

„Positive Verkehrtheit“

Die Figur des Bösen bei Schelling und Machiavelli

Von Peter L. OESTERREICH (Ulm)

Mit der gegenwärtigen ‚Renaissance des Bösen‘¹ kehrt ein Thema zurück, das sich mit einer „unfaßlichen Evidenz“² anscheinend jeder präzisen begrifflichen Bestimmbarkeit entzieht. Jenseits der Theorie entwickelt das Böse heute eine neue ästhetische Faszination, der theoretisch nichts als die „Verunsicherung über die Möglichkeit, überhaupt noch einen moralischen, theologischen oder juristischen Begriff des Bösen in Anschlag zu bringen“³ gegenübersteht. Vor allem die Metaphysikkritik Nietzsches scheint „schon den bloßen Versuch einer Theorie des Bösen oder eines Begriffs des Bösen nachhaltig diskreditiert“⁴ zu haben, und die Sprech- und Denkweisen der Gegenwartsphilosophie zum Thema sind „unübersichtlich, unscharf, im Wandel“.⁵

Die heutige Renaissance in der Wahrnehmung des Bösen legt somit ein bedrückendes Theoriedefizit frei, das insbesondere die systematische Philosophie herausfordert, sich wieder mit einem ihrer ältesten Probleme zu beschäftigen. Dabei sollte auf dem Wege zu einer modernen Begrifflichkeit gerade Schellings *perversio*-Theorie des Bösen nicht übersehen werden, die – im Unterschied zur älteren *privatio*-Theorie – die spezifische Krise der neuzeitlichen Subjektivität und ihrer Freiheit reflektiert.⁶ Die folgenden Überlegungen wollen zuerst die zentrale Gedankenfigur der *positiven Verkehrtheit*⁷ vor dem Hintergrund der Schellingschen *perversio*-Theorie herausstellen, zweitens ihre Anwendungsmög-

¹ Zur philosophischen Renaissance des Themas vgl. N. Bolz, Das Böse jenseits von Gut und Böse, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 38 (1990) 1009–1018; W. Oelmüller, Ist das Böse ein philosophisches Problem? in: Philosophisches Jahrbuch 98 (1991), 251–266; C. F. Geyer, Theodizee oder Kulturgeschichte des Bösen? Anmerkungen zum gegenwärtigen Diskurs, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 46 (1992) 238–256; J. Jantzen, Das philosophische Problem des Bösen: Platon und die ontologische Tradition, in: Philosophisches Jahrbuch 99 (1992) 74–90; W. Schmidt-Biggemann/C. Colpe (Hg.), Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen (Frankfurt a.M. 1993); A. Schuller/W. von Rahden (Hg.), Die andere Kraft. Zur Renaissance des Bösen (Berlin 1993).

² W. Schmidt-Biggemann, a. a. O. 7.

³ Ch. Schulte, Radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche (München 1988) 325.

⁴ Ch. Schulte, a. a. O. 326.

⁵ W. Oelmüller, a. a. O. 252.

⁶ Meine Ausführungen beschränken sich im wesentlichen auf die anthropologische Dimension der Schellingschen *perversio*-Theorie, die sich für die moderne Subjektivitätsproblematik als besonders aufschlußreich erweist.

⁷ Ein erster Hinweis auf die *positive Verkehrtheit* findet sich in: N. Bolz, a. a. O. 1009.

lichkeit am Beispiel des politisch Bösen bei Machiavelli und drittens ihre Aussagekraft für die vermeintliche Unerklärlichkeit des Bösen aufzeigen.

1. Zur Grundlegung der *perversio*-Theorie des Bösen in Schellings „*Freiheitsschrift*“

Schellings Theorie des Bösen findet sich vor allem in seinen „Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit“ (1809). Das zentrale Anliegen der *Freiheitsschrift* ist die Überwindung des ethischen Formalismus Kants und des subjekttheoretischen Frühidealismus durch die Entwicklung eines realen und personalen Freiheitsbegriffs, der das alte theologische und metaphysische Thema des Guten und Bösen integriert. Der „reale und lebendige Begriff“ der Freiheit ist – so lautet die bekannte Definition –, „daß sie ein Vermögen des Guten und des Bösen sey“.⁸

1.1 Die Grund-Existenz-Ontologie als Fundament der Schellingschen Theorie des Bösen

Vor dem Hintergrund der kantischen Moralphilosophie und ihres formalen Freiheitsbegriffes enthält Schellings Bestimmung der realen menschlichen Freiheit eine überraschende Wendung. Definiert als ‚Vermögen des Guten *und* Bösen‘ erscheint die menschliche Freiheit plötzlich mit einer tiefen ethischen Zweideutigkeit belastet. Zudem läßt die thematische Zuwendung zum ‚Bösen‘ gerade diejenige theologische und metaphysische Tradition wiederaufleben, die durch die kritische Transzendentalphilosophie Kants endgültig vergangen schien. Die *Freiheitsschrift* diskutiert die in ethischer Hinsicht problematisch gewordene menschliche Freiheit – wie Heidegger zu Recht betont – wieder „im weitesten Gesichtskreis der ontologischen und theologischen Grundfrage“.⁹

Schelling vertieft hier durch die produktive Verarbeitung von Themen wie ‚reale Freiheit‘, ‚Personalität‘ und ‚Geschichtlichkeit‘ den reinen Idealismus seiner Identitätsphilosophie zum Real-Idealismus der Weltalter-Philosophie. Anknüpfend an das dynamische Denken seiner Naturphilosophie, führt Schelling dabei eine ontologische Unterscheidung ein, die nach seinen eigenen Worten „das allgemeine Fundament“ (SW VII, 373) seiner Theorie des Bösen darstellt. Gemeint ist „die Unterscheidung ... zwischen dem Existierenden und dem, was Grund von Existenz ist“ (SW VII, 373). Mit dieser *Grund-Existenz*-Ontologie bezieht sich Schelling in vielerlei Hinsicht auf die klassische Metaphysik zurück.

⁸ F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, hg. von K. F. A. Schelling (Stuttgart 1856–1861) (Abt. I–IV = XI–XIV). Die Seitenangaben dieser Ausgabe werden den Zitaten direkt nachgestellt; hier SW VII, 352.

⁹ M. Heidegger, Schellings Abhandlung ‚Über das Wesen der menschlichen Freiheit‘ (1809) (Tübingen 1971) 117.

Grund rückt semantisch wieder in die Nähe von *arche*, die nach der aristotelischen Metaphysik ein „erstes Woher des Werdens und Seins“¹⁰ bedeutet. Als Grund der Genesis bildet er auch nach dem Hervorgang eines Wesens in die Existenz die Grundlage oder Basis seines geschichtlichen Daseins.

Grund wird demnach von Schelling gerade nicht im rein logischen Sinne als *ratio*, sondern im ontologischen Sinne als Realgrund, als „lebendige(s) Fundament“ (SW VII, 356) verstanden. Als philosophischer Terminus soll er die spezifische Differenz zwischen dem subsistent Seienden in seiner „Lebenskraft und Fülle der Wirklichkeit“ (SW VII, 356) und dem bloßen Gedankending festhalten. Schon Kant hatte darauf hingewiesen, daß Leibniz' Satz des zureichenden Grundes (*principium rationis sufficientis*) lediglich die „logische Wirklichkeit“¹¹ der Erkenntnis beinhalte. Mit seiner Einführung der Kategorie des „lebendigen Grunde(s)“ (SW VII, 356) kritisiert Schelling nun einen gemeinschaftlichen Mangel, der nach seiner Auffassung die ganze neuzeitliche „Philosophie seit ihrem Beginn (durch Descartes)“ (SW VII, 356) belastet: die Tendenz zur Identifizierung von logischer und ontologischer Wirklichkeit.

In der *Grund-Existenz*-Unterscheidung der Schellingschen Freiheitsschrift manifestiert sich philosophisch der kritische Gedanke einer prinzipiellen Differenz von Vernunft und Wirklichkeit, der Hegels berühmte Sentenz – „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.“¹² – schon vor ihrem Erscheinen radikal in Frage stellt. Mit der ontologischen Annahme eines Realgrundes des Wirklichen, der nicht auf reinen Geist reduzierbar ist, eröffnet sich zugleich ein neuer „Blick für den Ursprung des Bösen“ (SW VII, 356).

1.2 Das Böse als *perversio positiva*

Diese neue systematische Zugangsmöglichkeit zum Problem des Bösen entsteht für Schelling dadurch, daß der *Grund* als ontologisches Konstitutionsprinzip – jenseits des Absoluten – als *dunkler Grund* in allem Wirklichen und Lebendigen wirksam wird. „Das Princip, sofern es aus dem Grunde stammt und dunkel ist, ist der Eigenwille der Creatur, der aber ... bloße Sucht oder Begierde, d. h. blinder Wille ist.“ (SW VII, 363) Mit dieser Erklärung der bildhaften Rede vom *dunklen Grund* deutet Schelling auf einen für ihn in der Natur überall beobachtbaren instinktiven Egoismus hin. Aufgrund dieses Realprinzips drängt alles Lebendige zur Erhaltung, Vermehrung und tendenziell unendlichen Ausbreitung seines eigenen Daseins. Im instinktiven Egoismus der Naturwesen erscheint für Schelling das Prinzip des realen Sichselbstsetzens, das die Seite der Subsistenz und die ontologische ‚Positivität‘ jedes Seinenden ausmacht.

Daß trotz dieses universalen Egoismus die Welt in der Regel als Kosmos geordneter Selbstorganisation erscheint und nicht als ein koordinationsloses, kom-

¹⁰ Aristoteles, Met. 1013 a.

¹¹ I. Kant, Logik, AA 75 f.

¹² G. W. F. Hegel, Werke 7 (Frankfurt a. M. 1970) 24.

munikationsloses Chaos egoistischer Monaden zerfällt, führt Schelling nicht zur metaphysischen Hypothese einer prästabilierten Harmonie, sondern zur Annahme eines zweiten – dem Egoismus entgegengesetzten – Konstitutionsprinzips: „Diesem Eigenwillen der Creatur steht der Verstand als Universalwille entgegen, der jenen gebraucht und als bloßes Werkzeug sich unterordnet.“ (SW VII, 363) Dieser Universalwille bildet einen die Natur durchherrschenden – wie Schelling sich ausdrückt – ‚Willen der Liebe‘, der den destruktiven Egoismus aufhebt, indem er den jeweils partikularen Eigenwillen als Mittel für universale Zwecke benutzt. Damit verliert der durch den Universalwillen beherrschte und integrierte Partikularwille seinen destruktiven Charakter und wandelt sich zum konstruktiven Grund der Realexistenz des Universalen.

Wie labil die konstruktive Integration des Partikularen im Bereich des Kretürlichen allerdings ist, beweisen für Schelling schon in der nichtmenschlichen Natur auftretende Phänomene wie Deformation, Krankheit und Tod. Diese Zeichen organischer Desintegration stellen als „unverkennbare Vorzeichen des Bösen“ (VII, 376) aber lediglich Präformationen des eigentlich Bösen dar, das erst auf der anthropologischen Ebene mit und in der menschlichen Persönlichkeit auftritt.

Das eigentlich Böse ist ein genuin anthropologisches Phänomen, das die Sonderstellung der menschlichen Freiheit inmitten der Natur und gegenüber dem Absoluten betrifft. Erst im Menschen wird der universale Gegensatz von Egoismus und Universalwille zur vollständigen Entfaltung hervorgetrieben: „Im Menschen ist die ganze Macht des finsternen Principis und in eben demselben zugleich die ganze Kraft des Lichts.“ (SW VII, 363) Ferner weichen erst in der menschlichen Person die instinktiven Naturbestimmungen der Freiheit. Die menschliche Persönlichkeit zeichnet nach Schelling ein freies und geistiges Selbstverhältnis aus, das sie aus allen Ordnungen der Natur hervorhebt und heraushebt. In ihr manifestiert sich ein geistiger Wille, „der sich selbst in der völligen Freiheit erblickt, nicht mehr Werkzeug des in der Natur schaffenden Universalwillens, sondern über und außer aller Natur ist“ (SW VII, 364).

Allerdings besagt diese Außer- und Übernatürlichkeit der menschlichen Persönlichkeit nicht die Identität mit dem Absoluten. Ihr Proprium liegt in der Beweglichkeit des geistigen Willens, die der absoluten Entschiedenheit göttlicher Personalität zum Guten entbehrt und auch die Möglichkeit der Auflösung sittlicher Identität und ihre Verkehrung zum Bösen einschließt. „Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich ist, muß also im Menschen zertrennlich seyn, – und dieses ist die Möglichkeit des Guten und Bösen.“ (SW VII, 364)

Schellings Anthropologie, die die Sonderstellung der menschlichen Freiheit sowohl gegenüber den Ordnungen natürlicher Selbstorganisation und dem ewig zum Guten entschiedenen Willen des Absoluten vertritt, entdeckt in ihr eine abgründige moralische Zweideutigkeit, die das moralische Freiheitspathos der Aufklärung fragwürdig erscheinen läßt. Sein realer Begriff der Freiheit als ‚Vermögen des Guten und des Bösen‘ formuliert die in die Krise geratene neuzeitliche Freiheitskonzeption, die sich bewußt wird, daß das Böse ihr weder von außen zugestoßen ist noch zufällig anhängt, sondern ihrem eigenen Wesen entstammt. Die

menschliche Freiheit entdeckt sich selbst als möglichen Quell des eigentlich Bösen.

Die konsequente reflexive Selbstaneignung realer Freiheit expliziert nämlich die Möglichkeiten eines unbegrenzten Seinkönnens, das in letzter Konsequenz auch die Grenzen der Gesetzgebung rein praktischer Vernunft radikal zu überschreiten vermag. Im Gegensatz zu den Konzeptionen transzendentaler und praktischer Freiheit deckt der Schellingsche Begriff der realen Freiheit die sicher geglaubte Verbindung von Freiheit und Moralität auf und legt ihre Kontingenz frei. Auf der Linie der neu entdeckten Möglichkeiten radikalen Andersseinkönnens liegt schließlich auch die extreme Möglichkeit des Bösen. Diese „allgemeine Möglichkeit des Bösen besteht, . . ., darin, daß der Mensch seine Selbstheit, anstatt sie zur Basis, zum Organ zu machen, vielmehr zum Herrschenden und zum Allwillen zu erheben, dagegen das Geistige in sich zum Mittel zu machen streben kann“ (SW VII, 389). Das Böse entsteht demnach nicht durch bloße Abweichung, sondern durch radikale Verkehrung der sittlichen Grundverhältnisse durch die menschliche Freiheit. Schelling beschreibt hier eine – ähnlich wie Kant¹³ – negative ‚Revolution der Gesinnung‘, in der sich das sittliche *Grund-Existenz*-Verhältnis so ins Gegenteil verkehrt, daß das Universale im Menschen, seine Vernunft, durch seine partikularen Interessen instrumentalisiert wird. Verführt durch die Möglichkeit absoluter Selbstverfügung, macht sich der Mensch durch die totale Verkehrung seines Vernunftgebrauchs zu einem – wie Schelling im Anschluß zu Augustinus’ *perversa imitatio dei* formuliert¹⁴ – „umgekehrte(n) Gott“ (SW VII, 390).

Insgesamt bildet das Böse bei Schelling ein spezifisch anthropologisches Phänomen heraus, dessen Möglichkeit im Wesen der menschlichen Freiheit wurzelt und dessen Wirklichkeit auf einer durch sie bewirkten „positiven Verkehrtheit oder Umkehrung der Principien“ (SW VII, 366) beruht.¹⁵ Mit diesem „allein richtigen Begriff des Bösen“ (SW VII, 366) als *perversio positiva* richtet er sich explizit gegen die klassischen *privatio*-Theorien, die das Böse auf „etwas bloß Passives, auf Einschränkung, Mangel, Beraubung“ (SW VII, 368) zurückführen wollen. Das Gegenbeispiel für diese negative Bestimmung des Bösen als Unvollkommenheit und Beraubung bildet dagegen nach Schelling der Mensch selbst: „Denn schon die einfache Ueberlegung, daß es der Mensch, die vollkommenste aller sichtbaren Creaturen ist, der des Bösen allein fähig ist, zeigt, daß der Grund desselben keineswegs in Mangel oder Beraubung liegen könne.“ (SW VII, 368) Gerade der Mensch, in dem sich die in der Natur schon angelegten Kräfte poten-

¹³ Zu Kants Differenz der Reformation und Revolution der Gesinnung s.: I. Kant, Religion innerhalb der Grenzen reiner Vernunft, AA B 52ff.

¹⁴ Auch der bei Schelling auf dem Boden neuzeitlicher Subjektivität ausgearbeitete Zusammenhang von Selbstverwirklichung und Lebenslüge verweist auf die Affinität zu Augustinus’ Konzeption der *perversa imitatio dei* (G. Siegmann, Die Wahrheit des Falschen. Zum Verhältnis von Platon, Aristoteles, Nietzsche und Heidegger, unv. Habilitationsschrift [Wuppertal 1993] 209 ff.)

¹⁵ Zur zunehmenden Bedeutung der Anthropologie in der Weltalter-Philosophie Schellings s. J. Henigfeld, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Die Menschlichkeit des Absoluten, in: F. Decher/J. Henigfeld (Hg.), Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert (Würzburg 1992) 37–49.

zieren und in freier Form verfügbar werden, tritt hier als Beispiel gegen die *privatio*-Theorie auf: Das außerordentlich Vollkommene und Befähigte besitzt anscheinend eine besondere Affinität zum Bösen.

Auch die religiöse Vorstellung des Teufels weist für Schelling in diese Richtung: „Der Teufel nach der christlichen Ansicht war nicht die limitirteste Creatur, sondern vielmehr die illimitirteste. Unvollkommenheiten im allgemeinen metaphysischen Sinn ist nicht der gewöhnliche Charakter des Bösen, da es sich oft mit einer Vortrefflichkeit der einzelnen Kräfte vereinigt zeigt, die viel seltener das Gute begleitet.“ (SW VII, 368) Diese Vorstellung symbolisiert die innere Gefährdung des menschlichen Geistes durch das Böse und zeigt, wie gerade höchste Intelligenz und außergewöhnliche Kompetenz ihm verfallen können. Der Grund des Bösen liegt nach Schelling nämlich nicht in einer äußeren Überwältigung der Vernunft durch die Sinnlichkeit, sondern in der inneren Verführung des Geistes durch die Möglichkeiten seiner eigenen Freiheit.

Je größer die Fähigkeiten einer Persönlichkeit sind, desto mehr bedrängt sie der Überhang, der in ihrem Vermögen ruhenden noch nicht zur *Existenz* gebrachten, sondern im *Grund* zurückgehaltenen Möglichkeiten. Dieser Hang, auch die Möglichkeit des Bösen zu verwirklichen, erklärt sich dadurch, daß die menschliche Persönlichkeit, als Geist, immer zugleich „ein selbstisches ... Wesen“ (SW VII, 364) ist. Auch die im Vermögen ihrer Freiheit stehenden Möglichkeiten des Bösen ziehen als Möglichkeiten der individuellen Selbstverwirklichung den Eigenwillen an. Diese ‚Sollzitation des Bösen‘ hat bei aller moralischen Negativität ein positives ontologisches Motiv: in verkehrter und letztlich selbstdestruktiver Form erstrebt auch das Böse als „Erhebung des Eigenwillens“ (SW VII, 365) eine Überführung von bloßer Möglichkeit ins aktuelle Sein.

Die eigentümliche Produktivität und Aktivität des Bösen – seinen positionellen Charakter – hat Schelling im Blick, wenn er es als *positive Verkehrtheit* bestimmt. Zugleich wird eine eigentümliche Negativität von Moralität vor dem Hintergrund der Schellingschen *perversio*-Theorie des Bösen deutlich. Die ethische Kraft der Persönlichkeit besteht gerade im Vermögen, die Möglichkeiten des Bösen nicht zur Wirklichkeit und Existenz kommen zu lassen, sondern als Möglichkeiten im *Grunde* zurückzuhalten. Damit kehrt sich hinsichtlich des Bösen der ontologische Vorrang der Aktualität gegenüber der Potentialität um: die Möglichkeit des Bösen besitzt einen höheren Rang als die Wirklichkeit. Sittliche Kompetenz oder Tugend besteht somit nicht in einem allseitigen Seinlassen, sondern zu einem großen Teil in der zurückhaltenden Beherrschung von ‚bösen Möglichkeiten‘ der eigenen Freiheit. Die grundsätzliche ethische Zweideutigkeit der menschlichen Freiheit, die eben ein Vermögen des Guten *und* des Bösen ist, erfordert – so lautet eine unausgesprochene Botschaft der Freiheitsschrift – ihren zurückhaltenden und asketischen Gebrauch. Erfasst dagegen der Geist der *positiven Verkehrtheit* die Gesamtpersönlichkeit, so entsteht das, was Schelling „Partikularkrankheit“ (SW VII, 366) nennt.

1.3 Zwischen Euphorie und Melancholie: Die Pathologie des Bösen

Die Metapher der ‚Krankheit‘ für das Böse rechtfertigt Schelling damit, daß die physische Krankheit „das wahre Gegenbild des Bösen“ (SW VII, 366) sei. Analog zur physischen Krankheit, die eine falsche Ordnung der Lebenskräfte darstellt, verkehrt das Böse die ethischen Grundkräfte der Person. Die ethische Grundordnung besteht in der Unterordnung des Egoismus unter das Universale der Vernunft oder – in der Sprache der *Grund-Existenz-Ontologie* – darin, daß der Partikularwille lediglich den *Grund* für die *Existenz* des Universalwillens darstellt.

Das Böse macht nun von der in der menschlichen Freiheit liegenden Möglichkeit Gebrauch, diese ethische Grundordnung zu verkehren. Aus der generellen Erhebung des Partikularen in die Position des Universalen folgt die *Partikularkrankheit*, die dadurch entsteht, „daß das, was seine Freiheit oder sein Leben nur dafür hat, daß es im Ganzen bleibe, für sich zu sein strebt“ (SW VII, 366). In der Partikularkrankheit bricht sich ein radikaler Egoismus menschlicher Subjektivität Bahn, der alle Bindungen und Verpflichtungen an die natürliche und kulturelle Mitwelt negiert, um nur noch für sich selbst da zu sein und sich zur Totalität der Wirklichkeit zu erheben.

Dabei liegt das Böse nicht in einzelnen Taten oder ihren destruktiven Folgen, sondern in einem die gesamte Persönlichkeit ergreifenden verkehrten „Grundwollen“ (SW VII, 385). Dieses im Grundwillen der Persönlichkeit wirkende radikal Böse zieht nun eine Verkehrung des personalen *Grund-Existenz-Gefüges* nach sich, durch die sich das individuelle Subjekt zwar von allen physischen wie metaphysischen Ordnungen isoliert, aber andererseits auch neue – wenngleich böse – Möglichkeiten seiner Selbstverwirklichung hinzugewinnt.

Die Loslösung von aller äußeren Ordnung durch Freisetzung des „finstern oder selbstischen Princip(s)“ (SW VII, 372) und die Entfesselung von scheinbar grenzenlosen Möglichkeiten der eigenen Freiheit kann durchaus zu einer euphorischen Aufbruchstimmung führen. Ausdrücklich betont Schelling die Möglichkeit einer positiven Stimmung des Bösen: „wie es einen Enthusiasmus zum Guten gibt, ebenso gibt es eine Begeisterung des Bösen“ (SW VII, 372). Allerdings wird diese Hochstimmung von Anfang an von einer untergründigen melancholischen Grundstimmung und einer unterschwelligem „Angst des Lebens“ (SW VII, 381) durchzogen.

Die sich selbst in den künstlichen Ordnungen der ‚positiven Verkehrtheit‘ absolut setzende menschliche Freiheit führt nach Schelling „ein Leben der Lüge“, (SW VII, 366). Der Glaube an ein unbegrenztes Sichselbstsetzenkönnen blendet nämlich die äußeren und vor allem inneren Naturbedingungen ab, die als Basis und *Grund* die *Existenz* auch des verkehrten Geistes erst ermöglichen. So beweist die Unabwendbarkeit von Krankheit, Alter und Tod eine konstitutionelle Schwäche und Endlichkeit des menschlichen *Grund-Existenz-Gefüges*, die vom Enthusiasmus des Bösen nur überlagert werden kann.

In der untergründigen Melancholie bekundet sich eine Endlichkeit, die der Mensch mit allem Kreatürlichen teilt und eine absolute Grenze seiner scheinba-

ren Omnipotenz anzeigt: Diese spezifische Endlichkeit menschlicher Personalität besteht in einer unaufhebbaren Differenz zwischen der rationalen Existenz und der sie bedingenden natürlichen Basis, über die sie als ihren *dunklen Grund* – im Unterschied zum Absoluten – nie ganz verfügen kann. „Auch in Gott wäre ein Grund der Dunkelheit, wenn er die Bedingung nicht zu *sich* machte, sich mit ihr als eins und zur absoluten Persönlichkeit verbände. Der Mensch bekommt die Bedingung nie in seine Gewalt, ob er gleich im Bösen darnach strebt ... Daher der Schleier der Schwermuth, der über die ganze Natur ausgebreitet ist, die tiefe unzerstörliche Melancholie alles Lebens.“ (SW VII, 399) Die Melancholie bezeugt die Differenz zwischen der ichhaften Rationalität und einer im Grunde unverfügbaren natürlichen Vitalität, die als *dunkler Grund* das persönliche Leben des Menschen bedingt.

Dementsprechend lautet Schellings anthropologische Grundthese: „alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde“ (SW VII, 413). Dieser für die menschliche Persönlichkeit konstitutive *dunkle Grund* kann – je nach Gebrauch der Freiheit – einen produktiven oder einen destruktiven Charakter annehmen: In produktiver Hinsicht bildet er die vitale Basis von vitalen Antrieben und Leidenschaften, auf die auch rationale Lebensformen nicht verzichten können. „Denn so hoch wir auch die Vernunft stellen, glauben wir doch z. B. nicht, daß jemand aus reiner Vernunft tugendhaft, oder ein Held, oder überhaupt ein großer Mensch sey.“ (SW VII, 413) Bei der durch den Mißbrauch der Freiheit verursachten *positiven Verkehrung* tritt dagegen das negative Potential des *dunklen Grundes* hervor. Die vorher durch den Universalwillen harmonisch verbundenen Vitaltriebe beginnen sich unter dem Einfluß des zur Herrschaft gelangten egoistischen Partikularwillens als „Heer der Begierden und Lüste“ (SW VII, 365) zu verselbständigen und zerrütten schließlich die gesamte Persönlichkeit.

Der „sich selbst aufzehrende und immer vernichtende Widerspruch“ (SW VII, 390) des Bösen und seines ‚falschen Lebens‘ besteht in einer Art existentieller Synekdoche, einem hybriden Sich-absolut-Setzen des Partikularen, das schließlich „aus Uebermuth, alles zu seyn, ins Nichtseyn fällt“ (SW VII, 391 f.). Die Ordnungen *positiver Verkehrtheit* erweisen sich letztlich als instabil, weil der in ihnen zur Herrschaft gelangte Partialwille, bei seiner instrumentalisierenden Durchdringung des Ganzen, überall eine partikularisierende und fragmentarisierende Wirkung hinterläßt, die ihn und seine Mitwelt auf Dauer zerrütet und „das Band der Creatürlichkeit“ (SW VII, 391), das ihn selbst trägt, zerstört. Angesichts der letztlich selbstdestruktiven Auswirkungen des zur Herrschaft gelangten subjektiven Egoismus, der nicht nur die Persönlichkeit moralisch zerstört, sondern ihre gesamte innere und äußere Natur in Mitleidenschaft zieht, bricht der anfängliche Enthusiasmus des Bösen zusammen und endet „mit Schrecken und Horror“ (SW VII, 390).

2. Exkurs zum politisch Bösen bei Machiavelli

Schelling selbst hat seine auf dem Fundament der *Grund-Existenz-Ontologie* entwickelte anthropologische *perversio*-Theorie des Bösen nicht in Richtung auf die Politische Philosophie ausgearbeitet. Daß die *positive Verkehrtheit* als fundamentalphilosophische Gedankenfigur aber durchaus eine Anwendung auf dem Feld politischer Theorie finden kann, mag ein Hinweis auf Machiavellis *Fürsten* – den „klassischen Typus ‚böser Politik‘“¹⁶ – belegen.

Im XVII. Buch schildert Machiavellis ‚umgekehrter‘ Fürstenspiegel, daß der Fürst gerade über die Fähigkeit zur Ausübung nackter Gewalt verfügen muß, um sich im rücksichtslosen politischen Machtkampf behaupten zu können. „Ihr müßt nämlich wissen, daß es zweierlei Kampfweisen gibt: die eine mit der Waffe der Gesetze, die andere mit bloßer Gewalt; die erste ist dem Menschen eigen, die zweite den Tieren; da aber die erste oftmals nicht ausreicht, ist es nötig, auf die zweite zurückzugreifen. Daher muß ein Fürst es verstehen, von der Natur des Tieres und von der des Menschen den rechten Gebrauch zu machen.“¹⁷ Analog zu Schellings dynamischer Anthropologie sieht auch Machiavelli die Persönlichkeit des Fürsten durch einen inneren Gegensatz bestimmt, nämlich die Opposition von Menschlichkeit auf der einen und Bestialität auf der anderen Seite. Bei der Herrschaft der Menschlichkeit dominiert das Recht; bei der Bestialität die Gewalt.

Dabei stehen bei Machiavellis *Fürsten* beide Handlungsstile, der gewalttätige wie auch der rechtliche, unter dem Vorzeichen des Bösen. Es ist nämlich der Partikularwille des Fürsten, sein individueller Selbstbehauptungswille, der auch das Recht lediglich als Mittel innerhalb des allgemeinen politischen Machtkampfes mißbraucht. Die bei Machiavelli auf dem Gebiet der politischen Theorie auftretende *Figur der positiven Verkehrtheit*, der Umkehrung des Verhältnisses von Universal- und Partikularwillen, ist – wie bei Schelling – ein Produkt menschlicher Freiheit. Das rein strategische Handeln des Fürsten, das sowohl Recht und Gewalt für sich zu instrumentalisieren vermag, folgt nämlich keinem zufälligen Instinkt oder blinden Machtwillen, sondern bildet das Ergebnis einer hochbewußten Technik der Herrschaft. Diese erlaubt ein freies Verfügen sowohl über rechtliche wie gewalttätige Handlungsmöglichkeiten, gegen dessen Flexibilität und situative Wendigkeit die eindimensionale und durchschaubare Redlichkeit anscheinend aussichtslos unterlegen ist. Das politisch Böse erscheint schon im *Fürsten* Machiavellis in seiner – von Schelling später auf den Begriff gebrachten – modernen Form einer sittlich entfesselten und verführerischen Positivität: der Lizenz zur Freisetzung aller Möglichkeiten menschlicher Freiheit, begleitet von innovativem technisch-strategischen Herrschaftswissen und der euphorischen Hoffnung auf zukünftige Chancen der Machtsteigerung und Weltbewältigung.

Schellings Deutung des Bösen als genuin geistiges Phänomen, das gerade die

¹⁶ W. Schmidt-Biggemann, a. a. O. 12.

¹⁷ Niccolò Machiavelli, *Il Principe*/Der Fürst, hg. u. übers. von Ph. Rippel (Stuttgart 1991) 135. Die Seitenzahlen dieser Ausgabe werden im folgenden den Zitaten direkt nachgestellt.

bewußte Erhebung des *dunklen Grundes* menschlicher Persönlichkeit zur Existenz bedeutet, findet wohl kaum eine bessere Illustration als Machiavellis Allegorie des Fürsten, der sich aus strategischem Kalkül in eine Bestie zu verwandeln versteht. Machiavelli stellt ihn bewußt nicht als Postfiguration des Gott-Menschen Christus, sondern des Kentauren Chiron dar, und somit als ein Wesen halb Mensch halb Tier – „*mezzo bestia e mezzo uomo*“ (134) –, auf das Schellings Rede vom ‚umgekehrten Gott‘ zutrifft. Die Modernität seiner Bestialität bezeugt sich dabei in der Form des Auftretens, nicht in der Weise der wilden, sondern der rational kontrollierten Freisetzung von Gewalt. Souverän verfügt der Fürst über ein Repertoire direkter oder verdeckter Gewalt und vermag sich nach Belieben und Bedarf in einen Löwen oder einen Fuchs zu verwandeln. „Man muß also ein Fuchs sein, um die Schlingen zu erkennen, und ein Löwe, um die Wölfe zu schrecken.“ (137) Einfache und offene Aggression und Gewaltanwendung wäre einfältig und ineffektiv; die virtuose Selbstverfügung über jede in der Freiheit stehende Möglichkeit der Machtausübung beinhaltet gerade auch die Varianten der indirekten Gewaltanwendung. „Diejenigen, welche sich einfach auf die Natur des Löwen festlegen, verstehen hiervon nichts.“ (137) Um sich im Machtkampf langfristig zu behaupten, muß der Fürst bei Gelegenheit auch auf die Möglichkeiten der Fuchsnatur zurückgreifen, d. h. auf die Mittel der List, des Betrug und des Wortbruchs. „Ein kluger Herrscher kann und darf daher sein Wort nicht halten, wenn ihm dies zum Nachteil gereicht und wenn die Gründe fortgefallen sind, die ihn veranlaßt hatten, sein Versprechen zu geben.“ (137) Daß das Böse hier in der Form *positiver Verkehrtheit* und keineswegs als bloße Privation auftritt, läßt sich an der Vermehrung der personalen Kompetenzen, die der langfristig erfolgreiche Betrug des ‚Fuchses‘ erfordert, unschwer erkennen. Vor den Augen der Öffentlichkeit muß man nämlich „eine solche Fuchsnatur zu verschleiern wissen“ (137) und auch die Kunst der Verbergung der eigenen Verbrechen perfekt beherrschen. Der Fürst muß demnach ein großer Lügner und Heuchler – „*simulatore e dissimulatore*“ (137) – sein und bei seiner verdeckten Gewaltanwendung auch die Kunst der Verstellung vollkommen beherrschen. Er „muß also sehr darauf achten, ... daß er, wenn man ihn sieht und hört, ganz von Milde, Treue, Aufrichtigkeit, Menschlichkeit und Frömmigkeit erfüllt scheint. Und es gibt keine Eigenschaft, deren Besitz vorzutauschen notwendiger ist, als die letztgenannte.“ (139)

Diese Kunst der Verstellung besteht einerseits in der zurücknehmenden Verbergung (*dissimulatio*) von Grausamkeit und Gewalttätigkeit und andererseits in der gegenläufigen Vortäuschung (*simulatio*) von Milde, Treue, Aufrichtigkeit, Menschlichkeit und vor allem Frömmigkeit. Die Möglichkeit des reflektierten Geistes zu *celare artem* und Ironie, die noch in B. Castigliones *Hofmann*¹⁸ im

¹⁸ B. Castiglione beschreibt in dem einflußreichsten courtesy-book der Renaissance das Ideal des Häftlings, dessen strukturelle Ähnlichkeit zu Machiavelli – nur mit umgekehrtem Vorzeichen – nicht zu übersehen ist: „And for all hee be skilfull and doth well understand it, yet will I have him to dissemble the studie and paines... (100) Therefore that may bee saide to be a verie arte, that appeareth not to be arte, neither ought a man to put more diligence in any thing than in covering it ...“ (46) (B. Castiglione, *The Book of the Courtier*, übers. von Sir T. Hoby [London 1928])

Sinne von Humanität und Urbanität kultiviert wird, verkehrt sich bei Machiavelli zur Lüge. Während Ironie als kommunikative Figur indirekter Mitteilung definiert ist, die Schein lediglich dazu erzeugt, um ihn durch gegebene Ironieanzeichen wieder aufzulösen, zielt die Lüge gerade auf die Permanenz und Unauflösbarkeit des Scheins.¹⁹ Gerade das Gelingen der Verstellungskunst, die je nach Gelegenheit alles „in sein Gegenteil verkehren zu können“ (139) vermag, führt den Fürsten Machiavellis in die positive Verkehrtheit einer Scheinwelt, die durch strategische Simulationen und Dissimulationen ständig künstlich erzeugt werden muß und so Schellings Rede von einem ‚Leben der Lüge‘ trefflich illustriert.

Schließlich läßt sich auch die von Schelling vorgezeichnete *Pathologie des Bösen* bei Machiavelli wiederfinden. Die Euphorie über die von allen metaphysischen, religiösen und sittlichen Bindungen befreite *virtù* des Fürsten erhebt sich nämlich auf dem Boden eines melancholischen Pessimismus, den Machiavelli mit Hobbes und Nietzsche teilt und der die politische Welt als Sphäre eines rücksichtslosen Machtkampfes erscheinen läßt. So beklagt Machiavelli die „große Entfernung zwischen dem Leben, wie es ist, und dem Leben, wie es sein sollte“ (119). Letztlich ist es die von Schelling angesprochene ‚Angst des Lebens‘, die auch im *Fürsten* zur Gestaltung des politischen Bösen treibt, „denn ein Mensch, der sich in jeder Hinsicht zum Guten bekennen will, muß zugrunde gehen inmitten von so viel anderen, die nicht gut sind“ (119).

3. Die historische Versatilität des Bösen

Nachdem sich die Schellingsche *perversio*-Theorie und ihre zentrale Gedankenfigur der *positiven Verkehrtheit* in einer Anwendung auf das politisch Böse bei Machiavelli bewährt haben, stellt sich abschließend noch die Frage nach der sachlichen Berechtigung des heute wieder aktuellen Topos der theoretischen *Unerklärlichkeit* des Bösen. Mehrere interessante Hinweise zur Klärung des mit diesem Topos verbundenen Standardproblems jeder Theorie des Bösen lassen sich in der Spätphilosophie Schellings finden. In seiner „Philosophie der Offenbarung“ hält er am anthropologischen Begriff der Freiheitsschrift fest und bezeichnet das Böse als einen „vom Menschen hervorgegangenen Geist“ (SW XIV, 269). Zugleich betont er aber auch, daß dieser dennoch „nach den gewöhnlichen Vorstellungen nicht erklärt werden kann“ (SW XIV, 275).

Diese Unerklärlichkeit liegt nach Schelling darin begründet, daß das Böse als Inbegriff versucherischer „Allmöglichkeit“ (SW XIV, 273) ein „allem Starren entgegengesetzter Geist“ (SW XIV, 275) ist, der von einer durchgängig „zweiseitige(n) Natur“ (SW XIV, 275) geprägt ist. Das Böse ist „seiner Natur nach versatil und nie sich selbst gleich; unerschöpflich in seiner Natur *wechselt* es die Rollen, indem es, auf dem einen Gebiet besiegt, auf ein anderes überspringt“ (SW XIV,

¹⁹ Vgl. W. G. Müller, Ironie, Lüge, Simulation und Dissimulation und verwandte rhetorische Termini, in: Zur Terminologie der Literaturwissenschaft, hg. von Ch. Wagenknecht (Stuttgart 1988) 189–208.

269). In dieser Versatilität, der infiniten Potenz des Anderseinkönnens und der permanenten Nicht-Identität, bildet das Böse den verkehrten Modus zu sich selbst gekommener moderner Subjektivität, die sich im Bewußtsein ihrer unendlichen Setzungsmacht zugleich in die leere Unendlichkeit ihrer eigenen Freiheit verliert.

Die spezifische Modernität von Schellings anthropologischer *perversio*-Theorie des Bösen ergibt sich daraus, daß sie die Krise der menschlichen Freiheit reflektiert, die der Versuchung ihrer eigenen – scheinbar unendlichen – inneren Möglichkeiten zu erliegen droht. Ihre zentrale Gedankenfigur der *positiven Verkehrtheit* setzt die Versatilität und Vielwendigkeit der reflektierten Subjektivität voraus. Thema und Adressat Schellings ist der versatile Geist moderner Subjektivität, der in Friedrich Schlegels Konzept ‚infiniter Ironie‘ seinen vielleicht konsequentesten Ausdruck findet.²⁰

Diese Versatilität und Agilität in sich reflektierter Freiheit eignet der „geistige(n) Macht des Bösen“ im höchsten Maße und bewirkt, daß sie „in jedem Zeitalter, wenn auch in jedem unter andern Formen“ (SW XIV, 278), erscheint. Die Geschichte der sich potenzierenden menschlichen Freiheit ist demnach auch eine Geschichte der Vervielfältigung des Bösen in jeweils andere historische Gestalten.

Mit diesem Gedanken der Geschichtlichkeit des Bösen ist die Grenze der von Schelling her denkbaren fundamentalphilosophischen Theorie erreicht. Diese vermag zwar mit der *positiven Verkehrtheit* und ihrer historischen Versatilität das allgemeine Wesen des Bösen zu erklären, aber nicht die konkreten historischen Formen, unter denen es auftritt. Den historischen Phänomenen des Bösen wird deshalb bis ans Ende der Geschichte der menschlichen Freiheit immer von neuem ein Zug von Ungeklärtheit anhängen.

Hinter dem Topos der Unerklärlichkeit des Bösen verbirgt sich das sachliche Problem der Ungeklärtheit seiner historischen Formen, deren Kritik in den Aufgabenbereich der angewandten Philosophie fällt. Von einem endgültigen Verschwinden des Bösen aus der Geschichte zu reden wäre eine gefährliche Illusion. Daß es für die menschliche Freiheit in der Geschichte kein ‚Jenseits des Bösen‘ gibt, ist die zentrale Botschaft Schellings. An die permanente ethische Herausforderung durch das potentiell Böse in uns selbst erinnert nachdrücklich seine anthropologische Grundthese: ‚alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde‘.

²⁰ Zur Aporie des infiniten ironischen Regresses bei F. Schlegel s.: P. L. Oesterreich, Wenn die Ironie wild wird ...: Die Symbiose von Transzendentalphilosophie und Tropus bei Friedrich Schlegel, in: Rhetorik. Ein internationales Jahrbuch 12 (1993) 31–39.