

gehen, so bietet es sich jedoch an, mit dem neurowissenschaftlichen Modell der Attraktoren die Geistesgeschichte neu zu lesen als einen Versuch, die optimale Zahl von Attraktoren für den menschlichen Geist beziehungsweise das menschliche Gehirn zu finden.

X. Wie viele Attraktoren verträgt das Gehirn?

Man kann die Geistesgeschichte als einen Streit um die Zahl und die inhaltliche Anbindung von Attraktoren lesen. Dieser Streit wurde zumeist schon explizit im Hinblick auf gut und böse diskutiert. Dualität wird oft als Erstarrung empfunden. Die Auflösung in eine Dreierstruktur hingegen kann als hermetisch abgeschlossen erfahren werden, wenn nicht der Tod in das Spiel hineingenommen wird. Das Böse wurde oft als Vierte angesehen (die Ergänzung von Vater, Sohn und Heiligem Geist durch den Teufel bei C. G. Jung). Zu fragen ist, ob solch eine Verhärtung im Abzählen, gleich an welche Zahl man sich hält, nicht Ausdruck des Bösen, der fehlenden Offenheit, ist. Wir sollten sehen, daß angemessenes Verhalten im Netzwerk nicht an der inneren Struktur des Individuums abzulesen ist, sondern von dessen freiem Gebrauch des Bildlosen abhängig ist. Das Neue hat keine dauerhafte Struktur und ist wohl auch deswegen nicht zu den Transzendentalien gerechnet worden. Es ist kaum möglich, einen Attraktor nur für das Neue zu reservieren. Seine Attraktivität geht durch alle bisherigen Attraktoren hindurch. Trotz der mannigfachen Strukturaufweise der Hirnforschung mit ihren bildgebenden Verfahren sind wir darauf angewiesen, uns immer wieder auf das in kein Bild Passende einzulassen. Auch wenn die Werbewirtschaft sich der Überraschungseffekte derart exzessiv bedient, daß Überraschung bald in die Kategorie »Aha, mediales Ereignis« fallen wird und wir die üblichen Schemata zunehmend verlieren, werden sich neue Attraktoren herausbilden. Für den Umgang mit unseren Mitmenschen kann jedoch nur gelten: immerwährende Offenheit als Tätigkeit, die sich nicht in einem substantivierten Attraktor erschöpfen kann (mit dem Sterntaler des Nichts). Wir neigen alle dazu, den Geist als Struktur fassen zu wollen. Bewußtsein wird von der Ausgerichtetheit her gedeutet und soll, ausgehend von den Mechanismen der Aufmerksamkeit, als Hirngeschehen deutungsfähig gemacht werden. Jedoch, ist dies nicht schon eine der ängstlichen Vereinfachungen dessen, was in unserem Wachsein geschieht? Ist am Bewußtsein nicht gerade dies erstaunlich, daß überhaupt etwas ist, gleich wie ich es erfahre? Ist dem Gehirn ein Bewußtsein zugeordnet oder nicht vielleicht präziser: daß nicht Nichts ist?

Peter Weibel

Geboren 1945. Studium der Literatur, Medizin, Logik und Philosophie in Paris und Wien; Promotion über mathematische Logik. 1985 Professor für Photographie an der Gesamthochschule Kassel. Professor für visuelle Mediengestaltung an der Hochschule für Angewandte Kunst, Wien. Associate Professor for Video and Digital Arts, Center for Media Study, State University of New York, Buffalo, N.Y. Seit 1989 Direktor des Instituts für Neue Medien an der Städelschule in Frankfurt a. M. Künstlerischer Leiter der *Arts electronica*, Linz. **Beschäftigungsgebiete:** Tätig als Künstler in verschiedenen Medien, als Theoretiker und Publizist, als Drehbuchautor und Regisseur, als Musiker und Mathematiker, als Kurator und Organisator von Ausstellungen.

Zu einigen Problemen bei der Konstruktion (einer Theorie) des Bösen. Erster Entwurf

(1995)

S. 207-221

I. Postmoderne Kritik des Humanismus

»Daß die Welt im Argen liege: ist eine Klage, die so alt ist, als die Geschichte selbst«, schreibt schon Kant 1795 in seiner Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, genauer 1792 im »Ersten Stück«, das er unter dem Titel »Über das radikale Böse in der menschlichen Natur« publiziert hatte.

Aus der Klage über die Welt leitet er auch zwei verschiedene Positionen der Geschichtsphilosophie ab. Die eine, aus heutiger Sicht konservative, läßt »(...) die Welt vom Guten anfangen: vom goldenen Zeitalter, vom Leben im Paradiese, oder von einem noch glücklicheren, in Gemeinschaft mit himmlischen

Wesen. Aber dieses Glück lassen sie bald wie einen Traum verschwinden; und nun den Verfall ins Böse (das Moralische, mit welchem das Physische immer zu gleichen Paaren ging) zum Ärgern mit akzeleriertem Falle eilen: so daß wir jetzt (dieses Jetzt aber ist so alt, als die Geschichte) in der letzten Zeit leben, der jüngste Tag und der Welt Untergang vor der Tür ist.«¹ Das Geraune vom Ende der Geschichte, die Legenden von der Vertreibung aus dem Paradies, die apokalyptischen Brandreden vom bevorstehenden Untergang der Welt, des Abendlandes, der Moral, der Familie, die Anklagen gegen den Verfall der Werte, den Niedergang der Zivilisation – sie haben auch heute Konjunktur. Die andere Position ist die Idee vom ständigen Fortschritt in der Geschichte, von der ständigen Verbesserung des Zustandes der Welt und der Bedingungen des menschlichen Lebens, also die progressive Geschichtsphilosophie, »(...) daß die Welt gerade in umgekehrter Richtung, nämlich vom Schlechten zum Besseren, unaufhörlich (obgleich kaum merklich) forttrücke, wenigstens die Anlage dazu in der menschlichen Natur anzutreffen sei. Diese Meinung aber haben sie sicherlich nicht aus der Erfahrung geschöpft, wenn vom Moralisch-Guten oder Bösen (nicht von der Zivilisierung) die Rede ist: denn da spricht die Geschichte aller Zeiten gar zu mächtig gegen sie; sondern es ist vermutlich bloß eine gutmütige Voraussetzung der Moralisten von Seneca bis zu Rousseau, um zum unverdrossenen Anbau des vielleicht in uns liegenden Keimes zum Guten anzutreiben, wenn man nur auf eine natürliche Grundlage dazu im Menschen rechnen könne. Hierzu kommt noch: daß, da man doch den Menschen von Natur (d. i. wie er gewöhnlich geboren wird) als, dem Körper nach, gesund annehmen muß, keine Ursache sei, ihn nicht auch der Seele nach eben so wohl von Natur für gesund und gut anzunehmen. Die sittliche Anlage zum Guten in uns auszubilden, sei uns also die Natur selbst beförderlich.«²

Hier kommt eine fundamentale Frage der Aufklärung zu Wort: Ist der Mensch von Natur aus gut oder böse? Bevor wir aber die Antwort darauf geben beziehungsweise Kants Antwort auf diese Frage referieren, sei festgestellt, daß wir in dieser Passage auch den Kern einer Geschichtstheorie finden, nämlich der Geschichte als Entwicklung des Menschen. Kant knüpft die Frage nach dem Bösen an die Natur des Menschen, nicht an die Gesellschaft. Genauso wird der Fortgang der Geschichte mit dem Menschen verbunden. Je nach der Natur des Menschen, ob ihm das böse oder das gute Prinzip einwohnt, entwickelt sich auch die Geschichte: entweder fort vom Paradies, vom Urzustand des Guten, und zum Untergang hin, oder vom Schlechten zum Besseren. Geschichte als

Niedergang oder Geschichte als Fortschritt sind gleichermaßen von der Anlage der menschlichen Natur bestimmt; der Gang der Geschichte und die menschliche Natur sind also untrennbar miteinander verknüpft. Insofern kann eine Kritik an dieser Konzeption der Geschichte wie der menschlichen Natur, die ein Kernstück des Humanismus bildet, nur ausgetragen werden als Konzeption einer Nachgeschichte und eines Posthumanismus, und dies umso mehr, wenn auch andere Grundbegriffe des Humanismus wie Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Willkür, Regel oder Gesetz sowohl an die Idee der Geschichte als auch an die Idee des Bösen gebunden sind. Die Frage, wie sich die Geschichte entwickelt, zu ihrem Ende hin oder zu ihrem Anfang, als Rückschritt oder als Fortschritt, ursächlich mit der Natur des Menschen und der Frage der Freiheit zu verbinden, und insbesondere mit der Validität des Prinzips des Bösen, ist per se richtig und beileibe nicht trivial, sondern eine verborgene Variable im System der Transzendentalphilosophie und des deutschen Idealismus, die wohlmeinenden Befürwortern des Humanismus entgangen ist.

Kant hat versucht, das Problem des Bösen mit Hilfe einer rationalen Konstruktion zu lösen. Es sei vernünftiger, gut zu sein. Die Identifikation der Vernunft mit dem Guten und damit auch der Vernunft mit der Geschichte war ein wesentlicher Teil des Programms der Aufklärung und des Humanismus, wie es von Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller oder Wieland formuliert wurde. Auch Hegel, Fichte und Schelling sind diesem Weg gefolgt. Das Scheitern dieser Konstruktion in den Konzentrationslagern und Gulags des 20. Jahrhunderts ist ein bis heute nicht verarbeiteter anthropologischer Bruch.

Diese Kette von Identifikationen, nämlich von Vernunft und Fortschritt, Rationalität und Humanismus, Freiheit und Aufklärung hat deswegen die gegenwärtige Philosophie in eine schwierige Lage gebracht. Jede Kritik an den Axiomen und Werten des Rationalismus und des Humanismus, also an den Legitimitätsdiskursen der Neuzeit, wird sofort als Bedrohung der Demokratie empfunden. Die Kritik am Universalismus und Rationalismus der Aufklärung beziehungsweise des aufgeklärten Humanismus ist aber keine Bedrohung des modernen, demokratischen Projektes, wie Jürgen Habermas befürchtet, sondern, im Gegenteil, erst durch solch eine Kritik können wir demokratische Institutionen verteidigen und humanistische Intentionen vertiefen. Und genau dies ist ein Motiv der sogenannten »postmodernen Kritik«.

Die Erfahrung, von der die postmoderne Kritik im 20. Jahrhundert ausgeht und ausgehen muß, ist der »Völ-

kermord«, nicht allein in den kolonisierten Ländern, sondern gerade in jenem Land, das die Philosophie des rationalen Humanismus hervorgebracht hat, nämlich Deutschland. Es geht um die Frage, ob zwischen diesen beiden Fakten, einerseits das Land der idealistischen Vernunftphilosophie und andererseits das Land der organisierten Verbrechen einer absoluten Macht zu sein, eine Verbindung hergestellt werden kann oder nicht. Man kann behaupten, dies sei zufällig; aber wenn man dies tut, könnte man einen möglicherweise zentralen Begründungszusammenhang verlieren. Der Verzicht auf diese Aufklärungsmöglichkeit könnte dann wiederum interpretiert werden als Desinteresse an Aufklärung, als Verdrängung und Unterschlagung. Es ist also im Interesse der Aufklärung selbst, einen Zusammenhang herzustellen oder zumindest zu klären zu versuchen, ob ein derartiger Zusammenhang begründbar ist oder nicht. Es liegt im Interesse der rationalen Aufklärung, wenn man ihr mißtraut, und rationale Kritik der Ratio bedeutet daher ein fortgesetztes Vertrauen in die Rationalität.

Postmoderne Kritik fragt gerade danach, welches soziale System jene absolute Macht, jenes »radikale Böse« hervorgebracht hat, das sogar in der Geschichte der Macht selbst einen Bruch bedeutet, nämlich den rational organisierten und begründeten industriellen Völkermord in Mitteleuropa, im Kernland des Humanismus und der Aufklärung. Das Wort »Holocaust«, das in der Geschichte der jüdischen Märtyrer »vollkommene Brandopfer« bedeutet, gehört übrigens zur Technik der Verleugnung. Denn der Massenmord hat ja nichts damit zu tun, daß die Juden sich weigerten, ihren religiösen Überzeugungen zu entsagen, sondern einfach mit der Tatsache, daß sie Juden waren.

Die Einsicht kann nicht mehr abgewehrt werden, daß unendliche menschliche Grausamkeit und radikales Böses ganz ohne Mobilisierung obskurer Ressentiments, ganz auf dem Boden der Kultur, des Humanen, des Geistigen und Rationalen möglich sind. Die Frage, ob es zwischen Verbrechen und Vernunft, Menschlichkeit und Geschichte, zwischen Grausamkeit und Gerechtigkeit bereits in ihrer begrifflichen Konstruktion verborgene Variablen und verdrängte Beziehungen gibt, ist also die entscheidende Frage, die für einen Posthistorismus und einen Posthumanismus bestimmend sein muß. Diese Frage hat natürlich zentral mit der Idee des Bösen zu tun, weil das Böse jenes Prinzip darstellt, das unseren landläufigen Vorstellungen von Gerechtigkeit, Geschichte, Vernunft, Freiheit, Menschlichkeit widerspricht, weil es scheinbar gerade darin besteht, natürliche oder soziale Grenzen, die Moral, Staat oder Vernunft setzen, zu überschreiten. Man kann

also die Frage stellen, ob entweder die Überschreitung der von der Vernunft gesetzten Grenzen ein Verrat an der Vernunft, ein Abfall, ein Sündenfall ist, oder ob es nicht gerade die Vernunft selbst ist, der Erkenntnisdrang, der zur Überschreitung der Grenzen anstiftet, antreibt und verführt. Nicht von ungefähr wiederholt sich in diesen beiden Modellen die Rhetorik der Geschichtsentwicklung: einerseits der Abfall, andererseits der Fortschritt. Also lautet der postmoderne Verdacht, daß die aufgeklärte Geschichtsphilosophie ein Netzwerk von Begriffen geschaffen habe, in dem das Böse eine zentrale konstitutive Position einnimmt. Freiheit bedeutet dann nicht Freiheit vom Bösen, sondern im Gegenteil, Konstruktion des Bösen. Die begriffliche Konstruktion von Gerechtigkeit bedeutet dann nicht Beseitigung des Bösen, sondern Konstruktion des Bösen. Geschichte und Vernunft konstruieren dann nicht Menschlichkeit, sondern im Gegenteil Unmenschlichkeit. Genau dies ist der postmoderne Vorwurf gegen den Humanismus und Idealismus. Kann es also die Vernunft selbst sein, die zur Überschreitung ihrer Grenzen und somit zur Produktion des Bösen anleitet?

Naive klassische Modelle nehmen natürlich Partei für das erste Modell eines Verrats an der Vernunft. Die postmoderne Kritik nähert sich vorsichtig dem zweiten Modell. Sie unterzieht die Vernunft und das von ihr begründete Reich des Wahren, Guten, Schönen, also des aufgeklärten Humanismus, einer rationalen Kritik. Sie untersucht die begrifflichen Grundlagen der Moderne und des Humanismus aus der Erfahrung des anthropologischen Bruchs, der durch die Völkermorde der totalitären Systeme bewirkt wurde.

II. Die Moderne und das Böse – einige Fallbeispiele

Es gibt einen Dichter der Modernität, sozusagen den Begründer der Moderne, den Kronzeugen der Moderne selbst, der diese Epoche definiert und ihr einen Begriff gegeben hat. Dieser Dichter heißt Baudelaire. Sein Hauptwerk heißt aber nicht: »Der ewige Frieden«, »Das Herz hat seine Gründe« oder »Die Künste des Menschen«, sondern *Die Blumen des Bösen* (1857). Man staune: Das zentrale Hauptwerk der Moderne widmet sich dem Thema des Bösen und nicht dem der Liebe, der Freiheit, der Vernunft. Mitten in das Herz der Modernität wird das Böse eingepflanzt. »Mon coeur mis à nu«, das bloßgelegte Herz, wie ein anderer Titel Baudelaires lautet, zeigte blanken Schrecken und radikal Böses, ja sogar eine Faszination des Bösen. Ein Echo der *Blumen des Bösen* (*Les Fleurs du Mal*) findet sich be-

kanntlich in den *Gesängen des Maldoror* von Lautréamont (1869). Lautréamont schreibt: »Ich habe das Böse besungen wie Mickiewicz, Byron, Southey, A. de Musset, Baudelaire usw. es getan haben.«³ Aber wie der Verleger der *Blumen des Bösen*, Poulet-Malassis, in einer kurzen Notiz über Lautréamont bemerkt: »Wie Baudelaire, wie Flaubert, so glaubt auch er, daß der ästhetische Ausdruck des Bösen den heftigsten Wunsch nach dem Guten enthält, die höchste Moral.«⁴ Lautréamont vertritt gleichfalls diese Auffassung der Komplementarität von Gut und Böse: »Also ist es im Grunde immer das Gute, was man besingt, nur ist die Methode philosophischer (...)«.⁵ Die Methode, derer er sich bedient, ist im Grunde die Sade'sche, nämlich die Ersetzung der Vernunft durch die Begierde als Wahrheit des Subjekts, die Negation des Guten als das Böse. So ist sein Satz kreisförmig zu verstehen: »Darum habe ich die Methode vollständig geändert, um ausschließlich die Hoffnung, die Zuversicht, die Ruhe, das Glück, die Pflicht zu besingen.«⁶ Lautréamont besingt aber nur scheinbar die Tugenden des Humanismus, indem er deren Negation, das Böse, feiert. Am Beginn der ästhetischen Moderne steht mit de Sade, Baudelaire und Lautréamont die Negation der Tugenden der Aufklärung, nicht aus Komplizenschaft der Dichter mit dem realen Bösen der Industriegesellschaft, sondern als Analyse des von der Aufklärung verdrängten sozialen Unbewußten. Das Herz der Modernität, als die Dichter begannen, in das Unbewußte hinabzusteigen, nicht in das eigene Unbewußte, sondern in das sozial Unbewußte und sozial Verdrängte, erwies sich als *Heart of Darkness*, wie der bezeichnende Titel eines berühmten Romans von Joseph Conrad lautet. Als der Held, Kurtz, »der Missionar der Zivilisation«, der ausgezogen war, den Wilden die Vernunft beizubringen, und gerade wegen der unbegrenzten Souveränität, die ihm die Mittel der Vernunft über die Wilden verliehen, eine absolute Macht erreicht hatte, als Kurtz in sein Herz blickte, in das Herz der Modernität, rief er: »The horror! the horror!«. Am Beginn der Moderne steht also bereits die Vision des Bösen und des Grauens. Dieses Böse der Moderne sind aber nicht nur die Greuel des Kolonialismus, auf dem zum Teil die industrielle Revolution des 19. Jahrhunderts aufgebaut war, die das Fundament der Moderne bildete, sondern auch der Horror des »Holocaust«.

Postmoderne Kritik versucht zu ergründen, ob das Böse die Moderne nicht nur begründet, sondern auch zerstört hat. So wie die Technik die Moderne begründet hat, ihren Diskurs, ihre Ideale, beispielsweise Autonomie, aber die Technik durch ihren Fortschritt die Moderne auch zerstört hat. Die Kritik am Diskurs der Ratio, des Humanismus, der Aufklärung ist

deswegen von Lyotard bis Virilio oft mit dem Diskurs der Technologie verbunden. Die Postmoderne ist der Versuch, eben weil sie im Gesicht der Moderne bewußt die Züge des Bösen analysiert, das Projekt der Moderne zu retten. Die Kritik an der Ratio als Erfahrung des Bösen, ein mit Kant undenkbarer Zusammenhang, ist aber seit der Lektüre Kant mit Sade (1963), wie sie Lacan vorschlägt, ein durchaus denkbarer geworden.⁷

Wie schwer die Einsicht in das dunkle Herz der Moderne fällt, in die Nähe modernistischer Bewegungen zum Faschismus (vom Futurismus bis zu Ezra Pound), bezeugen viele Texte von Zeitgenossen, die das Böse als moralische Kategorie behandeln. Sartre schreibt in seinem Buch über Baudelaire (1946): »Das Böse um des Bösen willen tun heißt: willentlich genau das Gegenteil von dem zu tun, was man nach wie vor als das Gute anerkennt. Und das heißt: das wollen, was man nicht will, da man nicht aufhört, die schlechten Mächte zu verabscheuen – und das nicht wollen, was man will, da das Gute auch weiterhin als Gegenstand und Ziel des innersten Wollens begriffen wird. Das ist genau die Haltung Baudelaire's. Er setzt seinen Willen daran, die bestehende Ordnung zu leugnen, und bewahrt und bejaht doch gleichzeitig diese Ordnung mehr denn je. Aber die vorsätzliche Schaffung des Bösen, das heißt der Sünde, ist Anerkennung und Bejahung des Guten. Indem sie sich selbst böse nennt, huldigt sie dem Guten und gesteht ein, daß sie relativer, abgeleiteter Natur ist und ohne das Gute nicht existieren würde.«⁸ Den Angriff auf die soziale Ordnung – durch die logische Negation ihrer offiziellen Werte und durch das Hervortreiben der ihr zugrundeliegenden verdrängten Prinzipien – als eine Bestätigung dieser Ordnung zu interpretieren, verfehlt die Absichten von Baudelaire. Diese Interpretation zeigt nur die Schwäche einer moralischen Haltung. Baudelaire und Co. wollten das Böse als Gegenstand und Ziel des innersten Wollens einer Gesellschaft begreifen, eben der modernen Gesellschaft.

In Wirklichkeit ist Baudelaire mit Benjamin und Bataille als Poet im Zeitalter des Hochkapitalismus zu lesen. Die Gesellschaft, in der Baudelaire seine Gedichte schrieb, war gekennzeichnet von einem Produktionswahn. Alles stand unter dem Diktat der Produktivität. Die industrielle Revolution entsprang dem Wunsch, mit Hilfe der Maschinen die Produktivität und Ausbeutung, sowohl der Natur wie der Menschen, zu steigern. Das Kapitalistische daran war, daß die Akkumulation der produzierten Güter nicht benutzt wurde, um allgemeinen Wohlstand und eine größtmögliche Gleichverteilung der Güter zu erreichen, sondern daß der größtmögliche Teil der Produkte der Arbeit dem Wachstum

der Produktionsmittel übergeben wurde. Die Reaktion der Arbeiter war nicht das Anzweifeln des Prinzips der Akkumulation und des grenzenlosen Wachstums der Produktionskräfte, sondern nur die Kritik, daß sie vom Profit dieser Produktivität ausgeschlossen waren und er nur dem Kapitalisten zugute kam. Das Wachstum der Produktionsmittel, in deren Besitz die Fabrikanten waren, sollte umverteilt werden in eine Akkumulation von Gütern, die auch die Arbeiterschaft besitzen sollte. Dieses Ziel erscheint heute in Form der Konsumgesellschaft erreicht zu sein. Ob damit jedoch das eigentliche Ziel verwirklicht wurde, ist eine andere Frage. Man bevorzugte also nützliche Staudämme statt der Wasserspiele in Versailles. Baudelaires »Böses« bestand nun darin, das Diktat der Produktivität zu enunzieren und zu denunzieren, indem er sich diesem Diktat der Produktivität nicht unterwarf. Er wurde zum Dandy, zum Flaneur, zum Spaziergänger, der sich »unproduktivem Vergnügen« hingab. Er lehnte die Ökonomie als Grundlage der Moral ab, die Definition des Wertes als Tausch- und Gebrauchswert. Er wehrte sich auch gegen das Primat der Akkumulation: »Soll ich – beim jetzigen Stand meiner Mittel – sie ausgeben oder vermehren?« Baudelaire weigerte sich, zu arbeiten und damit befriedigt zu werden, die Ökonomie der Libido durch eine Ökonomie der Arbeit und des Mangels zu ersetzen. Er weigerte sich, auf die Zukunft zu sparen, und gab sich statt dessen dem Genießen der Gegenwart hin. Im Augenblick der Kapital-Akkumulation, wo Zeit Geld wird, verspürte er den Druck der Zeit auf die Gegenwart, auf die Gestaltung der Gegenwart. »In jeder Minute werden wir von dem Begriff und dem Gefühl der Zeit erdrückt. Es gibt nur zwei Mittel, um diesem Alpdruck zu entgehen und um zu vergessen: das Vergnügen oder die Arbeit: Wählen wir!« Baudelaire wählte das Vergnügen. Ja schlimmer noch, er verdamnte einen Eckpfeiler humanitärer Gesellschaftsordnung, die Nützlichkeit, weil er sie als Unterwerfung empfand. »Ein nützlicher Mensch zu sein, ist mir immer als etwas sehr Abstoßendes erschienen«. Die Unterwerfung der Menschen unter das Nützlichkeitsprinzip gehört zum Programm der modernen Industriegesellschaft. Baudelaire wollte kein nützlicher Mensch sein, er hat sich gegen dieses Prinzip aufgelehnt, deswegen war er »böse«. Baudelaires Böses besteht also darin, die Prinzipien der modernen Industriegesellschaft abzulehnen. Hätte der romantische Pakt gegen das Nützlichkeitsprinzip Erfolg gehabt, wäre die Argumentation gegen die Juden anders verlaufen. »Nutzlos« wäre kein Begriff, kein Wert geworden, mit dem Menschen, Rassen oder Völker hätten ausgegrenzt und vernichtet werden können. Im Namen des Nutzens konnte also die Herrschaft eines ökonomi-

schen Rationalismus errichtet werden, der das Böse jenseits menschlicher Verfehlungen situierte. Im Namen der Nützlichkeit, unter der Herrschaft der Produktivität wurde der Mensch im Industriezeitalter definiert und konstruiert. Dies erschien Baudelaire abstoßend, nicht der Mensch selbst. Gegen die Hegemonie des Nützlichen, die einige Jahrzehnte später den Völkermord legitimieren sollte, richtete sich sein Protest. Die Maxime der Nützlichkeit, im allumfassenden Produktionswahn der industriellen Revolution geboren, wurde von den Nationalsozialisten verabsolutiert und der »jüdische Volksschädling« erfunden. Wenn wir an Baudelaires Wahl zwischen »Vergnügen oder Arbeit« denken, verstehen wir nun den Sinn des Satzes »Arbeit macht frei«, der am Eingang der Konzentrationslager stand: er folgt der Logik der Moderne. Wäre die moderne Industriegesellschaft Baudelaire gefolgt, hätte es geheißen, »Vergnügen macht frei«, und diese Worte hätten nicht am Eingang eines KZ stehen können.

Meine Lesart der Dichter Baudelaire, Lautréamont und Co. schlägt also vor, deren Auseinandersetzung mit dem Bösen als Bewußtsein des Bösen zu interpretieren, als ein Wissen darum, daß in den Grund der Konstruktion der modernen Gesellschaft das Böse miteingewoben war. Diese Dichter versuchten auf die Mängel, die Defekte der Ideologien der Moderne, unter denen sie litten, hinzuweisen, auf die verdrängte Wahrheit. Die moderne Gesellschaft, die Wohlfahrt, Freiheit und Gerechtigkeit für alle versprach, hat dies offensichtlich mit Mitteln getan, die dieses Programm nur teilweise realisierte und es gleichzeitig auch in einem ungeheuren Ausmaß zerstörte und sabotierte. Die industriell organisierte Vernichtung von Menschen im 20. Jahrhundert ist keine nebensächliche Verfehlung eines sozialen Systems, sondern in Wahrheit eines der Axiome, auf denen dieses System aufgebaut ist. Das radikal Böse kann nicht eliminiert werden, indem man es für unerklärbar hält. Erklärbar wird es nur, indem man es in das Zentrum der modernen Gesellschaft stellt, wie es schon die Dichter der Moderne getan haben.

III. Das Sokratische Ideal

Die menschliche Wohlfahrt ist das erklärte Ziel aller rationalen Gesellschaftsordnungen und das Böse jenes Prinzip, das ihm scheinbar entgegensteht. Mit Hilfe der Vernunft, heißt es, sei diese allgemeine menschliche Wohlfahrt erreichbar. Nur weil das Böse sich gegen die Vernunft stelle, scheitere dieses Projekt noch immer. Ist es aber nicht an der Zeit, nach 2000 Jahren Erfahrung mit weltweiten Kriegen, sich zu fragen, ob nicht auch

die Vernunft ein Prinzip sei, das diesem Projekt der westlichen Wohlfahrt entgegensteht?

Pein, Unfälle, Unglück, Katastrophen, menschliche Monster, Krieg, Grausamkeit, Schmerz, Mord, Ungerechtigkeit, Verbrechen, Ausbeutung – bilden sie »ein Reich des Bösen«, wie behauptet wird, oder entspringen sie nicht auch dem Reich des Guten? Kann das Böse entstehen, wenn man Gutes tun will, und zwar unvermeidlich, innerhalb des eigenen Codes? Wie kommt es zu unverdienter Ungerechtigkeit, zu Strafen, die man nicht verdient? Die Welt ist voll mit solchen Fragen.

Das Sokratische Ideal eines guten Lebens stellte die Koinzidenz von persönlicher Befriedigung und moralischen Verdiensten dar. Die persönliche Befriedigung sei abhängig von Gütern, die das Leben gut machen. Interne Güter wie Verstehen, Urteil oder Klarheit sind von unseren eigenen Bewertungen abhängig. Externe Güter wie körperliche, psychische, finanzielle Sicherheit, Ehre oder Einfluß sind Güter, die von anderen Kriterien abhängig sind, die wir nicht vollständig kontrollieren können. Diese Unterscheidung traf Aristoteles (Nikomachische Ethik). Das Sokratische Ideal war die verlockende Gleichung, daß Moral, Vernunft und menschliches Wohlbefinden eines sind. Diese Korrelation zwischen Rationalität und menschlicher Wohlfahrt setzt voraus, daß alle rationalen Menschen den Wunsch nach einem guten Leben haben. Wenn die Vorstellungen eines guten Lebens rational sind, dann werden unsere Chancen auf ein gutes Leben, auf persönliche Befriedigung und moralische Verdienste erhöht – weil einerseits interne und externe Güter ein solches Leben ermöglichen und weil andererseits die Beziehungen solcher Leben auch allgemeinen Vorteil erbringen. Da alle ein gutes Leben wollen und sich unsere Chancen auf ein gutes Leben erhöhen, wenn unsere Absichten vernünftig sind, ist die Korrelation zwischen Vernunft und menschlicher Wohlfahrt, der Begründungszusammenhang des Humanismus, scheinbar garantiert. Da die externen Güter aber von den Menschen unabhängig sind, auf Umständen beruhen, die nicht unserer Kontrolle unterliegen, entsteht in der scheinbar rationalen Konstruktion des Glücks bereits der Keim des Bösen.

Eine Möglichkeit ist, das Programm des sokratischen Ideals zu reduzieren und den Einfluß der Welt auf unser Wohlbefinden möglichst zu begrenzen, das heißt, daß gutes Leben im Grunde nur von internen Gütern und Werten abhängig wäre, daß die Komponenten, die unser Leben gut machen, nur von uns abhängig sind und nicht von der Welt. Tugend wird dann zur einzigen und wahren Belohnung und guten Leuten kann daher

keine Pein angetan werden, weil alles andere nicht zählt. Dieser Rückzug auf innere Werte, unabhängig von Belohnungen der Außenwelt, verrät aber schon einen Programmpunkt des sokratischen Ideals, daß persönliche Wohlfahrt auch allgemeine Wohlfahrt bedeuten sollte.

Die andere Möglichkeit, die das Ideal des Sokrates beinhaltet, um die persönliche Wohlfahrt sicherzustellen, will nicht auf die äußerlichen Güter verzichten, sondern intendiert, sie durch erhöhte Kontrolle über die Umwelt möglichst unbeeinflussbar von der Umwelt zu machen. Die Hegemonie meiner privaten Wohlfahrt führt tendenziell zur totalen Kontrolle über meine Umwelt. Je mehr ich selbst die äußeren Faktoren meines Lebens bestimmen kann, desto mehr erhöhen sich rational meine Chancen auf ein gutes Leben. Aus dem Kampf um die Unabhängigkeit der externen Güter, die aber per definitionem von der Umwelt abhängig sind, also aus dem Kampf gegen die Abhängigkeit der privaten Wohlfahrt von der Umwelt und gegen die daraus resultierende Verwundbarkeit des Subjekts entsteht eine rational begründbare, irrationale Sucht nach totaler Kontrolle der Umwelt. Aus dieser Hegemonie entspringt ganz rational das Böse, nämlich als Wille zur Macht, über sein eigenes Schicksal entscheiden zu können, als Wille zur Wohlfahrt, unbeeinflussbar vom Willen anderer. Die Hölle sind dann bekanntlich die anderen. Ebenso wird das Böse von den anderen verkörpert (Nietzsche und Sartre).

Damit ein gutes Leben garantiert ist, kann gemäß dem sokratischen Ideal ein gutes Leben nur durch sich selbst kontrolliert werden, das heißt aber bereits, der Preis dieser Unabhängigkeit und Unverletzbarkeit des guten Lebens geschieht durch Rückzug in das Private, in das Innere, wo ich alles kontrollieren kann, oder durch Ausbau meiner Kontrolle über die Umwelt, wo ich auch alles kontrollieren kann. Das sokratische Ideal ist also so oder so ein egozentrisches Modell, ist auf Kontrolle aufgebaut.

Darüber hinaus wird durch den Verzicht auf externe Güter für das vollständige Wohlbefinden eingestanden, daß es gar keinen rationalen Zusammenhang zwischen inneren und äußeren Gütern gibt. Denn wäre dieser Zusammenhang real garantiert, müßte ich mich ja nicht allein auf die inneren Güter zurückziehen. Es ist also durchaus logisch und real möglich, und meistens auch der Fall, daß Menschen mit vielen inneren Gütern keine äußeren Güter besitzen und Menschen mit vielen äußeren Gütern keine inneren. Es gibt also keine Kommensurabilität zwischen inneren und äußeren Gütern im Inneren der sokratischen Gleichung. Aber diese Inkommensurabilität ist ja gerade das Böse selbst. Das Einge-

ständnis, daß es dem Bösen besser gehen kann als dem Guten, das im Rückzug auf bloß innere Werte für die private Wohlfahrt liegt, bestätigt nicht nur die Existenz und den Triumph des Bösen, sondern diese Inkommensurabilität ermutigt sogar das Böse. Das sokratische Ideal fundiert und unterstützt daher das Böse strukturell wie rational.

Das scheinbar Unfaßbare, das aber in Wahrheit der Logik des sozial Unbewußten folgt, geschieht, daß jeder Text seinen konträren Subtext erzeugt: In der hellen und heilen Welt der Antike wurde ein dunkler Gegenentwurf zum sokratischen Ideal formuliert. So gibt es mitten im großen hellenistischen Zeitalter ein Stück, das dem ganzen Weltentwurf der Antike widerspricht: *König Ödipus* von Sophokles. So wäre also Sokrates mit Sophokles zu lesen, so wie Kant mit Sade. Gerade indem nämlich Ödipus moralischen Impulsen und Regeln folgte, erzeugte er Übel und Böses. Ödipus wollte das Gute, folgte dem ethischen Code seiner Zeit, verhielt sich rational und moralisch, und gerade deswegen verursachte er Leid und Böses. Ödipus selbst war nicht verantwortlich für das Böse, noch verdiente er selbst das Böse und das Übel, das ihm angetan wurde. Unwissend und unwillentlich wurde er zu einem Agenten des Bösen. Ohne jede Schuld finden sich Menschen, die sich rational und moralisch verhalten, immer wieder Kriegen, natürlichen und sozialen Katastrophen oder Epidemien ausgesetzt. Dies ist die wesentliche Aussage der Tragödie, dies ist die tragische Sicht des Lebens, daß das menschliche Leben der Kontingenz ausgeliefert ist, jenseits der Kontrolle des Menschen liegt. Insbesondere das Böse kann vom Menschen nicht kontrolliert werden, weil wir unser Schicksal nicht kontrollieren können. Daher der »Schleier der Schwermut, der über die ganze Natur ausgebreitet ist, die tiefe unzerstörliche Melancholie alles Lebens« (F.W.Schelling). Das Böse sind somit die Inkommensurabilität und die Kontingenz. Also sollten soziale Systeme errichtet werden, die diese vermindern.

Geht es also wieder um Kontingenz versus Kontrolle? Kann nicht Kontingenz auch Glück, Chance, Freiheit bedeuten, Entlassung aus der Bürde der Notwendigkeit? Ist nicht in geschlossenen totalitären Systemen voller Kontrolle die Kontingenz eine Möglichkeit des Ausbruchs und Umbruchs (Chaos-Theorie)? Wie wir schon gezeigt haben, kann Kontrolle selbst Ursache des Bösen sein. Wollen wir unser Schicksal kontrollieren, um uns Gutes zu tun und Böses gegen uns zu vermeiden, kann dies Böses für andere bedeuten – auch dies sagt uns Sophokles. Ödipus wollte sich – und nicht nur seine Eltern – vor Bösem bewahren, und gerade

dadurch schuf er Böses. Die Unausweichlichkeit und Unvermeidlichkeit des Bösen aufgrund der Kontingenz der menschlichen Existenz ist der Grund des Tragischen, der tragischen Sicht der Welt. Aber, ist zu fragen, ist diese Unausweichlichkeit nicht weniger eine Eigenschaft der Welt als eine Eigenschaft unserer Konstruktionen der Welt?

Shakespeares *King Lear* gibt uns eine andere harte Lektion zur Theorie des Bösen. König Lear hat durch seine eigene defekte Moral viel Unglück über sich gebracht. Gerade seine Eigenschaften wie Stolz und Eitelkeit haben ihn ins Elend gestoßen. Im Elend aber lernt er, die Tugenden zu entdecken und zu kultivieren. Er erkennt Fehler, bereut, wird selbst zu einem guten Menschen und versöhnt sich mit seiner einzigen Tochter, Cordelia, die er verstoßen hat und die ihm verzeiht. Doch es gibt kein Happy End, wie uns das sokratische Ideal und die christliche Moral es versprochen. Cordelia wird getötet und Lear stirbt darüber. Die Inkommensurabilität wird verschärft. Das Gute wird nicht belohnt, sondern bestraft. Das Böse triumphiert. Leiden und Moral werden nicht kompensiert. Eine totale Indifferenz gegenüber moralischen Verdiensten vernichtet unsere letzte Hoffnung. Die Inkommensurabilität von internen und externen Gütern, von moralischen Verdiensten und sozialen Belohnungen ist die eigentliche Kluft, in der das Böse nistet, ist das eigentliche Übel. Da sie im irdischen Leben nicht überbrückt werden kann, das voll ist mit falschen Urteilen, falschen Belohnungen, falschen Bewertungen, falschen Verteilungen der Güter, gibt es die Hoffnung auf ein jüngstes Gericht, auf das letzte Gericht der Geschichte beziehungsweise nach der Geschichte, wo endlich alle Fehlurteile des Lebens aufgehoben werden. Hier sehen wir, wie bei Kant, die Verknüpfung von Geschichte und Wohlfahrt. Wenn schon die Geschichte die gerechten Ansprüche des Menschen auf Wohlfahrt nicht erfüllt, dann zumindest das Ende der Geschichte. Dieses eschatologische Denken, daß das Ende der Geschichte die Freiheit bedeute, bestimmte bekanntlich auch den Marxismus. Shakespeare gibt uns einen Hinweis darauf, daß unsere Hoffnung, das letzte Gericht würde alle Fehlurteile der Geschichte aufheben, nicht in Erfüllung gehen wird. Die Indifferenz ist so universal und total, daß Kontingenz und Inkommensurabilität nie aufgehoben werden können.

Lehrreich ist dabei der rationale Versuch, diese harte Lektion zu umgehen, indem man auf das jüngste beziehungsweise letzte Gericht verzichtet und statt dessen dieses Gericht von der Zukunft in die Vergangenheit hinein verlegt, wie es in der Lehre von der Wiedergeburt geschieht. Für die unverdiente

Misere des jetzigen Lebens wird keine Kompensation in der Zukunft versprochen, sondern als Grund eine Schuld in der Vergangenheit postuliert. Das Leben ist zwar jetzt eine Hölle, aber es ist eine Strafe, die der Mensch, wegen eines unmoralischen Verhaltens in einem früheren Leben, verdient. Die Methode der Begründung ist zwar rational, nur das Ergebnis ist nicht nur irrational, sondern sogar noch im Dienste des Bösen, weil es den Menschen für unverdientes Leid, für Kontingenz und Indifferenz auch noch verantwortlich macht. An der Lehre der Wiedergeburt kann man erkennen, wie rationale Konstruktionen in der Form von sozialen Systemen den Menschen unterdrücken und die Existenz des Bösen (Inkommensurabilität, Kontingenz, Indifferenz, Destruktion) perpetuieren, indem sie es sozialideologisch untermauern.

Die Ordnung der Natur (gekennzeichnet von Inkommensurabilität, Kontingenz, Indifferenz, Destruktivität) ist keine moralische Ordnung, genauso wenig wie die Ordnung sozialer Systeme, obwohl es deren Aufgabe wäre, Dämme zu bauen gegen Inkommensurabilität, Kontingenz, Indifferenz, Destruktivität. Von einer moralischen Ordnung der Gesellschaft, in der jeder bekommt, was er verdient, sind wir noch weit entfernt, ganz im Gegenteil, unsere sozialen Systeme sind begrifflich, juristisch, diskursiv so konstruiert, daß sie Inkommensurabilität, Kontingenz, Indifferenz, Destruktivität unterstützen und erzeugen. Der wirtschaftliche Wettbewerb unserer kapitalistischen Gesellschaftsordnung ist derart aufgebaut, daß aus dem unverdienten Leid anderer (Krankheit, Defekte, Unglück), aus dem Bösen, das anderen aus der Kontingenz erwächst, Profit und individuelle Wohlfahrt gezogen werden (siehe Ärzte, Rechtsanwälte et cetera). Wenn sich herausstellt, daß die private Wohlfahrt in keinem Zusammenhang steht mit moralischem Verhalten, sondern moralisches Verhalten ein Wettbewerbsnachteil ist, und daß das gute Leben in keiner wie auch immer gearteten Proportion zu dem steht, was der Mensch moralisch verdient, ist klar, daß es für einen rationalen Menschen keinen Grund gibt, gut zu sein. Die Inkommensurabilität auf sozialer Ebene ist es gerade, die das sokratische und humanistische Ideal unterminiert. Aus dem sokratischen Ideal, dem Rückzug des Subjekts auf innere Güter, kann man keine funktionierende Gemeinschaft, die auf Verträgen der Gleichheit zwischen Subjekten beruht, aufbauen. Im Gegenteil, die humanistische Annahme, daß alle Menschen den gleichen moralischen Wert haben, fördert amoralisches Verhalten. Daß alle Menschen gleichen Wert haben, ist einerseits eine Forderung, von der wir nicht ablassen können, ist eine notwendige Fiktion, auf der unser gesamter Gesellschaftsvertrag beruht. Aber and-

rerseits widerspricht diese Annahme rationalem Verhalten. Denn wenn Menschen mit amoralischem Verhalten gleichen Wert haben wie Menschen mit moralischem Verhalten, wenn sie also gleichen Respekt, gleichen Schutz ihrer Freiheit und ihrer Wohlfahrtsrechte verdienen, dann ist es offensichtlich egal, wie der Mensch sich verhält. Das moralische System produziert selbst jene Indifferenz, die das Böse ist. Wenn Menschen, die sich böse verhalten, gleich behandelt werden wie Menschen, die sich gut verhalten – zumindest in der Theorie, denn in der Praxis ist dies sowieso unmöglich –, dann widerspricht das der Idee der Moral selbst. Denn deren Versprechen lautet ja, daß nur der, der sich vernünftig und gut verhält, ein glückliches Leben führen wird. Die Menschen werden also ungleich, je nach ihrem Verhalten belohnt. Inegalität ist der Moral eingeschrieben als ein Moment des Ausgleichs gegenüber der Inkommensurabilität, gleichzeitig muß Moral als Institution egalitär sein. Aber als solche verhält sie sich indifferent wie das Böse selbst. Tugenden sollen belohnt, Laster bestraft werden. Wird beides gleich belohnt oder nicht belohnt, gibt es keinen Grund, gut zu sein. Die Kriterien der Beurteilung sind dabei interne, das eigene Gewissen, oder externe (Gesetz, Gott). Der Rückzug auf interne Kriterien macht natürlich Belohnungen überflüssig. Weil mein Gewissen mir sagt, daß ich gut war. Das genügt. Das ist eine bekannte Ausflucht. Laster oder Böses sind kein Abfall von der Tugend, keine Korruption von etwas Gutem, sondern Optimierungsstrategien im Sinne der rationalen Moral: Wie bekomme ich besser und sicherer, was ich zu verdienen glaube? Amoralisches Verhalten ist gerade den rationalen Idealen der Moral vollkommen adäquat, denn sein Ziel ist die Überwindung von Inkommensurabilität, Indifferenz und Kontingenz.

Was das Böse vermutlich nicht leistet, ist die Unterdrückung der dem Menschen innewohnenden Destruktivität. Der Preis moralischer Verdienste wäre demnach, Teile dessen zu unterdrücken, was wir sind, unser Begehren zu zähmen und zu dominieren, statt die Welt zu dominieren, und das nicht zu wollen, was wir wünschen. Aber auch dieses Verhalten wäre ein Verstoß gegen das sokratische Ideal der Selbsterkenntnis und Selbstverwirklichung, ein Verstoß, der aber notwendig ist, weil nicht allein die Welt, sondern auch das Subjekt selbst als Destruktivität, als Todestrieb, das Böse in sich trägt. Conrads *Herz der Finsternis* und Melvilles *Moby Dick* zeigen die Funktion des Unbewußten bei der Konstruktion des Bösen. Moral wird errichtet, indem wir verleugnen, was wir sind, und die Präsenz der Destruktion auf andere projizieren.

IV. Theo-Logie des Bösen

Gerade diese Frage nach dem Bösen im Menschen hat Kant gestellt. Kant ist nicht der Auffassung von Hobbes: »Status hominum naturalis est bellum omnium in omnes« (Der natürliche Zustand des Menschen ist der Krieg aller gegen alle). Für ihn ist die Anlage zum Guten dem Menschen angeboren. Kant unterscheidet zwischen Anlage und Hang (propensio). Die Anlage zum Guten ist dem Menschen angeboren (»von der ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur«), der »Hang zum Bösen in der menschlichen Natur« ist erworben. Dieser Hang zum Bösen ist also keine Naturanlage, sondern etwas, das dem Menschen selbst zugerechnet werden muß. Dennoch entsteht daraus »ein natürlicher Hang zum Bösen«. »Der Mensch ist von Natur böse«, weil Kant den Konflikt zwischen Naturanlage und erworbenener gesetzwidriger Willkür mit seinem Freiheitsprinzip nicht in Einklang bringen kann. »Mithin kann (...) in keinem Naturtriebe; sondern nur in einer Regel, die die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht, d. h. in einer Maxime, der Grund des Bösen liegen.«⁹ »Wenn nun ein Hang dazu in der menschlichen Natur liegt, so ist im Menschen ein natürlicher Hang zum Bösen; und dieser Hang selber, weil er am Ende doch in einer freien Willkür gesucht werden muß, (...) ist moralisch böse. Dieses Böse ist radikal, weil es den Grund aller Maximen verdirbt.«¹⁰ Die freie Willkür verkehrt sich gegen die Maximen der guten Moral. Also ist Böses nur Verkehrtheit des Guten, also ist Gutheit das Originale und Primäre. Der Sieg des guten Prinzips über das böse in einer Gesellschaft der moralisch-gesetzgebenden Vernunft ist aber dennoch wegen der inhärenten Widersprüche zwischen Vernunft, Willkür, freier Wahl, Freiheit und Naturanlage nicht möglich, sondern bedarf der »Gründung eines Reichs Gottes auf Erden« (Kant). Der Übergang vom Hobbes'schen juristischen Zustand (Krieg von jedermann gegen jedermann) zum ethischen Naturzustand (Zustand der Befehdung durch das Böse) muß zu einem ethischen gemeinen Wesen führen, das ein Volk Gottes unter ethischen Gesetzen wäre. Das radikal Böse in der menschlichen Natur kann aber nicht durch ein Reich Gottes innerhalb der Grenzen der Vernunft beseitigt werden, da wir ja seit den Dichtern der Moderne und seit Freud wissen, daß der Mensch selbst der Ort des Todestriebs ist. Im Gegenteil, die Zuflucht zu Gott bei der Lösung des Problems des Bösen wird nicht rationaler, indem man die Religion selbst zum Rationalen erklärt, sondern sie zeigt, wie irrational dieser Lösungsversuch der transzendentalen Versuchung ist.

Auch Descartes' Lösung des Problems des *deus malignus*, des böswilligen Gottes, ruht auf schwankenden Fun-

damenten, auf der freien Wahl, der freien Willkür (wie bei Kant). Descartes hat bekanntlich die Idee eingeführt, Gott als Betrüger und bösen Genius zu betrachten, weil er uns ein solches Erkenntnisvermögen gegeben hat, daß wir im Falschen das Wahre sehen. Aber da ich zumindest bezweifeln kann, was ich sehe, habe ich eine Art Wahl. Genauso habe ich eine Wahl zum Guten und zum Bösen. Daß Gott zuläßt, daß ich zweifeln und wählen kann, zeigt, daß Gott nicht wirklich böse sein kann. Aber Wahl, Freiheit, freie Willkür verstärken nur Kontingenz und Inkommensurabilität, verstärken also das Böse, wie wir bei Schelling sehen werden. Descartes' Lösung ist eine weitere Illusion.

V. Metaphysik des Bösen

Schelling hat die Frage, wie Gott als das Absolute angesichts des Bösen zu rechtfertigen sei, fundamentaler gedacht. Fünf Jahre nach Kants Tod publizierte er mit 54 Jahren die *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freyheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809). Die Metaphysik des transzendentalen Idealismus hat hier ihren Gipfel erreicht. Die Frage, wie es möglich ist, daß Gott, wenn er der Grund des Bösen ist, noch Gott bleiben und sein kann, ist die eigentliche metaphysische Frage bezüglich des Bösen. Schelling schiebt die übliche Mogel-Packung beiseite und erklärt, Gott hat nicht unendliche Möglichkeiten der Wahl (wie in Descartes' Modell), denn den Bereich des Möglichen und Wirklichen gibt es nur im Endlichen. Wählen zu können, bedeutet daher, endlich sein zu müssen. Dies läßt sich mit dem Absoluten nicht vereinbaren. Das Sein ist im Wesen endlich. Daher kann Gott das Böse nicht nicht sein lassen, weil auch dies eine Kategorie des Endlichen ist. Das Böse könnte nur unter einer metaphysischen Bedingung nicht sein, wenn das Absolute selbst nicht sein müßte. Aus diesem Grunde ist das Böse metaphysisch notwendig. »Weil das Böse aus dem Grunde kommt, der Grund aber zum Wesen des Seienden gehört, ist mit dem Seyn des Seienden das Böse im Prinzip gesetzt.«¹¹

Weil der idealistische Begriff die Auslegung des Seins als Freisein ist, ist die Frage nach dem Bösen auch ursächlich mit dem Freiheitsbegriff verbunden. Der Hauptteil von Schellings Abhandlung gilt daher einer Metaphysik des Bösen als Grundlegung eines Systems der Freiheit. Schelling hat hiermit den deutschen Idealismus über seine eigene Grundstellung hinausgetrieben. »Der Idealismus gibt nämlich nur den allgemeinsten, andererseits den bloß formellen Begriff der Freiheit. Der reale und lebendige Begriff aber ist, daß die Freiheit ein Vermögen des Guten

und des Bösen sei.«¹² Das ist ein revolutionärer Gesichtspunkt, das Böse aus der Sphäre der Moral und der Wahl, aber auch aus dem Horizont der Natur zu heben. Libertas est propensio in bonum, Freiheit ist das Vermögen zum Guten, lautet seit Descartes die klassische Formel. Schelling betont, Freiheit ist auch das Vermögen zum Bösen. Die Frage nach der Wirklichkeit des Bösen wird daher mit dem Wesen der menschlichen Freiheit verbunden. Die Abhandlung über die menschliche Freiheit wird so auch zur Abhandlung über das Böse. Die bisherigen Systeme waren nicht imstande, die Wirklichkeit des Bösen anzuerkennen. Ich denke, daher bin ich – Descartes' Formel zeigt, wie Denken bedeutet, daß »ich denke«, und wie Sein aus dem Denken abgeleitet wird – damit wird Sein auch als Ich-Sein verstanden. Ichsein kann seit Kant aber nur in Freiheit gelingen, daher ist der Idealismus ein Idealismus der Freiheit und ein Idealismus des Seins als Freisein, als Ich-Sein. Freiheit wird somit verstanden als Bestimmung des reinen Ich, als Selbst-Bestimmung, als Selbstgesetzgebung. Aber damit wird gegen den Universalismus des Gesetzesgedankens verstoßen. Nicht jeder kann sich selbst sein Gesetz geben und damit ein Gesetz schaffen, das für alle gültig ist. Der deutsche Idealismus hat damit die metaphysischen Voraussetzungen für den Kolonialismus geschaffen, für die Hegemonie der deutschen Freiheit. Bereits Schelling hat diesen Freiheitsbegriff desavouiert. Er erkannte, daß die Leugnung der Wirklichkeit des Bösen einer Leugnung der Freiheit gleichkommt, weil Freiheit eben auch Vermögen zum Bösen bedeutet. Schellings Freiheitsabhandlung handelt vom Bösen, weil in der menschlichen Freiheit und als menschliche Freiheit das Böse eigentlich seiend ist. Freiheit ist nur sie selbst in Bezug auf das Böse, denn Freiheit begreift Schelling als Unabhängigkeit von Gott, als Aufstand des Geistes, der sich gegen Gott stellt, gegen das Absolute, und damit jenen Riß im Seienden, im Ganzen des Seienden, schafft, in der die Freiheit des Menschen erst seiend wird. Das Böse ist also die äußerste Freiheit gegen das Absolute im Ganzen des Seienden. Aber gerade aus dieser Negation entsteht das Subjekt. Schelling antizipiert daher vieles von Lacans Philosophie. Schellings Revolution, das Böse im Sein, im Ich-Sein und damit in der Freiheit des Menschen zu verankern, hat auf unwidersprochene Weise bis heute die Widersprüche des Idealismus am schärfsten artikuliert. An ihm kann man erkennen, wie Vernunftkenntnis durch Konstruktion der Begriffe eine Wirklichkeit konstruiert: die Wirklichkeit sozialer Systeme. In den Abgrund zu schauen, den er eröffnet hat, und daraus mit Erkenntnissen zurückzukehren, die beschreibbar sind, ist kaum gelungen. Schellings eigenes Schweigen nach dieser Denklei-

stung, die das Böse nicht eskamotiert, sondern im System der Freiheit und des Seins begründet, hat sich im Schweigen anderer fortgesetzt.

VI. Das säkulare Problem des Bösen – das soziale Böse

Nach der Theologie und Metaphysik des Bösen ist das Problem des Bösen von Gott und vom Sein auf das rationale Subjekt verlagert worden und damit vom Menschen zur Gesellschaft. Der deus malignus wurde durch das moralische Monster des Menschen ersetzt. Das führte zur Banalität des Bösen.¹³ Wir leben in einer Welt, in der das Unmenschliche belohnt wird, in der die sogenannten sozialen Institutionen wie Gericht, Hospital oder Arbeitsamt vom Elend und der Not der Menschen zehren. Wir leben in Demokratien, in denen das Volk abhängig von den Politikern ist, statt daß die Politiker Diener des Volkes sind. All diese Klagen haben einen touch of banality. Aber das Problem des säkularisierten Bösen ist gerade, daß es vom Problem der Metaphysik und Theologie des Bösen nicht zu trennen ist. Die begrifflichen Konstruktionen, mit denen die Instanzen unserer sozialen Systeme operieren, sind nämlich direkt von den metaphysischen Entwürfen abgeleitet. Die Begriffskonstruktionen des idealistischen Humanismus und Liberalismus bilden die Vorlagen für die Mietverträge, die Versicherungsverträge, für das unmenschliche Verhalten der Menschen in öffentlichen Ämtern und Institutionen. Wo Subjekte sich als Beamte gerieren, herrscht Freisein als Ichsein. Deren Korruption, Unmenschlichkeit und Bosheit in zivilen und kriegerischen Zeiten wird nicht im geringsten bestraft, sondern, im Gegenteil, durch die begrifflichen Konstruktionen des liberalen und rationalen Humanismus gestützt.

Das Problem des säkularen sozialen Bösen ist, daß es von der Metaphysik und Theologie des Bösen gedeckt, legitimiert und begründet wird. Die Inkommensurabilität, was einem Menschen in sozialen Systemen zustößt und was er aufgrund seines Verhaltens an Gratifikation eigentlich verdiente, wird größer denn je. Die Indifferenz, die Kontingenz und die Destruktivität werden größer denn je. Dabei wäre der Sinn der sozialen Systeme gewesen, die von der Natur uns oktruierte Inkommensurabilität, Kontingenz, Indifferenz und Destruktion abzuschwächen, aufzufangen, zu bannen. Ist die Gesellschaft von Natur aus gut? Nein, aber soziale Systeme werden konstruiert, um Gutes zu ermöglichen und Böses zu vermeiden.

Der Sinn und die Aufgabe der Konstruktion sozialer Systeme bestand gerade darin, das Böse und die Folgen des Bösen, die uns die Natur auferlegt, zu reduzieren, zu minimalisieren. Die Beispiele haben aber gezeigt, daß die theoretischen Konstruktionen der Moral derartige Widersprüche in sich enthalten, daß aus ihnen unmoralisches Verhalten zwangsläufig folgt. Wir stehen also vor der paradoxen Situation, daß das Böse der Natur unvermeidlich ist, daß aber die begrifflichen Konstruktionen rationalen Verhaltens, die als Modelle für soziale Systeme dienen, ebenfalls das Böse zu einem unvermeidlichen Phänomen erklären. Dabei ist die Ursprungsidee sozialer Systeme doch gerade, das Böse eben nicht unvermeidlich, sondern im Gegenteil vermeidbar zu machen. Die begrifflichen Konstruktionen des liberalen und rationalen Humanismus haben dazu beigetragen, das Böse in sozialen Systemen nicht nur zu legitimieren, sondern fallweise auch zu begründen.

Insbesondere die Idee des Menschen ist zu einem Essentialismus verkommen. Es gibt nämlich den Menschen genausowenig wie Gott. Der Mensch ist tot und mit ihm der Humanismus. Ein rationales universales Selbst gibt es nicht. Was es gibt, sind partikulare geschlechtliche, ethnische oder andere Erscheinungen des Menschen. Der Mensch ist stets partikular. Der universale Mensch ist nur jener partikulare Mensch, der Kontrolle und Hegemonie über andere partikulare Menschen beansprucht. Der Humanismus hat diese Machtansprüche nur verdeckt. Die Konstitutionslogik des Sozialen hat im liberalen Humanismus das Böse nicht minimiert, sondern als das Gute einer partikularen Gruppe maximiert. Er hat Differenzen unterschlagen und den Universalismus als Hegemonie des Partikularen über andere Partikularitäten legitimiert.

Es ist die innere Logik des Sozialen, wie es im rationalen Idealismus und Humanismus konstituiert wird, die zum permanenten Sturz des Sozialen führt. Es ist der Liberalismus, der aufgrund seiner geschichtlichen Konstruktion permanent die Unfreiheit verteidigt. Es ist der Humanismus, der zur permanenten Inhumanität führt, weil er soziale Systeme legitimiert und mitkonstruiert, die Unmenschlichkeit permanent belohnen. Um das Soziale, das heißt die Aufhebung der Ungleichheit, der Ungerechtigkeit, der Kontingenz, der Indifferenz, der Inkommensurabilität, also die Minimalisierung des Bösen ernsthaft zu beanspruchen, muß mit dem Rationalismus und Essentialismus des liberalen Denkens gebrochen werden, mit dem Identitätsdenken, dem Individualismus und Universalismus, weil sie den Diskurs der

Macht, das malum maximum, verdecken.¹⁴ Radikale Demokratie heißt: Demokratie der Differenzen, Pluralitäten und Partikularitäten. Diese begründen die Strategien, um das säkulare soziale Böse zu minimalisieren, die Unvermeidbarkeit des Bösen (Schelling) zu vermeiden, zumindest die sozialen Institutionen zu verbessern, die errichtet worden sind, um das Böse zu vermeiden oder zu vermindern.

1 Kant, I.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Stuttgart 1974, S. 20.

2 Kant, I.: ebd. S. 21.

3 Lautréamont: *Die Gesänge des Maldoror*, München 1976, S. 241.

4 Lautréamont: ebd. S. 267.

5 Lautréamont: ebd. S. 241.

6 Lautréamont: ebd. S. 244.

7 Lacan, J.: »Kant mit Sade«, In: *Schriften II*, Olten, 1975, S. 135: »Die Philosophie im Boudoir erscheint acht Jahre nach der Kritik der praktischen Vernunft. Wie man sehen wird, verträgt sie sich nicht nur mit ihr, sondern ergänzt sie vielmehr, ja sie spricht, wie wir schließlich nachweisen werden, die Wahrheit der ›Kritik‹ aus.«

8 Zit. n. Bataille, G.: *Die Literatur und das Böse*, München 1987, S. 51.

9 Kant, I.: ebd., S. 25.

10 ebd., S. 45.

11 Heidegger, M.: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Tübingen 1971, S. 195.

12 ebd., S. 116.

13 Vgl. Arendt, H.: *Eichmann in Jerusalem: A Report of the Banality of Evil*, 1964.

14 Vgl. Laclau, E.; Mouffe, Ch.: *Hegemony and Socialist Strategy*, London 1985. Mouffe, Ch.: *The Return of the Political*, London 1995.

Laclau, E.: »Universalismus, Partikularismus und die Frage der Identität«, in: *Identität: Differenz*, Weibel, P./Steinle, Ch. (Hg.), Wien 1992, S. 595.