

Das Böse – Eine Theoriegeschichte

Von Friedrich Hermann

Für Thomas Buchheim
zum 50. Geburtstag

1. Einführung

»Es fallen also übereinander alle Kobolds [und] Poltergeister [...], alle Zauber- und Hexengeschichten, Verschwörung mit den Teufeln«, notiert Johann Gottfried Herder (1744–1803) in Kants Pneumatologievorlesung.¹ Der Teufel und seine höllischen Gesellen waren der Aufklärung nicht mehr heilig. Der außermenschlich Böse wurde seiner Existenz beraubt und stattdessen als »das Böse« in die menschliche Natur verlegt. »Den Bösen sind sie los, das Böse ist geblieben«,² fasst Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) diese Entwicklung zusammen. Ist es geblieben? In der vollends aufgeklärten Welt schien selbst für »das Böse« kein Platz mehr zu sein. Seit dem 19. Jahrhundert bringen die Humanwissenschaften das Böse zum Verschwinden, indem sie es milieu- oder triebtheoretisch auf Faktoren zurückführen, die das einzelne Subjekt nicht mehr zu verantworten hat. Der Theodizee ging es nicht besser. Bereits 1791 konstatiert Immanuel Kant (1724–1804) das Scheitern aller Theodizeeversuche, und spätestens seit Arthur Schopenhauer (1788–1860) scheinen Theodizeen als »wahrhaft *ruchlose* Denkungsart [...], als ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden

¹ *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bd. 28, Abt. IV: *Vorlesungen*, Bd. 5: *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*, Erste Hälfte, Berlin 1968, S. 148f.

² G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Redaktion: E. Moldenhauer, K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1969–71, hier: Bd. 8, S. 16.

der Menschheit«³ auch moralisch diskreditiert zu sein. Der übeltheoretische Ertrag von Aufklärung und Moderne war: Theodizee gescheitert, der Böse tot und das Böse wissenschaftlich so erfolgreich begraben und vergessen, dass in Ritters *Historischem Wörterbuch der Philosophie* ein Artikel »Böses« fehlt – eine Panne, die Odo Marquard (geb. 1928) jenem neuzeitlich entwirklichten Teufel zuschreibt, der – ins Detail verflüchtigt – dort sein Unwesen treibt.⁴

Indes: Totgesagte leben länger. Seit einigen Jahren jedenfalls stößt das Böse erneut auf reges Interesse. Welche Gründe könnten dafür verantwortlich sein, und wie sind sie zu bewerten? Handelt es sich um eine notwendige theoretische Bewältigung der neuerlichen Barbarisierung unserer Kultur, der Ethnisierung der Politik und des Wiedereintritts in jene blutige Geschichte, die lange zwischen den Machtblöcken eingefroren war? Oder dient das Böse lediglich als ästhetisches Reizmittel für ein übersättigtes, gelangweiltes Bewusstsein, das sich von realen Vorgängen nicht behelligen lässt? Kehrt die Frage nach dem Bösen deshalb zurück, weil sie mit einer kritischen Theorie sozialer Repressionen nicht mehr befriedigend zu beantworten und das Erklärungspotential der Gesellschaftstheorie erschöpft ist? Wird das Problem des Bösen erneut dringlich, weil der Optimismus der Aufklärung erschüttert ist, die das Böse nur als Abstoßungspunkt des Fortschritts lokalisierte, als Folge ihrer hochfliegenden Projekte aber verdrängte? Beweist die bleibende Penetranz des Bösen damit den endgültigen Bankrott von Aufklärung und Moderne, oder nötigt sie zur Neubegründung einer über sich selbst und ihre Grenzen aufgeklärten Aufklärung?

3 A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, nach der Edition von A. Hübscher hrsg. von H. G. Ingenkamp, Stuttgart 1987 [u. ö.], Bd. 1, S. 460.

4 Vgl. O. Marquard, Artikel »Malum I. Einführung und Überblick«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5, Darmstadt 1980, S. 652–656, hier: S. 654.

Fragen nach dem Bösen können sich in verschiedene Richtungen wenden: Sie können sich erstens auf den Begriff und die Seinsart des Bösen beziehen, zweitens auf seine Herkunft und Überwindung und drittens auf den Zweck des Bösen im Ganzen des Seienden sowie auf sein Verhältnis zum Grund des Seienden. Nun ist die begriffliche und ontologische Frage offenkundig fundamentaler als die nach Ursprung und Zweck des Bösen. Denn auf die Herkunft bezogene, genealogische und auf den Zielpunkt bezogene, teleologische Fragen setzen ein mehr oder minder geklärtes Vorverständnis von dem voraus, was etwas ist. Die folgenden Überlegungen werden sich deshalb vor allem, wenn auch nicht ausschließlich, mit der begrifflich-ontologischen Frage befassen, die möglichen Antworten auf diese Frage unterscheiden und ihre Plausibilität kritisch prüfen.

Welche Antworten aber wurden gegeben? Wilhelm Busch beschließt seine satirische Bildergeschichte *Die Fromme Helene* mit dem launigen Vers: »Das Gute – dieser Satz steht fest – / ist stets das Böse, was man lässt!«⁵ Um jenen Spießler zu karikieren, der sich für gut hält, weil er nichts und deshalb auch nichts Böses tut, verkehrt Busch die klassische Definition des Bösen als Mangel des Guten in ihr gereimtes Gegenteil. Diese Umkehrung hatte bereits Schopenhauer vorgenommen, ziemlich ungereimt freilich und mit bitterem Ernst. In der schlechtesten aller möglichen Welten ist das Gute, meint Schopenhauer, nichts anderes als eine Absenz des Bösen. Schopenhauer steht am Ende der abendländischen Theoriegeschichte, in der im Wesentlichen vier Deutungen des Bösen entwickelt wurden. Die *erste* Deutung versteht das Böse als Beraubung (Privation) des Guten, als Fehlen von Bestimmungen, die ein Seiendes besitzen sollte. Für diese Privations-

⁵ W. Busch, *Die Fromme Helene* (1872), in: Ders., *Wie wohl ist dem, der dann und wann sich etwas Schönes dichten kann*, hrsg. von G. Ueding, Stuttgart 1988, S. 221.

lehre, die Augustin (354–430) ausgearbeitet hat und die über weit mehr als ein Jahrtausend bestimmend blieb, ist das Böse zwar keine selbständige, für sich bestehende Wirklichkeit, gleichwohl aber in dem Sinne wirklich, in dem Schädigung und Zerstörung wirklich sind. Die *zweite* Theorie dagegen behauptet, in Wahrheit gebe es gar nichts Böses und die Rede vom Bösen beruhe auf einer irrigen Betrachtungsweise der Dinge. Diese Deutung wird neuzeitlich ausdrücklich von Baruch de Spinoza (1632–1677), der Sache nach aber auch von Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) vertreten. Im Gegensatz zu ihr entwickeln Immanuel Kant und Friedrich Wilhelm Schelling (1775–1854) eine *dritte*, und, wie ich meine, überzeugende Theorie, die das Böse als eine eigene und mit dem Guten konkurrierende Realität versteht. Für die *vierte*, von Schopenhauer vertretene Deutung schließlich stellt das Böse die einzige Realität und das Gute nur dessen zeitweilige Abwesenheit dar. Mit diesen Deutungen des Bösen werden sich die ersten vier Abschnitte der folgenden Überlegungen befassen. Ein fünfter und abschließender Abschnitt behandelt die moderne Entmoralisierung und Ästhetisierung des Bösen.

2. Das Böse als Beraubung des Guten

Im Artikel »Manichäer« seines *Historischen und Kritischen Wörterbuchs* hat der französische Skeptiker Pierre Bayle (1647–1706) behauptet, das Böse sei »nicht weniger ein wirkliches Wesen als die Gütigkeit«. ⁶ Derjenige, der nicht zur göttlichen Offenbarung Zuflucht nimmt, könne deshalb schwerlich der Versuchung widerstehen, manichä-

6 P. Bayle, Artikel »Manichäer«, in: Ders., *Historisches und Critisches Wörterbuch*, nach der neuesten Aufl. von 1740 ins Deutsche übers.; mit Anm. von M. Veyssiere la Croze und anderen von J. Chr. Gottsched, Bd. 3, Hildesheim / New York 1977, S. 304–311, hier: S. 308.

isch zu denken und zwei Weltursprünge, einen guten und einen bösen Gott, anzunehmen. Aus diesem Grunde sei es »ein Glück gewesen, dass der heil. Augustin, welcher alle Kunstgriffe der Disputierkunst so wohl verstand, den Manichäismus verlassen hat; denn er wäre vermögend gewesen, die grössten Irrtümer davon abzusondern und übrigens ein Lehrgebäude aufzuführen, welches unter seinen Händen den Rechtgläubigen viel zu schaffen gemacht hätte.«⁷ Was Bayle als bloßen Glücksfall betrachtet, ist nach Augustins Selbstverständnis das Ergebnis vernünftiger Einsicht, denn er ist weit entfernt, Bayles Lehre der doppelten Wahrheit von Vernunft und Offenbarung zu teilen. Der Argumentationsweg, auf dem Augustin zu der antimanchäischen Überzeugung gelangte, dass das Böse kein eigenes Wesen bildet und dass deshalb alle endlichen Wesen gut und von Gott geschaffen sind, ist der folgende:

(1) Nach Augustin führen die Manichäer das Böse in der Welt deshalb auf ein dem guten Gott entgegengesetztes böses Urprinzip zurück, weil sie die Frage nach Begriff und Seinsart des Bösen überspringen und dessen Substantialität fraglos voraussetzen. Statt unmittelbar nach dem Ursprung des Bösen zu suchen, sollten sie sich zunächst die Vorfrage stellen, in welcher Bedeutung sie den Ausdruck »böse« verwenden. Täten sie das, dann würden sie nach Augustin folgende Auskünfte geben: Sie würden erstens sagen, »dass für jede Gattung dasjenige das Böse ist, was gegen deren Natur ist.«⁸ Zweitens würden sie das Böse als das definieren, »was schadet.«⁹ Da nun das Naturwidrige und Schädliche für jede Sache die Verderbnis ist, würden sie auf die Frage, was das Böse ist, drittens

⁷ Ebd., S. 304 (Anpassung an die heutige Schreibweise).

⁸ Augustin, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri duo*, in: *Sancti Aureli Augustini Opera* 6/7 (= *Opera*), hrsg. von J. B. Bauer (CSEL 90), Wien 1992 (= *de mor. eccl. cath.*), II 2,2; vgl. *De vera religione*, in: *Opera* 6/5, hrsg. von G. M. Green (CSEL 77), Wien 1961 (= *de vera rel.*), 23, 44.

⁹ *De mor. eccl. cath.* II 3,5.

antworten: Es ist nichts anderes als »Verderbnis«. ¹⁰ Augustin hält diese Definitionen offenbar deshalb für überzeugend, weil sie ein Verständnis des Bösen ausdrücken, das an keine bestimmte Metaphysik gebunden und zwischen Platonikern, Stoikern, Christen und Manichäern unstrittig ist. Während die erste Definition dem stoischen Grundsatz entspricht, böse sei das, was gegen die Natur des Handelnden verstößt, gehen die zweite und dritte bis auf Platon zurück. Die sokratische These, niemand könne wissentlich das Böse wollen, folgt im *Menon* aus der Prämisse, dass das Böse »dem schadet, der es hat«, ¹¹ und in der *Politeia* wird das Böse als das definiert, »was vernichtet und zerstört«. ¹²

Die Bestimmung des Bösen als Privation ergibt sich bei Augustin mühelos aus dem Bisherigen. Da dasjenige, was eine Natur schädigt und verdirbt, der betreffenden Natur offenbar ein Gutes wegnimmt – denn nichts anderes bedeutet es, zu schaden oder zu verderben ¹³ –, ist das Böse eine Beraubung des Guten. ¹⁴

(2) Nachdem Augustin im ersten Schritt das spätantik allseits geteilte Verständnis des Bösen als Schädigung und Verderbnis herausgearbeitet hat, erhebt er im zweiten Schritt den ontologischen Status des Bösen, der damit verbunden ist: Das Böse hat keinen substantiellen, sondern einen parasitären Charakter. Wenn die Schädigung oder

10 Ebd., II 5,7.

11 Platon, *Menon* 77d, übers. nach Platon, *Menon*, griech.-dt., hrsg. von M. Kranz, Stuttgart 1994, S. 25.

12 *Politeia* 608e, übers. nach Platon, *Der Staat*, hrsg. von Karl Vretska, Stuttgart 1982, S. 451.

13 Vgl. Augustin, *de mor. eccl. cath.* II 3,5; *De libero arbitrio libri tres*, hrsg. von W. M. Green, in: *Opera* 2/2 (CCL 29), Turnhout 1970 (= *de lib. arb.*), III 13,36; *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate*, in: *Opera* 13/2, hrsg. von E. Evans (CCL 46), Turnhout 1969 (= *Enchir.*), 4,12.

14 Vgl. *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, in: *Opera* 13/2, hrsg. von A. Mutzenbecher (CCL 44 A), Turnhout 1975 (= *de div. quaest.*), c. 6; *Confessionum libri XIII*, in: *Opera* 1/1, hrsg. von P. Knöll (CSEL 33), Prag [u. a.] 1896 (= *Conf.*), III 7,12 und VII 12,18.

Verderbnis einer Natur oder Substanz schlecht ist, dann kann das Schlechte keine Substanz sein.¹⁵ Denn Verderbnis ist keine für sich bestehende Entität, sie ist entweder die Verderbnis von etwas, oder sie ist überhaupt nicht.¹⁶ Nach Augustin ist das Sein des Bösen stets ein Sein-An-Etwas, und darin unterscheidet sich seine Sichtweise sowohl von den Manichäern wie von Plotin.

(3) Aus der privationstheoretischen Bestimmung des Bösen gewinnt Augustin seine Deutung des Seienden. Die Tatsache, dass Seiendes als Seiendes gut ist, dient bei ihm nicht zur Begründung für die Bestimmung des Bösen als Beraubung und Verderbnis, sondern folgt allererst aus ihr. Sein ständig wiederholtes Standardargument lautet: Das Böse ist dasjenige, was eine Natur, ein Seiendes, schädigt oder verdirbt. Schaden heißt, der betreffenden Natur etwas Gutes zu rauben. Nun kann nur dasjenige, was gut ist, des Guten beraubt werden. Folglich ist das Seiende, dem Gutes weggenommen werden kann, als solches gut.¹⁷

(4) Wenn aber das Seiende als solches gut ist und wenn ferner alles Gute entweder Gott ist oder von Gott kommt, dann ist Gott, so folgert Augustin, der Urheber von allem, was außer ihm ist, sofern es denn überhaupt ist. Die Lehre von Gott als Ursache alles endlich Seienden ist bei Augustin abhängig vom optimistischen Seinsverständnis, das sich seinerseits aus der Ontologie des Bösen ergibt. Dies zeigt schon ein Blick auf Augustins geistige Entwicklung. Solange er mit den Manichäern an der Substantialität des Bösen festhielt, bestritt er, dass ausnahmslos jedes endlich Seiende gut und von Gott ist. Nach seiner Abwendung vom Manichäismus aber setzt er

¹⁵ Vgl. *de mor. eccl. cath.* II 2,2; II 5,7.

¹⁶ Vgl. *Enchir.* 4,12 und *De civitate Dei libri XXII*, in: *Opera* 5/1 und 2, hrsg. von E. Hoffmann (CSEL 40), Prag [u. a.] 1899 und 1900 (= *de civ. Dei*), XIV, 11.

¹⁷ Vgl. *de mor. eccl. cath.* II 5,7; *de vera rel.* 19, 37; *de lib. arb.* III 13, 36; *Conf.* VII 12, 18; *De natura boni liber*, in: *Opera* 6/2, hrsg. von J. Zycha (CSEL 25/2), Prag [u. a.] 1892 (= *de nat. boni*), 6 und 15; *de civ. Dei* XII, 3.

den Schöpfungsglauben nicht dogmatisch voraus, sondern begründet ihn stets in folgender Weise: »Weil also alles Gute, ob groß oder klein, auf allen beliebigen Seinstufen nur von Gott sein kann, jede Natur aber, insofern sie Natur ist, gut ist, kann jede Natur nur vom höchsten und wahren Gott sein.«¹⁸ Der Obersatz dieses Schlusses wird bei Augustin nicht näher begründet, weil dieser Satz in der Diskussion zwischen Manichäismus und Christentum unstrittig ist.¹⁹ Dagegen bestreiten die Manichäer den Untersatz, da sie das Böse als ein selbständig Seiendes betrachten. Zu ihrer Widerlegung beruft sich Augustin auf die auch von diesen geteilte Bestimmung des Bösen als Verderbnis und Beraubung, aus der sich aber, wie wir sahen, der antimanichäische Untersatz ergibt, dass alles Seiende als solches gut ist.

Wenn nun ein guter Gott der Ursprung alles endlich Seienden ist, woher kommt das Böse? Als Frage nach dem Grund der Wirklichkeit des Bösen ist diese Frage nach Augustin unbeantwortbar. Denn jeder angegebene Grund wäre seinerseits böse, so dass sich dieselbe Frage erneut einstellen würde. Da das Böse sich selbst voraussetzt, hat seine Entstehung für Augustin den Charakter eines unerforschlichen, unhintergebar faktischen Einbruchs in die Welt. In diesem Sinne stellt Søren Kierkegaard (1813–1855) später fest: »Die Sünde kam durch eine Sünde in die Welt. [...] Die Sünde kommt als das Plötzliche herein, d. h. durch den Sprung.«²⁰ Trotz der Unerklärbarkeit der Wirklichkeit lässt sich nach Augustin aber sehr wohl der Grund der Möglichkeit des Bösen angeben. Endlich Seiendes kann deshalb schlecht oder böse werden, weil es nicht in unwandelbarer Weise gut ist. Zwar ist es gut, als

18 *De nat. boni* 1; vgl. auch 12 f. und 19 sowie *de vera rel.* 18,35 f.; *de lib. arb.* II 20,54.

19 Vgl. *De nat. boni* 2 und 12.

20 S. Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, übers. von G. Perlet, hrsg. von U. Eichler, Stuttgart 1992, S. 38 f.

Geschaffenes aber stellt es ein vom höchsten Gut unterschiedenes, wandelbares Gut dar, das vermindert werden kann. Die Möglichkeit des Bösen gründet darin, dass endliche Dinge nicht aus Gott und wie Gott sind, sondern von Gott aus nichts geschaffen wurden.²¹

Eine erfolgversprechende Kritik der augustinischen Privationslehre kann nicht bei den vermeintlichen ontotheologischen Prämissen dieser Lehre ansetzen. Sie muss sich vielmehr, da die augustinische Ontotheologie auf der privationstheoretischen Bestimmung des Bösen beruht, direkt auf diese Bestimmung beziehen, die Augustin für unmittelbar evident hält, weil sie zwischen Manichäismus, Neuplatonismus und christlicher Theologie unstrittig ist. Die entscheidende Frage lautet: Ist es phänomenologisch angemessen, das Böse als Beraubung von seinsollenden Bestimmungen an einem Seienden zu verstehen?

3. Das Böse als Irreales

a) *Die Radikalisierung der klassischen Privationslehre (Leibniz)*²²

Auch nach Leibniz ist Gott nicht die Ursache des Bösen, obgleich er die einzige Ursache aller endlichen Realität ist. Er versucht dies nachzuweisen, indem er zunächst (1) die Frage beantwortet, was das Böse ist, um dann (2) zu bestimmen, woher es kommt.

21 Vgl. *de vera rel.* 18,35; 19,37; *de div. quaest.* 4; *de nat. boni* 1 und 10; *de civ. Dei* XII,1; XIV,11 und 13.

22 Leibniz wird zitiert nach *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hrsg. von C. I. Gerhardt, 7 Bde., Hildesheim / New York 1978. Damit die Stellen, auf die ich mich beziehe, auch in anderen Leibnizausgaben leicht zu finden sind, gebe ich bei allen Leibniztexten, die in Paragraphen gegliedert sind, die Paragraphennummern an.

(1) Leibniz versteht das Malum im Allgemeinen als eine Privation des Guten oder der Vollkommenheit²³ und das moralisch Böse 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 sind,²⁴ besteht das Böse in dem Vollkommenheitsmangel des Willens- und Verstandesakts, durch den die betreffende Handlung konstituiert wird. Wie hat man sich diese Willens- und Verstandesprivation näherhin vorzustellen? Nach Leibniz ist der Wille dem zugeneigt, was ihm gut erscheint, und unter den verschiedenen Gütern wählt er stets das, was sich ihm als das Beste darbietet.²⁵ 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 Böse demnach zwar in einer »Hemmung alles ferneren Strebens«²⁶, d. h. in einer Privation des Willens, der sich auf niedrigere Güter beschränkt, anstatt zu höheren und wahren Gütern fortzuschreiten. Zualtererst 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 die deutliche Erkenntnis durch verworrene, aus der Sinnlichkeit stam-

23 Vgl. G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine du Mal* (= *Théodicée*), §§ 8, 20, 29f., 32; *Causa Dei asserta per Justitiam ejus, cum caeteris ejus Perfectionibus, cunctisque Actionibus conciliatam* (= *Causa Dei*), § 67.

24 Vgl. *Causa Dei*, § 98.

25 Vgl. G. W. Leibniz, *Confessio philosophi – Das Glaubensbekenntnis des Philosophen. Ein Dialog*, krit. Ausg. mit Einleitung, Übers., Kommentar von O. Saame, Frankfurt a. M. 1994 (= *Confessio philosophi*), S. 54, 64, 78 und 80; *Discours de Métaphysique*, § 30; *Théodicée*, §§ 45, 51, 154, 282, 288f., 325.

26 *Théodicée*, § 33, übers. nach G. W. Leibniz, *Die Theodizee*, übers. von A. Buchenau, Hamburg 1968.

mende Vorstellungen getrübt ist.²⁷ Dies Wollen 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 Mangel des Willens, sondern des Verstandes. Denn der Wille, der stets auf das Beste gerichtet ist, erstrebt nie das Böse als Böses.²⁸ Entschließt er sich zu Bösem, »so geschieht es unabsichtlich, da das Böse unter der Hülle des Guten verborgen und gleichsam maskiert ist.«²⁹

(2) Aufgrund dieser Wesensbestimmung kann Leibniz die Frage nach dem letzten Ursprung des Bösen in einer Gott entlastenden Weise beantworten. Als bloße Privation kreatürlicher Willens- und Verstandesakte hat das Böse keine bewirkende, sondern nur eine versagende Ursache.³⁰ Nun ist aber das Schöpfungshandeln Gottes eine bewirkende Ursache³¹ und kann folglich nicht als letzter Ursprung des Bösen gelten. Statt aus der göttlichen Wirksamkeit entspringt das Böse aus »der ursprünglichen Beschränktheit der Geschöpfe, die sie schon im Zustand der reinen Möglichkeit [...] ihrem Wesen nach besitzen.«³² Denn zum Begriff jeder von Gott unterschiedenen Substanz gehört notwendig, dass ihre Vollkommenheiten begrenzt sind. Andernfalls fiele sie nämlich aufgrund des Prinzips der Identität des Ununterscheidbaren mit Gott, der alle Vollkommenheiten im höchsten Grad besitzt, zusammen. Diese wesentliche, im Begriff vernünftiger Kreaturen enthaltene Unvollkommenheit ihres Willens und Verstandes ist die versagende Ursache, die das Schöpfungshandeln Gottes, das auf die Verwirklichung der größtmöglichen Vollkommenheit zielt, be-

27 Vgl. *ebd.*, §§ 289, 310, 319.

28 Vgl. *Confessio philosophi*, S. 76.

29 *Théodicée*, § 154, übers. nach A. Buchenau.

30 Vgl. *ebd.*, §§ 20, 33.

31 Vgl. *ebd.*, §§ 29–31, 377; *Causa Dei*, § 69; *Monadologie*, § 42.

32 *Causa Dei*, § 69; vgl. *Discours de Métaphysique*, § 30; *Théodicée*, §§ 31, 156, 288, 377, 380f.; *Monadologie*, §§ 42, 47.

schränkt³³ und für das Böse in letzter Instanz »verantwortlich« ist. Die letzte Quelle des Bösen ist nach Leibniz also nicht im göttlichen Willen, sondern in der logisch notwendigen idealen Natur der Geschöpfe zu suchen.

Durch diese Ursprungsbestimmung des Bösen radikalisiert Leibniz die klassische Privationslehre. Zwar bestimmten auch Augustin und die mittelalterliche Philosophie das Schlechte als Beraubung (Privation) des Guten, aber sie unterschieden strikt zwischen Privation und bloßer Negation. Für Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin ist das Schlechte nicht die einfache Abwesenheit, die bloße Negation eines Guten, sondern das Fehlen von etwas, was einem Gegenstand eigentlich zukommen sollte, also eine Privation. Die Blindheit eines Maulwurfs ist anders als die eines Menschen eine bloße Negation, keine Privation und deshalb auch kein Übel. Denn es gehört zwar zu der Natur des Menschen, nicht aber zu der des Maulwurfs, sehen zu können. Als bloße Negation wird in der mittelalterlichen Philosophie das Fehlen einer Bestimmung bezeichnet, die gar nicht zum Begriff eines Seienden gehört, mit Privation dagegen der Mangel einer Eigenschaft, die im Wesen eines Seienden begründet ist und durch deren Fehlen seinem Wesen Abbruch geschieht.³⁴

Gemessen an dieser mittelalterlichen Unterscheidung vertritt Leibniz eine Negationstheorie. Denn er führt den Mangel des Erkennens und Wollens, in dem das Böse bestehen soll, auf die ursprüngliche Beschränktheit des Verstandes und Willens zurück, die notwendigerweise zum Begriff jeder von Gott unterschiedenen vernünftigen Substanz gehört. Folglich bleibt die vernünftige Substanz beim Bösen nicht hinter ihrem Begriff zurück, sondern sie

33 Vgl. *Théodicée*, § 380.

34 Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, 5 Bde., Madrid 1961-65 (= *STh*), I, q. 48, a. 2, ad 1; a. 3, c; a. 5, ad 1.

entspricht ihm. Dadurch aber wird der Begriff des Bösen zerstört. Denn um eine Handlung sinnvollerweise böse nennen zu können, muss man sie als etwas verstehen, das eigentlich nicht sein soll, als eine Wirklichkeit also, in der der Handelnde von seinem Wesen abweicht. Gerade dies aber ist im Rahmen der Leibniz'schen Konzeption ausgeschlossen. Leibniz fehlt also der Maßstab, um ein Böses als solches identifizieren zu können. Folglich müsste er das Böse leugnen und die Rede vom Bösen auf eine inadäquate Betrachtungsweise der Dinge zurückführen. Diese Konsequenz, vor der Leibniz offenbar zurückschreckt, wird von Spinoza ausdrücklich gezogen.

b) Die Leugnung des Bösen (Spinoza)

Anders als Leibniz unterscheidet Spinoza präzise zwischen Privation und bloßer Negation. Eine bloße Negation liegt dann vor, wenn einem Ding eine Eigenschaft fehlt, die nicht zu seiner Natur gehört, eine Privation dagegen, wenn die fehlende Eigenschaft zu seiner Natur gehört.³⁵ Nach Spinoza ist nun das, was man üblicherweise als Privation und damit als Übel beurteilt, in Wirklichkeit

³⁵ Vgl. B. de Spinoza, *Briefwechsel*, Übers. und Anm. von C. Gebhardt, hrsg., mit Einleitung, Anhang und erw. Bibliographie von M. Walther, Hamburg ¹1986, 21. Brief, in: B. de Spinoza, *Sämtliche Werke in sieben Bänden und einem Ergänzungsband*, in Verb. mit O. Baensch und A. Buchenau hrsg. und mit Einleitungen, Anmerkungen und Registern versehen von C. Gebhardt (= SW), Bd. 6, S. 108. Im folgenden werden außerdem zitiert B. de Spinoza, *Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und seinem Glück*, hrsg. von C. Gebhardt, Nachdruck der 4. Aufl., Hamburg 1965, SW 1 (= *Kurze Abhandlung*); B. de Spinoza, *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt*, Übers., Anm. und Register von O. Baensch, Einleitung von R. Schottlaender, Nachdr. der 2. Aufl., Hamburg 1976, SW 2 (= *Ethik*); B. de Spinoza, *Descartes' Prinzipien der Philosophie auf geometrische Weise begründet, mit dem »Anhang, enthaltend metaphysische Gedanken«*, Übers. von A. Buchenau, Einleitung und Anm. von W. Bartuschat, Hamburg ⁴1987, SW 4 (= *Descartes' Prinzipien*).

eine bloße Negation und deshalb gar nichts Schlechtes. Den Dingen fehlen nie Bestimmungen, die sie eigentlich haben sollten, sondern wir stellen uns dies aufgrund einer unangemessenen Betrachtung der Dinge lediglich so vor. Privation ist nach Spinoza »bloß ein Gedankenvorgang oder ein Modus des Denkens«. ³⁶ Dass wir fälschlicherweise glauben, Dingen würden Eigenschaften fehlen, die sie aufgrund ihrer Natur eigentlich besitzen sollten, beruht darauf, dass wir Einzeldinge am Maßstab von Allgemeinbegriffen oder Gattungsidealen beurteilen, die wir erst im Nachhinein konstruiert haben. Zunächst bildet sich der menschliche Verstand ein Gattungsideal oder Musterbild, in das er alle positiven Bestimmungen aufnimmt, die er an den verschiedenen Einzeldingen derselben Gattung vorfindet. ³⁷ Im zweiten Schritt verdinglicht er diese subjektiven Musterbilder zu objektiven Zweckursachen und nimmt irrtümlicherweise an, Gott sei bei der Hervorbringung der Einzeldinge durch diese Musterbilder bestimmt worden. Dabei überträgt er ungerechtfertigterweise die Zweckorientierung menschlichen Handelns auf die Wirklichkeit insgesamt und auf Gott als den Grund der Wirklichkeit. ³⁸ Schließlich vergleicht der menschliche Verstand die wirklichen Dinge mit den Musterbildern. Stellt er dabei fest, dass den Einzeldingen Bestimmungen fehlen, die zum Musterbild gehören, glaubt er, sie seien dieser Bestimmungen beraubt, und nennt diese Beraubungen »etwas Schlechtes«. ³⁹

Diese Betrachtungsweise von Dingen und Handlungen, die sie mit Urbildern vergleicht, an ihnen Privationen feststellt und sie deshalb als schlecht oder böse bewertet, ent-

36 *Briefwechsel*, 21. Brief (SW 6, S. 107).

37 Vgl. *Kurze Abhandlung* I, Kap. 6, Abschnitt 7 (SW 1, S. 48); 19. Brief (SW 6, S. 81).

38 Vgl. *Ethik* IV, Vorrede (SW 2, S. 187); *Ethik* I, Anhang (SW 2, S. 40ff.).

39 Vgl. *Kurze Abhandlung* I, Kap. 6, Abschnitt 7–9 (SW 1, S. 48f.); *Ethik* IV, Vorrede (SW 2, S. 187).

springt nach Spinoza aus der Unkenntnis der wahren Ursachen der Dinge und Handlungen. Gott wird nämlich bei der Hervorbringung der Dinge nicht von Musterbildern als Zweckursachen bestimmt. Denn allgemeine Gattungsbegriffe und Gattungsideale sind nach Spinoza keine Inhalte des göttlichen Verstandes, sondern nur Konstrukte, die der menschliche Verstand zum »besseren Behalten, Erläutern und Vorstellen«⁴⁰ der Einzeldinge bildet. Zudem handelt Gott überhaupt nicht nach Zwecken, denn würde er das tun, dann würde er etwas erstreben, was ihm fehlt, und wäre unvollkommen.⁴¹

Aus der Vollkommenheit Gottes ergibt sich vielmehr, meint Spinoza, dass die Existenz und das Wesen jedes Dinges von Gott mit Notwendigkeit hervorgebracht werden.⁴² Zum Wesen oder zur Natur eines Dings gehört deshalb nichts anderes als das, was notwendigerweise aus der göttlichen Wirkursache folgt.⁴³ Die »Natur keines Dinges 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 werden kann.«⁴⁴ Bestimmungen, die einem Ding fehlen, gehören also nicht zur Natur des Dings und sind folglich keine Beraubungen, sondern bloße Negationen und daher gar nichts Schlechtes.

Spinoza hat diesen Grundgedanken auf alle Sorten von Übeln angewendet und sich dabei im Unterschied zu Leibniz ausdrücklich gegen die mittelalterliche Privationslehre gewandt. Bei Thomas von Aquin wird beispielsweise

⁴⁰ *Descartes' Prinzipien, Anhang, enthaltend metaphysische Gedanken I*, Kap. 1 (SW 4, S. 108); vgl. auch II, Kap. 7 (SW 4, S. 141 f.), sowie *Kurze Abhandlung I*, Kap. 10 (SW 1, S. 55 f.); II, Kap. 4 (SW 1, S. 66–69).

⁴¹ Vgl. *Ethik I, Anhang* (SW 2, S. 43).

⁴² Vgl. *Ethik I, Lehrsatz* (= LS) 33, besonders Anm. 2, sowie LS 16, 29, 32 (SW 2, S. 21, 31 f., 33–38).

⁴³ Vgl. *Ethik IV, Vorrede* (SW 2, S. 189).

⁴⁴ *Descartes' Prinzipien I, LS 15, Erläuterung* (SW 4, S. 48).

der Mangel des Sehvermögens beim Stein als bloße Negation, beim Menschen dagegen als Privation und damit als Übel bestimmt. Denn das Sehvermögen gehört zur Natur des Menschen, nicht aber zur Natur des Steins.⁴⁵ Nach Spinoza dagegen handelt es sich in beiden Fällen um bloße Negationen.⁴⁶ Das, was für natürliche Übel wie Blindheit gilt, gilt ebenso für das moralisch Böse. Das Streben eines Menschen, das von niederen Motiven bestimmt wird, bewertet man nach Spinoza nur deshalb als Mangel eines besseren Strebens und als böse, weil man diesen Menschen an einem vermeintlichen Urbild des Menschen misst, zu dem man das bessere Streben rechnet. Doch dieses bessere Streben gehört in Wahrheit ebensowenig zu der Natur dieses Menschen, wie es zur Natur des Teufels oder des Steins gehört.⁴⁷

Durch Spinozas Reduktion der Privation auf eine bloße Negation werden das Böse und die Übel aufgelöst. Dass es in der Wirklichkeit Übles und Böses gibt, ist nur eine menschliche Fiktion. In Wahrheit sind alle Dinge und Handlungen vollkommen, denn sie sind aus der vollkommenen göttlichen Ursache mit Notwendigkeit hervorgegangen.

Ob das Böse als Privation oder als Negation zu gelten hat, hängt davon ab, ob Einzeldinge derselben Gattung Abbilder eines gemeinsamen Urbilds sind, das für die Einzelnen die Norm und das Ziel darstellt. Bejaht man diese Frage, dann gelangt man zur Privationslehre. Ist man dagegen der Ansicht, dass die vermeintlichen Urbilder der Einzeldinge nur nachträgliche Konstrukte des menschlichen Verstandes sind, gelangt man zur Negationstheorie und damit zur Leugnung des Bösen und der Übel.

Dieser Frage soll hier nicht weiter nachgegangen werden, sondern stattdessen will ich die gemeinsame Voraussetzung

45 Vgl. Thomas von Aquin, *STh* I, q. 48, a. 5, ad 1.

46 Vgl. B. de Spinoza, *Briefwechsel*, 21. Brief (SW 6, S. 108).

47 Vgl. *ebd.*

beider Theorien problematisieren. Für beide Theorien ist das, was man üblicherweise als schlecht oder böse bezeichnet, das Fehlen einer Bestimmung, die entweder wirklich oder nur eingebildetermaßen zur Natur eines Dings gehört. Aus gutem Grund wird diese Voraussetzung von der neuzeitlichen Philosophie nach Leibniz fast durchgängig bestritten, und zwar von Immanuel Kant über Friedrich Schlegel, Franz von Baader, Georg Wilhelm Friedrich Hegel und Friedrich Wilhelm Schelling bis zu Arthur Schopenhauer und Søren Kierkegaard. In unterschiedlich radikaler Weise entwickeln sie eine Theorie der Positivität oder Realität des Bösen, die Gegenstand der folgenden Überlegungen ist. Ich werde mich dabei auf Kant und Schelling einerseits und auf Schopenhauer andererseits beschränken.

4. Das Böse als eine dem Guten widerstrebende Realität

a) *Das Böse als positive Verkehrung moralischer Ordnung (Kant)*⁴⁸

Im Gegensatz zu Leibniz und zur Leibniz-Schule versteht Kant das Böse und die Übel nicht als Negation, sondern als eine Realität eigener Art. Nach Kant beruht die Leibniz'sche Deutung des Schlechten auf folgendem Fehlschluss:⁴⁹

⁴⁸ Kant wird zitiert nach I. Kant, *Werke in zehn Bänden*, hrsg. von W. Weischedel, Sonderausgabe Darmstadt 1981. Bei der Zitation gebe ich jeweils die Paginierung des Kant'schen Originals an, A = 1. Aufl. oder Erstdruck, B = 2. Aufl.

⁴⁹ Zum Folgenden vgl. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 260–292, B 316–349, besonders A 264 f., B 320 f.; A 272–274, B 328–330; A 282, B 338; I. Kant, *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, in: *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 20, 3. Abt.: *Handschriftlicher Nachlaß*, Bd. 7, Berlin 1942, S. 282 f.

- (a) Realitäten, das heißt sachhaltige Bestimmungen oder bejahende Prädikate eines möglichen Dings, können nicht im Verhältnis des Widerstreits stehen und sich nicht gegenseitig aufheben. Ein Widerstreit entsteht vielmehr nur dann, wenn einem Ding ein sachhaltiges Prädikat zugleich zu- und abgesprochen wird.
- (b) Nun stehen aber gut und schlecht im Verhältnis des Widerstreits.
- (c) Folglich muss das Schlechte das Fehlen, die Negation eines Sachgehalts sein. Denn beim Guten handelt es sich um eine sachhaltige Bestimmung, also um eine Realität.

Kant bestreitet den Obersatz dieses Schlusses. Denn nach Kant gilt die Annahme, dass sachhaltige Bestimmungen sich nicht widerstreiten und aufheben können, zwar für die Begriffe von Dingen, nicht aber für die Dinge selbst. Richtig ist: Im bloßen Begriff eines Dings ist ein Widerstreit nur zwischen einer Realität und ihrer Negation, nicht aber zwischen zwei Realitäten möglich. Sachhaltige Prädikate, die im Begriff von einem Gegenstand verbunden sind, sind stets miteinander vereinbar und können sich nicht gegenseitig aufheben. Was aber vom Begriff eines Gegenstands gilt, gilt damit noch nicht vom Gegenstand selbst. Denn Realitäten, also sachhaltige Bestimmungen, die einem Gegenstand zukommen, können zwar nicht in einem logischen, sehr wohl aber in einem realen Widerstreit miteinander stehen. Dieser reale Widerstreit ist, so Kant, deshalb 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, sofern sie sich in ihren Wirkungen ganz oder teilweise aufheben.

Bereits in seinem Aufsatz *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* (1763) hat Kant die Erkenntnis, dass zwischen einer realen Entgegensetzung von positiven Bestimmungen auf der einen Seite und einer logischen Entgegensetzung zwischen einer Realität und ihrer Negation auf der anderen Seite zu unterscheiden ist, für eine Neubestimmung des Bösen und der Übel fruchtbar gemacht. In der logischen Entgegensetzung, die für die Leibniz-Schule die einzige ist, wird von einem Gegenstand etwas zugleich bejaht und verneint, und daher verstößt sie gegen den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch.⁵⁰ Bei der realen Entgegensetzung dagegen 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.⁵¹ Wenn einem Gegenstand eine bejahende Bestimmung oder Realität zukommt und diese nicht zu einer entsprechenden Folge führt, dann muss ihr daher eine andere bejahende Bestimmung real entgegengesetzt sein. Wenn etwa »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 entgegenreichen.«⁵²

Aufgrund dieser Überlegungen kommt Kant im zweiten Teil seiner Schrift über negative Größen zu folgendem Ergebnis: Sowohl das natürliche Übel als auch das moralisch Böse stellen eine Realität dar, die zum Guten im realen Widerstreit steht. Das Schlechte ist also nicht eine Negation des Guten, die dem Guten nur logisch widerstreitet, wie die Leibniz-Schule meinte. Derjenige, der die Phänomene unbefangen betrachtet, wird in der Tat nicht

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

51 Vgl. *ebd.*, A 3–6,13f.

52 *Ebd.*, A 16f.

anders urteilen können. Offenkundig sind Schmerz und Unlust kein bloßer Mangel an Freude und Lust, sondern eigene, positive Empfindungsqualitäten. Trinkt man eine geschmacklose Flüssigkeit, wird man keine Lust empfinden. Aber dieser Mangel an Lust stellt noch keine Unlust dar, die sich vielmehr erst dann 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 tapfer für das Vaterland gekämpft hat.⁵³ Aufgrund dieser Nachricht wird sich bei ihr ein angenehmes Gefühl der Freude einstellen. Wird hinzugefügt, der Sohn sei dabei getötet worden, 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 natürlichen Übel verhält es sich nach Kant mit dem moralisch Bösen, und zwar aus folgendem Grund:⁵⁴ Das moralische Gesetz ist eine Triebfeder unserer Willkür und damit ein positiver Grund zu einer guten Handlung. Wenn nun jemand in seinem Handeln nicht durch das moralische Gesetz bestimmt wird, muss er durch eine dem moralischen Gesetz entgegengesetzte Triebfeder der Selbstliebe bestimmt sein. Nach der Freiheitskonzeption von Kants *Religionsschrift* ist dies nur dadurch möglich, dass er bei der Bildung seines Handlungsgrundsatzes die Interessen der Selbstliebe über das

53 Vgl. *ebd.*, A 22.

54 Vgl. *ebd.*, A 26–30; *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, A 9f. Anm., B 9f. Anm.; A 10f., B 12f.; A 29ff., B 33f.

moralische Gesetz erhebt und sie entgegen seiner Pflicht zum ausschlaggebenden Handlungsmotiv macht.⁵⁵ Das moralisch Böse wird damit zu einem eigenen Vollzugsmodus der Freiheit. Es ist nicht länger die Abwesenheit sittlicher Selbstbestimmung, ein Mangel an Tugend, sondern eine dem Guten real entgegengesetzte Selbstbestimmung, die die sittliche Ordnung der Triebfedern umkehrt.

Diese Bestimmung des Bösen als eine dem Guten entgegengesetzten Realität des Willens halte ich für überzeugend. Sie ergibt sich, wenn man mit Kant voraussetzt, dass ohne moralische Einsicht und ohne Triebfeder, der entgegengehandelt wird, nur moralisch indifferente, nicht aber böse Handlungen zustande kommen können. Bestünde das Böse lediglich in einem Wollen, das durch mangelnde Einsicht bestimmt ist, wie die philosophische Tradition häufig annahm, dann könnte beim Menschen vom Bösen so wenig wie beim Tier die Rede sein.

b) *Das Böse als positive Verkehrung der Seinsordnung (Schelling)*

Ebenso wie Kant begreift auch Schelling das Böse als eine dem Guten widerstrebende Realität und erhebt in seiner *Freiheitsschrift* zwei plausible Einwände gegen Leibniz' Erklärung des Bösen aus der Schwäche und Unvollkommenheit des menschlichen Willens und Verstandes. Gegen diese Erklärung spricht erstens die Beobachtung, dass das Böse »sich oft mit einer Vortrefflichkeit der einzelnen Kräfte vereinigt zeigt, die viel seltner das Gute begleitet«,⁵⁶ mit lebhafter Phantasie, mit erfindungsreichem Verstand und mit außerordentlicher Willenskraft. Leibniz'

⁵⁵ Vgl. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, A 10f., B 11f.

⁵⁶ F. W. J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit (= Freiheitsschrift)*, Einleitung und Anm. von H. Fuhrmans, Stuttgart 1964, S. 83.

Deutung könnte deshalb allenfalls das »niederträchtige oder gemein Böse erklären, nicht aber das Böse in seinen großen Erscheinungen«⁵⁷. Dort zeigt es sich – wie im Fall Napoleons, an den Schelling vermutlich denkt – mit der höchsten Energie menschlicher Seelenkräfte verbunden.

Schellings Gedanke lässt sich durch Choderlos de Laclos' Briefroman *Gefährliche Liebschaften* von 1782 illustrieren: More geometrico planen dort die Protagonisten des Lasters die Zerstörung ihres Opfers, der tugendhaften Präsidentin de Tourvel. Das Böse entspringt ihrer teuflischen Rationalität, die die Sprache als Waffe, die Liebe als Krieg und die Schwäche des anderen als Gelegenheit zur Misshandlung begreift.

In seinem zweiten, ebenfalls zutreffenden Einwand weist Schelling auf die Art der Empfindung hin, mit der man in der Regel auf die schlimmsten Formen des moralisch Bösen reagiert. Bestünde das Böse nur in einem Mangel an Willens- und Verstandeskraft, wie Leibniz glaubt, dann dürfte es bei anderen nur Gefühle des Bedauerns über die Ohnmacht des Handelnden und Mitleid mit der Beschränktheit von dessen Kräften erwecken. 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.«⁵⁸

In der Tat rufen Greuelthaten, die mit Namen wie Nero oder Caligula oder im 20. Jahrhundert mit Orten wie

57 *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, SW X, S. 57; zit. nach F. W. J. von Schelling, *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, 1. Abt.: 10 Bde., 2. Abt.: 4 Bde. (= SW I–XIV), Stuttgart/Augsburg 1856–61.

58 *Freiheitsschrift*, S. 109.

Auschwitz verbunden sind, Grauen und fassungsloses Entsetzen hervor. Reaktionen wie diese setzen aber 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.

Ein weiteres, von Schelling nicht genanntes Phänomen, das durch die Leibniz'sche Deutung unerklärbar bleibt, ist das Handeln aus bewusster Bosheit. Gäbe es, wie zu wünschen wäre, nur unvorsätzlich »böse« Handlungen, dann wäre die von Sokrates bis Leibniz vertretene Annahme angemessen, dass der Wille stets auf das Gute gerichtet ist und deshalb niemals wissentlich Böses tut. In diesem Falle stellte das Böse in der Tat stets das Ergebnis eines durch mangelnde Erkenntnis des Guten fehlgeleiteten Willens dar. Wie aber soll man auf diese Weise Handlungen erklären, in denen nicht ein fehlgeleiteter, sondern ein bewusst gesetzwidriger Wille, eine rückische Gesinnung, eine Lust am Bösen zum Ausdruck kommt?

In der Diagnose des Fehlers, der der Leibniz'schen Erklärung des Bösen zugrunde liegt, ist Schelling Kant gefolgt.

»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.«⁵⁹

Die vorkantsche Philosophie meinte, ein Gegensatz könne nur zwischen einem positiven Prädikat und seiner Verneinung, nicht aber zwischen zwei positiven Prädikaten oder Realitäten eines Dings auftreten. Deshalb musste

⁵⁹ Ebd., S. 85.

sie den Gegensatz zwischen dem Guten und Bösen als logischen Gegensatz missverstehen und das Böse als Mangel des Guten deuten. Für Kant und Schelling dagegen steht das Böse zum Guten nicht im logischen, sondern im realen Gegensatz. Daher ist es nicht als Mangel an Realität, sondern als eine dem Guten entgegengesetzte 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: Anstatt die egoistischen Interessen dem moralischen Gesetz unterzuordnen, werden sie zur Bedingung der Befolgung des Sittengesetzes erhoben. Schelling hat diese Kant'sche Einsicht 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.

Die Metaphysik des Bösen, die Schelling in der *Freiheitsschrift* entwickelt, lässt sich zusammenfassend wie folgt charakterisieren: Jedes Seiende wird durch zwei Prinzipien bestimmt. Das erste Prinzip ist der »Eigenwille der Kreatur«,⁶⁰ ein elementarer Erhaltungstrieb, durch den ein Seiendes zum existierenden Einzelnen wird. Ihm steht der »Universalwille«⁶¹ gegenüber, der den zunächst blinden Eigenwillen zum Bewusstsein zu erheben und mit sich zu vereinen sucht. Damit kommt der Universalwille nur allmählich zum Ziel, und so entstehen die verschiedenen Naturwesen und schließlich der Mensch. In der außermenschlichen Natur fällt nun dem Eigenwillen stets die untergeordnete Rolle zu, während der Universalwille die Rolle des leitenden Prinzips übernimmt. Denn gerade indem ein Naturwesen seine eigenen, partikularen Interessen verfolgt, ist es an den allgemeinen Willen gebunden

60 Ebd., S. 76.

61 Ebd.

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 unveränderliche Prinzipienordnung zu verkehren, also seinen Eigenwillen über den Universalwillen zu erheben. Diese menschliche Fähigkeit zu einer vom allgemeinen Willen nicht mehr gebändigten, zügellosen Eigensucht stellt sein Vermögen zum Bösen dar. Das Böse beruht nach Schelling auf einer durch den menschlichen Freiheitsmissbrauch gesetzten »positiven Verkehrtheit oder Umkehrung der Principien«,⁶² durch die alles Seiende konstituiert wird. Als eigenmächtige Verkehrung der Prinzipienordnung entspringt das Böse nicht aus dem Seinsmangel, sondern es entspringt aus der Seinsfülle eines Seienden, nämlich aus dem Geist des Menschen.

5. Das Böse als einzige Realität (Schopenhauer)

Schopenhauers Philosophie stellt bis in die Einzelheiten hinein eine Umkehrung Leibniz'scher Annahmen dar. Die wirkliche Welt, für Leibniz bekanntlich die beste aller möglichen, ist nach Schopenhauer die »schlechteste unter den möglichen« Welten, denn wäre sie »noch ein wenig schlechter, so könnte sie schon nicht mehr bestehn«.⁶³ Entsprechend wird Leibniz' Annahme, dass die Übel in der Welt durch die Güter mehr als ausgeglichen werden, von Schopenhauer grundsätzlich bestritten. Eine Güter-Übel-Bilanz muss nach Schopenhauer schon deshalb negativ ausfallen, weil ein Übel »nie durch das daneben oder danach vorhandene Gute getilgt, mithin auch nicht ausge-

⁶² Ebd., S. 81.

⁶³ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Gesamtausgabe in zwei Bänden, nach der Edition von Arthur Hübscher und mit einem Nachwort von H. G. Ingenkamp, Bd. 2, Stuttgart 1987, S. 757.

glichen werden kann [...]. Denn, daß Tausende in Glück und Wonne gelebt hätten, höbe ja nie die Angst und Todesmarter eines Einzigen auf.«⁶⁴ Schopenhauer konnte die Kompensierbarkeit der Übel durch Güter bestreiten, weil er auch die klassische Deutung des natürlichen und moralischen Übels als Mangel des Guten ins glatte Gegenteil verkehrt.

»Ich kenne [...] keine größere Absurdität, als die der meisten metaphysischen Systeme, welche das Übel 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.«⁶⁵

Für seine Umkehrung der Privationslehre gibt Schopenhauer eine Begründung, die das Seinsverständnis der traditionellen Ontologie auf den Kopf stellt. Die mittelalterliche Philosophie hatte das Übel deshalb als Seinsberaubung bestimmt, weil sie voraussetzte, dass Sein und Gutsein sachlich eines sind und dass das von Gott geschaffene Seiende als solches gut ist.⁶⁶ Schopenhauer bestreitet das und bestreitet deshalb auch die Bestimmung des Übels als Mangel von Sein und Gutsein. Alles Leben ist für ihn ein Nichtseinsollendes, ein Übel. Denn es ist nicht Schöpfung eines vollkommenen Gottes, sondern Erscheinung eines blinden, ziel- und endlosen Willens.

Der Wille als die Quelle des Lebens ist aber zugleich »eine stete Quelle des Leidens«,⁶⁷ und zwar aus vier

64 Ebd., S. 747.

65 *Parerga und Paralipomena II*, SW 6, S. 309f.; zit. nach A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, 7 Bde., Hrsg. von A. Hübscher, Wiesbaden 1946–50.

66 Bei Augustin dagegen war der Begründungszusammenhang, wie wir sahen, noch umgekehrt.

67 *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, S. 509.

Gründen: Erstens entspringt »alles Wollen, als solches, aus dem Mangel, also dem Leiden«. ⁶⁸ Denn mit seinem Wollen bezieht sich der Wollende stets auf etwas, was ihm fehlt. Zweitens bringt Wollen deshalb Leiden mit sich, weil »die meisten Begehungen unerfüllt bleiben müssen und der Wille viel öfter durchkreuzt, als befriedigt wird«. ⁶⁹ Drittens ist »keine Befriedigung [...] dauernd, vielmehr ist sie stets nur der Anfangspunkt eines neuen Strebens« ⁷⁰ und damit Leidens. Viertens schließlich ist das Leben selbst dann nicht übefrei, wenn das grenzenlose Streben kurzzeitig zum Stillstand kommt und die Befriedigung nicht sogleich einen neuen Wunsch erzeugt. Denn in diesem Fall stellt sich ein anderes Übel ein, die Langleweiligkeit nämlich, in der das Dasein, das alle anderen Lasten abgewälzt hat, sich selbst zur Last wird. ⁷¹

Im Gegenzug zur klassischen Ontologie, entsprechend der das Seiende als solches gut ist, besteht alles Leben und zumal das menschliche für Schopenhauer also wesentlich im Leiden. Denn es ist die Erscheinung eines ziellosen, stets unbefriedigten und in sich selbst entzweiten Willens. Wenn aber das Leiden der einzig positive, reale Gehalt des Lebens ist, muss auch die klassische Deutung der Übel umgekehrt werden: Das Übel ist nicht die Beraubung des Guten, sondern das Gute vielmehr die Abwesenheit des Übels. ⁷² Lust und Glück hat nach Schopenhauer wesentlich negativen Charakter: Es ist nur die vorübergehende Befreiung von Unlust, Unglück und Not, die Befriedigung eines Wunsches, die Aufhebung einer Entbehrung, die Stillung eines Schmerzes.

Dasselbe gilt nach Schopenhauer auch für das Verhält-

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Ebd., S. 510.

⁷⁰ Ebd., S. 438.

⁷¹ Vgl. ebd., S. 442f.

⁷² Für Schopenhauers Lehre von der Negativität des Glücks vgl. z. B. *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, S. 450–453, 525f.; *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, S. 198, 745f.

nis zwischen dem sittlich Guten und Bösen. Wegen des inneren Widerstreits des Willens gegen sich selbst kommt es in der Erscheinung zum ständigen Kampf zwischen den Individuen aller Gattungen. Der Zustand des Unrechts stellt deshalb den ursprünglichen und positiven Zustand menschlichen Handelns dar. Der Rechtszustand hingegen ist nur negativer und abgeleiteter Art, nämlich die mühsam errungene und stets gefährdete Abwehr des Unrechts.⁷³

Wie vor ihm Kant und Schelling weist Schopenhauer zu Recht auf die Positivität des Bösen und der Übel hin. Seine Umkehrung der Privationslehre wird der Erfahrung insgesamt allerdings ebensowenig gerecht wie die von ihm attackierte Lehre selbst. Zwar stellt schon die Abwesenheit von Leiden und Schmerzen in vielen Fällen ein Gut dar, aber nicht jedes Gut hat negativen Charakter. Wäre die Lust nichts anderes als nachlassender Schmerz, dann hätte Schopenhauer, um seinem geliebten Pudel etwas Gutes zu tun, nach der *Maxime* handeln müssen: »Heut' mach' ich meinem Hund 'ne Freud'; erst schlag' ich ihn – dann hör' ich auf.« Kants Beispiele gegen die Privationstheorie sprechen, leicht variiert, auch gegen deren Umkehrung bei Schopenhauer. Derjenige, der eine geschmacklose Flüssigkeit trinkt, empfindet zwar keine Unlust, aber diese Abwesenheit der Unlust ist noch keine Lust, die sich erst dann einstellt, wenn er ein wohlschmeckendes Getränk zu sich nimmt. Dieser Genuss 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 Eltern die Nachricht, ihr Sohn sei verletzt worden, wird sie das in der Regel betrüben. Teilt man ihnen zusätzlich mit, dies sei passiert, als er ein Kind vor dem Er-

73 Vgl. *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, S. 477.

trinken rettete, wird sie das unter Umständen trösten. Wäre nun die Freude über den mutigen Einsatz des Sohnes lediglich ein Mangel an Unlust, dann könnte die Freude den Schmerz über dessen Verletzung nicht vermindern. Da dies aber der Fall ist, ist die Freude eine positive und dem Schmerz entgegenwirkende Empfindungsqualität.

Die Erfahrung spricht meines Erachtens sowohl gegen die klassische Deutung des Bösen und der Übel als Fehlen des Guten wie gegen deren Umkehrung bei Schopenhauer. Diese phänomenologische Schwäche beider Theorien gründet offenbar darin, dass sie ihre Begriffe des Guten und Bösen aus problematischen apriorischen Prämissen ableiten, nämlich im einen Fall aus den Annahmen, Sein und Gutsein seien sachlich identisch (so bei Thomas von Aquin) oder sachhaltige Bestimmungen könnten nicht im Widerstreit stehen (so bei Leibniz), im anderen Fall, bei Schopenhauer, aus jenem Monismus, der den blinden Willen für das Wesen aller Erscheinungen hält und deshalb Leben und Leiden gleichsetzt. Eine den Phänomenen angemessene Begriffsbildung muss dagegen von einer möglichst breiten Erfahrungsbasis ausgehen und wird dann nicht umhin können, das Gute und das Böse mit Kant und Schelling als positive und einander widerstreitende Realitäten zu bestimmen.

6. Entmoralisierung und Ästhetisierung des Bösen

Seit dem 19. Jahrhundert befassen sich die Humanwissenschaften (die Kriminologie und Psychopathologie, die Soziologie und Psychoanalyse, schließlich die Ethologie und Soziobiologie) mit der Ursache des Bösen. Die menschliche Bösartigkeit wurde nun einerseits, etwa im Marxismus und Freudomarxismus, gesellschaftstheoretisch erklärt, nämlich als Folge entfremdeter Arbeit, der repressiven,

durch Privateigentum bestimmten Gesellschaft und ihrer sexualfeindlichen Moral.⁷⁴ Auf der anderen Seite wurden Grausamkeit, Destruktion und sexuelle »Perversion« als Folge einer menschlichen Anlage gedeutet, etwa als angeborene Störung der *Vita sexualis* bei R. von Krafft-Ebing, einem Pionier der modernen Kriminologie und Psychiatrie, als Erscheinung eines dem Eros entgegengerichteten, eigenständigen Todestriebs beim späten Freud oder als fatale Übersteigerung eines guten, da arterhaltenden Aggressionstrieb bei dem Verhaltensbiologen K. Lorenz.⁷⁵ Gegen dessen Paradigma der »Gruppenselektion«, das eine arterhaltende Funktion innerartlicher Aggression und einen natürlichen Altruismus unter Artgenossen annimmt, haben sich andere Biologen gewandt, die stattdessen dem soziobiologischen, auf Darwin zurückgehenden Konzept der »Individualesektion« folgen. Sie gehen von einem Kampf schon auf der Ebene der Individuen aus und deuten altruistische Verhaltensmuster als Sekundärfolgen eines genetischen Eigennutzes. Erklärungen solcher Art führten, da sie nicht selten mit einem naiven Freiheitsbegriff verknüpft wurden, zu einer Entmoralisierung des Bösen, die die Unschuld des Täters mit seiner Unmündigkeit erkaufte.

Parallel zur Entmoralisierung kam es in der Moderne zu einer Ästhetisierung des Bösen. Von der frühromantischen Poetik des Übels (Novalis) über Poe, Baudelaire, Nietzsche und E. Jünger bis in die Gegenwart wurde das Böse zum Stimulans ästhetischer Erfahrung erklärt. Der Mensch der »höchste[n] Cultur«, schreibt Nietzsche, »genießt das Übel pur, cru, er findet das sinnlose Übel als das interessanteste«, ihn entzückt »eine Welt des Zufalls, in der das Furchtbare, das Zweideutige, das Verführeri-

74 Vgl. A. Plack, *Die Gesellschaft und das Böse. Eine Kritik der herrschenden Moral*, Frankfurt a. M. / Berlin / Wien ¹²1977.

75 Vgl. K. Lorenz, *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*, München ⁴1979.

sche zum Wesen gehört ...«.76 Die Herausgeber eines neueren Sammelbandes feiern das Böse gar euphorisch als »neue Verheißung« in »unserer von Sinn und Gott gesäuberten Wirklichkeit«,77 als »das neue Prinzip Hoffnung«,78 ohne das die moderne Welt in Banalität und Kontingenz versänke. Das »Scheitern der Aufklärung im dialektischen Dilemma, ihre Vollendung in der Banalität« verleihe »dem Bösen seine kontrafaktische, seine befreiende Kühnheit.«79

Worin besteht aber diese »befreiende Kühnheit«? Welche »neue Verheißung« liegt in der Vertreibung und Ermordung ganzer ethnischer und religiöser Gruppen, welches »Prinzip Hoffnung« in Terror, Folter und xenophobischen Mordbrennereien? Nichts ist unsinniger als eine intellektuelle Feier des Bösen. Zu Recht hat schon K. Rosenkranz den ästhetischen Satanismus seiner Zeitgenossen gegeißelt: »Aus den unruhig ermatteten, genußgierig impotenten, übersättigt gelangweilten, vornehm cynischen, zwecklos gebildeten, jeder Schwäche willfahrenden, leichtsinnig lasterhaften, mit dem Schmerze kokettierenden Menschen der heutigen Zeit hat sich ein *Ideal satanischer Blasirtheit* entwickelt [...].«80

76 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885–1887*, in: F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, München [u. a.] 1988, Bd. 12, S. 467.

77 A. Schuller / W. von Rahden, »Zur Renaissance des Bösen«, in: Dies. (Hrsg.), *Die andere Kraft. Zur Renaissance des Bösen*, Berlin 1993, S. VIII.

78 A. Schuller, »Gräßliche Hoffnung. Zur Hermeneutik des Horror-Films«, ebd., S. 341–354, hier: S. 352.

79 A. Schuller / W. von Rahden, »Zur Renaissance des Bösen«, a. a. O., S. VIII.

80 K. Rosenkranz, *Ästhetik des Häßlichen*, hrsg. von D. Kliche, Stuttgart 2007, S. 357 f.

7. Literaturhinweise

- Arendt, Hannah: *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik.* München 2006.
- Billicsich, Friedrich: *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes.* Bd. 1: Von Platon bis Thomas von Aquino. Wien 1955. Bd. 2: Von Eckehart bis Hegel. Wien/Köln 1952. Bd. 3: Von Schopenhauer bis zur Gegenwart. Wien 1959.
- Colpe, Carsten / Schmidt-Biggemann, Wilhelm: *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen.* Frankfurt a. M. 1993.
- Hermanni, Friedrich: *Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung.* Gütersloh 2002.
- Neiman, Susan: *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie.* Frankfurt a. M. 2004.