

Friedrich Hermanni

DIE POSITIVITÄT DES MALUM

Die Privationstheorie und ihre Kritik in der neuzeitlichen Philosophie

"Das Gute - dieser Satz steht fest - ist stets das Böse, was man läßt!"¹ Mit diesem Vers, der zum geflügelten Wort wurde, beschließt Wilhelm Busch seine satirische Bildergeschichte *Die fromme Helene*, die neben *Max und Moritz* seine vielleicht bekannteste ist. Nicht das Böse ist Mangel des Guten, sondern das Gute ist die Absenz des Bösen. Diese gereimte Umkehrung der Privationslehre, bei Wilhelm Busch ironische Karikatur des Spießers, der sich für gut hält, weil er nichts und deshalb auch nichts Böses tut², wurde von Buschs philosophischem Lehrer Schopenhauer ziemlich ungereimt und mit bitterem Ernst vorgelesen. In der schlechtesten aller möglichen Welten ist das Bonum, unkt Schopenhauer, eine Privatio mali.

Schopenhauer steht am Ende der neuzeitlichen Theoriegeschichte, die dem Malum zunächst seine Realität bestritt, es im zweiten Schritt zu einer eigenen, mit dem Guten konkurrierenden Realität aufwertete und es schließlich als einzige Realität anerkannte. Im folgenden Vortrag werde ich diese dreistufige Entwicklung im einzelnen nachzeichnen. Erstens behandle ich die Negationstheorie des Malum bei Leibniz und Spinoza. Leibniz vertritt eine Übeltheorie, die die patristisch-scholastische Privationslehre scheinbar erneuert, in Wahrheit aber zu einer Negationstheorie radikalisiert und das Malum damit wie Spinoza leugnet. Im Gegenzug zu Leibniz entwickeln Kant und Schelling eine, wie ich meine, überzeugende Theorie vom Malum als positiver Realität, die im zweiten Abschnitt dargelegt wird. Drittens wird Schopenhauers pessimistische Umkehrung der Privationslehre rekonstruiert und kritisiert. Abschließend skizziere ich die Konsequenzen, die eine an Kant und Schelling orientierte Neubestimmung des Malum für den Gottesbegriff haben muß.

¹ W. BUSCH: *Die Fromme Helene*, in: W. BUSCH: *Gesamtwerk in sechs Bänden*, hrsg. von H. Werner, Hamburg 1982, hier: Bd. 3, 118.

² So interpretiert zu Recht U. MIHR: *Wilhelm Busch: der Protestant, der trotzdem lacht*, Tübingen 1983, 68f.

1. Die Negationstheorie des Malum bei Leibniz und Spinoza

1.1. Von der Privations- zur Negationstheorie: Leibniz

Leibniz' und Augustins privationstheoretische Bestimmung des Malum treffen sich in ihrer Intention wie in ihrer Gegnerschaft. Beide dienen der Apologie des Schöpfergottes und beide richten sich gegen den manichäischen Dualismus, mit dem Leibniz durch den französischen Enzyklopädisten Pierre Bayle konfrontiert war. Nach Bayle ist das Böse "nicht weniger ein wirkliches Wesen als die Gütigkeit", und eine Vernunft, die nicht zur Offenbarung Zuflucht nimmt, ist deshalb gezwungen, manichäisch zu denken und zwei Weltursprünge, einen guten und einen bösen Gott, anzusetzen.¹ Demgegenüber will Leibniz zeigen, daß die Schöpfungstätigkeit des allmächtigen und allgütigen Gottes die einzige und permanente Ursache alles Wirklichen und trotzdem nicht die letzte Quelle des Bösen ist.² Denn weil das Malum nur eine Privation ist, hat es, meint Leibniz, gar keine bewirkende Ursache (*Causa efficiens*), sondern nur eine versagende Ursache (*Causa deficiens*), und sein Ursprung ist deshalb nicht im Schöpfungshandeln Gottes zu suchen. Betrachten wir diese Wesens- und Ursprungsbestimmung des Malum im einzelnen und setzen sie zur patristisch-scholastischen Privationslehre ins Verhältnis.

(a) *Das Wesen des Malum morale*. Leibniz bestimmt das Malum im allgemeinen als eine Privation des Guten oder der Vollkommenheit³ und das Malum morale im besonderen als jenen Typ von Vollkommenheitsmangel, der bei Handlungen vernunftbegabter und geschaffener Wesen auftreten kann. Da Wille und Verstand Bedingungen jeder moralisch bewertbaren Handlung sind⁴, besteht ein Malum morale in dem Vollkommenheitsmangel des Willens- und Verstandesaktes, durch den die betreffende Handlung konstituiert wird. Wie hat man sich diese Willens- und Verstandesprivation näherhin vorzustellen?

Der Wille ist zu dem geneigt, was ihm als gut erscheint und unter den verschiedenen Gütern wählt er nach Leibniz stets das, was sich ihm als das Beste darbietet.⁵ "Niemals wird der Wille durch etwas anderes zu Handlungen getrie-

¹ P. BAYLE: Art. "Manichäer", in: P. BAYLE: *Historisches und kritisches Wörterbuch*. Nach der neuesten Auflage von 1740 ins Deutsche übersetzt, mit Anmerkungen von M. Veyssiere la Croze und anderen von J. G. Gottsched, Bd. III, Hildesheim, New York 1977, 304-311, hier: 308, Spalte 2.

² Vgl. G. W. LEIBNIZ: *Die Theodizee*. Übersetzung von Artur Buchenau, einführender Essay von Morris Stockhammer (PhB 71), Hamburg 21968 (= *Theodizee*), Vorrede, 17.

³ Vgl. *Theodizee* §§ 20, 29f., 32; *Causa Dei asserta per Justitiam ejus...* (= *Causa Dei*) § 67, in: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hrsg. v. C. J. Gerhardt (= *GP*), Bd. 1-7, Berlin 1875-1890, Bd. 6, 437-462.

⁴ Vgl. *Causa Dei* § 98.

⁵ Vgl. G. W. LEIBNIZ: *Confessio philosophi. Das Glaubensbekenntnis des Philosophen. Ein Dialog*. Kritische Ausgabe mit Einleitung, Übersetzung, Kommentar von O. Saame, Frankfurt a. M. 21994 (= *Confessio Philosophi*), 54, 64, 78f.; G. W. LEIBNIZ:

ben, als durch die alle anderen überwältigende Vorstellung des Guten."¹ Wenn nun eine durch den Schein getäuschte Vorstellung dem Willen beim Vergleich der Handlungsalternativen ein geringeres Gut als höheres oder ein größeres Übel als kleineres darstellt und der Wille dieses vermeintlich Bessere ergreift, kommt es zum Bösen. Unmittelbar besteht das Malum morale demnach zwar in einer "Hemmung alles ferneren Strebens"², d.h. in einer Privation des Willens, der sich auf niedrigere Güter beschränkt, statt zu höheren und wahren Gütern fortzuschreiten. Primär aber ist es in einer Privation des Verstandes zu suchen, durch die die Willensprivation stets bedingt ist. Mangelhaftes Wollen ist nämlich nur möglich, weil beim Menschen anders als bei Gott die klare Erkenntnis, die bei wahrem Vernunftgebrauch stattfindet, durch verworrene, aus der Sinnlichkeit stammende Vorstellungen getrübt ist³, und es tritt ein, sooft die objektive Rangordnung zwischen den zur Wahl stehenden Gütern verkannt wird. Das Wesen des Bösen besteht für Leibniz somit nicht eigentlich in einem Willens-, sondern in einem Verstandesdefizit. Denn der Wille, der stets auf das Beste gerichtet ist, erstrebt nie das Böse als Böses.⁴ Entschließt er sich zu Bösem, "so geschieht es unabsichtlich, da das Böse unter der Hülle des Guten verborgen und gleichsam maskiert ist."⁵ Leibniz folgt damit ebenso wie Descartes und Malebranche der von Platon überlieferten sokratischen Auffassung, daß jeder das Gute erstrebt und niemand freiwillig oder wissentlich, sondern nur aus Mangel an Erkenntnis Böses tut.⁶

Zur Erläuterung und Abgrenzung dieser Reduktion des Bösen auf eine unabsichtliche Täuschung des Verstandes hat Leibniz mehrfach einen Satz der Medea bei Ovid herangezogen: "Ich erkenne das Bessere und billige es, folge jedoch dem Schlechteren."⁷ Wird der Satz wörtlich verstanden, dann kann der beschriebene Fall nie eintreten. Medea kann damit nur folgendes meinen: Zwar sieht sie ein, daß es Unrecht ist, die eigenen Kinder niederzumetzeln, "aber dennoch überwiegt die aus Rache kommende Lust, so als wäre sie in höherem Maße ein Gut, als das Verbrechen ein Übel ist."⁸ Subjektiv betrachtet ist der Wille immer gut, böse kann er nur im objektiven Sinne werden, dann nämlich, wenn das vermeintlich bessere und somit erstrebte Objekt in Wahrheit das schlechtere ist. Das Malum morale ist für Leibniz im Kern ein gnoseologisches Übel, ein

Metaphysische Abhandlung, franz. und dt., übersetzt und mit Vorwort und Anmerkungen hrsg. v. H. Herring, Nachdruck der zweiten Auflage 1985, Hamburg 1991, § 30; *Theodizee* §§ 51, 154, 282, 288f., 325; *Theodizee*, Anhang III, § 13.

¹ *Theodizee* § 45.

² *Theodizee* § 33.

³ Vgl. *Theodizee* §§ 289, 310, 319; *Theodizee*, Anhang III, § 13.

⁴ Vgl. *Confessio philosophi*, 76.

⁵ *Theodizee* § 154.

⁶ Vgl. PLATON: *Protagoras* 358a-e; *Gorgias* 467c-468b; vgl. dazu *Confessio philosophi*, 97: "Ich sagte Dir schon vorher...daß niemand sich freiwillig böse macht."

⁷ Vgl. OVID: *Metamorphosen* VII, 20f.; vgl. LEIBNIZ: *Confessio philosophi*, 86 und *Theodizee* §§ 154, 297.

⁸ *Confessio philosophi*, 87.

Mangel des Verstandes, und nur abgeleiteterweise ein Mangel des Willens.¹ In seiner Schrift *Confessio philosophi* stellt er deshalb zusammenfassend fest: "Somit kommt jede Sünde aus dem Irrtum."²

(b) *Der Ursprung des Malum morale.* Aufgrund seiner Wesensbestimmung kann Leibniz die Frage nach dem letzten Ursprung des Malum morale in einer gottentlastenden Weise beantworten. Ebenso wenig wie für die Erklärung des Ursprungs von Kälte oder Finsternis braucht man für die der Sünde ein besonderes Prinzip, ein Principium maleficum, wie P. Bayle fälschlicherweise meint.³ Denn als bloße Privation kreatürlicher Willens- und Verstandeskraft hat das Malum morale, so behauptet Leibniz mit Augustin und Thomas von Aquin, keine Causa efficiens, sondern nur eine Causa deficiens.⁴ Nun ist das ursprüngliche und permanente Schöpfungshandeln Gottes nach Leibniz eine Causa efficiens, es verleiht allen Vollkommenheiten oder positiven Realitäten der Geschöpfe und ihren Handlungen die Wirklichkeit.⁵ Aufgrund dieses Schöpfungshandelns kann Gott folglich nicht als letzter Ursprung des Malum morale gelten. Zwar muß auch die positive Realität einer bösen Handlung, d.h. die in ihr tätige kreatürliche Willens- und Verstandeskraft auf das existenzerhaltende Wirken Gottes zurückgeführt werden, nicht aber die Privation dieser Willens- und Verstandeskraft, die die Handlung allererst zu einer bösen Handlung macht. Leibniz unterscheidet die im Malum morale wirksame Vollkommenheit als Inhalt oder Materie des Bösen von dem Mangel an Vollkommenheit als dessen Form und zeigt, daß "Gott sachlich oder zu dem, was Gutes am Bösen ist, nicht aber formal zur Sünde mitwirkt."⁶ Statt aus der göttlichen Wirksamkeit entspringt die die Bosheit des Bösen konstituierende Form "der ursprünglichen Beschränktheit der Geschöpfe, die sie schon im Zustand der reinen Möglichkeit - d.h. im Gebiete der ewigen Wahrheiten oder in den im göttlichen Verstande enthaltenen Vorstellungen - ihrem Wesen nach an sich haben."⁷ Denn zum Begriff jeder von Gott unterschiedenen Substanz gehört notwendig, daß ihre Vollkommenheiten, in unserem Fall ihre Willens- und Verstandeskraft, begrenzt sind. Andernfalls fiele sie

¹ An einigen Stellen hat Leibniz diese Reduktion des Malum morale auf den Irrtum allerdings durchbrochen und dem Willen einen größeren Anteil zugemessen, vgl. z.B. *Causa dei* §§ 73, 86; *Theodizee* § 311 und A. HEINEKAMP: *Das Problem des Guten bei Leibniz*, Kantstudien Ergänzungshefte 98, Bonn 1969, 210f.

² *Confessio philosophi*, 89.

³ Vgl. *Theodizee* §§ 152f., 379.

⁴ Vgl. AUGUSTIN: *De Civitate Dei* XII, 7; THOMAS: *Summa Theologiae* I-II, qu. 75, a. 1; LEIBNIZ: *Theodizee* §§ 20, 33.

⁵ Vgl. *Theodizee* §§ 29-31, 377; *Causa Dei* § 69; *Monadologie*, in: G. W. LEIBNIZ: *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade. Monadologie*, franz.-dt., übersetzt von A. Buchenau, mit Einführung und Anmerkungen hrsg. von H. Herring (PhB 253), Hamburg 21982, § 42; *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade* § 9.

⁶ *Causa Dei* § 68, Vgl. *Theodizee* § 30.

⁷ *Causa Dei* § 69, vgl. *Metaphysische Abhandlung* § 30; *Theodizee* §§ 31, 156, 288, 377, 380f.; *Theodizee*, Anhang I, Antwort auf den V. Einwand; *Monadologie* §§ 42, 47; *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade* § 9.

nämlich aufgrund des Principium identitatis indiscernibilium mit Gott, der alle Vollkommenheiten im höchsten Grade besitzt, zusammen und wäre nicht von ihm unterschieden. Diese wesentliche, im Begriff vernünftiger Kreaturen enthaltene Unvollkommenheit ihres Willens und Verstandes ist die Causa deficiens, die das Schöpfungshandeln Gottes, das auf die Aktualisierung der größtmöglichen Vollkommenheit zielt, beschränkt¹ und für das Malum morale in letzter Instanz "verantwortlich" ist. Die letzte Quelle des Bösen ist nicht im göttlichen Willen, sondern in der logisch notwendigen idealen Natur der Geschöpfe zu suchen, in jenen ewigen Wahrheiten des göttlichen Verstandes also, die Gott als einziges nicht geschaffen hat, weil er nicht Urheber seines Verstandes ist.² Diese Region der ewigen Wahrheiten erfüllt bei Leibniz als Idealgrund des Bösen die Funktion, die in Platons *Timaios* der Materie zugewiesen wurde.³

Leibniz hat die dargestellte Ursprungserklärung des Bösen mehrfach folgendermaßen erläutert⁴: Man denke sich verschieden schwer beladene Schiffe, die durch die Strömung eines Flusses fortgetragen werden. Unter sonst gleichen Umständen werden sich die schwerer beladenen Schiffe langsamer bewegen, da die durch die Strömung bewirkte Geschwindigkeit durch die Trägheit der Last in unterschiedlich starker Weise beschränkt wird. Leibniz vergleicht nun die Wirkung, die die Strömung auf ein Schiff ausübt, mit der Tätigkeit Gottes, die Trägheit der Materie mit der wesentlichen Beschränktheit der Geschöpfe und das - gemessen an der Strömungsgeschwindigkeit - langsamere Fahren der Schiffe mit der Unvollkommenheit in den Beschaffenheiten und Handlungen der Kreaturen. Auf diese Weise kommt er zu einer treffenden Analogie. Ebenso wie die Strömung die Geschwindigkeit der Schiffe und die Trägheit ihre Verzögerung bewirkt, ist Gottes Tätigkeit die Causa deficiens, durch die sie für die göttliche Mitteilung der Vollkommenheiten nur eingeschränkt empfänglich und deshalb in ihren Beschaffenheiten und Handlungen mangelhaft sind.

¹ Vgl. *Theodizee* § 380.

² Vgl. Ebd. In Auseinandersetzung mit Bayles These, die empirische Beschaffenheit der Welt spreche für einen manichäischen Dualismus, räumt Leibniz ein: "Es gibt wirklich zwei Prinzipien, aber sie sind beide in Gott, nämlich sein Verstand und sein Wille. Der Verstand gibt das böse Prinzip, ohne dabei seinen Glanz zu verlieren, ohne selbst böse zu werden." (*Theodizee* § 149) In seiner *Freiheitsschrift* hat Schelling diese Leibnizsche Differenz zwischen Verstand und Wille in Gott gelobt, wohl weil er darin seine eigene Theodizeestrategie angelegt fand. Denn ebenso wie Leibniz den manichäischen, d.h. externen Dualismus Bayles in eine innergöttliche Differenz transformiert, ersetzt die *Freiheitsschrift* den bei F. Schlegel vermuteten manichäischen Dualismus durch eine interne Dualität zwischen dem Grund zur Existenz und dem Existierenden in Gott (Vgl. F.W.J. SCHELLING: *Freiheitsschrift*, S.W. VII, 368. Schelling wird zitiert nach: SCHELLING, FRIEDRICH WILHELM JOSEPH VON: *Sämtliche Werke* (=SW), hrsg. von Karl Friedrich August Schelling, 1. Abteilung: 10 Bde. (= I-X), 2. Abteilung: 4 Bde. (= XI-XIV), Stuttgart/Augsburg 1856-1861).

³ Vgl. *Theodizee* §§ 20, 335, 379f.

⁴ Vgl. *Theodizee* §§ 29-31; *Theodizee*, Anhang I, Antwort auf den V. Einwand; *Causa Dei* §§ 70-72.

(c) *Leibniz' Verhältnis zur klassischen Privationslehre.* Die letzte Quelle des *Malum morale*, der Sünde, ist nicht die Schöpfungswirksamkeit Gottes, sondern die im Begriff vernünftiger Substanzen logisch notwendig enthaltene Unvollkommenheit ihres Willens und Verstandes. Durch diese Ursprungsbestimmung des als *Privatio* gedeuteten *Malum morale* unterscheidet sich Leibniz von der scholastischen Privationslehre. Zwar bestimmte auch die Scholastik das *Malum* als *Privatio* des Guten, aber sie unterschied die *Privatio* strikt von einer bloßen *Negatio*, die kein Übel ist. Für Anselm ist das *Malum* nicht die einfache Abwesenheit eines Guten, sondern die Abwesenheit eines geschuldeten Guten, "*absentia debiti boni*".¹ Entsprechend bezeichnet Thomas mit *Pura negatio* das Fehlen einer Bestimmung, die nicht zum Begriff eines Seienden gehört, mit *Privatio* dagegen den Mangel einer Eigenschaft, die im Wesen eines Seienden begründet ist und durch deren Nichtvorhandensein seinem Wesen Abbruch geschieht.² Während *Privationes* das besondere Wesen eines endlich Seienden verkürzen, wird es durch *Negationen* nicht nur nicht verkürzt, sondern allererst konstituiert. Denn sein besonderes Wesen besitzt ein endlich Seiendes nur im Unterschied zu anderen, unterschieden von anderen aber ist es "durch dasjenige, was in dem einen ist und in dem andern nicht ist"³, d.h. durch *Negatio*.

Gemessen an der scholastischen Differenz zwischen *Privatio* und *Pura negatio* ist Leibniz' sogenannte *Privationstheorie* in Wahrheit eine *Negationstheorie*.⁴ Denn da er die *Privatio* des Verstandes- und Willensaktes, in der das Böse bestehen soll, auf die ursprüngliche Beschränktheit des Verstandes und Willens zurückführt, die notwendigerweise im Wesen oder Begriff jeder von Gott unterschiedenen vernünftigen Substanz liegt, bleibt die vernünftige Substanz beim Bösen nicht hinter ihrem Begriff zurück, sondern entspricht ihm.

Diese Transformation der scholastischen *Privationstheorie* in eine *Negationstheorie* des *Malum* ergibt sich zwingend aus Leibniz' Begriff der individuellen Substanz. Um nämlich wie die Scholastik zwischen *Privatio* und bloßer *Negatio* unterscheiden zu können, muß man voraussetzen, das Wesen und damit das Beurteilungskriterium eines Einzeldings bestehe in einem allgemeinen Begriff, hinter dem es in seiner Wirklichkeit zurückbleiben kann. Eine *Privatio* ist dann die Abwesenheit einer Bestimmung, die ein Einzelwesen gemessen an seinem Begriff haben müßte, eine *Negatio* dagegen das Fehlen einer Eigenschaft, die nicht im Allgemeinbegriff liegt oder in ihm sogar ausgeschlossen ist. Nun aber besteht nach Leibniz das Wesen einer *Monade* in einem durchgängig bestimm-

¹ ANSELM V. CANTERBURY: *De conceptu virginali et de originali peccato*, 5.

² Vgl. THOMAS VON AQUIN: *Summa Theologiae* I, qu. 48, art. 2, ad 1; art. 3; art. 5, ad 1; vgl. ARISTOTELES: *Metaphysik*, 1022b 22ff.

³ I. KANT: "Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus", A. 5.

⁴ Vgl. H.C.W. SIGWART: *Das Problem des Bösen oder die Theodice*, Tübingen 1840, 100f.; J. MÜLLER: *Die christliche Lehre von der Sünde*, Bd. 1, Breslau, 31849, 395; G. SCHULZE: "Darstellung und Kritik der negativen Auffassung des Bösen bei Leibniz nebst Versuch einer positiven Auffassung", in: *Jahrbücher der Akademie der gemeinnützigen Wissenschaft zu Erfurt* N.F. 33 (1907), 53-70, hier: 64f.

ten, individuellen Begriff, aus dem alle bejahenden und verneinenden Prädikate, die ihr in Wirklichkeit zukommen, abgeleitet werden können.¹ Das Fehlen einer Bestimmung widerstreitet deshalb nie ihrem Individualbegriff, sondern folgt aus ihm und kann somit nur als Negation, nie als Privation im Sinne der scholastischen Unterscheidung verstanden werden.

Mit der Ableitung aus der notwendigen Beschränktheit im Begriff vernünftiger Kreaturen und der folgerichtigen Bestimmung des Malum als Negatio wird aber der Begriff des Bösen zerstört. Denn um eine Handlung sinnvollerweise böse nennen zu können, muß man sie als Nichtseinsollendes verstehen, d.h. als eine Wirklichkeit, in der der Handelnde von seinem Wesen oder seiner Bestimmung abweicht. Gerade dies aber ist im Rahmen der Leibnizschen Konzeption ausgeschlossen. Da ihr der Maßstab fehlt, um ein Malum morale zu identifizieren, müßte sie konsequenterweise das Böse leugnen und die Rede vom Bösen auf eine inadäquate Betrachtungsweise der Dinge zurückführen. Dieser Schritt, vor dem Leibniz offenbar noch zurückschreckte, wird von Spinoza und in dessen Nachfolge vom mittleren Schelling vollzogen.

1.2. Ein Schein von Heiterkeit: Die Leugnung des Malum bei Spinoza und dem mittleren Schelling

Spinoza hat seine Theorie des Malum, die auf dessen Eliminierung hinausläuft, in mehreren seiner Werke kurz skizziert, am ausführlichsten aber in seinem Briefwechsel mit dem calvinistischen Amateurtheologen Blyenbergh entwickelt.² Anders als Leibniz unterscheidet Spinoza wie die Scholastik präzise zwischen Privation und bloßer Negation. Ein bloße Negation liegt vor, wenn einem Ding eine Eigenschaft fehlt, die nicht zu seiner Natur gehört, eine Privation dagegen, wenn die fehlende Eigenschaft zu seiner Natur gehört.³ Nach Spinoza ist nun das, was wir üblicherweise als Privation und damit als Malum beurteilen in Wirklichkeit eine bloße Negation. Die Dinge selbst sind nicht unvollkommen, ihnen fehlen nie Bestimmungen, die sie eigentlich haben sollten, sondern wir stellen uns dies aufgrund einer inadäquaten Betrachtung der Dinge lediglich so vor. Beraubung oder Privation ist "bloß ein Gedankenvorgang oder ein Modus

¹ Vgl. *Metaphysische Abhandlung* § 8; Brief an Arnauld vom 14. 7. 1686 (GP II, 47ff); *De libertate*, in: G. W. LEIBNIZ: *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, übersetzt von A. Buchenau, durchgesehen und mit Einleitungen und Erläuterungen hrsg. von E. Cassirer, Bd. II, Leipzig 21924, 498.

² Vgl. G. DELEUZE: "Les lettres du mal (correspondence avec Blyenbergh)", in: G. DELEUZE: *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris 1981, 44-62. Leider findet die Reduktion der Privation auf eine bloße Negation, die für Spinozas Übeltheorie zentral ist, bei Deleuze keine Beachtung.

³ Vgl. B. DE SPINOZA: *Briefwechsel*, 21. Brief, in: SPINOZA: *Sämtliche Werke in sieben Bänden und einem Ergänzungsband* (=SW), Bd. 6, Hamburg, 31986, 105-114, hier: 108.

des Denkens."¹ sie beruht auf einer dreistufigen gedanklichen Operation, die Gattungsideale konstruiert, sie zu objektiven Naturzwecken hypostasiert und die wirklichen Dinge daran mißt. Zunächst bildet der Verstand ein Gattungsideal oder Musterbild, in das er alle positiven Bestimmungen aufnimmt, die er an den verschiedenen Einzelnen derselben Gattung vorfindet.² Im zweiten Schritt verdinglicht er diese subjektiven Musterbilder zu objektiven Zweckursachen, durch die, wie er meint, Gott oder die Natur bei der Hervorbringung der Einzeldinge bestimmt werden. Dabei überträgt er ungerechtfertigterweise die Zweckorientierung menschlichen Handelns auf die Wirklichkeit insgesamt bzw. auf Gott als den Grund der Wirklichkeit.³ Schließlich vergleicht er die wirklichen Dinge mit den Musterbildern und wenn er feststellt, daß ihnen Bestimmungen fehlen, die zum Musterbild gehören, glaubt er, sie seien dieser Bestimmungen beraubt und spricht von Privationen.⁴

Diese Betrachtungsweise von Dingen und Handlungen, die sie mit Urbildern vergleicht, an ihnen Privationen feststellt und sie deshalb als unvollkommen, als schlecht oder böse, bewertet, entspringt nach Spinoza aus einer Unkenntnis ihrer wahren Ursachen. Gott wird nämlich bei der Hervorbringung der Dinge nicht von Musterbildern als Zweckursachen bestimmt. Denn erstens sind allgemeine Gattungsbegriffe und Gattungsideale sowie Relationen zwischen ihnen und den Einzeldingen keine wirklichen Dinge oder Zustände des göttlichen Verstandes, sondern nur Konstrukte, die der menschliche Verstand zum "besseren *Behalten, Erläutern und Vorstellen*" der Einzeldinge bildet.⁵ Zweitens handelt Gott überhaupt nicht nach Zwecken, denn würde er es tun, dann würde er etwas erstreben, was ihm fehlt, und wäre unvollkommen.⁶

Aus der Vollkommenheit Gottes ergibt sich vielmehr, meint Spinoza, daß die Existenz und das Wesen jedes Dinges von Gott mit Notwendigkeit hervorgebracht wurde.⁷ Zum Wesen oder zur Natur eines Dings gehört deshalb nichts anderes als das, was notwendigerweise aus der göttlichen Wirkursache folgt.⁸ "Die Natur keines Dings kann außer dem, was Gottes Wille ihm hat verleihen wollen, noch etwas von Gott verlangen; noch gehört etwas weiteres zu dem Dinge, da vor Gottes Willen nichts vorher existiert hat, noch überhaupt vorgestellt

¹ A.a.O., 107.

² Vgl. *Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und seinem Glück*, Teil I, Kap. 6, Absch. 7 (SW 1, 48); 19. Brief (SW 6, 81).

³ Vgl. *Ethik*, Teil IV, Vorrede (SW 2, 186-190, hier: 187); *Ethik*, Teil I, Anhang (SW 2, 39-48, hier: 40ff.).

⁴ Vgl. *Kurze Abhandlung*, I, 6, Absch. 7-9 (SW 1, 48f.) *Ethik* IV, Vorrede (SW 2, 187); 21. Brief (SW 6, 108).

⁵ *Descartes' Prinzipien der Philosophie auf geometrische Weise begründet, mit dem "Anhang, enthaltend metaphysische Gedanken"*, Teil I, Kap. 1 (SW 4, 108); vgl. auch Teil II, Kap. 7 (SW 4, 141f.) sowie *Kurze Abhandlung*, Teil I, Kap. 10 (SW 1, 55f.), Teil II, Kap. 4 (SW 1, 66-69).

⁶ Vgl. *Ethik* I, Anhang (SW 2, 43).

⁷ Vgl. *Ethik* I, LS 33, bes. Anm. 2, sowie LS 16, 29, 32.

⁸ Vgl. *Ethik* IV, Vorrede (SW 2, 189).

werden kann.¹ Bestimmungen, die einem Ding fehlen, gehören nicht zu seiner Natur und sind folglich keine Beraubung, sondern - richtig betrachtet - bloße Negationen.

Spinoza hat diesen Grundgedanken auf alle Übersorten angewendet und sich dabei im Unterschied zu Leibniz ausdrücklich gegen die klassische Privationslehre gewendet. Während Thomas beispielsweise den Mangel des Sehvermögens beim Stein als bloße Negation, beim Tier dagegen als Privation und damit als Übel bestimmt, weil das Sehvermögen zum Wesen des Tiers, nicht aber zu dem des Steins gehört,² handelt es sich nach Spinoza in beiden Fällen um bloße Negationen. Das Beispiel von Thomas leicht variierend schreibt Spinoza: Von einem Blinden können wir ebensowenig sagen "er sei des Gesichtes beraubt, als wir dies von einem Stein sagen können, weil zu dieser Zeit das Gesicht so wenig ohne Widerspruch zu diesem Manne wie zu einem Steine gehört, 'weil eben zu diesem Manne nichts weiter gehört und nichts weiter sein eigen ist, als was der göttliche Verstand und Wille ihm beschieden hat'.³ Entsprechend wendet sich Spinoza gegen die privationstheoretische Bestimmung des gnoseologischen Übels bei Descartes, für den der Irrtum "nicht eine reine Verneinung, sondern ein Fehlen oder Mangel einer gewissen Erkenntnis [ist], die eigentlich in mir sein müßte."⁴ Nach Spinoza dagegen erscheint der Irrtum nur dem beschränkten menschlichen Verstand als Privation, in Wahrheit aber ist er eine bloße Verneinung. Denn ein größeres Erkenntnisvermögen als das, was Gott verliehen hat, gehört nicht zur Natur des Menschen.⁵ Was für das physische und gnoseologische Übel gilt, gilt natürlich ebenso für das moralisch Böse oder die Sünde. Das Streben eines Menschen, das von niederen Motiven bestimmt wird, bewertet man nur deshalb als Privation eines besseren Strebens und als böse, weil man ihn mit einem vermeintlichen Urbild des Menschen mißt, zu dem man das bessere Streben rechnet. Doch dieses bessere Streben gehört im Blick auf Gott als bewirkender Ursache sowenig zu der Natur dieses Menschen wie zur Natur des Teufels oder des Steins.⁶ Deshalb kann dem Handelnden, wie Spinoza einräumt, sein Handeln auch nicht zum Vorwurf gemacht werden. Denn aufgrund der ihm von Gott verliehenen Natur konnte er überhaupt nicht anders handeln, als er es faktisch tat.⁷

Spinozas Reduktion der Privation auf eine bloße Negation bedeutet eine Eliminierung des Malum, wie sie radikaler nicht vorgestellt werden kann. Daß es

¹ *Descartes' Prinzipien*, Teil I, LS 15 Erläuterung (SW 4, 48), vgl. auch *Anhang, enthaltend metaphysische Gedanken*, Teil II, Kap. 7 (SW 4, 140f.).

² Vgl. THOMAS: *S.Th.* I, qu. 48, art. 5, ad 1.

³ SPINOZA: 21. Brief (SW 6, 108).

⁴ R. DESCARTES: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit sämtlichen Einwänden und Erwidern*, übersetzt und hrsg. von A. Buchenau, Hamburg, 1972, 4 Meditation, § 6.

⁵ Vgl. SPINOZA: *Descartes' Prinzipien*, Teil I, LS 15, Erläuterung (SW 4, 47-49).

⁶ Vgl. 21. Brief (SW 6, 108).

⁷ Vgl. 78. Brief (an Oldenburg) sowie 77. Brief (von Oldenburg) (SW 6, 289-293).

in der Wirklichkeit Übles und Böses gibt, ist nur eine menschliche Fiktion. Sub specie aeternitatis sind alle Dinge und Handlungen vollkommen, denn sie sind aus der vollkommenen göttlichen Ursache mit Notwendigkeit hervorgegangen. Dem menschlichen Klagen vor Gott und dem Anklagen Gottes, dieser für die biblische Tradition so typischen Reaktion angesichts einer von Übeln zerrissenen Welt, wird damit wie aus anderen Gründen auch bei Leibniz und Kant der Rechtsgrund entzogen.¹ Die Klage eines Kranken oder eines vor der eigenen Bosheit erschrockenen Menschen, warum Gott ihm nicht einen gesunden Körper oder einen vollkommeneren Willen gegeben habe, ist nach Spinoza ebenso unsinnig, als würde sich ein Kreis beklagen, daß Gott ihm nicht die Eigenschaften einer Kugel gab.²

In seiner identitätsphilosophischen Periode (1801-1806), insbesondere in seinen *Würzburger Vorlesungen* von 1804, hat sich Schelling die spinozistische Leugnung des Malum zu eigen gemacht. Wie Spinoza behauptet er, daß den Dingen selbst keine Bestimmungen fehlen, die zu ihrer Natur gehören. Dieser Eindruck entsteht nur durch einen Akt menschlicher Imagination, die ein Ding mit anderen Dingen derselben Gattung oder mit einem fiktiven Allgemeinbegriff vergleicht. "Allein in der Natur sind keine Allgemeinbegriffe, und Gott producirt die Dinge nicht vermöge eines Allgemeinbegriffs derselben, sondern unmittelbar als *besondere*, als concrete Dinge, die nur das sind, was sie vermöge der göttlichen Affirmation, d.h. vermöge des göttlichen Willens sind, und deren Vollkommenheit eben darin besteht, das zu seyn, was sie sind."³ An sich oder vernünftig betrachtet ist deshalb das, was uns aufgrund einer Imagination als Privation erscheint, eine bloße Negation, eine Verneinung, die das Wesen eines Dings mitkonstituiert. Die Lust und Absicht jemanden zu schaden ist z.B. keine Privation eines besseren Strebens und deshalb keine Bosheit, denn sie gehört so notwendig zur Natur des betreffenden Menschen, wie es zur Natur eines Quadrats gehört nicht rund zu sein. Erst durch eine imaginative, inadäquate Betrachtung der Dinge und Handlungen entstand nach Schelling das Bedürfnis einer Rechtfertigung Gottes angesichts der Übel, die sich in die traurige Alternative verwickelt "entweder Gott zum Urheber und Theilnehmer des Bösen zu machen, oder ihm das bloße Zusehen und Zulassen dabei zu lassen, welches beides das Unwürdigste ist, was von Gott gedacht werden kann."⁴ Die Frucht des Identitätssystems ist dagegen eine "heitere Betrachtung der Welt"⁵ und jene "wahre Duldsamkeit"⁶, die in allen Dingen und Handlungen Variationen der göttlichen Vollkommenheit wahrnimmt.

¹ Vgl. LEIBNIZ: *Confessio Philosophi*, 93-99; KANT: *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 302ff. Anmerkung.

² Vgl. SPINOZA: 78. Brief (SW 6, 291).

³ SCHELLING: *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere. Aus dem handschriftlichen Nachlaß*, SW VI, 546.

⁴ A.a.O., 545.

⁵ Ebd.

⁶ A.a.O., 548.

Irrtümlicherweise hat Schelling seine spinozistische Leugnung des Malum kritisch gegen Leibniz gewendet. Zwar habe Leibniz das Malum zu Recht statt als positive Realität als Privation bestimmt, "aber ohne die Privation selbst wieder als etwas Nichtiges und in die bloße Relation zu setzen."¹ Bei dieser Kritik übersieht Schelling indes, daß Leibniz keineswegs die klassische Privationslehre erneuert, sondern wie Spinoza eine Negationstheorie vertritt, wenngleich, wie wir gesehen haben, aus anderen Gründen.

Eine Entscheidung zwischen der Privations- und Negationstheorie des Malum hängt von der Beantwortung der Frage ab, ob Einzeldinge derselben Gattung Abbilder eines gemeinsamen Urbilds sind, das für die Einzelnen die Norm und das Ziel darstellt. Bejaht man diese Frage, so gelangt man zur Privations-, andernfalls zur Negationstheorie und damit zur Leugnung des Malum. Ich will dieser Frage hier nicht nachgehen, sondern stattdessen die gemeinsame Voraussetzung beider Theorien problematisieren. Für beide ist das, was man üblicherweise als Malum bezeichnet die Negation einer Bestimmung, die entweder wirklich oder nur eingebildetermaßen zur Natur eines Dings gehört und deshalb entweder als Privatio oder als Pura negatio weiterbestimmt wird. Mit guten Gründen wird diese Voraussetzung von der neuzeitlichen Philosophie fast durchgängig bestritten, und zwar von Kant über Friedrich Schlegel und Baader, Hegel und den Schelling der *Freiheitschrift* bis zu Julius Müller, Kierkegaard und Schopenhauer. In unterschiedlich radikaler Weise entwickeln sie eine Theorie der Positivität oder Realität des Malum, die Gegenstand der folgenden Überlegungen ist. Aus Zeit- und Darstellungsgründen werde ich mich auf Kant und Schelling einerseits und auf Schopenhauer andererseits beschränken, obgleich der Sache nach auch die anderen genannten Autoren berücksichtigt werden müßten.

2. Die Realitätstheorie des Malum: Kant und Schelling

2.1. Das Malum als positive Negativität: Kant

Kant liefert eine scharfsinnige Rekonstruktion und Kritik der Voraussetzungen, die bei Leibniz und in der Leibniz-Wolffschen Schule zu einer privations- bzw. negationstheoretischen Wesensbestimmung des Malum geführt haben und entwickelt im Gegenzug eine Theorie vom Malum als positiver Realität.

Im Kapitel "Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe" der *Kritik der reinen Vernunft* sowie im zweiten Teil seiner *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik* zeigt Kant, daß die negative Bestimmung des Malum in der Leibniz-Schule auf folgendem Fehlschluß beruht²:

¹ *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, SW VII, 195, vgl. VI, 545.

² Zum folgenden vgl. I. KANT: *Kritik der reinen Vernunft*, A 260-292, bes. A 264f., 272-274, 282; I. KANT: *Über die von der Königlichen Akademie der Wissenschaften*

Leibniz und seine Schule setzen (a) voraus, daß Realitäten untereinander nicht im Widerstreit stehen und sich nicht gegenseitig aufheben können. Der Ausdruck "Realität" ist dabei nicht wie im heutigen Sprachgebrauch gleichbedeutend mit der Modalkategorie "Wirklichkeit", sondern Realitäten sind für die rationalistische Philosophie des 18. Jahrhunderts wahrhaft positive Bestimmungen oder bejahende Prädikate eines möglichen Dings.¹ Ein Widerstreit entsteht nie zwischen den Realitäten eines Dings, etwa zwischen den Prädikaten "gütig" und "mächtig", sondern nur dann, wenn eine Realität mit ihrer Negation verbunden und jemandem beispielsweise gleichzeitig die Eigenschaft "gütig" zu- und abgesprochen wird. Da nun (b) das Böse und die Übel offensichtlich dem Guten widerstreiten, ein Widerstreit aber nach (a) nur zwischen einer Realität und ihrer Negation stattfinden kann, muß (c) das Malum in einer Negation bestehen, sei es nun eine bloße Negation oder eine Privation.

Übrigens läßt sich aus den Prämissen (a) und (b) nicht nur die klassische Negations- oder Privationstheorie folgern, sondern mit gleichem Recht auch ihre Umkehrung, so daß das Übel die Realität, das Gute dagegen nur dessen Abwesenheit ist - eine Position, wie sie uns bei Schopenhauer noch begegnen wird.

Kant bestreitet nun die Conclusio des Leibnizschen Schlusses, indem er den Geltungsbereich seines Obersatzes auf bloße Begriffe einschränkt. Richtig ist: Im bloßen Begriff eines Dings überhaupt ist ein Widerstreit nur zwischen einer Realität und ihrer Negation, nicht aber zwischen zwei Realitäten möglich. Bejahende Begriffsbestimmungen, die im Gedanken von einem Gegenstand verbunden sind, sind stets einstimmig und können sich nicht gegenseitig aufheben. Was aber vom Begriff eines Gegenstands gilt, gilt damit noch nicht vom Gegenstand selbst. Realitäten, die einem Gegenstand zukommen, können in einem zwar nicht logischen, sehr wohl aber in einem realen Widerstreit stehen. Dieser reale Widerstreit ist möglich, weil sich in der sinnlichen Anschauung, durch die Realitäten gegeben werden, Bedingungen finden, nämlich entgegengesetzte Richtungen, von denen im Begriff von Realitäten abstrahiert wird. So stehen beispielsweise zwei Bewegungskräfte, die ein Ding in entgegengesetzte Richtungen drängen, im Verhältnis eines realen Widerstreits, insofern sie sich in ihren Wirkungen entweder ganz oder mindestens teilweise aufheben.

Leibniz mußte den Unterschied zwischen dem Verhältnis von Realitäten im Begriff eines Dings und im Ding selbst übersehen, weil er die sinnliche Anschauung fälschlicherweise für eine bloß "verworrene Vorstellungsart"² hielt. Er ignorierte deshalb bei der Bestimmung des Dings die Bedingungen der sinnlichen Anschauung, die einen Widerstreit zwischen den Realitäten eines Dings

zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, in: *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XX, 282f.

¹ Vgl. dazu A. Maier: *Kants Qualitätskategorien*, Berlin 1930, unveränderter Nachdruck Vaduz/Liechtenstein 1978, 15ff.

² *KrV*, A 270.

ermöglichen, und meinte, Realitäten müßten in Übereinstimmung stehen, weil unter ihren Begriffen kein Widerstreit möglich ist. Nun ist aber nach Kant die sinnliche Anschauung eine eigene, vom Verstand unterschiedene Quelle von Vorstellungen, auf die sich der Verstand beziehen muß, um objektiv urteilen zu können. Da aber in der Anschauung Realitäten mit einem Richtungssinn gegeben sind, von dem der Verstandesbegriff absieht, kommt es im Fall entgegengesetzter Richtungen zu einem realen Widerstreit zwischen Realitäten.

Bereits in seiner kleinen Schrift *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, nach dem Urteil von Karl Rosenkranz "eine der tiefstinnigsten und lichtvollsten... welche die philosophische Literatur überhaupt aufzuweisen hat"¹, hat Kant seine Entdeckung einer realen Entgegensetzung zwischen positiven Bestimmungen im Unterschied zur logischen Entgegensetzung zwischen einer Realität und ihrer Negation für eine Neubestimmung des Malum fruchtbar gemacht. In der logischen Entgegensetzung, von der die Leibniz-Wolffsche Schule allein wußte, wird von einem Gegenstand etwas zugleich bejaht und verneint, und sie verstößt deshalb gegen den Satz vom Widerspruch.² In der realen Entgegensetzung sind zwei bejahende, deshalb einander logisch nicht widersprechende Bestimmungen oder Realitäten in einem Gegenstand verbunden, und zwar derart, daß sie sich in ihren Folgen ganz oder teilweise aufheben.³ Wenn einem Gegenstand eine bejahende Bestimmung oder Realität zukommt und diese nicht zu einer entsprechenden Folge führt, dann muß ihr folglich eine andere bejahende Bestimmung real entgegengesetzt sein. Wenn beispielsweise "ein Schiff im freien Meer wirklich durch Morgenwind getrieben wird, und es kommt nicht von der Stelle, wenigstens nicht so viel, als der Wind dazu Grund enthält, so muß ein Seestrom ihm entgegengestreichen."⁴

Aufgrund dieser Überlegungen zeigt Kant nun im zweiten, anwendenden Teil seiner Schrift in überzeugender Weise: Das Malum, und zwar sowohl das physische Übel wie das moralisch Böse, ist eine Realität, die zum Guten im realen Widerstreit steht, und nicht eine Negation oder ein Mangel des Guten, die ihm nur logisch widerstreitet, wie die Leibniz-Wolffsche Schule meinte. Es liegt auf der Hand, daß Schmerz oder Unlust nicht lediglich ein Mangel an Freude oder Lust, sondern eine eigene positive Empfindungsqualität ist. Trinkt man eine geschmackslose Flüssigkeit, wird man keine Lust empfinden. Aber dieser Mangel an Lust ist noch keine Unlust, die sich erst einstellt, wenn man stattdessen eine übel-schmeckende Arznei zu sich nimmt. Die Unlust ist zudem nicht nur eine positive, sondern auch eine der Lust real entgegengesetzte Empfindung, die die Lust ganz oder zum Teil aufhebt. Kant illustriert das am Beispiel einer spartanischen Mutter, die erfährt, daß ihr Sohn im Kampf für das Vaterland tapfer ge-

¹ K. ROSENKRANZ: *Geschichte der Kantschen Philosophie* [Leipzig 1840], hrsg. von St. Dietzsch, Berlin 1987, 118.

² Vgl. *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, A 3, 5.

³ Vgl. a.a.O., A 3-6, 13f.

⁴ A.a.O., A 16f.

fochten hat.¹ Aufgrund dieser Nachricht wird sich bei ihr ein angenehmes Gefühl der Freude einstellen. Wird nun hinzugefügt, daß er dabei getötet worden ist, so wird sie Trauer empfinden, und diese Trauer wird der Freude Abbruch tun. Wäre nun die Unlust lediglich ein Mangel an Lust, dann dürfte die Trauer über den Tod des Sohnes die Freude über seine Tapferkeit nicht vermindern. Da dies aber der Fall ist, ist die Trauer nicht lediglich ein Mangel an Freude, sondern eine positive Empfindungsqualität, die der Freude real entgegengesetzt ist.

Ebenso wie mit dem *Malum physicum* verhält es sich mit dem *Malum morale*, wie Kant im Aufsatz über negative Größen und später in der *Religionsschrift* durch folgende Argumentation gezeigt hat.² Das moralische Gesetz ist in uns eine Triebfeder der Willkür und damit ein positiver Grund zu einer guten Handlung. Wenn nun jemand in seinem Handeln nicht durch das moralische Gesetz bestimmt wird, indem er unterläßt, wozu er sich verpflichtet weiß (Unterlassungssünden) oder indem er der Verpflichtung positiv entgegenhandelt (Begehungssünden), muß er durch eine dem moralischen Gesetz entgegengesetzte Triebfeder der Selbstliebe bestimmt sein. Nach der Freiheitskonzeption der *Religionsschrift*, die die Zurechenbarkeit auch des moralisch bösen Handelns zu sichern versucht, ist dies nur dadurch möglich, daß er bei der Bildung seiner Handlungsmaxime die Interessen der Selbstliebe über das moralische Gesetz erhebt und sie entgegen seiner Pflicht zum ausschlaggebenden Handlungsmotiv macht.³ Das moralisch Böse wird damit im Unterschied zur *Kritik der praktischen Vernunft*, die freies mit moralisch gutem Handeln identifizierte, zu einem eigenen Vollzugsmodus der Freiheit. Es ist nicht länger die Abwesenheit sittlicher Selbstbestimmung, sozusagen ein Mangel an Tugend (*privatio boni*), sondern eine dem Guten real entgegengesetzte Selbstbestimmung, die die sittliche Ordnung der Triebfedern umkehrt.

Diese Bestimmung des Bösen als einer dem Guten entgegengesetzten Realität des Willens ist in der Tat zwingend, wenn man mit Kant voraussetzt, daß ohne moralische Einsicht und Triebfeder, der entgegengehandelt wird, nur moralisch indifferente, nicht aber böse Handlungen zustandekommen können. Bestünde das Böse lediglich in einem durch mangelnde Einsicht bestimmten Wollen, wie die philosophische Tradition von Platon bis Leibniz annahm, dann könnte beim Menschen vom moralisch Bösen so wenig die Rede sein wie beim Tier.

2.2. Das Böse als positive Verkehrtheit: Schelling

Zwischen den *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* von 1806 und seiner *Freiheitschrift* von 1809 hat Schelling übeltheoretisch eine radikale

¹ Vgl. a.a.O., A 22.

² Vgl. a.a.O., A 26-30; *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 9f. Anm., 12f., 33f.

³ Vgl. *Religion innerhalb...*, B 11f.

Wende vollzogen, die sich in seiner Leibniz-Kritik widerspiegelt.¹ Während Schelling in den *Aphorismen* und den *Würzburger Vorlesungen* (1804) noch die spinozistische Negationstheorie vertritt, begreift er das Malum in der *Freiheitschrift* als positive Realität. 1806 wird die Leibnizsche Privationslehre deshalb als unzulässige ontologische Aufwertung, 1809 dagegen als verharmlosende Depotenzierung des Malum kritisiert, die "den Verstand und das sittliche Bewußtseyn gleich unbefriedigt [läßt]."²

In der *Freiheitschrift* hat Schelling gegen die Leibnizsche Variation der Privationslehre, die er irrthümlicherweise mit der patristischen und scholastischen gleichsetzt³, drei Einwände geltend gemacht, von denen der zweite und dritte meines Erachtens zutreffend sind.

Erstens: Nicht im Tier, sondern allein im Menschen, der die vollkommenste unter allen sichtbaren Kreaturen ist, kommt das moralisch Böse zur Erscheinung. Da ein Wesen somit schon einen gewissen Vollkommenheitsgrad erreicht haben muß, um des Bösen fähig zu sein, kann "der Grund desselben keineswegs in Mangel oder Beraubung liegen."⁴ Auch die Personifikation des Bösen, der Teufel, war "nach der christlichen Ansicht...nicht die limitirteste Creatur, sondern vielmehr die illimitirteste."⁵ Dieser Einwand wäre nur triftig, wenn nach Leibniz aus der zum Begriff endlicher Substanzen gehörenden Unvollkommenheit oder Limitation für sich allein das Malum morale entspringen würde. Das ist aber nicht der Fall. Leibniz verkennt keineswegs, daß die Fähigkeit zum Bösen Willens- und Verstandeskraft, d.h. das Erreichen einer bestimmten Vollkommenheitsstufe, zur Voraussetzung hat. Das moralisch Böse entsteht nach Leibniz erst dann, wenn die wesentliche Begrenztheit kreatürlichen Seins auf dieser Vollkommenheitsstufe zum Vorschein kommt.

Gegen Leibniz' Erklärung des Bösen aus der Schwäche und Unvollkommenheit des menschlichen Willens und Verstandes spricht zweitens aber in der Tat die Beobachtung, daß das Böse "sich oft mit einer Vortrefflichkeit der einzelnen Kräfte vereinigt zeigt, die viel seltener das Gute begleitet"⁶: mit lebhafter Phantasie, erfindungsreichem Verstand und außerordentlicher Willenskraft. Leibniz' Deutung kann deshalb allenfalls das "niederträchtige oder gemein Böse"⁷, des-

¹ Schellings Äußerungen zu Leibniz werden zusammengestellt und referiert bei A. BRENNER: *Schellings Verhältnis zu Leibniz. Ein Beitrag zur Geschichte des Wiedererwachens der echten Leibnizschen Philosophie (nach der Herrschaft der Wolffschen Schule) und zur Entwicklung der Schellingschen Philosophie*, Diss. Tübingen 1937.

² SCHELLING: *Freiheitschrift*, SW VII, 367.

³ Vgl. *Freiheitschrift*, SW VII, 368 Anmerkung. Mit Recht hat demgegenüber J. MÜLLER: *Die christliche Lehre von der Sünde*, Bd. 1, Breslau 31849, 400ff. auf die tiefgreifende Verschiedenheit zwischen Augustin und Leibniz in diesem Punkt hingewiesen.

⁴ *Freiheitschrift*, SW VII, 368.

⁵ Ebd.

⁶ *Freiheitschrift*, SW VII, 369.

⁷ *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, SW X, 57.

sen "Banalität"¹, erklären, "nicht aber das Böse in seinen großen Erscheinungen"², das sich wie im Fall Napoleons, an den Schelling vermutlich denkt, mit einer ausgezeichneten Energie menschlicher Seelenkräfte verbindet. Schellings Gedanke ließe sich an Choderlos de Laclos' Briefroman "Les liaisons dangereuses" (1782) literarisch illustrieren.³ More geometrico planen dort die Protagonisten des Lasters, die Marquise de Merteuil und der Vicomte de Valmont, die Zerstörung ihres Opfers, der tugendhaften Madame de Tourvel. Das Böse entspringt ihrer teuflischen Rationalität, die Affären als Inszenierungen, Sprache als Waffe und Empfindsamkeit des anderen als Anlaß seiner Mißhandlung ergreift.

Drittens ist die Art der Empfindung, mit der man in der Regel auf die ausgeprägten Gestalten des moralisch Bösen reagiert, im Rahmen des Leibnizschen Konzepts nicht zu rechtfertigen. Bestünde das Böse nur in einem Mangel an Willens- und Verstandeskraft, dann dürfte es bei anderen nur Gefühle des Bedauerns über die Ohnmacht des Handelnden und Mitleid mit der Beschränktheit seiner Kräfte erwecken.⁴ Dies ist aber offensichtlich nicht der Fall. Zu Recht bemerkt Schelling: "Übrigens erfüllt die offenbare Sünde nicht wie bloße Schwäche und Unvermögen mit Bedauern, sondern mit Schrecken und Horror, ein Gefühl, das nur daher erklärbar ist, daß sie das Wort zu brechen, den Grund der Schöpfung anzutasten und das Mysterium zu profanieren strebt."⁵ Schellings Einwand aufgreifend, erinnert Julius Müller daran, daß für die biblische Tradition, so sehr sie die erbarmende Liebe Gottes zum Sünder bezeugt, die Sünde selbst kein Anlaß der Wehmut Gottes über die unvermeidliche Schwachheit des Menschen, sondern ein Gegenstand seines heiligen Zorns ist.⁶ Entsprechend rufen Greuelthaten, die mit Namen wie Nero oder Caligula oder in unserem Jahrhundert mit Orten wie Auschwitz oder dem Archipel Gulag verbunden sind, Grauen und fassungsloses Entsetzen hervor. Reaktionen wie diese setzen ein sittliches Bewußtsein voraus, das im Bösen nicht wie Leibniz eine geschwächte Willens- und Verstandeskraft, sondern eine dem Guten real entgegengesetzte aktive Kraft am Werk sieht.

¹ Vgl. H. ARENDT: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München/Zürich, 81992.

² *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, SW X, 57.

³ Vgl. dazu S. SCHARNOWSKI: "Grausame Liebschaften. Zum literarischen Typus des Verführers", in: A. SCHULLER/W. VON RAHDEN (Hg.): *Die andere Kraft. Zur Renaissance des Bösen*, Berlin 1993, 251-275.

⁴ In seinem Frühdialog hat Leibniz diese Konsequenz selbst gezogen: "Theologe: Sind somit nicht in letzter Hinsicht überhaupt alle Bösen als unglücklich anzusehen, weil sie ihre Aufmerksamkeit nicht auf den Weg des Glücks gerichtet haben, der sich ihnen so leicht und unbehindert darbietet? Philosoph: Zugegeben. Theologe: Und sind sie nicht zu bemitleiden? Philosoph: Das kann ich nicht leugnen." (*Confessio philosophi*, 89, 91).

⁵ *Freiheitsschrift*, SW VII, 391.

⁶ Vgl. J. MÜLLER: *Die christliche Lehre von der Sünde*, Bd. I, Breslau 1849, 383f.

Ein weiteres, von Schelling nicht genanntes Phänomen, das durch die Privationslehre und die ihr zugrundeliegende Handlungstheorie unerklärbar bleibt, ist meines Erachtens das Handeln aus bewußter Bosheit. Gäbe es, wie es zu wünschen wäre, nur unvorsätzlich böse Handlungen, dann wäre die von Sokrates bis Leibniz in der Regel vertretene Annahme, daß der Wille stets auf das Gute gerichtet ist und deshalb niemals freiwillig oder wissentlich Böses tut, angemessen. In diesem Falle wäre das Böse in der Tat stets das Ergebnis eines durch mangelnde Erkenntnis des Guten fehlgeleiteten Willens. Wie aber soll man sich aus dem Gedanken einer Verstandes- und Willensprivation Handlungen erklären, in denen nicht ein fehlgeleiteter, sondern ein bewußt gesetzwidriger Wille, "eine feindselige, tückische Gesinnung, eine frevelhafte Lust am Verbotenen, eine freche, widerstandslose Hingebung an das Laster"¹ zum Ausdruck kommt. Bewußt gesetzwidrige Handlungen setzen beim Handelnden moralische Einsicht voraus, ihre Fehlerquelle kann folglich erstens nicht in einer Verstandesprivation bestehen. Da sich der Handelnde durch die Einsicht zu einer guten Handlung aufgefordert weiß, ihr aber trotzdem entgegenhandelt, kann die Handlung zweitens nicht einem geschwächten Willen entspringen. In ihr ist nicht ein hinter dem Guten zurückbleibender, sondern, wie Kant gezeigt hat, ein ihm real entgegengesetzter positiv böser Wille wirksam, der das sittliche Motiv überwiegt. Übrigens ist die Tradition von ihrer Reduktion des moralisch Bösen auf ein unabsichtliches Erkenntnisdefizit selbst gelegentlich abgewichen. Leibniz unterscheidet an einigen Stellen zwischen läßlichen Sünden, die eine zeitliche, und Todsünden, die eine ewige Strafe verdienen.² Bei läßlichen Sünden will der Sünder zwar die Sünde, aber nicht *als* Sünde, da er sie fälschlicherweise für gut hält. Todsünden dagegen werden "aus einem bösen Gemüthe gegen das ausdrückliche Verbot des Gewissens und die der Seele inwohnenden Tugendgrundsätze begangen".³ Es ist leicht zu sehen, daß Leibniz selbst damit seine privationstheoretische Bestimmung des Malum morale durchbricht. Daß der Wille stets auf Gutes gerichtet ist und das Böse nur unvorsätzlicherweise will, sooft dieses aufgrund mangelnder Erkenntnis "unter der Hülle des Guten verborgen und gleichsam maskiert ist"⁴, trifft zwar auf läßliche, nicht aber auf Todsünden zu. In ähnlicher Weise war bereits die mittelalterliche Philosophie in ihren Abhandlungen über die Sünde wider den heiligen Geist von ihrer Annahme, der Wille wähle das Böse nur irrtümlicherweise als scheinbar Gutes, abgewichen. Die Sünden

¹ A. a. O., 380.

² Vgl. Brief an den Landgraf von Hessen-Rheinfels vom 4./14. 3. 1685, in: G. W. LEIBNIZ: *Textes inédits*. Publiés par G. Grua, Bd. 1 Paris 1948, 189. *Leibnizens System der Theologie*, lat.-dt., übersetzt von Räß und Weis mit einer Vorrede von L. Doller, Mainz 1825, 15; *Confessio philosophi*, 75, 77. Von wirklichen Sünden (*peccata actualia*) spricht Leibniz im *System der Theologie* (S. 13,15) im Unterschied zur Erbsünde. Eine differenzierte Einteilung der Formen der Sünde findet sich in *Causa Dei* §§ 86-93.

³ *Leibnizens System der Theologie*, 15.

⁴ *Theodizee* §154.

wider den heiligen Geist gelten nämlich als unvergebbar, weil der Sünder wider bessere Einsicht daran festhält und die göttliche Vergebung ausschlägt.¹

Bei der Diagnose des Fehlers, der zur Privations- und Negationstheorie des Malum geführt hat, ist Schelling Kant gefolgt. Er schreibt: "Es entspringt diese Erklärungsart überhaupt aus dem unlebendigen Begriff des Positiven, nach welchem ihm nur die Beraubung entgegenstehen kann. Allein es gibt noch einen mittleren Begriff, der einen reellen Gegensatz desselben bildet und von dem Begriff des bloß Verneinten weit absteht."² Weil man meinte, ein Gegensatz könne nur zwischen einem positiven Prädikat und seiner Verneinung, nicht aber zwischen zwei positiven Prädikaten oder Realitäten eines Dings auftreten, mußte man den Gegensatz zwischen Bonum und Malum als logischen Gegensatz mißverstehen und das Bonum als Realität, das Malum aber als dessen Negation deuten. Für Schelling und Kant dagegen steht das Böse zum Guten statt im logischen im reellen Gegensatz und ist folglich nicht als Negation oder Privation, sondern als eine dem Guten entgegengesetzte positive Realität zu bestimmen. Beide, Kant und Schelling, verstehen das Böse als positive Verkehrung eines Ordnungsgefüges. Nach Kants Religionsschrift verkehrt der böse Wille die *sittliche* Ordnung der Handlungsmotive: Statt die egoistischen Interessen dem moralischen Gesetz unterzuordnen, werden sie zur Bedingung der Befolgung des Sittengesetzes erhoben. Von Schelling wird diese bei Kant rein moralphilosophische Kategorie der Verkehrtheit in einen Gesamtentwurf von Wirklichkeit eingebettet. Im Bösen wird nicht nur die sittliche Ordnung der Triebfedern, sondern die *ontologische* Ordnung zwischen jenen Prinzipien verkehrt, die alles Seiende konstituieren. Ich kann diese "Metaphysik des Bösen" (Heidegger) hier nicht im einzelnen rekonstruieren und muß mich mit einer Skizze begnügen.³

Die *Freiheitsschrift* entwickelt eine onto-theologische Prinzipienlehre, wonach jedes Seiende durch zwei Prinzipien konstituiert wird. In ihm strebt der sich verschließende Wille des Grundes, ein elementarer Erhaltungstrieb, durch den es zum existierenden Einzelnen wird.⁴ Dieser Wille ist der "Eigenwille der

¹ Vgl. J. JACOBS: *Aus bewußter Bosheit. Literarischer Reflex der Sünde wider den heiligen Geist in der deutschen religiösen Dichtung des 11. und 12. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M., Bern, New York 1983, bes. 8-22.

² SCHELLING: *Freiheitsschrift*, SW VII, 370.

³ Ausführlicher wird diese Metaphysik des Bösen dargestellt bei: F. HERMANNI: *Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizee-Projektes in Schellings Philosophie*, Wien 1994; M. HEIDEGGER: *Schellings Abhandlung: Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), hrsg. v. H. Feick, Tübingen 1971. Vgl. außerdem O. HÖFFE, A. PIEPER (Hg.): *F.W.J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (Klassiker Auslegen, Bd. 3), Berlin 1995; P. OESTERREICH: "'Positive Verkehrtheit'. Die Figur des Bösen bei Schelling und Macchiavelli", in: *Philosophisches Jahrbuch* 102 (1995), 249-260.

⁴ Die *Freiheitsschrift* interpretiert den Selbsterhaltungswillen ausdrücklich als principium individuationis: "...niemand wird glauben, daß die Begierde, die den Grund jedes besondern Naturlebens ausmacht, und der Trieb, sich nicht nur überhaupt, sondern in diesem bestimmten Daseyn zu erhalten, zu dem schon erschaffenen Geschöpf erst hin-

Creatur"¹, durch den die Dinge in dem von Gott unterschiedenen Grund wurzeln. Ihm gegenüber steht der Wille des Verstandes - die *Freiheitsschrift* bezeichnet ihn auch als "Universalwillen"² -, der die blinde Begierde zum Bewußtsein zu erheben versucht. In der außermenschlichen Natur fällt nun dem Eigenwillen stets die untergeordnete Rolle zu, während der Universalwille die Rolle des leitenden Prinzips übernimmt. Gerade indem ein Naturwesen nämlich seine eigenen partikulären Interessen verfolgt, ist es vom allgemeinen Willen gebunden und verwirklicht unabsichtlich dessen Absichten. In seiner Eigensucht dient es nur wieder der Gattung.

Dies ändert sich beim Menschen. Er ist fähig, die in der Natur invariante Prinzipienordnung zu verkehren und seinen Eigenwillen über den Universalwillen zu erheben. Diese menschliche Fähigkeit zu einer vom allgemeinen Willen nicht mehr gebändigten, zügellosen Eigensucht ist sein Vermögen zum Bösen. Das Böse beruht nach Schelling auf einer durch die menschliche Freiheit gesetzten "positiven Verkehrtheit oder Umkehrung der Principien"³, durch die alles Seiende konstituiert wird. Als eigenmächtige Verkehrung der Prinzipienordnung entspringt das Böse statt aus dem Seinsmangel aus der Seinsfülle eines Seienden, nämlich aus dem Geist des Menschen.

Schellings *Freiheitsschrift* bietet eine Onto-Theologie, durch die es möglich wird, über die seit Augustin bestimmende ontologische Depotentierung des Malum hinauszugehen. Darin liegt meines Erachtens einer ihrer systematischen Vorzüge. Weil das Vermögen zum Bösen in dem von Gott unterschiedenen Grund wurzelt, braucht das Malum morale nicht länger aus Theodizeegründen entwickelt zu werden.

3. Die Inversion der Privationstheorie: Schopenhauer

Seit Kuno Fischer wird Schopenhauers Philosophie in der Literatur häufig als Antithese zum Leibnizschen Optimismus gedeutet.⁴ Obgleich nicht im direkten Gegenzug zu Leibniz entwickelt⁵, enthält sein System - oft bis in die Einzelheiten hinein - eine Umkehrung Leibnizscher Theoreme. Die wirkliche Welt, für

zugekommen sey, sondern vielmehr, daß sie das Schaffende selber gewesen" (*Freiheitsschrift*, SW VII, 376).

¹ *Freiheitsschrift*, SW VII, 363.

² Ebd.

³ A.a.O., 366.

⁴ Vgl. A. HÜBSCHER: *Denker gegen den Strom. Schopenhauer: gestern - heute - morgen*, Bonn 1973, 178. In seinem Aufsatz "Eine wahrhaft ruchlose Denkungsart! Schopenhauers Kritik der Leibnizschen Theodizee", in: *Studia Leibnitiana* 18 (1986), 152-182, hat R. Malter diese häufig wiederholte Antipodentheorie auf neue Weise zu begründen versucht.

⁵ Leibniz gehört, wie A. Hübscher nachgewiesen hat, "nicht in die Reihe der Grunderlebnisse Schopenhauers" (A. HÜBSCHER: *Denker gegen den Strom*, 169).

Leibniz bekanntlich die bestmögliche, wird für Schopenhauer zur "schlechteste[n] unter den möglichen" Welten, denn "wäre sie ... noch ein wenig schlechter, so könnte sie schon nicht mehr bestehen."¹ Entsprechend wird Leibniz' Kompensationsgedanke, wonach die Übel der Welt durch die Vielzahl der Güter mehr als ausgeglichen werden, von Schopenhauer ins Gegenteil verkehrt. Eine Güter-Übel-Bilanz muß nach Schopenhauer schon deshalb negativ ausfallen, weil ein Übel "nie durch das daneben oder danach vorhandene Gut getilgt, mithin auch nicht ausgeglichen werden kann... Denn, daß Tausende in Glück und Wonne gelebt hätten, höbe ja nie die Angst und Todesarter eines Einzigen auf."² Schopenhauer konnte die Kompensierbarkeit der Übel durch Güter bestreiten und sich deshalb jene langwierige, später von Eduard von Hartmann durchgeführte Güter-Übel-Bilanzierung sparen³, weil er auch die klassische Negations- bzw. Privationslehre des Malums umkehrt.⁴ Mit Blick auf Leibniz schreibt er im zweiten Band seiner *Parerga und Paralipomena*: "Ich kenne...keine größere Absurdität, als die der meisten metaphysischen Systeme, welche das Uebel für etwas Negatives erklären; während es gerade das Positive, das sich selbst fühlbar machende ist; hingegen das Gute, d.h. alles Glück und alle Befriedigung ist das Negative, nämlich das bloße Aufheben des Wunsches und Endigen einer Pein."⁵

Für seine Inversion der Privationslehre gibt Schopenhauer eine apriorische Begründung⁶, die das Seinsverständnis der traditionellen Metaphysik auf den Kopf stellt. Diese hatte das Malum deshalb als Nichtsein, als Privatio oder Pura negatio bestimmt, weil sie voraussetzte, daß esse und bonum konvertibel und das von Gott geschaffene Sein als solches gut ist. Schopenhauer dagegen wendet die klassische Konvertibilitätsthese und infolgedessen auch die privationstheoretische Bestimmung des Malum ins Gegenteil. Alles Leben ist für ihn ein Nichtseinsollendes, ein Malum. Denn es ist nicht Schöpfung eines vollkommenen Gottes, sondern Erscheinung eines blinden, ziel- und endlosen Willens.

Diese Quelle des Lebens ist aber zugleich "eine stete Quelle des Leidens", und zwar aus vier Gründen. Erstens entspringt "alles Wollen, als solches, aus dem

¹ *Die Welt als Wille und Vorstellung* (=WWV) II, SW, Bd. 3, 669. Schopenhauer wird zitiert nach A. SCHOPENHAUER: *Sämtliche Werke* nach der ersten, von J. Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe, neu bearbeitet und hrsg. von Arthur Hübscher, durchgesehen von Angelika Hübscher, 7 Bde., Mannheim 41988 (=SW).

² WWV II, SW 3, 661.

³ Vgl. E. VON HARTMANN: *Philosophie des Unbewußten. Versuch einer Weltanschauung*, mit einem Vorwort von L. Lütkehaus, Nachdruck der Ausgabe Berlin 1869, Hildesheim, Zürich, New York 1989, 540-600.

⁴ Vgl. auch G. STREMMINGER: *Gottes Güte und die Übel der Welt. Das Theodizeeproblem*, Tübingen 1992, 180-183.

⁵ *Parerga und Paralipomena* (=P) II, § 149 (SW 6, 309f.). In der Fußnote erwähnt Schopenhauer Leibniz, "welcher (Théod. § 153) die Sache durch ein handgreifliches und erbärmliches Sophisma zu erhärten bestrebt ist."

⁶ Zum Anspruch der Apriorizität der Begründung vgl. R. MALTER, "Eine wahrhaft ruchlose Denkungsart...", a.a.O., 158f.

Mangel, also dem Leiden.¹ Zweitens bringt Wollen deshalb Leiden mit sich, weil durch die innere Entzweiung des Willens und den steten Kampf seiner Erscheinungen² "die meisten Begehungen unerfüllt bleiben müssen und der Wille viel öfter durchkreuzt, als befriedigt wird."³ Drittens ist "keine Befriedigung... dauernd, vielmehr ist sie stets nur der Anfangspunkt eines neuen Strebens"⁴ und damit Leidens. Denn der Wille ist ein endloses Drängen⁵, weil ihm als Wesen der Welt "kein Theil, sondern nur das Ganze, welches aber unendlich ist, Genüge geben könnte."⁶ Viertens schließlich ist das Leben selbst dann nicht übel, wenn das grenzenlose Streben kurzzeitig zum Stillstand kommt und die Befriedigung nicht sogleich einen neuen Wunsch erzeugt. Denn in diesem Fall tritt ein anderes Übel ein, die Langeweile nämlich, in der das Dasein, das alle anderen Lasten abgewälzt hat, sich selbst zur Last wird.⁷

Im Gegenzug zur klassischen Konvertibilitätsthese ist alles Leben und das menschliche zumal für Schopenhauer also wesentlich Leiden, weil es die Erscheinung eines ziellosen, stets unbefriedigten und in sich selbst entzweiten Willens ist. Wenn aber Leiden der einzig positive, reale Gehalt des Lebens ist, dann muß auch die Privations- bzw. Negationstheorie umgekehrt und statt das Malum das Bonum physicum als Negation bestimmt werden.⁸ Jede Lust und jedes Glück hat nach Schopenhauer wesentlich negativen oder privativen Charakter: es ist nur die vorübergehende Befreiung von Unlust, Unglück und Not, die Befriedigung eines Wunsches, die Aufhebung einer Entbehrung, die Stillung eines Schmerzes. Ebenso hat Schopenhauer auch die klassische privationstheoretische Bestimmung des Malum morale ins Gegenteil verkehrt. Wegen des inneren Widerstreites des Willens gegen sich selbst kommt es in der Erscheinung zum ständigen Kampf zwischen den Individuen aller Gattungen. Unrecht und Haß ist deshalb der ursprüngliche und positive Zustand menschlichen Handelns. Recht und Humanität dagegen ist nur ein abgeleiteter und negativer Zustand: die mühsam errungene und stets gefährdete Abwehr von Unrecht und Haß.⁹

Schopenhauer hat diese apriorisch begründete Inversion der Privationslehre, für die er sich auf Platon, den Kynismus und Voltaire beruft¹⁰, durch empirische Befunde zu belegen versucht. Daß das Malum physicum eine Realität, das Bonum physicum dagegen nur dessen Negation ist, wird nach Schopenhauer

1 *WWV* I, § 65, SW 2, 429.

2 Vgl. a.a.O., § 27, SW 2, 174-178.

3 A.a.O., § 65, SW 2, 429.

4 A.a.O., § 56, SW 2, 365.

5 Vgl. a.a.O., § 29, SW 2, 193-196.

6 *P* II, §145, SW 6, 304.

7 Vgl. *WWV* I, § 57, SW 2, 369f.

8 Schopenhauer entwickelt seine Lehre von der Negativität des Glücks an folgenden Stellen: *WWV* I, SW, 2, 376-379, 443f.; *WWV* II, SW 3, 165, 659f.; *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (=E), SW 4, 210f.; *P* I, SW 5, 432-435, 444, 465f.; *P* II, SW 6, 220f., 309f., 311f., 620f.

9 Vgl. *WWV* I, § 62, SW 2, 400.

10 Vgl. *WWV* II, SW 3, 660; *E*, SW 4, 210; *P* I, SW 5, 432, 435.

durch die Tatsache bestätigt, daß zwar Unglück und Schmerz, nicht aber Glück und Wohlsein unmittelbar empfunden werden. Was dem Willen gemäß verläuft, merken wir nicht direkt, sondern nur das, was ihn durchkreuzt, d.h. alles Unangenehme und Schmerzliche. "Wir fühlen den Schmerz, aber nicht die Schmerzlosigkeit; wir fühlen die Sorge, aber nicht die Sorglosigkeit; die Furcht, aber nicht die Sicherheit."¹ Die Gesundheit des ganzen Körpers spüren wir nicht unmittelbar, wohl aber die kleine schmerzende Stelle.² Wegen seines negativen Charakters kann das Bonum nur mittelbar auf dem Umweg über eine Reflektion, die es mit dem Malum kontrastiert, ins Bewußtsein gelangen. Die Güter und Vorteile, die wir besitzen, erkennen wir erst durch die Erinnerung an vorausgegangene Not, durch den Anblick oder die Schilderung fremden Leidens oder nachdem wir sie verloren haben.³

Ebenso wie das affektive Verhältnis zum eigenen spricht nach Schopenhauer auch das affektive Verhältnis zum fremden Glück und Leiden für die Realität des Malum und die Negativität des Bonum. Während der Leidende direkt und unmittelbar unsere Teilnahme erregt, läßt uns der Glückliche und Zufriedene als solcher gleichgültig. Denn sein Zustand ist ein negativer. Freude über das Wohlsein anderer entsteht nur "sekundär und dadurch vermittelt, daß vorher ihr Leiden und Entbehren uns betrübt hatte."⁴

Im Gegenzug zur Privationslehre verweist Schopenhauer wie vor ihm bereits Kant und Schelling zu Recht und mit Nachdruck auf die Realität und Positivität des Malum. Seine Umkehrung der Privationslehre wird der Erfahrung insgesamt allerdings ebensowenig gerecht wie diese Theorie selbst. Zwar ist schon die Abwesenheit von Leiden und Schmerzen in manchen Fällen ein Gut⁵, aber nicht jedes Bonum physicum hat rein negativen oder privativen Charakter. Selbst Eduard von Hartmann, als metaphysischer Pessimist sicher ein unverdächtiger Zeuge, räumt ein: Es "ist und bleibt unbestreitbar, dass es auch Lust giebt, welche *nicht* durch Nachlassen eines Schmerzes entsteht, sondern sich positiv über den Indifferenzpunkt der Empfindung erhebt; man denke an die Genüsse des Wohlgeschmackes oder die der Kunst und Wissenschaft, welche letzteren Schopenhauer wohlweislich, weil sie ihm nicht in seine Theorie der Negativität der

1 *WWV* 2, SW 3, 659.

2 Vgl. *P I*, SW 5, 432.; *P II*, SW 6, 309.

3 Vgl. *WWV I*, SW 2, 377.

4 *E*, SW 4, 210.

5 Dies haben übrigens auch Leibniz und Kant bemerkt. Leibniz zählt zu den physischen Gütern nicht nur das Vergnügen, sondern auch alle mittleren Gefühlszustände, die zwar keine Lust bereiten, deren Abwesenheit aber, wie im Fall der Gesundheit, physische Übel darstellen (Vgl. *Theodizee* § 251). Die Belege bei Kant hat E. von Hartmann zusammengestellt und kommentiert, vgl. E. VON HARTMANN: *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus* (Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1880), Eschborn 1992, 40ff.

Lust passten, hinauswarf und als schmerzlose Freuden des willensfreien Intellectes behandelte."¹

Kants obengenannte Beispiele gegen die Privationstheorie des Malum physicum treffen, leicht variiert, auch deren Umkehrung bei Schopenhauer. Wer eine geschmackslose Flüssigkeit trinkt, empfindet zwar keine Unlust, aber diese Abwesenheit der Unlust ist noch keine Lust, die sich erst einstellt, wenn er ein wohlschmeckendes Getränk zu sich nimmt. Der Genuß des Wohlgeschmacks ist also kein bloßer Unlustmangel, sondern ein positives Gefühl, das sich über den Nullpunkt der Empfindung erhebt. Die Lust ist außerdem eine der Unlust real entgegengesetzte, sie mindernde oder aufhebende Empfindung. Überbringt man einer Mutter die Nachricht, ihr Sohn sei verletzt worden, wird sie Schmerz empfinden. Teilt man ihr zusätzlich mit, dies sei passiert, als er ein Kind vor dem Ertrinken rettete, wird sie das trösten. Wäre nun die Freude über den Mut und den Einsatz des Sohnes lediglich ein Mangel an Unlust, wie Schopenhauer annimmt, dann könnte sie den Schmerz über die Verletzung des Sohnes nicht vermindern. Da dies aber der Fall ist, ist die Freude eine positive und dem Schmerz entgegenwirkende Empfindungsqualität.

4. Ergebnis und Konsequenzen für eine Neubestimmung des Gottesbegriffs

Die Erfahrung des Bonum und Malum widersprechen der Privationslehre, und zwar sowohl in ihrer klassischen Form wie in ihrer Umkehrung bei Schopenhauer. Diese Schwäche der Privationstheorie gründet offenbar darin, daß sie ihre Begriffe des Bonum und Malum aus problematischen apriorischen Prämissen deduziert; im einen Fall aus der Annahme, Esse und Bonum seien konvertibel oder Realitäten könnten nicht im Widerstreit stehen, im Fall Schopenhauers aus jenem Monismus, der den blinden Willen für das Wesen aller Erscheinungen hält und deshalb Leben und Leiden gleichsetzt. Eine überzeugende Theorie dagegen muß bei ihrer Begriffsbildung von einer möglichst breiten Erfahrungsbasis ausgehen und wird dann wie Kant und Schelling nicht umhin können, das Malum und Bonum gleichermaßen als positive und einander widerstrebende Realitäten zu bestimmen.

Für den Gottesbegriff hat dieses Resultat einschneidende Konsequenzen. Die Privations- und Negationstheorie des Malum hat die Funktion, trotz der Übel in der Welt am Gedanken von Gott als allgütigem Schöpfergott festhalten zu können. Denn als Privation oder Negation von Realität hat das Malum statt bewir-

¹ E. VON HARTMANN: *Philosophie des Unbewußten*, 542, Vgl. den ganzen Abschnitt "Kritik der Schopenhauer'schen Theorie von der Negativität der Lust", a.a.O., 540-549.

kender nur versagende Ursachen und geht folglich nicht auf die Schöpfungswirksamkeit Gottes, sondern auf die ursprüngliche, logisch notwendige Beschränktheit der Geschöpfe (Leibniz) oder auf jenes Nichts zurück, aus dem Gott die Welt schuf (Augustin). Wenn aber das Malum eine positive Realität ist, dann bleiben für die Bestimmung des Gottesbegriffs konsequenterweise nur zwei mögliche und von der theologischen Tradition als häretisch abgewiesene Alternativen. Entweder ist Gott der Schöpfer aller positiven Realität und damit auch des Malum. Oder er ist nicht der Urheber des Malum, dann kann er nicht der Urheber aller positiven Realität sein, zu der auch die Übel gehören. Im ersten Fall wird möglicherweise eine (partielle) *Entbonisierung*, im Grenzfall sogar eine vollständige Dämonisierung Gottes nötig, und man muß einen *internen Dualismus* zwischen der Potenz der Güte und einer oder mehreren ihr in Gott gegenüberstehenden Potenzen annehmen. Denn mögliche Gründe, die einen Schöpfergott moralisch berechtigen könnten, das Malum zu *schaffen* (nicht nur um höherer Güter willen als Privation zuzulassen), sind nur schwer ersichtlich. Im zweiten Fall ist man zu einer (partiellen) *Entmächtigung*, im Grenzfall gar zu einem "Atheismus ad maiorem dei gloriam" (Marquard) gezwungen und muß mindestens einen *externen Dualismus* zwischen Gott und einer oder mehreren außer ihm bestehenden und mit ihm gleichursprünglichen Wirklichkeitsmächten in Kauf nehmen. Der Preis ist in beiden Fällen eine Verunsicherung des Heils. Denn entweder hat der Mensch es mit einem schwachen Gott zu tun, der ihm unter Umständen nicht helfen kann oder mit einem partiell schrecklichen oder gleichgültigen, der es nicht will. Beides ist wenig tröstlich, allemal aber wahrhaftiger als jene privationstheoretische Entwirklichung der Übel, die sich hinter dem Rücken der Leidenden mit Gott versöhnt.