

Beißende Gewalt

Ideologie und Ideologiekritik des Kannibalen von Platon und Montaigne bis Marat

Michel Foucault macht eine entscheidende Veränderung im politisch-rechtlichen Wissen der Moderne an deren Konzeption des Monströsen fest: War das Monstrum bis ins 18. Jahrhundert noch der verkörperte Verstoß gegen die Gesetze der Natur und darum ein „rechtlich-natürliches“ Wesen,¹ so verletzt es zwischen 1760 und 1790 zusehends die kontraktualistischen Gesetze des Menschen, es wird zum „Sittenmonster“.² Kein Moment verdichtet und verdeutlicht diesen Umschwung treffender, so Foucault in seiner Vorlesung *Die Anormalen* (1974-75), als derjenige der Französischen Revolution und des jakobinischen Terrors: Der König wird nun als tötbares Ungeheuer imaginiert, weil er gegen den republikanischen Gesellschaftsvertrag verstößt. Zur einen Hälfte ist er deshalb noch ein außergesellschaftliches Geschöpf, zur anderen bereits ein pathologischer Fall, der sich selbstverschuldet aus der Gesellschaft ausschließt. Verwerflich ist der König als „Schakal“³ doppelt, durch seine abweichende Natur und Moral.⁴ Umgekehrt wird der Revolutionär von seinen aristokratischen und klerikalen Gegnern als wildes Wesen imaginiert, das nicht nur im übertragenen Sinne von Menschenfleisch lebt. Foucault zählt sieben zeitgenössische Quellen auf, in denen der revolutionäre Mob des tatsächlichen Kannibalismus bezichtigt wird.⁵ Nach der Revolution verschwindet der politische Menschenfresser. Die Wissenschaften des 19. Jahrhunderts verkleinern das Monstrum zur menschlichen, sozialhygienischen Anomalie.

Foucault bezeichnet eine historische Bruchstelle, ab der sich Herrschaftspraktiken anhand der imaginären Figur des politischen Kannibalen neuformieren. Der Machtdiskurs der Moderne verabschiedet sich zusehends vom öffentlich-politischen Körper des Monsters, das es symbolisch zu bestrafen gilt, und erschafft den privaten anomalen Körper, den er mithilfe von biopolitischen Dispositiven kontrolliert. 1976 verschiebt sich Foucaults Interesse auf die Disziplinierung bzw. Kontrolle der Sexualität.⁶ Der Menschenfresser als Wesen gegen Natur und Gesetz fungierte als Katalysator für sein Nachdenken über Herrschaft um 1800, er blieb darum eine Skizze, die mehr Fragen aufwirft, als beantwortet: Warum konnte er

¹ Michel Foucault: *Die Anormalen: Vorlesungen am Collège de France (1974–1975)*. Frankfurt am Main 2008 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft, Band 1853). S. 104.

² Ebd., S. 106.

³ Ebd., S. 131.

⁴ Siehe hierzu auch Joseph Vogl und Ethel Matala de Mazza: *Bürger und Wölfe. Versuch über politische Zoologie*. In: Sylvia Sasse und Stefanie Wenner (Hg.): *Kollektivkörper: Kunst und Politik von Verbindung*. Bielefeld 2002. S. 285-298.

⁵ Vgl. ebd., S. 133f.

⁶ Vgl. Michel Foucault: *Sexualität und Wahrheit: Erster Band: Der Wille zum Wissen*. Übers. v. Ulrich Raulff und Walter Seitter. Frankfurt am Main 1987 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft, Band 716).

ideengeschichtlich im 18. Jahrhundert zur zentralen politischen Diskursfigur werden? Und welche rechtsphilosophische Problematik liegt dieser Entwicklung zugrunde?

Geht man diesen Fragen nach, erweist sich der Kannibale als eine mehrdeutige Figur. Als politisches Imaginäres – eine fiktive Gestalt, die nicht oder nur marginal der sozialen Wirklichkeit angehört und diese doch entschieden mitbestimmt⁷ dient der Menschenfresser weder dem ‘bloßen Schein’ noch der manipulativen Lüge; im Raum der Imagination skizziert er alternative, modellhaft negative oder positive Möglichkeiten gesellschaftlichen Lebens. Er ist deshalb auch kein einfaches Symptom politischer Umwälzungen, wie Foucaults Ausführungen vermuten lassen, sondern fungiert als ideologisches bzw. ideologiekritisches Argument, das diese Umwälzungen deuten, rechtfertigen und beeinflussen soll.

1. Der Mythos des Kannibalen und die gerechte Gewalt

Die griechische Mythologie markiert kannibalische Figuren bereits als eine ambivalente Gewalt, die Gesetz und Gerechtigkeit gleichermaßen vorausgeht. Kronos (bzw. sein römisches Pendant Saturn) ist der prototypische Herrscher, dessen Regime in der Antike einerseits als golden verklärt wurde, der jedoch, um seine Macht zu sichern, das Tabu des Kannibalismus brach und seine Kinder verspeiste.⁸ Sein Zeichen ist die Sichel, mit der er seinen Vater entmannt hat und die ihn zugleich als Gott des Ackerbaus auszeichnet. Als Verkörperung einer somit buchstäblich zweischneidigen Kultivierung ist er auch nach seinem eigenen Sturz durch Zeus kein Vertreter wilder Barbarei. Er beherrscht ein urzeitliches Chaos und steht sowohl für grenzenlose Gewalt als auch für deren Kontrolle: Mit ihm beginnt eine erste, quasi-politische Ordnung innerhalb der frühen Göttergeneration.⁹ Wohl auch deshalb identifiziert ihn eine alsbald weit verbreitete Volksetymologie früh mit dem ordnenden Prinzip schlechthin, der Zeit.¹⁰ In den Kronia, den griechischen Festlichkeiten zu Ehren von Kronos und damit den

⁷ Der Begriff des politischen Imaginären wurde Ende der 1990er Jahre in transdisziplinären, vor allem soziologischen, kultur- und literaturwissenschaftlichen Publikationen etabliert und seither unter verschiedenen Gesichtspunkten weiterverfolgt, vgl. Susanne Lüdemann: *Metaphern der Gesellschaft: Studien zum soziologischen und politischen Imaginären*. München 2004. Thomas Frank, Albrecht Koschorke, Susanne Lüdemann und Ethel Matala de Mazza: *Der fiktive Staat: Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas*. Frankfurt am Main 2007. Der hier operationalisierte Begriff eines politischen Imaginären stützt sich primär auf dessen letzte theoretische Ausarbeitung, vgl. Felix Trautmann: *Das politische Imaginäre*. Zur Einleitung. In: Ders. (Hg.): *Das politische Imaginäre*. Berlin 2016 (= *Freiheit und Gesetz V*), S. 9-30.

⁸ Zur daraus resultierenden Ambivalenz Kronos' bzw. seiner Festlichkeiten, der Kronia, vgl. Henk Versnel: *Inconsistencies in Greek and Roman Religion, Volume 2: Transition and Reversal in Myth and Ritual*. Leiden, New York, Köln 1992. S. 90-135.

⁹ Vgl. Hesiod: *Theogonie: griechisch und deutsch*. In: Ders.: *Theogonie. Werke und Tage*. Hrsg. und übers. v. Albert von Schirnding. Berlin 2012. S. 6-81. Hier S. 43 (491).

¹⁰ Ursprünglich noch zwei Gottheiten, verschmelzen Chronos und Kronos spätestens schon bei Pherekydes (geb. ca. 584 – 581 v. Chr.) im 6. Jhr v. Chr. zu einer Figur. Vgl. Carl Werner Müller: *Legende – Novelle – Roman. Dreizehn Kapitel zur erzählenden Prosaliteratur der Antike*. Göttingen 2006. S. 18.

Vorgängern der römischen Saturnalien, wird Kronos' Ambivalenz, die idyllischer Ordnung und Tabubruch vereint, durch die Verkehrung sozialer Normen wiedergegeben.¹¹

Der unzivilisierte Zyklus Polyphem gehört *prima vista* zwar der Anfangsära Kronos' an, ist ihr aber als Überbleibsel des Chaos', das sich in einer Zeit ausdifferenzierter Ordnung selbst überlebt hat, entgegengesetzt.¹² Er besitzt ausdrücklich keine Agrarkultur und lebt ohne feste soziale Strukturen.¹³ Wenn Polyphem auf Odysseus trifft, wersetzt er sich bewusst den Gesetzen der Gastfreundschaft auf schlimmstmögliche Weise: Der Gast selbst wird zum 'Gastgeschenk' degradiert; anstatt ihn zu speisen, verspeist ihn der 'Gastgeber'.¹⁴ Polyphem frisst Odysseus' Gefährten nicht alleine aus einem tierischen Appetit, sondern auch in einem rebellischen Akt: „Kindisch bist du o Fremder, oder von weither gekommen, / der du mich heißt, die Götter zu fürchten oder zu scheuen. / Denn die Kyklopen scheren sich nicht um den Zeus mit dem Ägis, / noch um die seligen Götter; sind wir doch wahrhaftig viel stärker.“¹⁵ Im Namen einer archaischen Gerechtigkeit wird jedoch nach seiner Blendung gerade ein Gott, sein Vater Poseidon, Rache für Polyphems Leiden einfordern und darin den anderen Göttern unterliegen. Dass „Odysseus' rettende Tat [...] den Zorn des Poseidon nach sich zieht“ betrachtet Walter Burkert als „moralisch unverständliche Paradoxie“,¹⁶ war es doch gerade Polyphems Missachtung des göttlich-väterlichen Gesetzes, das die Blendung provoziert hat. Die Ambivalenz des Epos lasse sich nur durch eine in ihm vorexerzierte Aufhebung der unmittelbar-zornigen Gewalt Poseidons und Polyphems durch die Kulturleistung einer distanziert-berechneten Gewalt Odysseus' erklären. Letztere kann sich, so Burkert, von ersterer nie gänzlich unterscheiden, denn „getötet freilich wird hier wie dort“.¹⁷ Die Grenzziehung verläuft über einen ambivalenten Einsatz des Imaginären: Kultur muss „Anti-Kultur“¹⁸ rituell wiederholen und in Mythen fassen, also gleichsam 'einverleiben', um sich an ihr abzuarbeiten. Die von Burkert konstatierte Ambivalenz des kannibalischen Mythos' und Rituals, die in der Gestalt Kronos' offensichtlich und in der *Odyssee* zumindest noch greifbar ist, eröffnet jedoch nicht bloß ein Problem der 'moralischen Verständlichkeit'. Sie berührt die Frage nach dem

¹¹ Vgl. Versnel, S. 115.

¹² Im Gegensatz zu den Titanen wurde das Kyklopen-Geschlecht, das wie Kronos von Gaia abstammt, von Zeus nicht in den Tartaros verbannt. Im Gegenteil werden sie von ihm nach dem Sieg über Kronos an die Erdoberfläche geholt, vgl. Hesiod, S. 43 (501-506). In der Frage der Abstammung widersprechen sich Hesiod und Homer, der Poseidon als Vater von Polphem bezeichnet, aber gleichfalls das Urtümliche der Kyklopen betont (s.u.).

¹³ Homer: *Odyssee*. Übers. v. Kurt Steinmann. München 2016. S. 128-140 (IX, 265-566).

¹⁴ Zu dieser Umkehrlogik und ihrer Bedeutung im Kontext der archaischen Gabenlogik vgl. Beate Wagner-Hasel: *Der Stoff der Gaben. Kultur und Politik des Schenkens und Tauschens im archaischen Griechenland*. Frankfurt a. M. 2000 (= Campus Historische Studien 28). S. 84f.

¹⁵ Ebd., S. 123 (IX, 273-276).

¹⁶ Walter Burkert: *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlin, New York 1972. S. 151.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd.

Recht und der Gerechtigkeit von Gewalt in der politischen Ideengeschichte Europas weit grundsätzlicher. In den ambivalenten Figuren Kronos und Polyphem liegen zwei divergente und doch verwandte Modelle der Gewalt vor; die Gewalt des Herrschers *über* dem Gesetz, der seine Macht um jeden Preis zu erhalten sucht, und die Gewalt des Rechtlosen *außerhalb* des Gesetzes, der seine eigenen Interessen gegen jede andere Macht durchsetzen will. In diesen Bildern des Kannibalen ist das Recht auf Gewalt von einer ethischen Gerechtigkeit und einer institutionellen Gesetzlichkeit also (noch) entkoppelt. Die kannibalische Urgestalt erscheint als prototypischer Träger eines Wissens, das Macht als grenzenlos ausgeübte Gewalt versteht. Zugleich steht diese Gewalt bereits in Verbindung zu einer archaischen Ordnung, die sie errichtet (Kronos) oder zurückzuweist (Polyphem).

Walter Benjamin beschreibt in *Zur Kritik der Gewalt* (1919) die Auffassung eines grundsätzlich gewalttätigen Rechts zuerst und nicht zufällig am Beispiel der Französischen Revolution. Im naturrechtlichen Diskurs der Revolutionäre sei „Gewalt ein Naturprodukt“, „gleichsam ein Rohstoff, dessen Verwendung keiner Problematik unterliegt, es sei denn, daß man die Gewalt zu ungerechten Zwecken mißbrauche.“¹⁹ Gegen Ende von Benjamins Aufsatz taucht die ungebundene, potentiell rechtssetzende Gewalt als „mythische Gewalt“ wieder auf.²⁰ Diese versuche noch gar nicht, die Frage nach dem *gerechten* (Natur-)Recht zu beantworten, denn sie „ist nicht Mittel, sondern Manifestation“.²¹ Damit übernimmt Benjamin stillschweigend die naturrechtliche Idee einer ‘rohstofflichen’ Gewalt als Grundlage von Herrschaft, entkoppelt sie von ihrem moralischen Anspruch und identifiziert sie so mit „aller Rechtsgewalt“ selbst.²² Im Kern stützt sich jedes Recht nicht auf die Gerechtigkeit, sondern auf die „mythische Manifestation der unmittelbaren Gewalt“.²³

Überträgt man diese Überlegung zurück auf den rechtlichen Status des ‘politischen Kannibalen’ um 1800, so erweist sich dieser als komplexer, als Foucault erahnen lässt. Im kannibalischen Revolutionär und Tyrannen treffen nämlich nicht nur zwei Feindbilder aufeinander, die sich jeweils eines politischen Wissens um den symbolisch-souveränen Körper bedienen. Mehr noch zeigt sich in dieser Konfrontation, dass der gewalttätige Versuch, Recht zu setzen, zunächst von der Frage nach Gerechtigkeit entkoppelt ist und erst argumentativ, nämlich genau über die Figur des Kannibalen, hergestellt wird. Was uns im Mythos noch als Ambivalenz entgegentritt – als das, was vor der Gerechtigkeit steht –, wird in der politischen Auseinandersetzung zum Mittel, Klarheit herzustellen: Der Gegner ist ungerecht, weil er ein Kannibale ist.

¹⁹ Walter Benjamin: *Zur Kritik der Gewalt*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Vol. II.1. Hg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main 1999, S. 179-204. Hier S. 180.

²⁰ Ebd., S. 197.

²¹ Ebd., S. 196.

²² Ebd., S. 199.

²³ Ebd.

2. Platons demokratische Kannibalen

In diesem Sinne nutzt bereits Platon die Figuren des rebellischen und tyrannischen Kannibalen und stellt sie in ein dialektisches Verhältnis. Kannibalismus soll erklären, wie ein Aufwiegler aus der Mitte des Volkes ein tyrannisches Regime und damit eine ungerechte Herrschaft begründen kann. Im *Staat* spricht sich Platon gegen die demokratische Herrschaftsform aus, weil die Herrschaft der 'schwachen Masse' und ihre Vorliebe für Volkstribune zwangsläufig Despoten hervorbringe. Illustriert wird die Wandlung vom rebellischen Wohltäter und Beschützer zum mörderischen Tyrannen mit einem Mythos: „Wie beginnt nun dieser Übergang vom Volksführer zum Tyrannen? Doch offenbar dann, wenn der Führer ebenso zu handeln beginnt wie jener Mann im Mythos, den man vom Tempel des Zeus Lykaios in Arkadien erzählt.“²⁴ Wer dort aus einer quasi-demokratischen, gemeinsamen Opferschale zufällig das Menschenfleisch esse, das unter das Fleisch der Opfertiere gemischt sei, „der muß notwendigerweise ein Wolf werden“.²⁵ Genau so werde derjenige, der die Massen zu kontrollieren, die Herrschenden zu stürzen und dadurch seine Mitbürger zu töten verstehe, zum figurativen Ungeheuer in Menschengestalt:

„wenn dieser Mann sich nicht freihält von stammverwandtem Blut, sondern den Gegner wider Recht – wie es oft vorkommt – vor Gericht schleift und sich dann mit Blut befleckt, weil er ein Menschenleben vernichtet und mit ruchloser Zunge vom verwandten Blut kostet [...], dann ist es diesem Mann verhängt und schicksalsbestimmt, entweder unterzugehen unter den Händen der Gegner oder ein Tyrann zu werden, aus einem Menschen also ein Wolf.“²⁶

Wie problematisch die rhetorische Diffamation des Volkstribuns hier ist, zeigt sich in der ambigen Formulierung, dass er seine Gegner „wider Recht [...] vor Gericht schleift“. Da dem 'wölfischen Politiker' keine außerjuristische Bluttat vorgeworfen werden kann, wird seine Anrufung des Gerichts als vorgeblich widerrechtlich, eigentlich aber als *ungerecht* innerhalb des Gesetzes markiert. Denn ungerecht ist diese Tat nicht hinsichtlich ihres Mittels – des Gerichtsverfahrens und der Todesstrafe –, sondern ihres Zwecks, der 'kannibalischen' und darum *per se* ungerechten Verfolgung des Gegners. Platon nämlich ist keineswegs gegen die

²⁴ Platon: *Der Staat* (Politeia). Hrsg. und Übers. v. Karl Vretska. Stuttgart 1999 (= Universal-Bibliothek 8205). S. 394 (VIII, 565d).

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd., S. 394 (VIII, 565e-566a).

Todesstrafe, wie man aus seiner Darstellung („vom verwandten Blut“ kosten) folgern könnte, sondern betrachtet sie als angemessen, wenn der Kriminelle nicht zu bessern sei.²⁸ Sein Vorwurf, dass der Volkstribun trotzdem „notwendig“ verwerflich agiert, wenn er seine Gegner anklagt, basiert auf einem zirkulären Argument: Ungerecht ist hier die Todesstrafe, weil das Gesetz ‘kannibalisch’, d.h. ungerechterweise, missbraucht wird.

Der „Mythos, den man vom Tempel des Zeus Lykaion in Arkadien erzählt“, leuchtet den Vergleich zwischen dem kannibalischen Wolf und dem rechtlich ‘kannibalischen’ Volkstribun weiter aus. Durch das mythische Ritual in besagtem Tempel wurde die Tat des König Lykaion wiederholt, der Zeus Menschenfleisch anbot, um dessen Göttlichkeit zu testen. Zur Strafe verwandelte ihn der Gott in einen Werwolf. Er stieß ihn aus der Gemeinschaft der Menschen aus und verlieh ihm den monströsen, außergesetzlichen Status eines erniedrigten Polyphems.²⁹ Diese Verstoßung beschreibt also die entgegengesetzte Bewegung zu Platons Demokratiekritik: Der Herrscher, nicht der Volkstribun, wird, weil er zum Kannibalismus anstiftet, selbst zum Kannibalen und muss deshalb ausgestoßen werden.

Laut Walter Burkert gehört die Wiederholung des Lykaion-Mythos im arkadischen Ritual zu jenen *rites de passage*, die das Gewaltpotential junger Männer bändigen sollen. Der als Werwolf Verbannte wurde nicht tatsächlich zum Kannibalen, ebensowenig hatte er das Menschenfleisch (sollte es sich überhaupt im Kessel befunden haben) gegessen. Stattdessen war das Stigma des Werwolves ein Zeichen seiner unkontrollierten, adoleszenten Gewalttätigkeit, der mithilfe des Rituals eine Bedeutung in der symbolischen Ordnung seiner Gesellschaft und darum ein Platz *außerhalb* dieser Gesellschaft zugewiesen wurde. Der ‘Werwolf’ musste sich neun Jahre alleine in der Wildnis abreagieren, bevor er als vollwertiger Bürger in die Gesellschaft aufgenommen werden konnte.³⁰ Im arkadischen Ritual ist der Kannibale wie im Mythos kein ungerechtes, sondern ein vorrechtliches Wesen. Platons Vergleich greift auf dieses mythologische Brauchtum gesellschaftlicher Gewaltkontrolle zurück, um komplexe politische Ereignisse zu erklären, in denen vermeintlich ungerechte Gewalt durch das Recht nicht mehr eingedämmt werden kann. Anstatt dass der ‘Kannibale’ bzw. die unkontrollierbare Gewalt aus der Gesellschaft ausgestoßen wird und wie Polyphem außerhalb des Gesetzes waltet, droht er in Platons politischer Symbolik zum ungerechten juristischen Ankläger und schließlich zum Gesetzgeber selbst zu werden.

²⁸ Vgl. Anastasios Ladikos: Plato’s views on Capital Punishment. In: *Phronimon* 6/2 (2005). S. 49-61. R.F. Stalley: Punishment in Plato’s „Laws“. In: *History of Political Thought* 16/4 (1995). S. 469-487.

²⁹ Die berühmteste Schilderung dieses Mythos findet sich bei Ovid, vgl. Publius Ovidius Naso: *Metamorphosen*. Lateinisch/Deutsch. Übers. und hrsg. von Michael von Albrecht. Stuttgart 2010 (= Universal-Bibliothek 1360). S. 21f. (I, 209-239).

³⁰ Vgl. Burkert, S. 98-108, zur Funktion der *rites de Passage* insbesondere S. 95.

Wie später Hobbes, sieht Platon im starken Alleinherrscher die einzige Garantie, den Blutdurst des Mobs oder des Tyrannen zu unterbinden. Hobbes' Allegorie vom – *notabene* menschenverschlingenden – Monster *Leviathan* verkörpert einen notwendig grausamen, nicht zwingend gerechten, jedoch gerechtfertigten absolutistischen Staat, der alleine fähig sei, den chaotischen Naturzustand des Menschen zu befrieden.³¹ Dagegen ist Platons Herrscherideal ein ausschließlich moralisches, das mit einer eingehenden philosophischen Erziehung erzielt werden soll. Die Differenz zwischen ungerechtem Despoten und gerechtem Herrscher kann Platon jedoch nicht durch genealogische oder strukturelle Merkmale herleiten, denn beide besitzen letztlich unbesehen der Form ihrer Machtergreifung die uneingeschränkte gesetzliche Gewalt über Leben und Tod. Einzig die Tugend bzw. deren Verlust im figurativen 'kannibalischen Blutlecken' markiert den Unterschied zwischen Beschützer und Vertilger des Volkes. Ob die Tötung des politischen Gegners noch tugendhaft oder bereits ungerecht ist, kann darum immer nur situativ oder gar nicht entschieden werden. Damit ist jeder Herrscher ein potentieller Werwolf und jede Staatsform – nach Platon insbesondere die Demokratie – hypothetisch 'kannibalisch'. Seine Rechtsgewalt ist als 'mythische Gewalt' (Benjamin) mit derjenigen des Kannibalen identisch.

Der politische Diskurs über den Menschenfresser ist ein Symptom für eine zusehends problematische Rechtfertigung politischer Gewalt, sei es diejenige des absolutistischen Herrschers oder des rebellischen Mobs; am Ende erscheinen sie beide als ununterscheidbar. Der Einsatz der Mythologie in Platons Argument sollte jedoch ursprünglich diese Ununterscheidbarkeit verdecken. Der göttliche Richtspruch, der Lykaion als Werwolf verbannte, muss klären, was als historisches Recht disputabel bleibt. Damit erweist sich das Kannibalische in der politischen Theorie Europas bereits an ihrem Ursprung in Platons *Staat* als Maskierung eines Rechtfertigungsproblems. Es ist identisch mit jener Lücke, die uns bereits als Urstätte der mythischen Gewalt begegnet ist und die Montaigne, auf den sich Benjamins Rechtskritik implizit stützt,³² das „mystische Fundament“ des Rechts nennt.³³ Die Rechtmäßigkeit der Gesetze liege nicht darin, dass „sie gerecht sind, sondern dass es Gesetze sind.“³⁴ Aus Montaignes Skepsis folgt, dass Herrschaft nur durch einen geteilten Glauben an ihre göttliche bzw. 'mystische' Legitimation, nie aber durch legitime Gründe selbst zu

³¹ Vgl. Thomas Hobbes: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Hg. v. Iring Fetscher. Übers. v. Walter Euchner. Frankfurt Main 1991.

³² Diese Verbindung, die wohl über ein implizites Montaigne-Zitat in Pascals *Pensées* verläuft, macht später Jaques Derrida explizit, vgl. Jacques Derrida: *Force of Law: The „Mystical Foundation of Authority“*. In: *Cardozo Law Review*. Übers. v. Mary Quaintance. 11 (1989), S. 921-1046. Hier insbesondere S. 937, 939.

³³ Michel Eyquem de Montaigne: *Essais*. Erste moderne Gesamtübersetzung. Übers. v. Hans Stilett. Frankfurt am Main 1998. S. 541 (III,13).

³⁴ Ebd.

rechtfertigen ist. Über die mythologische Figur des Kannibalen lässt sich gesetzliche Herrschaft als ungerecht darstellen, weil der Menschenfresser die Frage nach dem gerechten Gesetz gleichsam selbstevident, ohne weitere Gründe beantwortet. Polyphem und Kronos erscheinen nicht länger als die außer- und überrechtliche, sondern als die ungerechte Gewalt *per se*; wer in ihren Ruch kommt, muss ungerecht sein. Der Rückgriff auf das Mythologische, der eine – laut Montaigne und Benjamin: notwendige – Lücke in der Argumentation für die (Un-)Gerechtigkeit des Gesetzes verdeckt, macht den Kannibalen zu einer modellhaften Figur ideologischer Argumentation.

Platons rhetorischer Einsatz des Mythos' ist – in einer generalisierten und neu funktionalisierten Bedeutung des Begriffs – Ideologie,³⁵ weil Platon die Widersprüche eines gesellschaftlichen Bewusstseins verdeckt, um politische Subjekte zu konstruieren: Ein positives gerechtes und ein negatives kannibalisches Subjekt. Solche ideologische Argumente sind von der Reflexion ihres Sprechers unabhängig: Die unbewusste Leugnung eines Widerspruchs zeugt von einem 'falschen Bewusstsein',³⁶ die bewusste Ausnutzung des Widerspruchs äußert sich als Zynismus.³⁷ In beiden Fällen ist Ideologie ein Instrument, bestimmte (Klassen-)Interessen durchzusetzen, seien diese feudalistisch, proletarisch oder kapitalistisch. Unabhängig davon, ob Platon bewusst oder unbewusst mithilfe des Kannibalen-Mythos das 'mystische Fundament des Gesetzes' und damit eine fundamentale Unzulänglichkeit seiner idealistischen Tugendlehre verdeckt, dient der Vergleich mit dem arkadischen Werwolf dazu, die Demokratie zugunsten der aristokratischen Gesinnung abzuwerten. Mithilfe des allgemein Akzeptierten – hier das Tabu des Kannibalismus – wird ein Partikularinteresse als das Interesse der Allgemeinheit dargestellt.

Ein solches Vorgehen taucht historisch dann auf, wenn bestimmte gesellschaftliche Werte gegenüber alternativen Normen argumentativ verteidigt werden müssen. Ausgeprägt

³⁵ Der Begriff der Ideologie soll das politische Bild des Menschenfressers nicht vorschnell als verblendet desavouieren, er versteht sich hier als ein Analyseinstrument, um spezifische Mechanismen des politischen Imaginären zu klären. Es folgt damit entgegen dem klassisch-marxistischen (s.u.) einem generelleren Ideologiebegriff, wie ihn Louis Althusser zur Beschreibung politischer Subjektconstitution geprägt hat, und einer Funktionalisierung des Begriffs, wie sie Claude Lefort hinsichtlich des symbolischen Feldes vorschlug. Vgl. Louis Althusser: *Ideologie und ideologische Staatsapparate* (1970). Hg. v. Frieder Otto Wolf. Hamburg 2016. Claude Lefort: *Entwurf zur Genese der Ideologie in modernen Gesellschaften* (1978). In: *Das politische Imaginäre: Freiheit und Gesetz*. Hg. v. Felix Trautmann. Berlin 2016, S. 169-202. Hier S. 174f.

³⁶ So die klassisch-marxistische Formulierung, die jedoch primär auf ein kapitalistisches Bewusstsein beschränkt ist, vgl. Karl Marx und Friedrich Engels: *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*. In: *Dies.: Marx-Engels Werke. Band 3*. Berlin 1961, S. 9-533. Hier insbesondere S. 18-59.

³⁷ In diesem Sinne interpretiert Slavoj Žižek den Zynismus-Begriff Peter Sloterdijks, vgl. Slavoj Žižek: *The Sublime Object of Ideology* (1989). London 2009 (= *The essential Žižek 1*). S. 25f. Vgl. auch Peter Sloterdijk: *Kritik der zynischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983 (= edition suhrkamp Bd. 1099).

ideologisch sind darum Gesellschaften wie die französische in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, als die Konfrontation unterschiedlicher politischer Ideale Widersprüche *innerhalb* eines ideologischen Ideengebäudes aufzudecken droht. Im Gegensatz dazu muss mythologisches Wissen seinen Geltungsanspruch nicht gegen andere Ansprüche durchsetzen.³⁸ Wie das arkadische Ritual illustriert, kommt Mythen zwar ebenfalls die Funktion zu, Herrschaftsverhältnisse zu legitimieren, um gesellschaftliche Subjekte zu konstituieren. Nur tut der Mythos dies frei von Konkurrenz, die seine inneren Widersprüche aufdecken könnte; der mythologische Erklärungsanspruch kennt keine konkurrenzierende Erklärungsansprüche. Der Kannibale wird ausgegrenzt, weil er durch göttlichen Richtspruch ein Werwolf wurde, nicht weil seine Gewalt ungerecht, unkontrollierbar und damit potentiell politisch gefährlich ist – dieser Begründungen, so überzeugend sie sind, bedarf der Mythos nicht. Er besitzt Überzeugungskraft gerade durch die Mehrdeutigkeit seiner Symbole: Polyphem ist unschuldig und schuldig, die Gewalt des arkadischen ‘Werwolfs’ latent anwesend und deshalb bereits vor ihrem Ausbruch gebannt, die Herrschaft Kronos’ golden und ordnend, aber zugleich tyrannisch und grausam. Das mythologische Narrativ manifestiert nicht Gerechtigkeit, sondern die Machtverhältnisse zwischen einer archaisch-zornigen Gewalt außerhalb und einer überlegenen kulturell-distanzierten Gewalt innerhalb des Gesetzes; darum wird Kronos gestürzt, darum wird der Werwolf verbannt. Aufgrund solch selbstevidenter, struktureller ‘Wahrheit’ eignet sich der Mythos in besonderem Maße als politisches Imaginäres überhaupt und insbesondere als Instrument des Ideologischen. Der politische Rückgriff auf den Mythos kann, muss aber nicht ein Zeichen sein, dass Widersprüche überdeckt werden sollen mithilfe eines Imaginären, das selbst keine Widersprüche kennt.

3. Odysseus’ Gewalt zwischen Mythos und Ideologie

Hierin liegt der Grund, weshalb Theodor W. Adorno und Max Horkheimer in der *Dialektik der Aufklärung* die *Odyssee* als Modell einer Ideologie der Aufklärung analysieren: In Homers epischer Erzählung löse sich Odysseus von seinem mythologischen Status, er werde zu einem autonomen Geschöpf der Vernunft und präfiguriere damit die argumentative List bürgerlicher Ideologie.³⁹ Entgegen Adornos und Horkheimers Auffassung – und mit Walter Burkert, der auf die moralische Ambivalenz des Epos’ hinweist⁴⁰ – trägt die *Odyssee* die Probleme der Aufklärung nicht prophetisch in sich. Odysseus ‘kulturelle Gewalt’ überlistet zwar tatsächlich

³⁸ Vgl. Peter V. Zima: *Ideologie und Theorie. Eine Diskurskritik*. Tübingen 1989. S. 34-38.

³⁹ Vgl. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main 2009. S. 50-55.

⁴⁰ S.o., Fn 14.

als Vertreter des Gesetzes den ausserrechtlichen ‘anti-kulturellen’ Polyphem (siehe Burkert), doch erst retrospektiv, in der modernen Übersetzung des mythologischen in ideologisches Wissen, gewinnt diese Tat ihre die Bedeutung, die ihr die Frankfurter Schule zuschreibt. Adornos und Horkheimers Kritik des Ideals überlegener Rationalität trifft deshalb so zielsicher, weil sich im Ithaker jenes humanistische Ideal, von dem sich die Kritische Theorie noch in ihren vehementesten Angriffen nicht loslösen kann, wie in keiner anderen ‘Gründungs-Figur’ spiegelt. Dies zeigt sich insbesondere an ihrer Interpretation der Polyphem-Episode: Den Zyklopen hätten, so Adorno und Horkheimer, die Gesetze „noch nicht recht erfasst“, Odysseus hingegen sei bereits die vollendete Zivilisation und verkörpere damit die ihr inhärenten Widersprüche und Entfremdungsphänomene. In der listigen Selbstverleugnung als ‘Niemand’ gleiche sich der Held dem anfänglichen, namenlosen Urzustand des Monsters an, doch diese „Anähnelung an den Naturstand“ sei „Mittel zur Naturbeherrschung“ und darum „Hybris“.⁴¹ Die Kluft zwischen Natur und Zivilisation könne von Odysseus nur in Form der damit als Ideologie zu fassenden (Selbst-)Täuschung, als verschleierte Gewalt, überwunden werden.

Die gegenseitige Ausschließung, als welche Adorno und Horkheimer Polyphem und Odysseus gegenüberstellen, wird vom Epos aber nicht gedeckt. Die *Odyssee* ist ambivalenter – und damit eben auch mythologischer – als ihre kritische Interpretation zugibt. Polyphems Weigerung, dem Gesetz der Götter zu gehorchen, trägt nicht nur die Zeichen eines unbewussten Urzustandes, sondern auch diejenigen eines bewussten Willens *gegen* die Zivilisation; nicht bloß die Verschränkung von „Dummheit und Gesetzlosigkeit“,⁴² sondern auch eine praktische Vernunft, die ihr Überleben ohne (politische) Abhängigkeit zu sichern weiss.⁴³ Umgekehrt ist Odysseus nicht alleine Zivilisationswesen, seine dunklen Ursprünge markieren ihn als Grenzgänger. Er besitzt sogar verwandtschaftliche Züge zu kannibalischen ‘Trickster-Figuren’.⁴⁴ Odysseus ist der Enkel eines solchen ‘Tricksters’, dem diebischen Zauberer Autolykos (gr. „der Wolf selbst“), einem weiteren Wolfsmenschen also, bei dem er in seiner Jugend in die Lehre gegangen ist.⁴⁵ Hier hat er das Jagen gelernt und die Wunde empfangen, die ihn äußerlich zum unverwechselbaren Subjekt macht. Laut Homer gab Autolykos Odysseus seinen Namen: In der *Odyssee* wird er mit dem altgriechisch ähnlich lautenden ‘zornig sein’ (*odussomai*, ὀδύσσομαι)

⁴¹ Horkheimer und Adorno, S. 75.

⁴² Ebd., S. 72.

⁴³ Zu Recht weisen Adorno und Horkheimer auf die Kulturtechniken des Hirten Polyphem hin, betrachten jedoch auch diese nur in einem teleologischen Zusammenhang als Vorstufe zur Agrarwirtschaft, in der sich noch Naturverbundenheit ausdrückt, vgl. ebd. S. 73.

⁴⁴ Vgl. Zum ‘Trickster’ als kannibalische Figur diverser Mythen, vgl. Friedrich Pöhl: Kannibalismus - eine anthropologische Konstante? [Einleitung]. In: Kannibalismus, eine anthropologische Konstante? Hrsg. v. Friedrich Pöhl und Sebastian Fink. Wiesbaden 2015, S. 9-49. Hier S. 12f.

⁴⁵ Vgl. Burkert, S. 137.

in Verbindung gebracht, da der Großvater zum Zeitpunkt der Geburt zornig gewesen sei.⁴⁶ Odysseus' Abstammung, Ausbildung und Subjektwerdung durch einen explizit 'zornigen', implizit kannibalischen 'Wolfsmann' außerhalb des Rechts prädestinieren ihn darum weniger zum Vertreter einer entfremdeten Zivilisation im Sinne Adornos und Horkheimers, sondern weisen ihn als Mischwesen bzw. als Grenzgänger aus. Walter Burkert geht sogar so weit, Odysseus' neunjährige Irrfahrt mit der eben falls neun Jahre dauernden rituellen Verbannung des arkadischen 'Werwolfs' zu vergleichen. Burkert weist darauf hin, dass der Held in einer Reihe von Parallelversionen der *Odyssee* von Polyphem gezwungen wird, selbst vom Fleisch seiner Gefährten zu essen.⁴⁷ Seine Taten fernab der Heimat ständen darum nicht nur im Zeichen einer Überwindung der fremden, sondern auch einer Beherrschung der eigenen unkontrollierten Gewalt.

Diese Beherrschung geht damit einher, dass Odysseus erlernt, das Recht zu seinen Gunsten zu verwenden. Seine Siege entspringen nicht der Macht eines legitimen Gesetzes, sondern seinem trickreichen Umgang mit ihm; dessen Relativität (und damit dessen Abhängigkeit von einem 'mystischen Ursprung') ist ihm, wenn nicht bewusst, so zumindest praktisch verfügbar. Das so verwendete Gesetz ist ein Mittel zum Zweck, nie ein letzter Grund. Bereits mit dem trojanischen Pferd verkehrt Odysseus das Gesetz der Gabe, das in der altgriechischen Gastfreundschaft so hochgehalten wird,⁴⁸ wie später Polyphem in dessen zerstörerisches Gegenteil. Das vermeintliche 'Abschiedsgeschenk', das Götter und Trojaner besänftigen soll, erweist sich als Verderben letzterer. Und auch am Ende seiner Reise ist Odysseus das genaue Gegenteil eines Gabenbringers: Das Recht des Hausherrn, Ordnung herzustellen, setzt der durch er gegen den rechtlich ebenso verbürgten, wenn auch übertriebenen Anspruch auf Gastfreundschaft der Freier Penelopes.⁴⁹ Deren Tod ist das finale Kapitel einer Narration, welche die Frage nach gerechter Gewalt nicht mit dem gerechten Gesetz, sondern der gewaltvollen (Wieder-) Herstellung von Ordnung beantwortet.

Die kritische Interpretation Odysseus' als zivilisiert-gesetzlicher Ideologe und die Beschreibung Polyphems als natürlich-ungesetzliche Urgestalt ist dagegen symptomatisch für ein modernes Rechtsverständnis, aus dem selbst herauszutreten der Kritischen Theorie schwerfällt. Sie versteht Gesetzlichkeit – und hier insbesondere mit Kant das aufgeklärte Vernunftgesetz – als Normativität, die Handlungen anleitet und erklärt, und nicht im Sinne Odysseus' als eine notwendige Illusion, die es zum eigenen Vorteil zu nutzen gilt. Bereits für Walter Benjamins Gewaltkritik, die das Projekt der *Dialektik der Aufklärung* vorbereitet, ist

⁴⁶ Vgl. Homer, S. 293 (IXX, 406-409).

⁴⁷ Burkert, S. 151.

⁴⁸ Vgl. Wagner-Hasel, S. 79-82.

⁴⁹ Zur Schuldfrage der Freier vgl. Hartmut Erbse: Beiträge zum Verständnis der Odyssee. Berlin, New York 1972. S. 113-142.

eine solch unhintergehbare Ambivalenz der Gewalt ein Problem. Benjamins Ablehnung der mythischen Gewalt des Rechtes zielt auf eine alternative, revolutionäre „göttliche“ bzw. „reine Gewalt“ ab,⁵⁰ die sich dem Urteil entzieht und stattdessen das „Gebot“,⁵¹ das in der „Heiligkeit des Lebens“ gründet,⁵² zum Vorbild hat. Die messianische Utopie eines ‘entsetzten’ Gesetzes versucht rechtliche Gewalt nicht als bloßes Mittel zu einem ethischen Zweck zu verstehen. Stattdessen denkt Benjamin gerechtfertigte Gewalt selbst als „waltende“⁵³ Gerechtigkeit. Dieses revolutionäre Ideal setzt sich vordergründig vom humanistisch-aufgeklärten Konzept des Gesetzes ab. Kants kategorischer Imperativ sei zwar ein „unbezweifelbare[s] Minimalprogramm“,⁵⁵ reiche aber zu einer Kritik der rechtlichen, insbesondere der rechtserhaltenden Gewalt nicht aus. Inwiefern Benjamins *Minimalst*programm dieses Problem löst, in dem es sich am (Kant verdächtig nahen) „Gebot“ ausrichtet, bleibt freilich offen. Eher unwahrscheinlich scheint es, dass er Slavoj Žižek zugestimmt hätte, der das Konzept einer waltenden Gerechtigkeit im jakobinischen Terror verwirklicht sieht⁵⁷ – genau jenem Gewaltexzess also, dessen naturrechtliche Legitimation Benjamin als blind gegenüber ihren Mitteln beschreibt.⁵⁸

In der *Odysee* gibt es das Unrecht im aufgeklärten Sinne d.h. im Sinne eines Unrechts aus Unvernunft, noch nicht. Odysseus verteidigt kein unumstößlich gerechtes Vernunftgesetz gegen Polyphem, er übt eine Gewalt aus, die sich bewusst auf Fiktionen, auf List und Überredungskunst gründet. Odysseus’ nur aus heutiger Perspektive ‘gerechte Gewalt’ ist kein Produkt der Normativität, sie entspringt dem Imaginären und seiner medialen Vermittlung. Denkt man Benjamins *Kritik der Gewalt* in diese Richtung weiter, gilt es womöglich nicht nur die aufgeklärte Idee der Gewalt als Mittel zum gerechten Zweck, sondern überhaupt die Idee der gerechten Gewalt aufzugeben. Einen solchen Weg beschreitet, wie wir etwas später sehen werden, Montaignes’ Darstellung gerechtfertigter Kannibalen.

4. Alternative Imaginationen des politischen Kannibalen

Bis hierhin konnten Foucaults Überlegungen zum menschenfressenden Monstrum ideen- und philosophiegeschichtlich weiterentwickelt werden. Der revolutionäre und der despotische Kannibale der Französischen Revolution stehen in einem spiegelbildlichen Verhältnis

⁵⁰ Benjamin, S. 203.

⁵¹ Ebd., S. 201.

⁵² Ebd.

⁵³ Ebd., S. 203

⁵⁵ Ebd., S. 187.

⁵⁷ Slavoj Žižek: Robespierre, or, the ‘Divine Violence’ of Terror. In: Maximilien Robespierre: Virtue and Terror. Hrsg. v. Jean Ducange, übers. v. John Howe. London. New York 2017. S. VII-XXXIX.

⁵⁸ Benjamin, S. 180.

zueinander. Die Vorwürfe des Kannibalismus erscheinen als Ausdruck ein und derselben Ideologie, die bei Platon ihren Ursprung nimmt. Der vermeintlich eindeutige Mythos des ungerechten Kannibalismus' wirkt erst in seinem ideologischen Gebrauch widerspruchsfrei, um selbst gesellschaftliche Widersprüche zu überdecken. Dabei enttarnt sich der Vorwurf des Kannibalischen in den 1790er Jahren selbst als ideologisch, weil er von beiden Seiten vorgebracht wird. Das Recht zu töten wird mit der mythologischen Ungerechtigkeit und daraus folgenden Tötbarkeit des 'kannibalischen' Gegners begründet. Die Konfrontation der gegenseitigen Beschuldigungen desavouieren deren Gerechtigkeitsanspruch als haltlos und decken damit die Haltlosigkeit der Legitimation selbst auf; wo alleine der Mythos des Kannibalen *ex negativo* das Gesetz begründen kann, erweist sich dessen Grund als imaginär.

Diese Ideologie des Kannibalen deckt ein zentrales Problem der politischen Philosophie Europas auf, bleibt aber unvollständig. Denn die Kannibalismus-Bezeichnungen 'von unten' bzw. 'von oben' verfolgen zwar beide die Abwertung ihres Gegners als ungerechtes Wesen, der revolutionäre Kannibale ist jedoch kein bloßes Spiegelbild des Tyrannen. Dies zeigt sich bereits darin, dass der Tyrann nur metaphorisch, der Revolutionär aber ganz *realiter* des Kannibalismus bezichtigt wird. Das Ressentiment gegenüber dem Monarchen stellte ihn nicht *realiter* als ein unkontrollierbares wildes Tier dar; stattdessen galt es, dieses Tier als verstecktes Wesen hinter der prunkvollen Fassade der Monarchie mit ihrer repräsentativen, positiven Tiersymbolik erst zu konstruieren. Der womöglich faktisch begründeten Angst der Revolutionsgegner vor dem revolutionären Menschenfresser kam zwar die Konstruktion eines politischen Imaginären zuvor – nur handelt es sich dabei um ein anderes Imaginäres: Es ist entscheidend, dass die Revolutionäre einer buchstäblichen Bezeichnung des Kannibalismus' diskursiv Vorschub geleistet haben. Jean-Paul Marat gerierte sich schon 1789 in einem Pamphlet selbst als Kannibale. In der Revolution gegen den ungerechten Unterdrücker habe man das Recht, ihn zu töten, ja sein bebendes Fleisch zu verschlingen: "de dévorer ses chairs palpitantes."⁵⁹ Als sich der jakobinische Terror entfaltet hatte, fielen solche Aufrufe auf ihn zurück, selbst aus prorevolutionärer Warte nannte man ihn nun einen „buveur du sang“, einen Bluttrinker.⁶⁰ Die Revolutionäre selbst sollten letztlich den berühmten Allgemeinplatz begründen, ihre Revolution fresse wie Saturn die eigenen Kinder – eine Metapher, die die Wandlung von Polyphems Rebellentum zu Saturns bzw. Kronos' Herrschaft markiert.⁶¹

⁵⁹ Jean-Paul Marat: La Constitution ou Projet de déclaration des droits de l'Homme et du citoyen suivi d'un plan de Constitution juste, sage et libre. Paris 1789. S. 7.

⁶⁰ Docteur Cannibale [Anonym]: Panégyrique de Marat, prononcé devant une nombreuse assemblée [...]. Paris 1795. S. 1.

⁶¹ Seinen Ursprung nimmt das Bild in den letzten Worten des französischen Rechtsanwalts und Revolutionärs Pierre Vergniaud kurz vor seiner Hinrichtung 1793. Vgl. François-Auguste-Marie Mignet: Histoire de la Révolution française, depuis 1789 jusqu'en 1814. Première Partie. Bruxelles 1824. S. 252.

Woher kommt Marats kannibalische Rhetorik, die sich so einfach gegen ihn wenden ließ? In ihrer Provokation liegt mehr als eine Appropriation und Neubewertung des despotischen Menschenfressers. Vielmehr greift Marat auf einen Diskurs zurück, der zu seiner Zeit bereits zweihundert Jahre alt ist: die Aufwertung des Kannibalismus' als menschliche Praxis, die zu Recht keinem Gesetz gehorcht.

Der Kannibale als verkörperte Gewalt des gesetzlichen oder ungesetzlichen Unrechts wird ab dem 16. Jahrhundert durch ein Kannibalen-Bild in Frage gestellt, das der Ambivalenz Odysseus' näher ist als seinen ideologiekritischen Deutungen. Ist der mutmaßliche amerikanische Menschenfresser bei Columbus noch wie der Werwolf ein Monster im klassisch-antiken Sinne,⁶² so setzt sich mit den detaillierteren Reiseberichten von Jean de Léry und Hans Staden alsbald die Überzeugung durch, dass es sich bei den 'Eingeborenen' um eine Gesellschaft von Menschen handelt, auch wenn diese weiterhin – zuweilen glaubhaft – des Kannibalismus bezichtigt werden.⁶³ Dies gibt dem politischen Imaginären des Kannibalen eine Stoßrichtung, die sich vom Bild des ungerechten Monstrums radikal unterscheidet. Weder nach dem Vorbild Polyphems noch Kronos' kann der Indigene in einer symbolischen Ordnung verortet werden, denn dieser andere Mensch *kennt* das europäische Gesetz nicht, gegen das er verstößt. Daher wird der amerikanische Kannibale im 16. Jahrhundert zum Inbegriff des Kulturlosen, der unterworfen werden kann, weil er keine (für europäische Augen als solche erkennbare) politische oder ökonomische Ordnung ausbildet und sich – anders als es der antike Kannibale außerhalb des Rechts – auch nicht gegen eine solche Ordnung aufbegehrt: Er ist der 'natürliche Sklave'.⁶⁴

Humanistische Denker wie Bartolomé de las Casas, der als Geistlicher ein unmittelbarer Augenzeuge war, richten sich früh gegen die Versklavung und Ausrottung der indigenen Bevölkerung. Zu diesem Zweck wird der vermeintliche Kannibalismus entweder bestritten, relativiert oder gänzlich ausgelassen.⁶⁵ Der 'edle Wilde', wie er in Pierre de Ronsards Gedicht *Complainte contre Fortune* (1559) auftaucht, kann kein Menschenfresser sein.⁶⁶ Ronsard stellt

⁶² Vgl. Frank Lestringant: *Cannibals: The Discovery and Representation of the Cannibal from Columbus to Jules Verne*. Übers. v. Rosemary Morris. Berkeley, Los Angeles 1997 (= *The New Historicism* 37). S. 15-17.

⁶³ Vgl. Jean de Léry: *Unter Menschenfressern am Amazonas: brasilianisches Tagebuch 1556-1558*. Tübingen 1977. Hans Staden: *Wahrhaftige Historia*. Hg. und übertragen von Reinhard Maack. Marburg an der Lahn 1964.

⁶⁴ Vgl. Cătălin Avramescu: *An Intellectual History of Cannibalism*. Übers. v. Alistair Ian Blyth. Princeton, Oxford 2011. S. 114.

⁶⁵ Bei La Casas handelt es sich noch mehrheitlich um Relativierungen, vgl. Tzvetan Todorov: *Die Eroberung Amerikas: das Problem des Anderen*. Frankfurt a. M 2005. S. 224f. Lahontan, Diderot und Rousseau bestreiten Kannibalismus gänzlich, vgl. Avramescu, S. 218-220.

⁶⁶ Vgl. Pierre de Ronsard: *Oeuvres Complètes, X: Second livre de meslanges (1559)*. Hg. v. Paul Laumonier. Paris 1939. Dazu Timothy J. Reiss, J.: *Montaigne, the New World, and Precolonialism*. In: *The Oxford handbook of Montaigne*. Hg. v. Philippe Desan. New York 2016. S. 196-214. Hier S. 201f.

die Indigenen als perfektes gewaltloses Volk dar, das keine 'Zivilisierung' durch europäische Herrschaft benötige. Nur zwanzig Jahre später aber unterläuft Michel de Montaignes Essay *Des Cannibales* (1580) dieses Schwarz-Weiss-Denken. Montaignes Kannibalen sind sowohl moralisch edel als auch amoralisch gewalttätig, sowohl harmonische Naturwesen als auch blutrünstige Krieger. Was sich *prima vista* als Widerspruch gebärdet, ist bei genauerem Zusehen durch eine Dialektik bedingt, die sich gegen das politische Imaginäre kannibalischer Ungerechtigkeit richtet.

5. Montaignes *Des Cannibales* (1580)

Obschon er jene rundum als unzulänglich kritisiert, greift Montaigne alle ihm verfügbaren Quellen zu den Indigenen Amerikas auf und arrangiert sie zu einem neuen, schillernden Bild von Bräuchen und Sitten:⁶⁷ Die Kannibalen würden aufgrund der reichen Natur ihrer Umwelt im Überfluss leben, sie benötigten deshalb (und nicht etwa aus barbarischer Unkenntnis) keinen Ackerbau und keinen Handel. Ihre Gesellschaft kenne kaum feste Institutionen und Machtgefälle, sie wählten zwar Anführer, doch diese hätten keine anderen Privilegien, als ihnen im Krieg vorangehen zu dürfen. Propheten seien nur insofern geachtet, wie ihre Weissagungen zutreffen. Anstelle von komplexen Verträgen und Gesetzen strukturierten nur zwei einfache Prinzipien das gemeinschaftliche Leben: Die „Entschlossenheit im Krieg und Liebe zu den Frauen.“⁶⁸ Daraus resultiere sowohl die Polygamie, in der sich der Mann als besonders intensiver Liebhaber erweisen könne, als auch der Brauch des Kannibalismus, in dem sich die äußerste Form kriegerischen Mutes erkennen lasse. Menschenfleisch nämlich werde nicht aus kulinarischen Gründen oder gar aus Hunger, sondern als Zeichen der Rache gegessen. Umgekehrt könne sich das Schlachtopfer als besonders mutig und stolz beweisen, indem es seine Begnadigung ablehnt: Lieber wird der Gefangene gefressen, als seine Unterlegenheit einzugestehen und um Vergebung zu bitten. Notabene kenne die indigene Kultur kein Wort für „Verzeihen“.⁶⁹ Im impliziten „kannibalischen Pakt[]“⁷⁰ zwischen Täter und Opfer könne sich im scheinbar Grausamsten die edelste Tugend zeigen. Dem stellt Montaigne die europäische Kriegsführung als tugendlos und unwürdig gegenüber; die hier zugefügten Qualen – etwa das Zerfleischen durch Hunde bei lebendigem Leibe – seien barbarischer als diejenigen der

⁶⁷ Zu einer Zusammenstellung dieser Quellen vgl. Philippe Desan: *Les commerces de Montaigne. Le discours économique des Essais*. Paris 1992. S. 190.

⁶⁸ Montaigne, S. 112.

⁶⁹ Ebd., S. 111. Dies interpretiert Quint als problematische Borniertheit des Stoizismus, vgl. David Quint: *A Reconsideration of Montaigne's Des cannibales*. In: *America in European Consciousness, 1493-1750*. Hg. v. Karen Ordahl Kupperman. Chapel Hill 1995, S. 166-191. S. 166f.

⁷⁰ Christian Moser: *Kannibalische Katharsis: Literarische und filmische Inszenierungen der Anthropophagie von James Cook bis Bret Easton Ellis*. Bielefeld 2005. S. 13f.

vermeintlichen Barbaren. Damit reagiert Montaigne auf die französischen Bürgerkriege im 16. Jahrhundert, die er und seine Zeitgenossen „in frischer Erinnerung noch vor uns sehen“⁷¹ und die mit dem Erscheinen der *Essais* noch kein Ende gefunden haben. Dass die Gräueltaten „keineswegs zwischen alten Feinden, sondern zwischen Nachbarn und Mitbürgern und, was noch schlimmer ist, unter dem Vorwand von Frömmigkeit und Glaubenstreue“⁷² verübt wurden, zeichnet umgekehrt die areligiösen, ja apolitischen, nur gegen gegnerische Krieger ‘nach außen’ gerichteten Offensiven der Kannibalen aus.

Welchen Status dieser Vergleich im Lichte europäischer Herrschaftsdiskurse seiner Zeit hat, ist umstritten. Drei Deutungsmuster lassen sich unterscheiden: Erstens verkörpere der Kannibale primär ein naturrechtliches Ideal, in dem der Mensch (noch) ohne ungerechte Herrschaftsverhältnisse lebe (Montaigne: „Dies sind Geschlechter, die fürwahr / Natur im Urbeginn gebahr“).⁷³ Hier gibt es keine grundsätzliche Differenz zwischen Montaignes Kannibalen und dem Bild des ‘edlen Wilden’, auch wenn dieser weniger gewalttätig ist.⁷⁴ Die Rezeptionsgeschichte, in der sich eine Linie hin zu Diderots und Rousseaus freilich nicht-kannibalischen Menschen im Urzustand ziehen lässt, folgt primär dieser Lesart. In ihrem Sinne begründet Montaigne ein heuristisches Modell bzw. einen Idealtypus, mit dessen Hilfe sich eine Gesellschaft imaginieren lässt, in der Herrschaft kontraktualistisch ausgehandelt und nicht einseitig diktiert wird. Der Kannibale ist primär ein ‘freier Mensch’ im Gegensatz zum entfremdeten, zivilisierten Machtsubjekt, das überwunden werden muss.

Dem widerspricht ein zweiter Ansatz, der den Kannibalen als dekonstruktives Sinnbild versteht. Laut Michel de Certeau entwirft Montaigne keine Idealfigur, sondern löst vielmehr Idealvorstellungen von Barbarentum und Zivilisation, ja gesichertem Wissen selbst auf. Konfrontiert mit dem Fremden erscheint das Wissen um die eigene Kultur und Moral unsicher, ohne dass das Fremde darum als Vorbild dienen muss.⁷⁵ Denn das Ideal der höchsten Tugend sei immer schon verloren, es könne nur in triumphierenden Verlusten – wie im ‘Selbstopfer’ des stolzen Kannibalen-Gefangenen – erahnt werden.⁷⁶ Darum sei im *Essai* eine historische Verlusterfahrung zu spüren, die aus der Perspektive der zeitgenössischen Bürgerkriege auf die

⁷¹ Montaigne, S. 113.

⁷² Ebd.

⁷³ Montaigne, S. 111.

⁷⁴ So interpretiert etwa noch Christian Moser Montaignes Kannibalen primär als „Alternative zur europäischen Gesellschaftsordnung“. Moser, S. 14.

⁷⁵ Vgl. Michel de Certeau: Montaigne’s „Of Cannibals“: The Savage „I“. In: Ders.: *Heterologies. Discourse On The Other*. Minneapolis, Minn. 1986, S. 67-79. Hier S. 73. Aufgrund einer ähnlichen Interpretation wurde Montaigne als ein Begründer des europäischen Kulturrelativismus ausgemacht, vgl. Richard Handler: *Of Cannibals and Custom: Montaigne's Cultural Relativism*. In: *Anthropology Today*. 2/5 (1986), S. 12-14.

⁷⁶ De Certeau, S. 78: „In the same way as the savage body, the scriptural corpus is condemned to a 'triumphant loss' allowing the saying of the 'I.'“

vermeintlich selbstgenügsame Tugend des mittelalterlichen Feudalismus zurückblicke.⁷⁷ Die zeitgenössische Politik werde als grundsätzlich defizitär erkennbar, der Kannibale jedoch verkörpere eine ‘unmögliche’ Utopie, die attraktiv sei nicht obschon, sondern gerade weil sie durch eine historische oder geographische Distanz vermittelt werde.

Ein dritter Interpretationsweg lehnt die idealisierend-modellhaften bzw. utopisch-unmöglichen Lesarten des Kannibalismus als unhistorisch ab. Sie betrachtet den ‘Eingeborenen’ stattdessen als kritisches Bild zeitgenössischer Verhältnisse.⁷⁸ David Quint liest den Kannibalen als Figur, deren Gewalt zwar besser als die europäische sei, trotzdem aber moralisch fehlgehe. Montaigne rücke das oft von ihm proklamierte Ideal des Stoizismus hier in ein schlechtes Licht; die vermeintlich perfekte stoische Gesellschaft müsse sinnlos grausam sein, um sich als konstant und tugendhaft beweisen zu können.⁷⁹ Der Kannibale sei darum eine Figur der Übertreibung, die das adlig-feudale Herrschaftsideal, das de Certeau als verlorene Utopie beschrieb, in einer kannibalischen Dystopie zuspitze und damit entlarve.

6. Gerechtfertigte Gewalt ohne Gesetz

Die Bewertungen von Montaignes Darstellung der kannibalischen Gewalt divergieren maximal. Die erste Lesart unterschlägt diese weitgehend, um die größere europäische Brutalität zu betonen. Die zweite deutet Gewalt als notwendige Bedingung des utopischen Selbstopfers. Drittens schließlich wird seine Gewalt gegen dem Kannibalen vorgehalten: Montaignes vermeintlich positives Bild der Indigenen wäre demnach einem Missverständnis geschuldet. Den drei Deutungen ist gemein, dass sie den Kannibalen als eine eindeutige, affirmativ oder negativ zu wertende Figur fassen wollen. Im Folgenden wird dagegen argumentiert, dass der moralische Status der kannibalischen Gewalt aus spezifischen Gründen unentscheidbar bleibt. Denn der Essayist bricht nicht nur mit der klassischen Ideologie des ungerechten Kannibalen, sondern auch mit dem neuen Ideal des edlen Wilden, wie es La Casas und Ronsard entwarfen.⁸⁰ Um diese doppelte Kritik der Eindeutigkeit zu verstehen, müssen wir auf das Problem des ‘mystischen Fundaments des Rechtes’ zurückkommen, das Montaigne bekanntlich in einem späteren *Essai* aufwirft und das unmittelbar mit der Kritik an den Bürgerkriegsverhältnissen

⁷⁷ De Certeau, S. 77. Ähnlich auch Desan, der den Kannibalen als rückwärtsgerichtetes Gegenbild zum aufkommenden Kapitalismus sieht, vgl. Desan, S. 175-198.

⁷⁸ So etwa auch Hoffmann, der den Kannibalen im reformatorischen Kontext als eine Problemfigur des Religiösen betrachtet. George Hoffmann: Anatomy of the Mass: Montaigne’s „Cannibals”. In: PMLA 117/2 (2002), S. 207-221.

⁷⁹ Vgl. Quint, S. 186.

⁸⁰ Freilich hatte dieses Konzept selbst schon Vorläufer etwa in den Germanen, wie sie Tacitus beschrieb. Diese jedoch sind ausdrücklich gewalttätige edle Wilde, was für Marats Kannibalen-Bild ausschlaggebend ist, siehe unten.

seiner Zeit verknüpft ist.⁸¹ Im Richtungsstreit um die legitime Religion Frankreichs zwischen Hugenotten und Katholiken zeichnete sich für Montaigne ab, dass Religiosität und Tugend in Herrschaftsfragen nur eine instrumentelle – oder genauer: ideologische – Rolle spielen.⁸² Alleine der Machtgewinn bzw. -erhalt diktiert das Interesse der jeweiligen Parteien; die moralische Fundierung von Herrschaft und Gesetzen wird aporetisch, weil sie sich in der historischen Realität als ‘mystisch’ erweist. Der Kannibale, der kein Gesetz kennt, entkommt dieser Aporie europäischer Rechtfertigungen von Herrschaft, aber er bezahlt seine Freiheit vom Gesetz mit dem Preis einer unmittelbaren, immerzu latent anwesenden Gewalt.

Wie eng Montaignes Überlegungen zu Herrschaft und Gesetz mit der Figur des Kannibalen verbunden sind, zeigt die Schlusszene des *Essais*. Eingeborene, die Frankreich bereist hätten, seien über zwei Dinge am meisten erstaunt gewesen: Dass die Leibgarde des Königs dem schwächtigen Herrscher gehorcht, anstatt ihm die Macht zu entreissen, und dass die besitzlose Unterschicht nicht beständig nach Besitz und Leben der Reichen trachtet. Im Staunen der Kannibalen zeigt sich also das Fehlen jenes Glaubens an einen mystischen Ursprung von Gesetzen, der die politischen und ökonomischen Machtgefälle in Frankreich stabilisiert. Der Kannibale besitzt noch nicht einmal das Konzept ideologischer Strategien, welche Widersprüche eines Herrschaftsanspruches verdecken könnten: „Unter ihnen ist jedenfalls nie einer auf den abartigen Gedanken verfallen, Verrat, Treulosigkeit, Tyrannei und sinnlose Grausamkeit zu rechtfertigen“.⁸³ Die Szene spielt auf Étienne de La Boéties *Von der freiwilligen Knechtschaft* (1549) an. Mit La Boétie verband Montaigne nicht nur eine enge Freundschaft, sondern auch ein tiefreichender Skeptizismus.⁸⁴ So wie das Staunen der Kannibalen über die Unterordnung des Europäers Montaignes *Essai* beendet, beginnt La Boéties Schrift mit Befremden darüber, „daß so viele Menschen, so viele Dörfer, so viele Städte, so viele Nationen sich manches Mal einen einzigen Tyrannen gefallen lassen, der weiter keine Gewalt hat, als die, welche man ihm gibt“.⁸⁵ La Boétie beschreibt die Übertragung von Herrschaft als einen freiwilligen Akt der Verblendung, „bezaubert und [...] von dem bloßen Namen des EINEN“ gibt das politische Subjekt die Macht über sich selbst auf.⁸⁶ Montaignes

⁸¹ Vgl. Mark Greengrass: Montaigne and the Wars of Religion. In: The Oxford Handbook of Montaigne. Hg. v. Philippe Desan. New York 2016, S. 138-157.

⁸² Dies gilt auch für andere Vertreter seiner Zeit, vgl. Jonathan Dollimore: Radical Tragedy. Religion, Ideology and Power in the Drama of Shakespeare and his Contemporaries. New York, London 1989. S. 16.

⁸³ Montaigne, S. 113

⁸⁴ Neuere Forschung beschreibt La Boétie nicht nur als Freund, sondern auch als Lehrer- und Vorbildfigur, vgl. Michel Magnien: La Boétie and Montaigne. In: The Oxford handbook of Montaigne. Hg. v. Philippe Desan. New York 2016, S. 97-116. Hier insb. S. 99-105.

⁸⁵ Étienne de la Boétie: Von der freiwilligen Knechtschaft. Überarbeitete und ergänzte Fassung der Übersetzung von Gustav Landauer. Frankfurt am Main 2009. S. 22.

⁸⁶ Ebd.

Kannibalen kennen diese (Selbst-)Täuschung im Namen eines Imaginären nicht. Stattdessen setzen sie La Boéties Vorschlag um, der einen Ausweg aus der freiwilligen Knechtschaft weist: Sie bringen sich „gegenseitige Achtung“ entgegen,⁸⁷ und zwar gerade auch dort, wo sie sich abgrundtief hassen. Der Kriegsgefangene nämlich wird nicht erniedrigt, sondern bis zu seinem ehrenvollen (Selbst-)Opfer als privilegierter Gast seiner Feinde behandelt.⁸⁸

Wo die Gewalt des Imaginären fehlt, will oder kann Montaigne trotzdem keine gewaltlose Gesellschaft imaginieren. Verzweifelt über die gewalttätige menschliche Natur fragt er im *Des Canibales* vorausgehenden *Essai*: „Aber ist der Mensch, recht bedacht, nicht ein unglückliches Lebewesen?“⁸⁹ Während Montaigne Grausamkeit konsequent als verwerflich anprangert, scheint Gewaltlosigkeit keine realistische Option zu sein.⁹⁰ Grausames Verhalten, das durch instabile und ungerechte Machtbeziehungen gefördert wird, kann darum nie gänzlich verhindert, nur durch eine stabilisierte Gewalt minimiert werden. Bei all seiner Kritik am Gesetz beschwört Montaigne darum, dass es notwendig ist, sogar am ungerechten Gesetz festzuhalten und es nicht voreilig zu ändern, um Schlimmeres zu verhindern.⁹¹ Der Kannibale repräsentiert zwar eine bessere, aber ebenso zwingend unbefriedigende Lösung. Er übt nie die imaginative Macht des Gesetzes aus, dafür umso exzessiver diejenige Gewalt, die er sich alleine erkämpft hat, sei es in der polygamen Liebe oder auf dem Schlachtfeld. Sein Kannibalismus hat die Funktion eines Regulatives, er gehorcht einer Ökonomie der Gewalt. Das Essen der Feinde bedingt konkret, dass der Indigene sich nicht als etwas imaginiert, das ihn durch Geburt oder Gottesgnaden über seine Mitmenschen stellt. Denn mit seinem Feind isst er immer auch seine eigenen Vorfahren, wie das Lied eines enthusiastischen Opfers bezeuge: „Diese Muskeln“, heißt es darin, „dieses Fleisch und diese Adern sind die euren, arme Narren, die ihr seid: Merkt ihr denn nicht, daß noch Saft und Kraft der Glieder eurer Ahnen darin steckt? Laßt sie euch munden, denn so kommt ihr auf den Geschmack eures eignen Fleisches!“⁹² Der Materialismus dieser Pointe – wir sind alle aus demselben Stoff und dies umso mehr, je mehr wir uns gegenseitig essen – führt vor Augen, dass es für den Kannibalen keine göttlich oder mystisch diktierten Beziehungen zwischen den Menschen gibt, nur die „zwischen allen

⁸⁷ Ebd., S. 12.

⁸⁸ Vgl. Montaigne, S. 113.

⁸⁹ Vgl. ebd., S. 106. Vgl. dazu auch Cynthia Nazarian: Montaigne on Violence. In: The Oxford handbook of Montaigne. Hg. v. Philippe Desan. New York 2016, S. 493-507. Hier S. 494.

⁹⁰ Vgl. ebd., S. 495f.

⁹¹ Vgl. z.B. Montaigne, S. 60-68 (Buch I, 23: „Über Gewohnheit und daß man ein überkommenes Gesetz nicht leichtfertig ändern sollte“). Zu dieser Paradoxie vgl. Dollimore, S. 22: „We need to recognize then how a writer can be intellectually radical without necessarily being politically so“.

⁹² Montaigne, 114.

Menschen bestehende[] Verwandtschaft“.⁹³ Der Kannibale ist tatsächlich vom ‘gleichen Fleisch’ wie seine Mitmenschen, Freund wie Feind.

Die drei oben aufgeführten Lesarten kannibalischer Gewalt erweisen sich im selben Maße als zutreffend wie falsch: Erstens verkörpert Montaignes Kannibale tatsächlich einen menschlichen Urzustand, aber dieser ist keineswegs so positiv oder auch nur so neutral markiert wie später bei Baron de Lahontan

oder Rousseau; der Naturzustand zeichnet sich nicht durch völlige Autonomie und Freiheit des Subjekts aus; noch in seiner natürlichsten Form ist der Mensch in gewalttätige Beziehungen verstrickt. Zweitens trifft de Certeaus Interpretation des dekonstruktiven Kannibalen insofern zu, als er europäische Legitimationen von Herrschaft in Frage stellt. Doch mündet diese Dekonstruktion nicht in einer sich entziehenden Utopie, sondern in einem immanenten Gegenbild zur Herrschaft des Gesetzes. Erst so kann drittens der Kannibale im historischen Kontext als ambivalente Figur ausgemacht werden. Der Kannibale verkörpert eine tiefgehende Ideologiekritik: In Zeiten grausamer europäischer Bürgerkriege entlarvt er Herrschaft als freiwillige Selbsttäuschung und entwirft ein alternatives Konzept, das sich – anders als Walter Benjamins göttlich-revolutionäre Gewalt – vom Ideal einer gerechten Gewalt verabschiedet hat.

Wie weit sich Montaigne von der antiken Vorstellung barbarischer Menschenfresserei entfernt, markiert er schon zu Beginn seines *Essais*: Die „Alten [...] haben nicht glauben können, daß eine Gesellschaft mit so wenig künstlicher Reglementierung und Verschweißung der menschlichen Beziehungen lebensfähig sei.“⁹⁴ Damit zielt Montaigne insbesondere auf Platon. Dessen streng reglementierter Ideal- und Modellstaat konkurriert in den Dialogen *Timaios* und *Kritias* mit der überseeischen Macht Atlantis, die Montaigne ausdrücklich geographisch und kulturell vom tatsächlichen Amerika und seinen Bewohnern unterscheidet.⁹⁵ Sein Antagonist zu Platons politischem Ideal ist denn auch ein fundamental anderer; wenn Atlantis für eine grenzenlose Hybris der Macht steht, die von den tugendhaften Athenern eingedämmt wird, ist es hier umgekehrt der indigene Amerikaner, der zumindest ideell die Hybris europäischer Herrschaft in die Schranken weist. Freilich ist darum auch Montaignes Kannibalen-Bild demjenigen Platons entgegengesetzt: Wo Platon den mythischen Kannibalen als Figur der Ungerechtigkeit ideologisch urbar macht, setzt sich Montaigne bewusst vom alten Mythos ab. Er beschreibt Kannibalismus stattdessen als eine Form der Gewalt, die jenseits der Dichotomie Polyphem/Kronos waltet. Der Kannibale ist weder Rebell noch Tyrann, weil seine

⁹³ Ebd., 111.

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ Vgl. ebd., S. 110.

gesellschaftliche Organisation keine stabile Herrschaftsform, nur stabile Gewaltbeziehungen zulässt. Die Frage nach gerechter Gewalt ist schlicht sinnlos, denn die Kannibalen bestrafen ihre Gegner nicht für eine Untat, sondern töten sie in einem symbolgeladenen Spiel, das der gewalttätigen Natur des Menschen Ausdruck verleiht, anstatt sie wie das arkadische Ritual auszustoßen.

7. Von Montaigne zu Marat – kannibalische Ideologie/-kritik

Um die ideologische Verwendung des alten Mythos zu überschreiben, stellt Montaigne dessen Ambivalenz in einem neuen Mythos, oder eher: einem Quasi-Mythos, wieder her. Denn wie gesehen ist ein definierendes Charakteristikum des Mythos, dass seine Evidenz keiner argumentativen Logik entspringt. Montaignes neue Kannibalen sind sowohl Ergebnis einer theoretischen Überlegung als auch Versinnbildlichung eines Prinzips. Sie verdecken keinen Widerspruch, sie verkörpern diesen; ein tugendhaftes Leben ist nicht trotz, sondern aufgrund von exzessiver Gewalt möglich, insofern diese durch einen impliziten Kontrakt kanalisiert wird. Montaignes Quasi-Mythos ist auf ein rationales Argument abgestellt und hat nicht die letztbegründende Kraft, die der Mythos im ideologischen Zusammenhang gewinnt. Aber die imaginative Potenz des *Essais* wird sich als ‘mythologische Evidenz’ nutzen lassen, wo dessen argumentative Hintergründe und damit auch dessen inhärente Ambivalenzen übergangen werden. Eine vereinfachte Lesart Montaignes etabliert neben Columbus’ monströsen und Ronsards gewaltlosen Indigenen einen dritten Typus: den Indianer als ‘edle Gewalt’. In diesem Sinne imaginiert Baron de Lahontan im *Supplement aux Voyages ou Dialogues avec le sauvage Adario* (1702) die Huronen als freies kriegerisches Subjekt. Gerade die äußerste Gewalt aber, der Kannibalismus, der den Huronen historisch unterstellt wurde,⁹⁶ unterschlägt Lahontan. Montaignes Kannibale hat sich erneut in eine mythologische Figur verwandelt, unter der Bedingung, gewalttätig, aber nicht länger Kannibale zu sein. Der edle Wilde wird so in der Aufklärung eine selbstevidente Figur, die primär der kämpferischen Anklage der europäischen Zivilisation dient. Sie übernimmt in unterschiedlichem Maße die ideologische Funktion, ambivalente Konsequenzen aufklärerischer Konzepte zu verschleiern: Dass egalitär aufgebaute Gesellschaften nicht exzessiv gewalttätig sein können, scheint durch den Indianer bewiesen. Damit fungiert der ‘demokratische’ Indigene als ideologisches Positiv zu Platons ‘demokratisch-kannibalischem’ Negativ.

⁹⁶ Vgl. Marvin Harris: *Cannibals and Kings: The Origin of Cultures*. Glasgow 1978. S. 115.

Doch die Transformation des Kannibalen in den Wilden, wie wir ihn von Lahontans Reisebeschreibungen zu Diderots *Supplément au voyage de Bougainville* (1772) vorfinden, soll hier nicht nachgezeichnet werden. Denn radikale Denker wie Marat suchen die gewalttätige Ambivalenz des Kannibalischen nicht zu umgehen, sondern rufen Kannibalismus gerade als Symbol gerechtfertigter *und* exzessiver Gewalt auf.⁹⁷ Marat lobt in seiner Kampfschrift *The Chains of Slavery* (1774), die im englischen Exil entstand, die ‘alten Germanen’ als ein besonders gewalttätiges und selbstbestimmtes Volk: „No people was ever so independent as the ancient Germans. Without fixed establishments, continually engaged in some expedition for pillaging, excessively fond of liberty, and ever continuing in arms, they were but little restrained by laws, their Princes had but little authority over them; and even that authority was but little respected.“⁹⁸ Wie Montaignes Kannibalen leben die Germanen ohne Gesetze und Herrschaft, aber in einem beständigen, ruhmreichen Kriegszustand. Vor diesem Hintergrund – und nicht alleine aufgrund eines ‘Notstand-Kannibalismus’ –⁹⁹ wird Marat in der aufgeheizten Stimmung der Revolution seinen Mitbürgern das Recht zusprechen, das ‘zuckende Fleisch’ ihrer Unterdrücker zu verschlingen. Und Marat wird nach der Revolution in Kauf nehmen, dass willkürliche, exzessive Gewalt die französische Gesellschaft erschüttert. Der permanente Kriegszustand, für den er die Germanen pries, scheint nun das richtige Mittel, die bürgerliche Freiheit zu erringen, ja fällt mit dieser Freiheit zusammen. *De facto* jedoch hat die ‘permanente Revolution’¹⁰⁰ zum Ziel, den Machterhalt der herrschenden Jakobiner zu sichern.

Es mutet ironisch an, dass sich am Ende der ideengeschichtlichen Entwicklung des Kannibalen von der Antike bis zur Französischen Revolution Platons Warnung vor der kannibalischen Kraft der Volksherrschaft derart plakativ erfüllt. Denn auch Marats Lobpreisung der kannibalischen Gewalt erweist sich letztlich als Ideologie, welche den eigenen Herrschaftsanspruch bemäntelt; eine Lüge, deren Zynismus von seinen Zeitgenossen nur zu einfach aufgedeckt werden konnte und die sich als ideologisches Feindbild des blutrünstigen Revolutionärs gegen die Revolutionsbestrebungen wenden ließ.

Was anfangs als einfache Spiegelung des Kannibalismus-Vorwurfs erschien, als der klassische Gegensatz des menschenfressenden Tyrannen über dem Gesetz einerseits und dem monströsen

⁹⁷ So mit Einschränkungen auch bei den beiden zeitgenössischen Revolutionären Georg Forster und Brissot de Warville. Vgl. Georg Forster: Johann Reinhold Forster’s Reise um die Welt, während den Jahren 1772 bis 1775 [...]. Bd. 2. Werke Hg. von Gerhard Steiner. Berlin 1965. S. 406. Brissot de Warville: *Recherches philosophiques sur le droit de propriété considéré dans la nature* [...]. Paris 1780. S. 73f. Zu Warville vgl. auch Avramescu, S. 222-226.

⁹⁸ Jean-Paul Marat: *The Chains of Slavery* [...]. London 1774. Buch I, Kap. VII.

⁹⁹ Avramescu weist in diesem Sinne Marats Aufforderung lediglich als naturrechtlich gerechtfertigte Massnahme aus, die vor dem Verhungern schützt, vgl. Avramescu, S. 22. Dies entspricht zwar dem vordergründigen Wortsinn Marats, lässt jedoch den diskursiven Hintergrund unbeachtet.

¹⁰⁰ Der später durch Trotzki geprägte Ausdruck hat seine ideen- wie begriffsgeschichtlichen Ursprünge in der revolutionären Vollversammlung der Jakobiner, die „in Permanenz“ abgehalten wurde. Michael Löwy: <Permanente Revolution>. In: *Kritisches Wörterbuch des Marxismus*. Bd. 6. Hamburg 1986, S. 1002

Unzivilisierten außerhalb des Gesetzes andererseits, erweist sich als Resultat einer Wechselwirkung ideologischer und ideologiekritischer Strategien, die sich oftmals nicht trennscharf unterscheiden lassen. Wenn sich der Kannibale im Verlaufe des 18. Jahrhunderts vom „natürlichen“ Monster zum „Sittenmonster“ wandelt, dann geschieht dies nicht bloß aufgrund neuer Herrschaftstechniken sittlicher Disziplinierung, sondern auch als Reaktion auf das provokante Bild des Kannibalen als gewalttätigem oder friedfertigem ‘Sittenheld’.

Angesichts von Platons Dialektik des demokratischen Kannibalismus stand schon zu Beginn der Neuzeit mit der neuen Figur des indigenen Menschenfressers die politische und moralische Bewertung von Gewalt, Gesetz und Herrschaft auf dem Spiel. Montaigne entwarf ein Geschöpf der gerechtfertigten, aber nicht zwingend gerechten Gewalt. Wo diese Volte wie in der Französischen Revolution selbst zum ideologischen Argument wird, erweist sie sich im buchstäblichen wie im übertragenen Sinne als latent kannibalisch: Die Kritik der Ideologiekritik droht dort von Ideologie einverleibt zu werden, wo sie die Ambivalenzen ihres imaginären Objektes – und das heißt hier: die Ambivalenz der Gewalt selbst – zu tilgen sucht.

Quellenverzeichnis

Louis Althusser: Ideologie und ideologische Staatsapparate (1970). Hg. v. Frieder Otto Wolf. Hamburg 2016.

Cătălin Avramescu: An Intellectual History of Cannibalism. Übers. v. Alistair Ian Blyth. Princeton/Oxford 2011.

Étienne de la Boétie: Von der freiwilligen Knechtschaft. Überarbeitete und ergänzte Fassung der Übersetzung von Gustav Landauer. Frankfurt am Main 2009.

Walter Burkert: Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen. Berlin/New York 1972.

Michel de Certeau: Montaigne's „Of Cannibals“: The Savage „I“. In: Ders.: Heterologies. Discourse On The Other. Minneapolis, Minn. 1986, S. 67-79.

Jacques Derrida: Force of Law: The „Mystical Foundation of Authority“. In: Cardozo Law Review. Übers. v. Mary Quaintance. 11 (1989), S. 921-1046.

Philippe Desan: Les commerces de Montaigne. Le discours économique des Essais. Paris 1992.

Docteur Cannibale [Anonym]: Panégyrique de Marat, prononcé devant une nombreuse assemblée [...]. Paris 1795.

Jonathan Dollimore: Radical Tragedy. Religion, Ideology and Power in the Drama of Shakespeare and his Contemporaries. New York, London 1989.

Hartmut Erbse: Beiträge zum Verständnis der Odyssee. Berlin, New York 1972

Georg Forster: Johann Reinhold Forster's Reise um die Welt, während den Jahren 1772 bis 1775 [...]. Bd. 2. Werke Hg. von Gerhard Steiner. Berlin 1965.

Michel Foucault: Sexualität und Wahrheit: Erster Band: Der Wille zum Wissen. Übers. v. Ulrich Raulff und Walter Seitter. Frankfurt am Main 1987 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft, Band 716).

Michel Foucault: Die Anormalen: Vorlesungen am Collège de France (1974 - 1975). Frankfurt am Main 2008 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft, Band 1853).

Thomas Frank, Albrecht Koschorke, Susanne Lüdemann und Ethel Matala de Mazza: Der fiktive Staat: Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas. Frankfurt am Main 2007.

Mark Greengrass: Montaigne and the Wars of Religion. In: The Oxford handbook of Montaigne. Hg. v. Philippe Desan. New York 2016, S. 138-157.

Richard Handler: Of Cannibals and Custom: Montaigne's Cultural Relativism. In: Anthropology Today. 2/5 (1986), S. 12-14.

Marvin Harris: Cannibals and Kings: The Origin of Cultures. Glasgow 1978.

Hesiod: Theogonie: griechisch und deutsch. In: Ders.: Theogonie. Werke und Tage. Hrsg. und übers. v. Albert von Schirnding. Berlin 2012. S. 6-81.

Thomas Hobbes: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. Hg. v. Iring Fetscher. Übers. v. Walter Euchner. Frankfurt Main 1991.

George Hoffmann: Anatomy of the Mass: Montaigne's "Cannibals". In: PMLA 117/2 (2002), S. 207-221.

Homer: Odyssee. Übers. v. Kurt Steinmann. München 2016.

Max Horkheimer und Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt am Main 2009.

Anastasios Ladikos: Plato's views on Capital Punishment. In: Phronimon 6/2 (2005). S. 49-61.

Claude Lefort: Entwurf zur Genese der Ideologie in modernen Gesellschaften (1978). In: Das politische Imaginäre: Freiheit und Gesetz. Hg. v. Felix Trautmann. Berlin 2016, S. 169-202.

Frank Lestringant: Cannibals: The Discovery and Representation of the Cannibal from Columbus to Jules Verne. Übers. v. Rosemary Morris. Berkeley/Los Angeles 1997 (= The New Historicism 37).

Jean de Léry: Unter Menschenfressern am Amazonas: brasilianisches Tagebuch 1556-1558. Tübingen 1977.

Michael Löwy: <Permanente Revolution>. In: Kritisches Wörterbuch des Marxismus. Bd. 6. Hamburg 1986, S. 1002

Susanne Lüdemann: Metaphern der Gesellschaft: Studien zum soziologischen und politischen Imaginären. München 2004.

Michel Magnien: La Boétie and Montaigne. In: The Oxford handbook of Montaigne. Hg. v. Philippe Desan. New York 2016, S. 97–116.

Jean-Paul Marat: La Constitution ou Projet de déclaration des droits de l'Homme et du citoyen suivi d'un plan de Constitution juste, sage et libre. Paris 1789.

Karl Marx und Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. In: Dies.: Marx-Engels Werke. Band 3. Berlin 1961, S. 9-533.

François-Auguste-Marie Mignet: Histoire de la Révolution française, depuis 1789 jusqu'en 1814. Première Partie. Bruxelles 1824.

Michel Eyquem de Montaigne: Essais. Erste moderne Gesamtübersetzung. Übers. v. Hans Stilett. Frankfurt am Main 1998.

Carl Werner Müller: Legende – Novelle – Roman. Dreizehn Kapitel zur erzählenden Prosaliteratur der Antike. Göttingen 2006.

Christian Moser: Kannibalische Katharsis: Literarische und filmische Inszenierungen der Anthropophagie von James Cook bis Bret Easton Ellis. Bielefeld 2005.

Cynthia Nazarian: Montaigne on Violence. In: The Oxford handbook of Montaigne. Hg. v. Philippe Desan. New York 2016, S. 493–507.

Publius Ovidius Naso: Metamorphosen. Lateinisch/Deutsch. Übers. und hrsg. von Michael von Albrecht. Stuttgart 2010 (= Universal-Bibliothek 1360).

Platon: Der Staat (Politeia). Hrsg. und Übers. v. Karl Vretska. Stuttgart 1999 (= Universal-Bibliothek 8205).

Friedrich Pöhl: Kannibalismus - eine anthropologische Konstante? [Einleitung]. In: Kannibalismus, eine anthropologische Konstante? Hrsg. v. Friedrich Pöhl und Sebastian Fink. Wiesbaden 2015, S. 9–49.

David Quint: A Reconsideration of Montaigne's *Des cannibale*. In: *America in European Consciousness, 1493-1750*. Hg. v. Karen Ordahl Kupperman. Chapel Hill 1995, S. 166-191.

Pierre de Ronsard: *Oeuvres Complètes, X: Second livre de meslanges (1559)*. Hg. v. Paul Laumonier. Paris 1939.

Timothy J. Reiss, J.: Montaigne, the New World, and Precolonialism. In: *The Oxford handbook of Montaigne*. Hg. v. Philippe Desan. New York 2016. S. 196-214.

Peter Sloterdijk: *Kritik der zynischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983 (= edition suhrkamp Bd. 1099).

Hans Staden: *Wahrhaftige Historia*. Hg. und übertragen von Reinhard Maack. Marburg an der Lahn 1964.

R.F. Stalley: Punishment in Plato's „Laws“. In: *History of Political Thought* 16/4 (1995). S. 469-487.

Tzvetan Todorov: *Die Eroberung Amerikas: das Problem des Anderen*. Frankfurt a. M 2005.

Felix Trautmann: Das politische Imaginäre. Zur Einleitung. In: Ders. (Hg.): Das politische Imaginäre. Berlin 2016 (= Freiheit und Gesetz V), S. 9-30.

Henk Versnel: Inconsistencies in Greek and Roman Religion, Volume 2: Transition and Reversal in Myth and Ritual. Leiden, New York, Köln 1992. S. 90-135.

Joseph Vogl und Ethel Matala de Mazza: Bürger und Wölfe. Versuch über politische Zoologie. In: Sylvia Sasse und Stefanie Wenner (Hg.): Kollektivkörper: Kunst und Politik von Verbindung. Bielefeld 2002. S. 285–298.

Beate Wagner-Hasel: Der Stoff der Gaben. Kultur und Politik des Schenkens und Tauschens im archaischen Griechenland. Frankfurt a. M. 2000 (= Campus Historische Studien 28).

Brissot de Warville: Recherches philosophiques sur le droit de propriété considéré dans la nature [...]. Paris 1780.

Peter V. Zima: Ideologie und Theorie. Eine Diskurskritik. Tübingen 1989.

Slavoj Žižek: The Sublime Object of Ideology (1989). London 2009 (= The essential Žižek 1).

Slavoj Žižek: Robespierre, or, the 'Divine Violence' of Terror. In: Maximilien Robespierre: Virtue and Terror. Hrsg. v. Jean Ducange, übers. v. John Howe. London, New York 2017. S. VII-XXXIX.