten das Handeln im Bannkreis von Auschwitz nicht verstehen.

Und ist nicht genau dies die Botschaft, die uns jene, welche das Ereignis ‹Auschwitz› fassungslos macht, mittels der Singularitätsthese nahebringen wollen, freilich ohne sie derart akkurat, derart schmucklos auszudrücken, wie ich das hier tue? Niemand will ja in den deutschen und österreichischen Vergangenheitsbewältigungs-Debatten Anlass zu der Verdächtigung bieten, er mystifiziere den realen historischen Megaschrecken. Aber so trivial kann die Singularitätsthese, die für viele zur Doktrin, zum Dogma wurde, doch auch wiederum nicht sein, dass sie sich auf die Feststellung reduzieren liesse, unter den Nazis sei der Völkermord zum ersten Mal in der Geschichte bürokratisch und mit industrieller Sachlichkeit abgewickelt worden. Das stimmt zwar, heisst aber bloss, dass die Nazis sich auf der Höhe ihrer tech-

nischen Möglichkeiten bewegten, wie das die vielen anderen Volksmörder der Weltgeschichte ebenso taten (und daher gegebenenfalls ebenso gehandelt hätten wie die Nazis). Nein, gegenüber dieser Interpretation hat die Singularitätsthese, jedenfalls in ihrer stärksten Version, einen gewaltigen semantischen Überschuss. Mit ihr ist wesentlich mehr gemeint.

In ihrer stärksten Version besagt die These, wenn ich mich nicht irre: ‹Auschwitz war radikal (oder absolut) böse.› Und in dieser Version ist die These keine historisch-empirische mehr. Natürlich schliesst sie dann nicht aus, dass es ein historisches Ereignis Auschwitz gab, welches sich empirisch rekonstruieren lässt. Aber die Verfechter der stärksten Version der These werden auf jede Erklärung, wie umfassend und tiefreichend sie auch sein mag, mit dem Vorwurf des Ungenügens reagieren. Denn sie werden die Evidenz haben, dass die Erklärung nicht hinreiche, um Auschwitz in seiner *vollen* Realität verständlich zu machen. Dahinter steckt, ob bewusst oder unbewusst, eine metaphysische idée fixe. Ihr zufolge geht die volle Realität dessen, was als absolut böse erlebt oder beurteilt wird, stets und notwendig über die Summe seiner empirischen Teile hinaus. Die idée fixe besagt, dass das radikal Böse nicht einfach eine Hypostasierung einzelner Bewertungsakte ist, die *wir* gegenüber einer Anzahl empirischer Phänomene setzen, sondern dass das radikal Böse *selber* Substanz hat.

Auf der Ebene des individuellen Handelns, die das emergente Ereignis ‹Auschwitz› vermittelt, zeigt sich Lombrosos Konstellation. In dem Masse, in dem wir die Handlung eines ‹Endlösungs›-Logisten oder KZ-Schergen als verabscheuungswürdig empfinden, *infiziert* deren äusserster Teil – das Verhalten, das die böse Tat in Raum und Zeit vollendet – immer grössere Teile der handelnden Person, bis zu dem Punkt, an dem diese sich in ein mythisches Wesen verwandelt. Aus einer empirischen wird dann eine symbolische Gestalt, die als ganze das Böse repräsentiert, ebenso, wie aus dem historischen Auschwitz ein Ort wird, dessen apokalyptische Bedeutung im Raum des Empirischen nicht nachbildbar ist[4].

4 «Aber in ihrem Bestreben, unter Beweis zu stellen, dass alles möglich ist, hat die totale Herrschaft, ohne es eigentlich zu wollen, entdeckt, dass es ein radikal Böses wirklich gibt und dass es in dem besteht, was Menschen weder bestrafen noch vergeben können. Als das Unmögliche möglich wurde [nämlich Auschwitz, allgemein: das Nazi-KZ], stellte sich heraus, dass es identisch ist mit dem unbestrafbaren, unverzeihlichen radikal Bösen, das man weder verstehen noch erklären kann durch die bösen Motive von Eigennutz, Habgier, Neid, Machtgier, Ressentiment, Feigheit oder was es sonst noch geben mag und demgegenüber daher alle menschlichen Reaktionen gleich machtlos sind [. . .].» Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt a. M. o.J., S. 721f. (Orig.-Ausg.: *The Origins of Totalitarianism*, New York 1955) – Vgl. dazu auch die Forderung

Derart verdichtete sich, zum Beispiel, die fassbare Person Adolf Eichmann während des Jerusalemer Prozesses in der Öffentlichkeit zur *Totalität der Bestie*, trotz der mahnenden Stimmen jener, die mythische Revivals im Umgang mit Menschen, und seien es die schlimmsten Exemplare der Spezies, aus prinzipiell humanitären Gründen ablehnten. Die Handlungen der Bestie sind, gleichwie die des Teufels, ‹zufriedenstellend› erklärbar bloss dadurch, dass man sie *als* bestialische, *als* teuflische Handlungen kenntlich macht. Und das wiederum heisst: sie sind weder zufriedenstellend, noch überhaupt erklärbar, wiewohl Hannah Arendt mit Blick auf die ganz und gar unspektakuläre Persönlichkeit Eichmanns von der ‹Banalität des Bösen› sprach. Denn die Handlungen der Bestie entspringen nicht aus kontingenten Ursachen, sondern aus der personalen Bedingung ihrer Möglichkeit – einem absolut bösen Ich hinter dem empirisch fassbaren Selbst. Die spektakuläre Hinrichtung des Mannes, der den jüdischen Genozid vom Berliner Reichssicherheitsamt aus administrierte, zeigte denn auch ein deutlich archaisches Gepräge, wie es im Grunde nur mythischen Gefahren angemessen ist. Am 31. Mai 1962 «wurde Eichmann kurz vor Mitternacht gehängt, sein Körper verbrannt und die Asche ausserhalb des israelischen Hoheitsgebiets übers Mittelmeer verstreut»[5]. Die Erde sollte den Samen des Bösen nicht wieder aufnehmen.

5. Sollen wir unseren Umgang mit dem Bösen reformieren?

Ich habe meine Überlegungen mit der Schandtat des kleinen Paul, der sich wie Tarzan fühlen wollte, begonnen, und bin schliesslich auf einen der grössten Massenmörder der Geschichte zu sprechen gekommen. Nun möchte ich zum Abschluss die Frage stellen, ob es denn nicht ohne weiteres möglich wäre, im Umgang mit dem Bösen dessen Hypostasierung endlich zu unterlassen. Wir wissen doch, dass dem Bösen keine objektive Existenz zukommt, dass es sich vielmehr in der moralisch negativen Bewertung von Tatbeständen erschöpft, einer Bewertung, die erst von Menschen aufgrund ihrer subjektiven Betroffenheit vorgenommen und bisweilen durch Institutionalisierung auf Dauer gestellt wird . . .

nach einer «Theorie eines radikalen mundan Bösen» bei Christoph Schulte, *radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, 2. Aufl. München 1991, S. 352.

5 Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. Aus dem Amerikanischen von Brigitte Granzow. Mit einem einleitenden Essay von Hans Mommsen, München 1986 (Neuausgabe der dt. Orig.-Ausg. 1964), S. 296.

Aber wissen wir das wirklich? Wenn wir die Evidenzen prüfen, die uns unsere Kultur vermittelt – so wie ich das hier möglichst unvoreingenommen und um Genauigkeit bemüht zu tun suchte –, dann *können* wir nicht sicher sein. Unsere Kultur nämlich lässt keine eindeutige Antwort zu.

Man kann natürlich, etwa im Namen einer konsequent durchgeführten Aufklärung, unseren kulturellen Rahmen, von dem unsere Evidenzen über die Freiheit, das Böse, die Fremdbestimmtheit abhängen, mit Hinweis auf die darin wurzelnden Unzukömmlichkeiten ablehnen. Dann betreibt man reformistische oder Umsturz-Metaphysik. Deren Problem ist es freilich, dass sie ihre Reformvorschläge innerhalb jener Rahmenkategorien, jenes, mit Richard Rorty gesprochen, «abschliessenden Vokabulars» entwickeln muss, welches sie mehr oder weniger radikal verändern will. «Es ist ‹abschliessend› [*final*] insofern, als dem Nutzer keine Zuflucht zu nicht-zirkulären Argumenten mehr bleibt, wenn der Wert seiner Wörter angezweifelt wird.»[6] Die Rechtfertigungsgründe des metaphysischen Reformers oder Revolutionärs sind nirgendwo anders zu holen als in dem kategorialen Framework, gegen das er argumentiert. Und ich bin deshalb der Ansicht derer, die sagen, auf der Ebene des *final vocabulary* hört der rationale Diskurs auf und beginnt das Spiel der Überredung, der Propaganda für ein neues Rahmenwerk. In diesem Sinne lässt sich für eine andere Sicht des Menschen, seiner Freiheit, seines Bestimmtseins und seiner Einstellung zum Bösen metaphysisch Stimmung machen. Das mag unter Umständen das beste sein, was wir gegenwärtig tun können – und deshalb, hätten wir bloss Einsicht in die Lage der dann grundsätzlich veränderten Dinge, auch tun sollten –; aber das ist trotzdem keine Sache des rationalen Diskurses und dessen, was in seinem Rahmen als Rechtfertigung gelten darf.

Uns ist die Einsicht in die Lage von Dingen verwehrt, die erst jenseits unseres «abschliessenden Vokabulars» Konturen annehmen. Alles, was wir daher *begründetermassen* sagen können, ist, dass wir nicht wissen, ob es eine bessere Art gibt, sich dem Bösen verstehend zu nähern, als es unsere Art ist, dies zu tun.

6 Richard Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a. M. 1992, S. 127. (Orig.-Ausg. Cambridge University Press 1989)