

Schelling, Schopenhauer und das Böse in der neuzeitlichen Philosophie

Friedrich Hermann (Tübingen)

»Das Gute – dieser Satz steht fest – ist stets das Böse, was man läßt!«¹ Mit diesem Vers, der zum geflügelten Wort wurde, beschließt Wilhelm Busch seine satirische Bildergeschichte *Die Fromme Helene*, die neben *Max und Moritz* seine vielleicht bekannteste ist. Das Böse ist nicht Mangel des Guten, sondern das Gute vielmehr die Abwesenheit des Bösen. Wilhelm Busch verkehrt die klassische Deutung des Bösen ins gereimte Gegenteil, um jenen Spießer zu karikieren, der sich für gut hält, weil er nichts und deshalb auch nichts Böses tut.² 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 kurzfristige Absenz des Bösen.

Schopenhauer steht am Ende der neuzeitlichen Theoriegeschichte, die sich in drei Phasen einteilen lässt. In der ersten Phase wird behauptet, in Wahrheit gebe es gar kein Böses und die Rede vom Bösen beruhe auf einer irrigen Betrachtungsweise der Dinge. Diese Negationstheorie wurde von Leibniz, von Spinoza und eine Zeit lang auch von Schelling vertreten. In der zweiten Phase, insbesondere bei Kant und beim *reifen* Schelling, wird das Böse als eine eigene und mit dem Guten konkurrierende Realität verstanden. In der dritten Phase schließlich gilt das Böse als die einzige Realität und das Gute nur als dessen zeitweilige Abwesenheit. Im Folgenden werde ich diese dreistufige Entwicklung vorführen und zeigen, dass die Deutung des Bösen, die der reife Schelling entwickelt hat, ihren theoretischen Alternativen überlegen und auch unter Gegenwartsbedingungen überzeugend ist.

¹ Wilhelm Busch: *Die Fromme Helene* (1872). In: ders.: *Gesammelte Werke in sechs Bänden*. Hg. u. eingeleitet von H. Werner. Hamburg 1982, Bd. 3, S. 5-118, hier S. 118.

² So interpretiert zu Recht Ulrich Mihr: *Wilhelm Busch: Der Protestant, der trotzdem lacht. Philosophischer Protestantismus als Grundlage des literarischen Werks*. Tübingen 1983, S. 68 f.

I. Das Böse als Irreales

1. Radikalisierung der klassischen Privationslehre (Leibniz)

Nach Leibniz ist Gott nicht die Ursache des Bösen, obgleich er die einzige Ursache aller endlichen Realität ist. Denn das Böse besteht nach Leibniz in einem Mangel an Realität und Vollkommenheit des menschlichen Erkennens und Wollens, und als bloßer Mangel hat es keine bewirkende, sondern nur eine versagende Ursache. Nun ist aber die Schöpfungstätigkeit Gottes eine bewirkende Ursache, die dem Geschöpf nichts versagt. Folglich ist sie, schließt Leibniz, nicht die Ursache des Bösen. Die letzte Quelle des Bösen ist vielmehr in einer Vollkommenheitsbeschränkung zu suchen, die notwendig zum *Begriff* endlicher Vernunftwesen gehört und die deshalb nicht auf den Willen Gottes zurückgeht. Weil Gott die höchst vollkommene Substanz ist, muss jede von ihm unterschiedene Substanz mit Notwendigkeit unvollkommen sein. Aus logischen Gründen sind endliche Vernunftwesen für die Vollkommenheit, die Gott ihnen mitteilen will, nur beschränkt aufnahmefähig.

Durch diese Ursprungsbestimmung des Bösen radikalisiert Leibniz die klassische Privationslehre, das heißt die Annahme, das Böse bestehe in einem Mangel, in einer Beraubung des Guten. Zwar bestimmte auch die mittelalterliche Philosophie das Schlechte als Beraubung, als Privation des Guten, aber sie unterschied strikt zwischen Privation und bloßer Negation, die kein Übel ist. Für Anselm von Canterbury und für 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 Blindheit eines Menschen eine bloße Negation, keine Privation und deshalb auch kein Übel. Denn sehen zu können gehört zwar zu der Natur des Menschen, nicht aber zu der des Maulwurfs. 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.³

Gemessen an dieser mittelalterlichen Unterscheidung, vertritt Leibniz eine Negationstheorie.⁴ Denn er führt den Mangel des Erkennens und Wollens, in

³ Vgl. Thomas von Aquin: *Summa Theologiae*. 5 Bde. Madrid ³1961-1965 (= STh), I, q. 48, a. 2, ad 1; a. 3, c; a. 5, ad 1; vgl. Aristoteles' *Metaphysik*. Mit Einleitung u. Kommentar hg. v. Horst Seidl. 2 Halbbde., gr.-dt. Hamburg 1978 u. 1980, Buch V, Kap. 22 (1022b22-1023a7).

⁴ Vgl. Heinrich Christoph Wilhelm Sigwart: *Das Problem des Bösen oder die Theodice*. Tübingen 1840, S. 100 f.; Julius Müller: *Die christliche Lehre von der Sünde*. Bd. 1, Breslau ³1849, S. 395; Gustav Schulze: *Darstellung und Kritik der negativen Auffassung des Bösen bei Leibniz, nebst Versuch einer positiven Auffassung*. In: *Jahrbücher der Königli-*

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. Daher bleibt die vernünftige Substanz beim Bösen nicht etwa hinter ihrem Begriff zurück, sondern entspricht ihm. Durch die Ableitung des Bösen aus der notwendigen Beschränktheit im Begriff vernünftiger Kreaturen und durch die folgerichtige Bestimmung des Bösen als Negation wird aber der Begriff des Bösen zerstört. Denn um eine Handlung sinnvollerweise böse nennen zu können, muss man sie als etwas verstehen, das nicht sein soll, das heißt, man muss sie als eine Wirklichkeit begreifen, in der der Handelnde von seinem Wesen, seiner Bestimmung, abweicht. Gerade dies aber ist im Rahmen der Leibnizschen Konzeption ausgeschlossen. Leibniz fehlt der Maßstab, um ein Böses überhaupt als solches identifizieren zu können. Konsequenterweise müsste er das Böse deshalb leugnen und die Rede vom Bösen auf eine inadäquate Betrachtungsweise der Dinge zurückführen. Diese Konsequenz, vor der Leibniz offenbar zurückschreckt, wird von Spinoza und eine Zeit lang auch von Schelling gezogen.

2. Ein Schein von Heiterkeit (Spinoza und Schellings Identitätsphilosophie)

Anders als Leibniz unterscheidet Spinoza präzise zwischen Privation, d.h. Beraubung, 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.⁵ Nach Spinoza ist nun das, was wir üblicherweise als Privation und damit als Übel beurteilen, in Wirklichkeit eine bloße Negation und deshalb gar nichts Schlechtes. Die Dinge selbst sind nicht unvollkommen, ihnen fehlen nie Bestimmungen, die sie eigentlich haben sollten, sondern wir stellen uns dies aufgrund einer inadäquaten Betrachtung der Dinge lediglich so vor. Beraubung oder Privation ist, so schreibt Spino-

chen Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt N. F. 33 (1907), S. 53-70, hier S. 64 f.

⁵ Vgl. Baruch de Spinoza: Briefwechsel. Übers. u. Anmerkungen v. Carl Gebhardt. Hg., mit Einleitung, Anhang und erweiterter Bibliographie v. Manfred Walther. Hamburg ³1986, 21. Brief. In: Baruch de Spinoza: Sämtliche Werke in sieben Bänden und einem Ergänzungsband. In Verb. mit Otto Baensch u. Artur Buchenau hg. u. mit Einleitungen, Anmerkungen und Registern vers. v. Carl Gebhardt (= SW), Bd. 6, S. 108. Im Folgenden werden außerdem zitiert Baruch de Spinoza: Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und seinem Glück. Hg. v. Carl Gebhardt. Nachdr. der 4. Auflage. Hamburg 1965, SW 1 (= Kurze Abhandlung); Baruch de Spinoza: Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt. Übersetzung, Anmerkungen u. Register von Otto Baensch. Einleitung von Rudolf Schottländer. Nachdr. der 2. Auflage. Hamburg 1976, SW 2 (= Ethik); Baruch de Spinoza: Descartes' Prinzipien der Philosophie auf geometrische Weise begründet, mit dem »Anhang, enthaltend metaphysische Gedanken«. Übersetzung v. Artur Buchenau. Einleitung und Anmerkungen v. Wolfgang Bartuschat. Hamburg ⁶1987, SW 4 (= Descartes' Prinzipien).

za, »bloß ein Gedankenvorgang oder ein Modus des Denkens«⁶. Dass wir fälschlicherweise glauben, Dingen würden Eigenschaften fehlen, die sie aufgrund ihrer Natur eigentlich besitzen sollten, beruht nach Spinoza 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.⁷ Im zweiten Schritt verdinglicht er diese subjektiven Musterbilder zu objektiven Zweckursachen. Das heißt, der menschliche Verstand 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.⁸ Schließlich vergleicht der menschliche Verstand die wirklichen Dinge mit den Musterbildern. Wenn er bei diesem Vergleich feststellt, dass den Einzeldingen Bestimmungen fehlen, die zum Musterbild gehören, glaubt er, sie seien dieser Bestimmungen beraubt, und nennt diese Beraubungen etwas Schlechtes.⁹

Diese Betrachtungsweise von Dingen und Handlungen, die sie mit Urbildern vergleicht, an ihnen Privationen feststellt und sie deshalb als unvollkommen, als schlecht oder böse, bewertet, entspringt nach Spinoza aus 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«¹⁰ 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.¹¹

Aus der Vollkommenheit Gottes ergibt sich vielmehr, meint Spinoza, dass die Existenz und das Wesen jedes Dinges von Gott mit Notwendigkeit hervorgebracht werden.¹² Zum Wesen oder zur Natur eines Dings gehört deshalb nichts

⁶ Spinoza: Briefwechsel, 21. Brief (SW 6, S. 107).

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

⁸ Vgl. Spinoza: Ethik IV, Vorrede (SW 2, S. 187); Ethik I, Anhang (SW 2, S. 40-48).

⁹ Vgl. Spinoza: Kurze Abhandlung I, Kap. 6, Abschnitt 7-9 (SW 1, S. 48 f.); Ethik IV, Vorrede (SW 2, S. 187); Briefwechsel, 21. Brief (SW 6, S. 108).

¹⁰ Spinoza: 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).

¹¹ Vgl. Spinoza: Ethik I, Anhang (SW 2, S. 43).

¹² Vgl. ebd., Lehrsatz (= LS) 33, besonders Anmerkung 2, sowie LS 16, 29, 32 (SW 2, S. 21, S. 31 f., S. 33-38).

anderes als das, was notwendigerweise aus der göttlichen Wirkursache folgt.¹³ Spinoza schreibt: 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.¹⁴

Bestimmungen, die einem Ding fehlen, gehören nicht zu seiner Natur und sind folglich keine Beraubungen, sondern, richtig betrachtet, 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.¹⁵ Nach Spinoza dagegen handelt es sich in beiden Fällen um bloße Negationen. Wir können von einem Blinden ebenso wenig sagen,

[...] er sei des Gesichtes beraubt, als wir dies von einem Stein sagen können, weil zu dieser Zeit das Gesicht so wenig ohne Widerspruch zu diesem Manne wie zu einem Steine gehört, weil eben zu diesem Manne nichts weiter gehört und nichts weiter sein eigen ist, als was der göttliche Verstand und Wille ihm beschieden hat.¹⁶

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 Privation, 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 ebenso wenig zu der Natur dieses Menschen wie zur Natur des Teufels oder des Steins.¹⁷

Durch Spinozas Reduktion der Privation auf eine bloße Negation werden das Böse und die Übel in einer Weise eliminiert, wie sie radikaler nicht vorgestellt werden kann. 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. Dem menschlichen Klagen über eine von Übeln zerrissene Welt wird damit der Rechtsgrund entzogen. Die Klage eines Kranken oder die eines vor der eigenen Bosheit erschrockenen Menschen, warum ihm nicht ein

¹³ Vgl. Spinoza: Ethik IV, Vorrede (SW 2, S. 189).

¹⁴ Spinoza: Descartes' Prinzipien I, LS 15, Erläuterung (SW 4, S. 48), vgl. auch Anhang, enthaltend metaphysische Gedanken II, Kap. 7 (SW 4, S. 140 f.).

¹⁵ Vgl. Thomas von Aquin: STh I, q. 48, a. 5, ad 1.

¹⁶ Spinoza: Briefwechsel, 21. Brief (SW 6, S. 108).

¹⁷ Vgl. ebd.

gesunder Körper oder ein besserer Wille verliehen worden sei, ist nach Spinoza unsinnig. Sie ist ähnlich absurd, als würde sich ein Kreis beklagen, dass Gott ihm nicht die Eigenschaften der Kugel gab.¹⁸

Eben diese Spinozistische Leugnung des Bösen und der Übel hat sich Schelling während seiner identitätsphilosophischen Periode, insbesondere in seinen *Würzburger Vorlesungen* von 1804, zu Eigen gemacht. Wie Spinoza behauptet er, dass den Dingen selbst keine Bestimmungen fehlen, die zu ihrer Natur gehören. Dieser Eindruck entsteht nur durch einen Akt menschlicher Imagination, die ein Ding mit einem vom menschlichen Verstand konstruierten Allgemeinbegriff vergleicht. Schelling schreibt:

Allein in der Natur sind keine Allgemeinbegriffe, und Gott producirt die Dinge nicht vermöge eines Allgemeinbegriffs derselben, sondern unmittelbar als *besondere*, als concrete Dinge, die nur das sind, was sie [...] vermöge des göttlichen Willens sind, und deren Vollkommenheit eben darin besteht, das zu seyn, was sie sind.¹⁹

In Wahrheit ist deshalb das, was uns aufgrund einer irrigen Vorstellungsweise als Privation oder Mangel erscheint, eine bloße Negation, eine Verneinung, die zum Wesen eines Dings gehört und die deshalb gar nichts Schlechtes ist. Die Lust und Absicht, jemandem zu schaden, ist beispielsweise, so behauptet Schelling zu dieser Zeit, kein Mangel eines besseren Strebens und deshalb keine Bosheit; denn sie gehört so notwendig zur Natur des betreffenden Menschen, wie es zur Natur eines Quadrats gehört, nicht rund zu sein. Erst durch eine inadäquate Betrachtung der Dinge und Handlungen kommt es dazu, dass wir meinen, in der Welt Böses und Übles zu finden. Die Frucht des Identitätssystems ist dagegen eine »heitere Betrachtung der Welt«²⁰ und jene »wahre Duldsamkeit«²¹, die in allen Dingen und Handlungen Variationen der göttlichen Vollkommenheit wahrnimmt.

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

¹⁸ Vgl. Spinoza: Briefwechsel, 78. Brief (an Oldenburg), SW 6, S. 291.

¹⁹ Schelling: SW VI, S. 546.

²⁰ Ebd., S. 545.

²¹ Ebd., S. 548.

von der neuzeitlichen Philosophie nach Leibniz fast durchgängig bestritten, und zwar von Kant über Friedrich Schlegel, Franz von Baader, Hegel und den reifen Schelling bis zu Schopenhauer, Julius Müller 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.

II. Das Böse als dem Guten widerstrebende Realität

1. Das Böse als positive Verkehrung moralischer Ordnung (Kant)

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.²²

Der Obersatz dieses Fehlschlusses lautet: Realitäten, das heißt sachhaltige Bestimmungen oder bejahende Prädikate eines möglichen Dings,²³ 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 zugesprochen und abgesprochen wird. Dem Untersatz des Fehlschlusses zufolge stehen nun aber gut und schlecht offensichtlich im Verhältnis des Widerstreits. Folglich muss das Schlechte, so die Schlussfolgerung, das Fehlen, die Negation eines Sachgehalts sein. Denn beim Guten handelt es sich ja um eine sachhaltige Bestimmung, 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

²² Zum Folgenden vgl. Kant: WW, Bd. II, KrV, A 260-292, B 316-349, besonders A 264 f., B 320 f.; A 272-274, B 328-330; A 282, B 338 (Die Werke Kants werden, wo nicht ausdrücklich anders verzeichnet, nach der folgenden Ausgabe zitiert: Immanuel Kant: Werke in sechs Bänden. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Wiesbaden 1956-1964); Kant: AA, Bd. 20, S. 282 f. (Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik).

²³ Anders als im heutigen Sprachgebrauch ist der Ausdruck »Realität« in der rationalistischen Philosophie des 18. Jahrhunderts nicht gleichbedeutend mit der Modalkategorie »Wirklichkeit«, vgl. dazu Anneliese Maier: Kants Qualitätskategorien. Kant-Studien, Ergänzungshefte, Bd. 65. Unveränderter Neudruck der Ausgabe Berlin 1930, Vaduz/Liechtenstein 1978, S. 15-23.

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 tiefsinnigen Aufsatz von 1763, der den Titel trägt *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, hat Kant aus dieser Entdeckung die Konsequenzen bezogen. Dort hat er 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 diese logische Entgegensetzung verstößt deshalb gegen den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch.²⁴ In der realen Entgegensetzung dagegen sind zwei bejahende, deshalb einander logisch nicht widersprechende Bestimmungen oder Realitäten in einem Gegenstand verbunden. Und zwar sind sie derart verbunden, dass sie sich in ihren Folgen ganz oder teilweise aufheben.²⁵ 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. Kant erläutert das durch ein einfaches Beispiel. 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 entgegenstreichen.«²⁶

Aufgrund dieser Überlegungen kommt Kant im zweiten Teil 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 Un-

²⁴ Vgl. Kant: WW, Bd. I, Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen, A 3, A 5.

²⁵ Vgl. ebd., A 3-6, A 13 f.

²⁶ Ebd., A 16 f.

lust. Unlust stellt sich vielmehr erst dann ein, wenn man statt der geschmacklosen Flüssigkeit 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.²⁷ Aufgrund dieser Nachricht wird sich bei ihr ein angenehmes Gefühl der Freude einstellen. Wird nun hinzugefügt, dass der Sohn dabei getötet worden ist, so wird sie Trauer empfinden, und diese Trauer wird der Freude Abbruch tun. Wäre nun die Unlust lediglich ein Mangel an Lust, dann dürfte die Trauer über den Tod des Sohnes die Freude über seine Tapferkeit nicht vermindern. Da dies aber der Fall ist, ist die Trauer nicht lediglich ein Mangel an Freude, sondern eine positive Empfindungsqualität, die der Freude real entgegengesetzt ist.

Ebenso wie mit dem natürlichen Übel verhält es sich nach Kant mit dem moralisch Bösen, und zwar aus folgendem Grund.²⁸ Das moralische Gesetz, der kategorische Imperativ, 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, wenn er also unterlässt, wozu er sich verpflichtet weiß, oder wenn er entgegen der Verpflichtung handelt, 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 seiner Handlungsmaxime die Interessen der Selbstliebe über das moralische Gesetz erhebt und sie entgegen seiner Pflicht zum ausschlaggebenden Handlungsmotiv macht.²⁹ 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 sowenig die Rede sein wie beim Tier. Ich komme damit zur Philosophie des reifen Schelling, die Kants Entdeckung eines realen Widerstreits zwischen Realitäten aufnimmt, sie vertieft und zudem in der

²⁷ Vgl. ebd., A 22.

²⁸ Vgl. ebd., A 26-30; Kant: WW, Bd. 4, Religion innerhalb d. Grenzen d. bloßen Vernunft, A 9 f. Anmerkung, B 9 f. Anmerkung; A 10 f., B 12 f.; A 29-31, B 33 f.

²⁹ Vgl. ebd., A 10 f., B 11 f.

Lage ist, diese Entdeckung innerhalb eines Gesamtentwurfs von Wirklichkeit verständlich zu machen.

2. Das Böse als positive Verkehrung der Seinsordnung (Schellings reife Philosophie)

Zwischen 1806 und 1809 hat Schelling übeltheoretisch eine radikale Wende vollzogen. Während er das Böse noch in den *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* von 1806 als Negation versteht, begreift er es seit der *Freiheitsschrift* als eine dem Guten widerstrebende Realität. Gegen die vorgeführte Leibnizsche Ansicht macht er dort, in der *Freiheitsschrift*, drei Einwände geltend, von denen der zweite und dritte meines Erachtens zutreffen.

Der erste Einwand ist folgender: Nicht im Tier, sondern allein im Menschen, der die vollkommenste unter allen sichtbaren Kreaturen ist, kommt das moralisch Böse zur Erscheinung. Da ein Wesen somit schon einen gewissen Vollkommenheitsgrad erreicht haben muss, um des Bösen fähig zu sein, kann »der Grund desselben keineswegs in Mangel oder Beraubung liegen«. ³⁰ Dieser Schellingsche Einwand wäre nur dann triftig, wenn sich Leibniz bei der Erklärung des Bösen mit dem Hinweis auf die Unvollkommenheit oder Limitation begnügen würde, die zum Begriff endlicher Substanzen gehört. Das ist aber nicht der Fall. Leibniz verkennt keineswegs, dass die Fähigkeit zum Bösen Willens- und Verstandeskraft, d.h. das Erreichen einer bestimmten Vollkommenheitsstufe, zur Voraussetzung hat. Das moralisch Böse entsteht nach Leibniz erst dann, wenn die wesentliche Begrenztheit kreatürlichen Seins auf *dieser* Vollkommenheitsstufe zum Vorschein kommt.

Schellings zweiter Einwand gegen Leibniz' Erklärung des Bösen aus der Schwäche und Unvollkommenheit des menschlichen Willens und Verstandes scheint mir allerdings triftig zu sein. Gegen Leibniz spricht in der Tat die Beobachtung, dass das Böse »sich oft mit einer Vortrefflichkeit der einzelnen Kräfte vereinigt zeigt, die viel seltener das Gute begleitet« ³¹, also mit lebhafter Phantasie, mit erfindungsreichem Verstand und mit außerordentlicher Willenskraft. Leibniz' Deutung kann deshalb allenfalls, wie Schelling in den Vorlesungen *Zur Geschichte der neueren Philosophie* zu Recht bemerkt, das »niederträchtige oder gemein Böse erklären, nicht aber das Böse in seinen großen Erscheinungen« ³². 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.

³⁰ Schelling: SW VII, S. 368.

³¹ Ebd., S. 369.

³² Schelling: SW X, S. 57.

ren.³³ *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 dritten, meines Erachtens ebenfalls zutreffenden Einwand gegen Leibniz 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 seiner Kräfte erwecken.³⁴ 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 profanieren strebt.³⁵

Schellings Einwand aufgreifend, erinnert der protestantische Theologe Julius Müller daran, dass für die biblische Tradition, so sehr sie die erbarmende Liebe Gottes zum Sünder bezeugt, die Sünde selbst kein Anlass der Wehmut Gottes über die unvermeidliche Schwachheit des Menschen, sondern ein Gegenstand seines heiligen Zorns ist.³⁶ Entsprechend rufen Gräueltaten, die mit Namen wie Nero oder Caligula oder im 20. Jahrhundert mit Orten wie Auschwitz verbunden sind, Grauen und fassungsloses Entsetzen hervor. Reaktionen wie diese setzen ein sittliches Bewusstsein voraus, das im Bösen nicht wie Leibniz eine geschwächte Willens- und Verstandeskraft, sondern eine dem Guten real entgegengesetzte aktive Kraft am Werk sieht.

Ein weiteres, von Schelling nicht genanntes Phänomen, das durch die Leibnizsche Deutung unerklärbar bleibt, ist meines Erachtens das Handeln aus bewusster Bosheit. Gäbe es, wie es zu wünschen wäre, nur unvorsätzlich »böse« Handlungen, dann wäre die von Sokrates bis Leibniz vertretene Annahme, dass der Wille stets auf das Gute gerichtet ist und deshalb niemals wissentlich Böses

³³ Vgl. dazu Susanne Scharnowski: Grausame Liebschaften. Zum literarischen Typus des Verführers. In: Alexander Schuller/Wolfert von Rahden (Hg.): Die andere Kraft. Zur Renaissance des Bösen. Berlin 1993, S. 251-275.

³⁴ In seinem Frühdialog *Confessio philosophi* hat Leibniz diese Konsequenz selbst gezogen: »Theologe: Sind somit nicht in letzter Hinsicht überhaupt alle Bösen als unglücklich anzusehen, weil sie ihre Aufmerksamkeit nicht auf den Weg des Glücks gerichtet haben, der sich ihnen so leicht und unbehindert darbietet? Philosoph: Zugegeben. Theologe: Und sind sie nicht zu bemitleiden? Philosoph: Das kann ich nicht leugnen.« (Gottfried Wilhelm Leibniz: *Confessio philosophi* – Das Glaubensbekenntnis des Philosophen. Ein Dialog. Kritische Ausgabe mit Einleitung, Übersetzung, Kommentar v. Otto Saame, Frankfurt a. M. 21994, S. 89, S. 91).

³⁵ Schelling: SW VII, S. 391.

³⁶ Vgl. Müller: Die christliche Lehre von der Sünde, Bd. 1, S. 383 f.

tut, angemessen. In diesem Falle wäre das Böse in der Tat stets das Ergebnis eines durch mangelnde Erkenntnis des Guten fehlgeleiteten Willens. Wie aber soll man daraus Handlungen erklären, in denen nicht ein fehlgeleiteter, sondern ein bewusst gesetzwidriger Wille, eine tückische Gesinnung, eine Lust am Bösen zum Ausdruck kommt?

Bei der Diagnose des Fehlers, der der Leibnizschen 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.³⁷

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 dem Bösen als logischen Gegensatz missverstehen und das Böse als einen 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 egoistischen 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. Die Metaphysik des Bösen, die Schelling in der *Freiheitsschrift* entwickelt, lässt sich zusammenfassend wie folgt charakterisieren:³⁸

Jedes Seiende wird durch zwei Prinzipien bestimmt. Das erste Prinzip ist der »Eigenwille der Creatur«³⁹. Dieser Eigenwille ist ein elementarer Erhaltungstrieb, durch den ein Seiendes zum existierenden Einzelnen wird⁴⁰ und durch den es in

³⁷ Schelling: SW VII, S. 370.

³⁸ Für die Details vgl. z.B. Friedrich Hermanni: *Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie*. Wien 1994; Otfried Höffe/Annemarie Pieper (Hg.): *F.W.J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Reihe Klassiker Auslegen, Bd. 3. Berlin 1995; Peter L. Oesterreich: »Positive Verkehrtheit«. Die Figur des Bösen bei Schelling und Machiavelli. In: *Philosophisches Jahrbuch* 102 (1995), S. 249-260, sowie die kommentierte Ausgabe F.W.J. Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Hg. v. Thomas Buchheim. Hamburg 1997.

³⁹ Schelling: SW VII, S. 363.

⁴⁰ Die *Freiheitsschrift* interpretiert den Selbsterhaltungswillen ausdrücklich als Individuationsprinzip. »[...] niemand wird glauben, daß die Begierde, die den Grund jedes besondern

dem Grund wurzelt, den Gott von sich ausgeschlossen und zum Grund der Welt gemacht hat. Dem Eigenwillen steht der Wille des Verstandes gegenüber, den die *Freiheitsschrift* auch als »Universalwille[n]«⁴¹ bezeichnet. Der Universalwille versucht den zunächst blinden Eigenwillen zum Bewusstsein zu erheben und mit sich zu vereinen. Damit kommt er 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 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, das heißt, er ist in der Lage, seinen Eigenwillen über den Universalwillen zu erheben. Diese menschliche Fähigkeit zu einer vom allgemeinen Willen nicht mehr gebändigten, zügellosen Eigensucht ist sein Vermögen zum Bösen. Das Böse beruht nach Schelling auf einer durch den menschlichen Freiheitsmissbrauch gesetzten »positiven Verkehrtheit oder Umkehrung der Principien«⁴², durch die alles Seiende konstituiert wird. Als eigenmächtige Verkehrung der Prinzipienordnung entspringt das Böse nicht aus dem Seinsmangel, sondern aus der Seinsfülle eines Seienden, nämlich aus dem Geist des Menschen.

III. Das Böse als einzige Realität (Schopenhauer)

Schopenhauers Philosophie enthält bis in die Einzelheiten hinein eine Umkehrung Leibnizscher Theoreme. 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.«⁴³ 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

Naturlebens ausmacht, und der Trieb, sich nicht nur überhaupt, sondern in diesem bestimmten Daseyn zu erhalten, zu dem schon erschaffenen Geschöpf erst hinzugekommen sey, sondern vielmehr, daß sie das Schaffende selber gewesen.« (Ebd., S. 376)

⁴¹ Ebd., S. 363, S. 365.

⁴² Ebd., S. 366.

⁴³ Schopenhauer: Werke, W II, S. 669.

Todesmarter eines Einzigen auf.«⁴⁴ 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.⁴⁵

Ich kenne [...] keine größere Absurdität, als die der meisten metaphysischen Systeme, welche das Uebel für etwas Negatives erklären; während es gerade das Positive, das sich selbst fühlbar machende ist; hingegen das Gute, d. h. alles Glück und alle Befriedigung, ist das Negative, nämlich das bloße Aufheben des Wunsches und Endigen einer Pein.⁴⁶

Für seine Umkehrung der Privationslehre gibt Schopenhauer eine Begründung,⁴⁷ die das Seinsverständnis der traditionellen Ontologie auf den Kopf stellt. Diese 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. 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 »eine stete Quelle des Leidens«⁴⁸, und zwar aus vier Gründe. Erstens entspringt »alles Wollen, als solches, aus dem Mangel, also dem Leiden«⁴⁹. 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«⁵⁰. Drittens ist »keine Befriedigung [...] dauernd, vielmehr ist sie stets nur der Anfangspunkt eines neuen Strebens«⁵¹ 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.⁵²

⁴⁴ Ebd., S. 661.

⁴⁵ Vgl. dazu Gerhard Streminger: Gottes Güte und die Übel der Welt. Das Theodizeeproblem. Tübingen 1992, S. 180-183.

⁴⁶ Schopenhauer: Werke, P II, S. 309 f. In der Fußnote erwähnt Schopenhauer Leibniz, »welcher (Théod. § 153) die Sache durch ein handgreifliches und erbärmliches Sophisma zu erhärten bestrebt ist.« (Ebd., S. 310)

⁴⁷ Zum Anspruch der Apriorizität dieser Begründung vgl. Rudolf Malter: »Eine wahrhaft ruchlose Denkungsart«. Schopenhauers Kritik der Leibnizschen Theodizee. In: *Studia Leibnitiana* 18 (1986), S. 152-182, hier S. 158 f.

⁴⁸ Schopenhauer: Werke, W I, S. 429.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Ebd., S. 365.

⁵² Vgl. ebd., S. 369 f.

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.⁵³ 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 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.⁵⁴

Schopenhauer hat diese Umkehrung der Privationslehre durch empirische Befunde zu belegen versucht. Dass das Übel eine Realität, das Gute dagegen nur dessen Negation ist, wird nach Schopenhauer durch die Tatsache bestätigt, dass zwar Unglück und Schmerz, nicht aber Glück und Wohlsein unmittelbar empfunden werden. »Wir fühlen den Schmerz, aber nicht die Schmerzlosigkeit; wir fühlen die Sorge, aber nicht die Sorglosigkeit; die Furcht, aber nicht die Sicherheit.«⁵⁵ Wegen seines negativen Charakters kann das Gute nur mittelbar, nämlich auf dem Umweg über eine Reflexion, die es mit dem Schlechten kontrastiert, ins Bewusstsein gelangen. Die Güter und Vorteile, die wir besitzen, erkennen wir erst durch die Erinnerung an vorausgegangene Not, durch den Anblick oder die Schilderung fremden Leidens, oder nachdem wir sie verloren haben.⁵⁶

Wie vor ihm bereits Kant und Schelling weist Schopenhauer zu Recht und mit Nachdruck auf die Positivität 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. Man ist versucht, Schopenhauers Umkehrung der Privationslehre ebenso boshaft zu kommentieren, wie er es mit dieser Lehre tat. Wäre die Lust nichts anderes als nachlassender Schmerz, dann hätte Schopenhauer, um seinem geliebten Pudel etwas

⁵³ Schopenhauer entwickelt seine Lehre von der Negativität des Glücks an folgenden Stellen: Schopenhauer: Werke, W I, S. 376-379, S. 443 f.; W II, S. 165, S. 659 f.; E, S. 210 f.; P I, S. 432-435; P II, S. 220 f., S. 309-312, S. 620 f.

⁵⁴ Vgl. Schopenhauer: Werke, W I, S. 400.

⁵⁵ Schopenhauer: Werke, W II, S. 659.

⁵⁶ Vgl. Schopenhauer: Werke, W I, S. 377.

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 aber zusätzlich mit, dies sei passiert, als er ein Kind vor dem Ertrinken rettete, wird sie das 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 eine positive und dem Schmerz entgegenwirkende Empfindungsqualität.

Kurzum: 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 meines Erachtens nicht umhin können, das Gute und das Böse mit Kant und Schelling als positive und einander widerstreitende Realitäten zu bestimmen.