

„Das Böse ist geblieben...“

Philosophische und theologische Überlegungen

Friedrich Hermanni (Tübingen)

In Kants Pneumatologievorlesung notiert Herder: „Es fallen also übereinander alle Kobolds [und] Poltergeister [...], alle Zauber- und Hexengeschichten, Verschwörung mit den Teufeln“. 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“, resümiert Hegel diese Entwicklung. 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 Kant das Scheitern aller Theodizeeversuche, und spätestens seit Schopenhauer scheinen Theodizeen als „wahrhaft *ruchlose* Denkungsart [...], als ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit“ 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 jenem neuzeitlich entwirklichten Teufel zuschreibt, der – ins Detail verflüchtigt – dort sein Unwesen treibt.

Indes: Totgesagte leben länger. Seit einigen Jahren 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 Wirtschaft und Kultur, der

Vergötterung von Geiz und Gier, 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 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?

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 und sein Verhältnis zum Grund des Seienden. Nun ist die begriffliche und ontologische Frage offenkundig fundamentaler als die nach Ursprung und Zweck des Bösen. Denn genealogische und teleologische Fragen setzen ein mehr oder minder geklärtes Vorverständnis von dem voraus, was etwas ist. Die folgenden Überlegungen werden sich deshalb 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!“ Um jenen Spießier 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, als Privation des Guten, als Fehlen von Bestimmungen also, die ein Seiendes besitzen sollte. Für diese Privationslehre, die Augustin 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 Spinoza, der Sache nach aber auch von Leibniz vertreten. Im Gegenzug zu ihr entwickeln Kant, Schelling und andere 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 ist das Böse die einzige Realität und das Gute nur dessen zeitweilige Abwesenheit.

I. Das Böse als Beraubung des Guten (Augustin)

Im Artikel „Manichäer“ seines *Historischen und Kritischen Wörterbuchs* hat der französische Skeptiker Pierre Bayle behauptet, das Böse sei „nicht weniger ein wirkliches Wesen als die Gütigkeit“. Wer nicht zur göttlichen Offenbarung Zuflucht nimmt, könne deshalb schwerlich der Versuchung widerstehen, manichäisch 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.“ 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 antimanichäischen Überzeugung gelangte, dass das Böse kein eigenes Wesen bildet und dass deshalb alle endlichen Wesen gut und von Gott geschaffen sind, ist der folgende:

Erster Schritt: 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, meint Augustin, das Böse als dasjenige bestimmen, was gegen die Natur einer Sache ist und sie schädigt. Nun ist das Naturwidrige und Schädliche für jede Sache aber die Verderbnis. Auf die Frage, was das Böse eigentlich ist, müssten sie deshalb antworten: Es ist nichts anderes als „Verderbnis“. Augustin hält diese Definitionen offenbar deshalb für evident, 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 Bestimmung dem stoischen Grundsatz entspricht, böse sei, was gegen die Natur des Handelnden verstößt, gehen die zweite und dritte bis auf Platon zurück. Die sokratische These, niemand kön-

ne wissentlich das Böse wollen, folgt im *Menon* aus der Prämisse, dass das Böse „dem schadet, dem es beiwohnt“, und in der *Politeia* wird das Böse als das „Verderbende und Zerstörende“ definiert. 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 –, ist das Böse eine Beraubung des Guten.

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 impliziert ist: Das Böse hat keinen substantiellen, sondern einen parasitären Charakter. Wenn die Schädigung oder Verderbnis einer Natur oder Substanz schlecht ist, dann kann das Schlechte keine Substanz sein. Denn Verderbnis ist keine für sich bestehende Entität, sie ist entweder die Verderbnis von etwas, oder sie *ist* überhaupt nicht. Nach Augustin ist das Sein des Bösen stets ein Sein-An-Etwas, und darin unterscheidet er sich sowohl von den Manichäern wie von Plotin.

Dritter Schritt: Aus der privationstheoretischen Bestimmung des Bösen gewinnt Augustin seine Deutung des Seienden. Dass Seiendes als Seiendes gut ist, ist bei ihm nicht die 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 rauben. Nun kann nur dasjenige, was gut ist, des Guten beraubt werden. Folglich ist das Seiende, dem Gutes weggenommen werden kann, als solches gut.

Vierter Schritt: 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 Au-

gustin, der Urheber von allem, was außer ihm ist, sofern es denn 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 den Schöpfungsglauben nicht dogmatisch voraus, sondern begründet ihn stets in folgender Weise: „Weil also alles Gute, ob groß oder klein, auf allen beliebigen Seinsstufen nur von Gott sein kann, jede Natur aber, insofern sie Natur ist, gut ist, kann jede Natur nur vom höchsten und wahren Gott sein.“ Der Obersatz dieses Schlusses, wonach alles Gute nur von Gott sein kann, wird bei Augustin nicht näher begründet, weil er zwischen Manichäismus und Christentum unstrittig ist. Dagegen bestreiten die Manichäer den Untersatz, da sie das Böse als ein selbstständig Seiendes betrachten. Zu ihrer Widerlegung beruft sich Augustin auf die auch von ihnen 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 Kierkegaard später fest: „Die Sünde ist durch eine Sünde in die Welt gekommen. [...] Die Sünde kommt also hinein als das Plötzliche, d.h. durch den Sprung“. Trotz der Unerklärbarkeit der Wirklichkeit des Bösen lässt sich nach Augustin aber sehr wohl der Grund

seiner Möglichkeit angeben. Endlich Seiendes kann deshalb schlecht oder böse werden, weil es nicht in unwandelbarer Weise gut ist. Zwar ist es gut, als Geschaffenes aber ein vom höchsten Gut unterschiedenes, wandelbares Gut, 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.

Eine Erfolg versprechende Kritik der augustinischen Privationslehre kann nicht bei den vermeintlichen ontotheologischen Prämissen dieser Lehre ansetzen. Sie muss sich vielmehr, weil 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 deshalb: Ist es phänomenologisch angemessen, das Böse als Beraubung von seinsollenden Bestimmungen an einem Seienden zu verstehen?

II. Das Böse als Irreales (Spinoza)

Im Unterschied zur klassischen Privationstheorie, die über mehr als ein Jahrtausend bestimmend blieb, leugnet die zweite Deutung die Wirklichkeit des Bösen und führt die Rede vom Bösen auf eine inadäquate Betrachtungsweise der Dinge zurück. Diese zweite Deutung, die der Sache nach auch von Leibniz und in der Leibnizschule vertreten wird, findet sich in der konsequentesten Form bei Spinoza. Spinoza unterscheidet präzise zwischen Privation und bloßer Negation. Eine 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. Nach Spinoza ist nun das, was man üblicherweise als Privation und damit als Übel beurteilt, in

Wirklichkeit 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 inadäquaten Betrachtung der Dinge lediglich so vor. Privation ist nach Spinoza „bloß ein Gedankenvorgang oder ein Modus des Denkens“. 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 Gattungsideale 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. 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 ungerechtfertigter Weise die Zweckorientierung menschlichen Handelns auf die Wirklichkeit insgesamt und auf Gott als den Grund der Wirklichkeit. Schließlich vergleicht der menschliche Verstand die wirklichen Dinge mit den Musterbildern. Wenn er dabei feststellt, dass den Einzeldingen Bestimmungen fehlen, die zum Musterbild gehören, glaubt er, sie seien dieser Bestimmungen beraubt, und nennt diese Beraubungen etwas Schlechtes.

Diese Betrachtungsweise von Dingen und Handlungen, die sie mit Urbildern vergleicht, an ihnen Privationen feststellt und sie deshalb als schlecht oder böse bewertet, entspringt nach Spinoza aus der Unkenntnis ihrer wahren Ursachen. 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*“ der Einzeldinge bildet. Zudem handelt Gott

überhaupt nicht nach Zwecken, denn würde er es tun, dann würde er etwas erstreben, was ihm fehlt, und wäre unvollkommen.

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

Spinoza hat diesen Grundgedanken auf alle Übelarten angewendet und sich dabei im Unterschied zu Leibniz ausdrücklich gegen die mittelalterliche Privationslehre gewandt. Bei Thomas von Aquin wird beispielsweise 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. Nach Spinoza dagegen handelt es sich in beiden Fällen um bloße Negationen. 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 fiktiven Urbild des Menschen misst, zu dem man das bessere Streben rechnet. Doch dieses bessere Streben gehört in Wahrheit ebenso wenig zu der Natur dieses Menschen wie zur Natur des Teufels oder des Steins.

Durch Spinozas Reduktion der Privation auf eine bloße Negation werden das Böse und die Übel eliminiert. 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. Ich will dieser Frage hier nicht nachgehen, sondern stattdessen die gemeinsame Voraussetzung 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 Kant über Friedrich Schlegel, Franz von Baader, Hegel und Schelling bis zu Schopenhauer und 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.

III. Das Böse als eine dem Guten widerstreitende Realität (Kant, Schelling)

Im Gegenzug 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 Leibnizsche Deutung des Schlechten auf einem Fehlschluss, auf

den ich kurz eingehen muss. Der *Obersatz* dieses Fehlschlusses lautet: 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. Nun stehen aber, so besagt der *Untersatz*, gut und schlecht im Verhältnis des Widerstreits. *Folglich* muss das Schlechte das Fehlen, die Negation eines Sachgehalts sein. Denn beim Guten handelt es sich um eine sachhaltige Bestimmung, um eine Realität.

In der *Kritik der reinen Vernunft* bestreitet Kant 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 stehen. Dieser reale Widerstreit ist nach Kant 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 ganz oder teilweise aufheben.

Bereits in seinem brillanten 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. 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. 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 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 entgegenreichen.“

Aufgrund dieser Überlegungen kommt Kant in seiner Schrift über negative Größen zu folgendem Ergebnis: Sowohl das natürliche Übel wie das moralisch Böse ist eine Realität, 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. Wer die Phänomene unbefangen betrachtet, wird in der Tat nicht 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 ist noch keine Unlust, 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. 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: 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 moralische Gesetz erhebt und sie entgegen seiner Pflicht zum ausschlaggebenden Handlungsmotiv macht. 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 einer dem Guten entgegengesetzten Realität des Willens halte ich für überzeugend. Sie ergibt sich, wenn man mit Kant

voraussetzt, dass ohne moralische Einsicht und 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 die Rede sein wie beim Tier.

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 seltener das Gute begleitet“, mit lebhafter Phantasie, mit erfindungsreichem Verstand und mit außerordentlicher Willenskraft. Leibniz' Deutung könnte deshalb allenfalls das „niederträchtige oder gemein Böse erklären, nicht aber das Böse in seinen großen Erscheinungen“. Dort zeigt es sich – wie im Fall Napoleons, an den Schelling vermutlich denkt – mit der höchsten Energie menschlicher Seelenkräfte verbunden. Schellings Gedanke läßt sich an 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 Mit-

leid mit der Beschränktheit seiner Kräfte erwecken. Dies ist aber offensichtlich nicht der Fall. Zu Recht bemerkt Schelling:

„Uebrigens 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 profaniren strebt.“

Bei der Diagnose des Fehlers, der der Leibnizschen Erklärung des Bösen zugrundeliegt, 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.“

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 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 reellen 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: Statt die selbstsüchtigen Interessen dem moralischen Gesetz unterzuordnen, werden sie zur Bedingung der Befolgung des Sittengesetzes erhoben. Schelling hat diese Kantsche 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.

IV. Das Böse als einzige Realität (Schopenhauer)

Schopenhauers Philosophie enthält bis in die Einzelheiten hinein eine Umkehrung Leibnizscher Annahmen. 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 bestehen.“ 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 Gut getilgt, mithin auch nicht ausgeglichen werden kann [...]. Denn, daß Tausende in Glück und Wonne gelebt hätten, höbe ja nie die Angst und Todesmarter eines Einzigen auf“. 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“, schreibt er, „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.“

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 Seinsberau-

bung bestimmt, weil sie voraussetzte, dass Sein und Gutsein sachlich eines sind und dass das von Gott geschaffene Seiende als solches gut ist. Schopenhauer bestreitet das und 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“, und zwar aus vier Gründe an. Erstens entspringt „alles Wollen, als solches, aus dem Mangel, also dem Leiden“. 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“. Drittens ist „keine Befriedigung [...] dauernd, vielmehr ist sie stets nur der Anfangspunkt eines neuen Strebens“ 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 tritt ein anderes Übel ein, die Langeweile nämlich, in der das Dasein, das alle anderen Lasten abgewälzt hat, sich selbst zur Last wird.

Im Gegenzug zur klassischen Ontologie, wonach das Seiende als solches gut ist, ist alles Leben und zumal das menschliche für Schopenhauer also wesentlich Leiden. Denn es ist die Erscheinung eines ziellosen, stets unbefriedigten und in sich selbst entzweiten Willens. Wenn aber Leiden der einzig positive, reale Gehalt des Lebens ist, dann 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. Lust und Glück hat nach Schopenhauer wesentlich negativen Charakter: Es ist nur die vorübergehende Be-

freierung von Unlust, Unglück und Not, die Befriedigung eines Wunsches, die Aufhebung einer Entbehrung, die Stillung eines Schmerzes.

Dasselbe gilt nach Schopenhauer auch für das Verhältnis 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 ist deshalb der ursprüngliche und positive Zustand menschlichen Handelns. Der Rechtszustand hingegen ist nur negativer und abgeleiteter Art, nämlich die mühsam errungene und stets gefährdete Abwehr des Unrechts.

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 ebenso wenig gerecht wie diese Lehre selbst. Zwar ist schon die Abwesenheit von Leiden und Schmerzen in vielen Fällen ein Gut, 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. Wer eine geschmacklose 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. 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 Ertrinken rettete, wird sie das unter Umständen trösten. Wäre nun die Freude

über den mutigen Einsatz des Sohnes lediglich ein Mangel an Unlust, dann könnte sie den Schmerz über dessen Verletzung nicht vermindern. Da dies aber der Fall ist, ist die Freude zweifellos 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: 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.