

Zwischen intelligibler Tat und Sprachereignis: Das Böse als philosophisches Problem im Deutschen Idealismus und in der Analytischen Philosophie

Von Hermann SCHRÖDTER (Frankfurt a. M.)

Johannes Deninger zum 65. Geburtstag

Fragen wie die, ob das Böse ein philosophisches Problem sei, verweisen immanent auf ihre eigene Geschichte als Feld ihrer kritisch-schöpferischen Lösungsversuche. Dementsprechend möchte ich zwei solcher Versuche – den des Deutschen Idealismus und den der Sprachanalytischen Philosophie – auf die Lehren hin befragen, die sie für unser Problem enthalten. Die Termini „das Böse“ und „philosophisches Problem“ sind deshalb in problemanzeigende Anführungszeichen zu setzen, in die von Quine so genannten „scare-quotes“. Die zu diskutierenden philosophischen Richtungen entwickeln sich auf dem Hintergrund der durch Kant bewirkten Epochenschwelle in der Philosophiegeschichte: Kritisches Anknüpfen an Kant kennzeichnet den Deutschen Idealismus, Kritik am Idealismus trug wesentlich zum Entstehen Analytischer Philosophie bei.

1. „Das Böse“ als philosophisches Problem bei Kant

1.1 Eine menschliche Grunderfahrung: „Das andere Gesetz“

„In meinen Gliedern aber erblicke ich ein anderes Gesetz, das Krieg führt wider das Gesetz meiner Vernunft und mich zum Gefangenen macht im Gesetz der Sünde, das in meinen Gliedern ist.“ (Röm. 7, 23, Übers. F. Stier)

Dieser Grundtext christlicher Überlieferung beschreibt das Erfahrene, „das andere Gesetz“ – philosophisch gelesen – als radikal (wurzeltief), negativ und lebensmächtig. So wie es sich hier darstellt, nämlich als „dem Guten innerlich entgegenwirkende Kraft“, soll im folgenden „das Böse“ verstanden werden. Dabei geht es um die Gestalt des Bösen selbst, alle anderen Sinn-Nuancen dieses Terminus in dem zu ihm gehörenden „Wortfeld interdependenter Bedeutungen“¹ bleiben ebenso unberücksichtigt wie das Theodizee-Problem und sozial- und geschichtsphilosophische Weiterungen.

¹ Vgl. O. Marquardt, *Malum*, in: *Hist. Wörterb. d. Philos.* 5 (1980) 653.

1.2 Die alte Erfahrung in neuem Umfeld

Die Römerbriefstelle läßt zugleich die traditionell religiöse Einbindung der geschilderten Grunderfahrung erkennen. Dies ändert sich jedoch im 16. und 17. Jahrhundert. Konfessionalität, Humanismus, wachsende Kenntnis fremder Kulturen, das Entstehen der bürgerlichen Gesellschaft, die Aufklärung, vor allem aber auch das Aufkommen und die Verbreitung einer neuen Wissenschaftlichkeit – gekennzeichnet durch geregelte Erfahrung mit dem Experiment als Grundoperation, durch Kausalmechanik und Funktionalität –, all dies führt einen historischen Umbruch herbei mit dem Ergebnis, daß die religiöse Einbettung menschlicher Grunderfahrungen ihre Selbstverständlichkeit verliert.

Mit der weltweiten Ausbreitung der neuen Wissenschaft, auch aufgrund ihrer Fähigkeit, kulturell-religiöse Differenzierungen zu unterlaufen, gilt immer mehr eine szientale Welt, d. h. eine Welt der Fakten und Naturgesetze als „harter Kern“ alles verlässlichen Wissens. Kant hat die neue Weltsicht wie kein zweiter folgenreich auf den Begriff gebracht und bedacht. In Abgrenzung zur traditionellen Religion, im Licht der Kritik der Metaphysik und dem Ende ihrer anerkannten Wirkmächtigkeit, ausgehend von dem „flachen“, nicht mehr hierarchisierbaren Seinsbegriff der neuen Leitwissenschaft Physik gewinnt er den Bezugsrahmen, in dem ihm „das Böse“ Gegenstand der Philosophie werden kann: die praktische Vernunft mit dem kategorischen Imperativ als „Faktum der Vernunft“ und der Freiheit, die ihre Realität „durch die Tat beweist“:

1.3 Das „andere Gesetz“ als „radikal Böses“ durch „intelligible Tat“ (Kant)

Kant greift das Problem „des Bösen“ in seiner vollen Tragweite auf, wenn sein problemweiterndes philosophisches Fragen nach den „Bedingungen der Möglichkeit“ von dem, was man wissen kann, über das, was wir tun sollen, bei dem angelangt ist, was wir hoffen dürfen, und damit in die Grundfrage mündet „Was ist der Mensch?“. Für die philosophische Rekonstruktion des Wissens über eine szientale Welt tragen weder „das Gute“ noch „das Böse“ etwas bei. In der Grundlegung der Ethik zeichnen die nicht-szientalen Größen Freiheit und Sollen den Menschen als „vernünftiges Weltwesen“ aus. Die Konzentration auf die konstitutive Rolle von Freiheit als Konformierung mit dem Sittengesetz um seiner selbst willen, erlaubt es Kant, „das Böse“ zunächst nur als abstrakte Negation des Guten zu betrachten.² Erst als er die Verwirklichungsbedingungen von Freiheit bedenkt und sich dabei die Endlichkeit der menschlichen Vernunft als wesentlich erweist, wird ihm auch „das Böse“ in voller Schärfe zum philosophischen Problem. Dies geschieht durch die in der Religionsschrift von 1793

² L. Hauser, Religion als Prinzip und Faktum. Das Verhältnis von konkreter Subjektivität und Prinzipientheorie in Kants Religions- und Geschichtsphilosophie (Frankfurt a. M. Berlin 1983) 178.

zusammengefaßten Abhandlungen³ – veranlaßt durch Kritik und vermeintliche Weiterführungen seiner in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ und der „Kritik der praktischen Vernunft“ veröffentlichten Moralphilosophie, aber auch aus einem sachimmanenten Grund: In der Verwirklichungsperspektive wird die durch die moralischen Hauptschriften nahegelegte Auffassung problematisch, freies Handeln sei von sich aus bereits moralisch gut. „Das Gute“ und „das Böse“ sind vielmehr „zwei verschiedene im Kampf begriffene personifizierte Prinzipien. Aut – aut.“⁴

Ich möchte das Augenmerk lediglich auf fünf Motive in Kants Lehre vom „Bösen“ richten, die in der zu betrachtenden Entwicklung eine Rolle spielen: Gegenmacht, Verkehrung, Zurechenbarkeit, Wurzelhaftigkeit und Geheimnis.⁵

– „Das Böse“ ist als *Gegenmacht* zu denken. Die konstitutive Funktion der moralisch gesetzgebenden, Freiheit verwirklichenden Vernunft macht es Kant unmöglich, „das Böse“ in dieser Vernunft selbst zu sehen, er müßte dann nämlich ein „prinzipienzerstörendes Prinzip“ annehmen mit der Folge, daß die Vernunft selbstwidersprüchlich würde und ihre unabdingbare Orientierungsfunktion verlöre.⁶ Die Vernunft selbst kann also nicht „das Böse“ sein. Unter dem Gesichtspunkt der grundlegenden Realisierungsbedingung menschlichen Handelns, der Endlichkeit des Menschen auch als Vernunftwesen, ist mit einer „Willkür“ zu rechnen, die dem „reinen Willen ... oft widerstrebend ist“ (Kant, *Metaphysik der Sitten*, Einleitung, 19),⁷ mit einem Vermögen „der Erfahrung nach“, auch eine „wider seine (gesetzgebende) Vernunft streitende Wahl“ zu treffen (MSE 27). Diese Gegenkraft ist nie „zu vertilgen“, sondern durch eine „Revolution der Denkungsart“ nur zu „überwiegen“ (R 35).

– Der Gegensatz von „gut“ und „böse“ läßt keine Vermittlung zu und erscheint als *Verkehrung*. Dies entspricht der Gegensätzlichkeit der beiden „Triebfedern“ des „vernünftigen Weltwesens“ Mensch, den Antrieben der Sinnlichkeit und dem sittlichen Sollen. Die für uns Menschen als endliche Vernunftwesen konstitutive Rolle der Moralität bringt eine Asymmetrie in den Zusammenhang von Vernunft und Sinnlichkeit, ohne daß dadurch das Sinnliche als Gegensatz zum Vernünftigen „das Böse“ wäre. Dieses besteht vielmehr darin, die Moral sinnlich zu instrumentalisieren,⁸ wodurch sich die Freiheit gegen sich selbst wendet – als Bedingung der Möglichkeit für einzelne „böse“ Handlungen. Daß solche Handlungen Wirklichkeit sind, verweist auf diese Bedingung und den ihnen

³ R = I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (?1794), hg. von H. Noack (Hamburg 1956).

⁴ Aus den neunziger Jahren, Akad.-Ausgabe, Bd. XXIII, 101.

⁵ Über Kants Lehre vom „radikal Bösen“ insgesamt vgl. Ch. Schulte, *radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche* (München 1988) 12–154, 353–364 (*Rezeptionsgeschichte und Literatur*), und R. Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie* (Berlin New York 1990) 129–167.

⁶ Hauser (Anm. 2) 179.

⁷ I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten* (?1798, Einleitung), in: W. Weischedel (Hg.), *Werke in sechs Bänden*, Bd. IV (Darmstadt 1956) (im folgenden zitiert als MSE) 315–335.

⁸ Vgl. S. Anderson-Gold, *Kant's Rejection of Devilishness: The Limits of Human Volition*, in: *Idealistic Studies* 14 (1984) 39.

(logisch) vorgängigen verkehrenden Gebrauch der Freiheit selbst im Entweder-Oder der „richtigen“ oder „verkehrten“ Zuordnung von Vernunft und Sinnlichkeit in den Handlungsmaximen.

– „Das Böse“ kann seinen Grund somit nur in der „Persönlichkeit“ haben und ist deshalb *zurechenbar*. Es setzt, über die sziental zugängliche naturale Welthaftigkeit des Menschen hinaus, den Menschen als „vernünftiges und zugleich der Zurechnung fähiges Wesen“, eben als „Persönlichkeit“ (R 19) voraus. Denn es gilt, „den subjektiven Grund der Annehmung dieser oder jener Maxime in Ansehung des moralischen Gesetzes“ (R 7 f.), den Gebrauch der menschlichen „Freiheit überhaupt“ bei der „Aufnahme der obersten Maxime in die Willkür“ (R 25) zu bedenken. Hier sieht Kant den Ort der Entstehung „des Bösen“.

– „Das Böse“ ist *radikal*, tief im Menschen „gewurzelt“ (R 27). Hier tritt logisch eine Spannung auf, nämlich in der Notwendigkeit, „das Böse“ sowohl als freiheitsabhängig („zugezogen“) und als auch als allgemein („angeboren“) zu denken (R 26–28, 32, 39 Anm.).⁹ Jedoch: Zur menschlichen Natur gehört „das Gute“ als „Anlage“ (d. h. es folgt analytisch aus dem Begriff der Menschen), „das Böse“ hingegen als „Hang“ (d. h. als „subjektiver Grund einer Neigung, die für die Menschheit überhaupt zufällig ist“ (R 20, vgl. 15, 24–26, 27), aber dennoch zum Charakter der Gattung gehört. Als menschliches Proprium ist „das Böse“ „unausrottbar“ und insofern menschlich-natürlich, wenn auch nicht wesentlich (R 21). Außerdem: Im Licht der hier maßgebenden Verwirklichungsperspektive „des Guten“ mit ihrem Bezug auf die empirische Verfaßtheit der handelnden Menschen und ihrer Welt, stehen die beiden Bestimmungen nicht auf derselben Stufe, und es genügt, sich auf den Menschen zu beziehen, „wie man ihn durch Erfahrung kennt“ (R 27).

– „Das Böse“ ist für das denkende Begreifen letztlich ein *Geheimnis*. „Das Böse“ enthält „eben deshalb einen unerforschlichen Grund“ (R 7), weil es zwar wie „das Gute“ durch ein unhintergebares Freiheitshandeln in die Welt kommt, aber *entgegen* der für Freiheit konstitutiven Hinordnung auf „das Gute“. Hier, wo es sich nicht um die Konstitution von Moralität handelt, kommt eben das Empirische, kommen die Erfahrungen, die jeder Mensch und die Menschheit mit sich selbst machen, ins Spiel. Sie beweisen oft genug, „daß es (das Böse nämlich) geschieht (wovon wir jedoch die Möglichkeit nicht begründen können)“ (MSE 27). Es tritt ein „gleichsam unsichtbarer sich hinter der Vernunft verbergender Feind“ auf, „die Bosheit (des menschlichen Herzens), die die Gesinnung insgeheim untergräbt“ (R 68) und erst in der geschehenen Tat offenbar wird. Die Spannung von Seinsollen und Wirklichem läßt sich nur kontingent vermitteln, für eine nach Synthesen a priori suchende Vernunft bleibt das Nichtseinsollende eine Möglichkeit und seine Wirklichkeit ein Geheimnis.

So „das Böse“ als „intelligible Tat“ (R 25, 39, 43 f.) fassend, die die Gesinnung verdirbt, versucht Kant die zunächst unvereinbar erscheinende Spannung zwischen den Bestimmungen „der Mensch ist von Natur aus gut“ und „der Mensch

⁹ Vgl. Schulte (Anm. 5) 80, 83, 87 f., 98, 114.

ist von Natur aus böse“ aufzulösen, indem er sie kritisch-dialektisch mit Hilfe eines Perspektivenunterschieds erklärt, wie er sich etwa in der Unterscheidung von „Anlage“ und „Hang“ andeutet. Um eine „Tat“ muß es sich handeln, weil der Ursprung „des Bösen“ in der Freiheit liegt. „Intelligibel“, d. h. „bloß durch Vernunft, ohne alle Zeitbedingungen erkennbar“ und aus einem „Vernunftursprung“ hervorgehend (R 26, 46) muß diese – Maximen *bestimmende*, nicht verwirklichende – Tat sein, weil sie sich von allen einzelnen „bösen“ Taten dadurch unterscheidet, daß sie überhaupt erst die Bedingung der Möglichkeit zu diesen schafft.

Die Idealisten verschärfen gegenüber Kants kritischem Perspektivenwechsel die Bedingungen, unter denen „das Böse“ philosophisch zu denken ist, wenn auch Kant die unaufgebbare Grundlage ihres Philosophierens bleibt und sich ihre Lehre vom „Bösen“ am Leitfaden der fünf Motive entwickeln läßt.

2. Die Weiterentwicklung des Problems des „radikal Bösen“ im Deutschen Idealismus

2.1 „Das Böse“ als „Trägheit“ der menschlichen Natur (Fichte)

Fichte bringt – über die formale „transzendente Apperzeption“ Kants hinausgehend – die vordiskursive Einheit des Selbstbewußtseins in Verbindung mit einer „intellektuellen Anschauung“ als gemeinsames Prinzip theoretischer und praktischer Vernunft ins Spiel. Er gründet sein philosophisches System auf die vom Ursprung her betrachtete Spontaneität der Subjektivität

„als transzendente Handlungsbewegung des Übergangs intelligibler (d. h. ereignisfreier und ereignisunbezoglicher) Einheit in die phänomenale Ereigniswelt“.¹⁰

„Das Böse“ wird in dieser Sicht als Fesselung des spontanen Freiheitshandelns zum philosophischen Problem. In einer an Paulus erinnernden Weise und unter Anspielung auf die reformatorische Lehre vom „servum arbitrium“ spricht Fichte von der

„Freiheit selbst, welche gefesselt ist; die Kraft, durch die er (der Mensch) sich selbst helfen soll, ist gegen ihn im Bunde.“ (201)¹¹

Obwohl sich der Mensch aus diesem Zustand befreien soll, obwohl er auch die Kraft hat, ihn „zu überwiegen“ und dies zu jeder Zeit und aus bloßem Willen kann, der „Anstoß“ dazu also aus Selbsttätigkeit stammt: er bleibt gehalten und gefesselt.

¹⁰ Vgl. H.-J. Müller, Subjektivität als symbolisches und schematisches Bild des Absoluten. Theorie der Subjektivität und Religionsphilosophie in der Wissenschaftslehre Fichtes (Königstein 1980) 62–65.

¹¹ Einfache Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf die „Sittenlehre“ von 1798: J. G. Fichte, System der Sittenlehre (1798). Werke hg. von I. H. Fichte, Bd. IV (Nachdruck Berlin 1971).

„Nur ein Wunder, das er aber selbst zu tun hätte, könnte ihn retten.“ (201)

Diese paradoxal-widersprüchliche Situation der Spannung von Selbstfesselung und Selbstbefreiung kennzeichnet die Grenze der bestimmenden Vernunft. Es bleibt nur der Rückgang auf die Wirklichkeit der Freiheit selbst,

„der Sprung in ein absolut anderes, der Naturgesinnung gänzlich entgegengesetztes Gebiet“ (Asce-
tik 1798, 124).¹²

Der hier geforderte Übergang unterscheidet sich dadurch von einem Perspektivenwechsel der Reflexion aufgrund „formaler Freiheit“, daß es nicht wie für diese „ein anderes Gesetz“ gibt, dem gemäß man sich im neuen Bereich bewegen könnte (SL 1812, 15).¹³ Das Freiheitshandeln wird auf sich selbst und seine kontingenten Handlungsbedingungen zurückgeworfen: „Das Böse“ erscheint als Festhalten eines „Naturzustandes“ aus Freiheit, die sich selbst verborgen ist.

Von daher erläutert Fichte auch die Auffassung Kants, „das Böse“ sei dem Menschen angeboren und dennoch freiheitsabhängig: „Angeboren“ meine ein Verharren auf einem niedrigen Reflexionspunkt, „frei“ bedeute, daß es möglich sei, sich zugleich in den höchsten Punkt zu versetzen. Das Verharren auf dem niedrigeren Niveau habe als „positive Voraussetzung“ einen „Naturtrieb“, „eine ursprüngliche Trägheit zur Reflexion und ... zum Handeln nach dieser Reflexion“ (182–199, Zitat 198, 199). Kants „Hang“ zum Bösen wird zum „Hang, beim Gewohnten zu bleiben“ (200).

„Das Böse“ als Gegenmacht äußert sich also in der Selbstnegation (und damit Selbst-Naturalisierung) der Freiheit und erhält dadurch – bei der strengen Alternative von Freiheit und Natur nach Fichte – die Gestalt der Grundbestimmung der modern-sziental gedachten Natur, nämlich der „Trägheit“. Der Mensch verhält sich *frei* wie durch „die Kraft der Trägheit“ *bestimmt*, nämlich als jemand, der in seinem Bewegungszustand zu verharren trachtet und diesen nicht spontan aus Freiheit, sondern nur unter einer äußeren Krafteinwirkung verändert (199 f.). Nicht der „Naturtrieb selbst“ ist böse, wohl aber das Verharren auf dieser Stufe, seine schrankenlose Herrschaft als *Maxime*, ohne ihn als solchen zu reflektieren und damit einzuschränken (184 ff.). Fichte sieht sich nun in der Lage, über Kant hinauszugehen, indem er dessen Berufung auf Erfahrung durch einen Vernunftgrund überbietet, der „jene Allgemeinheit der Erfahrung erklärbar mache“. Damit meint er eben jenen Anteil der Menschen an der durch die „vis inertiae“ bestimmten „Natur als solcher, (dem) Nicht-Ich und Objekt überhaupt“:

„Trägheit sonach, die durch lange Gewohnheit sich selbst ins Unendliche reproduziert, und bald gänzlich Unvermögen zum Guten wird, ist das wahre, angeborene, in der menschlichen Natur selbst liegende radikale Übel: welches sich aus derselben auch gar wohl erklären läßt.“ (202)

¹² J. G. Fichte, *Asce-
tik als Anhang zur Moral* (1798). Werke hg. von I. H. Fichte, Bd. XI (Nachdruck Berlin 1971).

¹³ J. G. Fichte, *System der Sittenlehre* (1812). Werke hg. von I. H. Fichte, Bd. IX (Nachdruck Berlin 1971).

Fichte folgt also dem Wurzelmotiv und verlegt die Radikalität „des Bösen“ in die durch Freiheit festgehaltene Naturalität des Menschseins, die dieses der nicht-menschlichen Natur angleicht und damit unterbestimmt. Dadurch verändert sich das Verkehrungsmotiv zum Trägheitsmotiv und das Zurechnungsmotiv wandelt sich idealistisch-dialektisch durch seine Aufnahme ins Freiheitshandeln.

Denn „das Böse“ erscheint als „Kraft der Trägheit“ erst durch die spontane, nicht weiter erklärbare „Tugend“ als „tätig errungenes Produkt unserer eigenen Freiheit, Erhebung in eine ganz andere Ordnung der Dinge“ (200, 204). Betrachtet man den Menschen nur als Naturprodukt, ist es „schlechthin unmöglich, daß er sich selbst helfe“ (201). Jedoch: Niemand handelt böse um des Bösen willen, sondern „um der Vorteile und Genüsse willen, die es ihm verheißt“ und „in der gegenwärtigen Lage der Menschheit auch wirklich gewährt“. Es wäre „teuflich“ und damit selbstwidersprüchlich und menschenunmöglich,

„sich zur Maxime zu machen, nicht zu tun, was seine Pflicht ist, weil es seine Pflicht ist“ (191).

„Das Böse“ hält Fichte deshalb auch für überwindbar, denn es besteht im Nichtgebrauch der Freiheit (SL 1812, 60). Ist der „einzig wahre Staat“ Wirklichkeit geworden, wird sogar

„die Möglichkeit, eine böse Handlung zu beschließen, rein abgeschnitten sein ... Der Gebrauch der Freiheit zum Bösen ist aufgehoben.“ Alle sind von demselben Geist und von derselben Liebe beseelt. Die ganze Kraft kann sich auf die Indienstnahme der noch ungezähmten Natur konzentrieren (BM 276–278).¹⁴

Das Geheimnismotiv verlagert sich in die Kontingenz der Verwirklichung von Freiheit in sich selbst. Denn es bleibt „schlechthin unbegreiflich“ und ein „absolutes Faktum“, warum die Menschheit sich nicht auf die höchste Stufe der ihr möglichen Entfaltung der Freiheit erhebt (SL 1812, 61). Auch in Fichtes Einschätzung des Verhältnisses vom guten Willen des einzelnen und dem guten Willen der Mehrheit kommt dieses Motiv zum Zug. Nur der Mehrheitswille ist nämlich geschichtsbestimmend, der gute Einzelwille bleibt für seinen Erfolg auf eine zukünftige Welt und einen „Plan der ewigen Welt“ verwiesen (BM 313).

2.2 „Das Böse“ als sich isolierende „Vereinzelnung“ (Hegel)

Hegel thematisiert den transzendentalen Handlungscharakter der spontanen Entdeckung und Entfaltung geltender Wahrheit „systematisch“ als Lehre vom „Begriff“. ¹⁵ Begriffe sind komplexe geordnete Strukturen der Verschränkung von Intension und Extension. Den ständigen Vollzug dieses Verschränkens, das auf

¹⁴ BM = J. G. Fichte, Die Bestimmung des Menschen. Werke hg. von I. H. Fichte, Bd. II (Nachdruck Berlin 1971).

¹⁵ Einfache Anführungszeichen weisen darauf hin, daß es wichtig ist, die Termini als Hegelsche termini technici zu verstehen.

der Stufe des Menschlichen ‚Denken‘ heißt, bezeichnet Hegel als ‚Begriff‘. Dessen Einheit ist die eines Vorgangs. Jedes ‚Begreifen‘ bewegt sich – schon durch die fundamentale, immer wieder neu zu vermittelnde Spannung von Intension und Extension – in ‚Widersprüchen‘. Diese gilt es wahrzunehmen, durchzuarbeiten und ständig auf höherer Ebene dadurch auszugleichen, daß sich durch das Finden einer ‚übergreifenden‘ Perspektive die Kontradiktorität der vorhergehenden in Kontrarietät verwandelt.

Das philosophische Nachdenken will dem Bedürfnis der Vernunft nach ‚Notwendigkeit‘ dadurch entsprechen, daß es Natur- und Gesellschaftsprozesse ‚begrifflich‘ rekonstruiert, d. h. als systematische Hierarchie von Progressionen vom (relativ) Abstrakten (Unbestimmten, mit niedrigerem Komplexitätsgrad) zum (relativ) Konkreteren (Bestimmten, mit höherem Komplexitätsgrad) sichtbar macht und so ‚begreift‘.¹⁶

Dem Inhalt nach hat die Philosophie den Gesamtzusammenhang der Erkenntnis der Wirklichkeit zum Thema (Gedanke einer ‚Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften‘). Weil jede Erkenntnis ihre erste Form als Erfahrung erhält, müssen die Ergebnisse philosophisch-encyklopädischen Denkens mit der Wirklichkeit und der Erfahrung übereinstimmen (E § 6).¹⁷

Die höchste Komplexität (Konkretion) erreicht der ‚Begriff‘ logisch in seiner Gestalt als ‚Idee‘, realphilosophisch im ‚Geist‘. Denn hier ist sein ‚Übergreifen‘

„die Tätigkeit, sich selbst, um für sich zu sein, sich gegenüberzustellen, und in diesem anderen nur bei sich selbst zu sein“ (E § 18).

Die Idee ist die Einheit des subjektiven Begriffs und des Objekts. Die Subjektivität besteht im „absoluten Selbstbestehen, das sich frei in sich bestimmt“,¹⁸ die Objektivität im gegenüber diesem innerlich freien Selbstbestehen selbständig sich entfaltenden Reichtum der Bestimmungen des ‚Begriffs‘ (E § 162). So ermöglicht philosophisches Denken eine umfassende Wissenseinschätzung.¹⁹

In diesem Zusammenhang erhält „das Böse“ seinen genauen Ort in der Realphilosophie als Übergehen zur letzten Stufe des ‚objektiven Geistes‘, der ‚Sittlichkeit‘. Es tritt auf als

„höchste Vertiefung des Geistes in seine Subjektivität und innerster Widerspruch und damit Wendepunkt“ (E § 386 Anm.).

Die höchste Vertiefung des Geistes in seine Subjektivität ist „das Böse“, weil die Beschränkung auf seine Einzelheit (E § 511) mißachtet, daß es zur Natur des

¹⁶ M. J. Petry, Introduction, in: Hegel's Philosophy of Subjective Spirit. Ed. and Transl. with an Introd. and Explanatory Notes by M. J. Petry, Vol. I (Dordrecht 1979) XXVI f.

¹⁷ „E“ verweist auf G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830). Neu hg. von F. Nicolin u. O. Pöggeler (Hamburg 1959).

¹⁸ A. Léonhard, Commentaire littéral de la Logique de Hegel (Paris Louvain 1974) 321.

¹⁹ M. J. Petry, Introduction, in: Hegel's Philosophy of Nature. Ed. and Transl. with an Introd. and Explanatory Notes by M. J. Petry, Vol. I (London 1970) 18.

Geistes gehört, über seine Unmittelbarkeit hinauszugehen. Demgemäß heißt „böse sein“,

„die Willkür, die *eigene Besonderheit* über das Allgemeine zum Prinzip zu machen und durch Handeln zu realisieren ... Der böse Wille will ein der Allgemeinheit des Willens Entgegengesetztes, der gute dagegen verhält sich seinem wahrhaften Begriffe gemäß.“ (RP § 139 u. Zus.)²⁰

Der Ursprung des Bösen liegt also im ‚Begriffs‘-Geschehen selbst, in dem ihm wesentlichen Moment der Besonderheit, nämlich

„in dem Mysterium, d. i. in dem Spekulativen der Freiheit, ihrer Notwendigkeit, aus der *Natürlichkeit* des Willens herauszugehen, und gegen sie *innerlich* zu sein“ (RP § 139 Anm.).

„In jedem ihrer Momente mit einer ihr anderen Einzelheit befangen“ zu sein (E § 248 Anm.), ist aber gerade wesentliches Kennzeichen des Naturalen, der in der Sphäre des Geistes ‚aufgehobenen‘ Sphäre der ‚Natur‘, und zwar in ihrer höchsten Aufgipfelung, der individuellen Lebendigkeit. Daher erscheint für Hegel das Naturale – ähnlich wie für Fichte das Szientale – als „das Böse“. Der Mensch „nur nach der Natur“ betrachtet, ist böse. Dies äußert sich in seinem Wollen, wenn es allein als „Trieb“ und „Neigung“ auftritt (VR 114 f.).²¹ Als Naturwesen, „erfüllt mit dem Inhalt der Einzelheit“, ist der Mensch ‚selbstsüchtig‘ (VR 115 f.) und damit böse.

Freilich, das Naturale an sich ist „unbefangen, weder gut noch böse“. „Böse“ wird es erst durch den Bezug auf den Willen als Tätigkeit des ‚lebendigen Begriffs‘, des Menschen. Der Wille ist sowohl „gut“ (über sich zum ‚Allgemeinen‘ hinausgehen zu können) als auch „böse“ (sich in seiner ‚Einzelheit‘ verschließen zu können). Jedes Handeln als „Entschließen“ führt jedoch zur „Aufhebung dieses Gedoppelten des Guten und Bösen“ – eine dem Handeln eigene Notwendigkeit, die nicht mit äußerer Naturnotwendigkeit zu verwechseln ist (RP § 139 Zus.). Im „Bösen“ *verharrt* das einzelne menschliche Subjekt im Zustand der natürlichen Bestimmung, den naturalen Begierden, Trieben und Neigungen, die als solche „gut“ oder „böse“ sind. Erst indem diese zur „Bestimmtheit des Inhalts des Willens“ gemacht werden, das Subjekt somit „auf diesem Gegensatz stehen bleibt“, ist es in *diesem* Sich halten als Einzelne“, in seinem „diese Willkür sein“ aus eigener Schuld „böse“. Denn darin sperrt sich der Mensch gegen seine Bestimmung, gegen das, was er seinem ‚Begriff‘ nach ist: Geist, Vernunft überhaupt (RP § 139 Anm., § 140).

Indem er sich als böse erkennt, erkennt sich der Mensch jedoch als Widerspruch in sich selbst: Denn als Geist steht er unter der „absoluten Anforderung“, nicht als Naturwesen zu „beharren“. Sein Innerstes und Wesentliches, sein Be-

²⁰ „RP“ steht für: G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (1821). Hg. von J. Hoffmeister (Hamburg 1967).

²¹ „VR“ verweist auf: G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. 2, 2. Halbbd.: Die absolute Religion. Hg. von G. Lasson (Hamburg 1974) (Texte aus der Vorlesung von 1827, vgl. Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd. 5. Hg. von W. Jaeschke [Hamburg 1984] 220–235).

griff besteht ja darin, Geist zu sein, und d. h. das mit sich Harmonische, „der Frieden seiner in sich“ (VR 113). Daher ist der Mensch von Natur „an sich“, d. h. auf innerliche Weise, also seinem Begriff, aber noch nicht seiner Wirklichkeit nach, gut (VR 113f.). ‚Selbstsucht‘ zusammen mit der ‚Widersprüchlichkeit‘ bewirkt, daß sich das die natürliche Einzelheit transzendierende Gute nicht als solches, sondern nur gebrochen und in naturaler Gegensätzlichkeit zur „absoluten Anforderung“ des Geistes als „mancherlei Gutes“, „Vielheit der Pflichten“, als zufällig Gewähltes (er hätte auch das Böse wählen können) realisiert (E § 511, vgl. §§ 508–510).

Zum Wendepunkt schließlich wird „das Böse“, weil durch den Widerspruch die Gleichheit von „böser“ partikulärer Selbstsucht und aus guter Gesinnung hervorgehender partikulärer Verwirklichung des Guten erkennbar und damit der Übergang zur Einheit der Sittlichkeit bewirkt wird, in der beide Einseitigkeiten aufgehoben sind und „selbstbewußte Freiheit zur Natur geworden ist“ (E § 512, vgl. § 513).

Wie haben sich bei Hegel, dem „nüchternen Empiriker“ ohne Lucifer als Verführer (Baader) und ohne nicht-empirische intelligible Tat (Kant, Schelling),²² die Motive verwandelt? Das Motiv „des Bösen“ als Gegenmacht äußert sich dialektisch als Negatives (willensbedingtes Verharren) im Positiven (der unumgänglichen Konkretion des ‚Begriffs‘). Entsprechend besitzt „das Böse“ keinen logisch-kategorialen Status, sondern tritt in der Realphilosophie als sich isolierendes, ‚selbstsüchtig‘ sich in sich verhausendes Vereinzeln auf. Zurechnungs- und Wurzelmotiv bleiben darin wirksam, daß es der Geist selbst ist, der sich vereinzelt, und daß dies seine Subjektivität betrifft, also seine freie Selbstbestimmung. So gehört „das Böse“ als notwendiges Moment (movimentum) in die Bewegung des Hegelschen Begriffs. In diesem Zusammenspiel von Freiheit und Notwendigkeit wirkt sich auch das Geheimnismotiv aus, während an die Stelle der Verkehrung das Verharren auf dem eigentlich schon Überwundenen, das Sich-Sperren gegen das ‚Übergreifen‘ tritt.

2.3 „Das Böse“ als kosmo- und theogonische Macht (Schelling)

Schelling gibt dem transzendentalen Handlungscharakter der spontanen Entdeckung und Entfaltung geltender Wahrheit den systematischen Zusammenhang eines totalen, Gott und Welt erzeugenden Geschehens. Es umfaßt den Wandel des Verhältnisses von Absolutem und Kontingentem als „höhere Geschichte“. Sie erschließt sich in angemessener Weise nur der „positiven Philosophie“, der vom Absoluten aus denkenden „philosophia descendens“. „Das Böse“ tritt als unverzichtbares Moment eines universalen Geschehens auf. In ihm, eben in der „höheren Geschichte“, sind historische Erscheinungen (wie Geburt und Tod Christi) Momente in einem über sie hinausreichenden Zusammenhang vom

²² Schulte (Anm. 5) 250.

„Anfang der Dinge“ bis ins „letzte Ende derselben“ (228).²³ Dieses Höhere, dieses „mehr als gemein Historische“, vermag die Verhältnisse begreiflich zu machen, denn es untersteht einem „Gesetz des Fortschreitens“ nach den in ihm wirksamen Potenzen (231 f., 234, 236, 238).²⁴ Damit ist zugleich die Perspektive bezeichnet, in der Schelling Kants Motive verändernd aufgreift.

Schelling hat sich von seiner Magisterarbeit von 1792 an immer wieder mit dem Problem „des Bösen“ beschäftigt, etwa in „Philosophie und Religion“ (1804) oder der Freiheitsschrift (1809).²⁵ Für Schelling bleibt auch in der Lehre vom „Bösen“ Kant der Bezugspunkt seines Denkens.²⁶ So folgt er in der Bestimmung des „lebendigen und realen Begriffs“ der Freiheit als „Vermögen des Guten und Bösen“ (SW VII, 352) Kants Motiv der *Zurechenbarkeit*. Ich möchte die Schellingsche Sicht „des Bösen“ der gebotenen Knappheit wegen an einem Beispiel aus Schellings Spätphilosophie, nämlich der „eigentlich philosophischen Idee des Satans“ kurz umreißen („Philosophie der Offenbarung“ II, 33.–34. Vorlesung). Die religionsphilosophische Entwicklung hat ihn dazu geführt, die Wahrheit der (christlichen) Offenbarung von ihrer mythologischen Vorstufe zu unterscheiden.

Nach Schelling ist die „orthodoxe Vorstellung“ (242) des Satans als eines mächtigen, aber beschränkten individuellen erschaffenen Geistes, der von Gott abfiel und dann andere verführt, aufzunehmen und zugleich philosophisch zu korrigieren (243). Hier trifft er sich mit Kant, vor allem aber mit Franz von Baader: „Das Böse“ kann keine Person sein, denn wenn jemand „das Böse“ will, will er sich selbst nicht. Die ihrer Form nach „geschichtlich“ notwendige biblisch-mythische Erzählung stellt vielmehr einen innerlichen Vorgang, „eine notwendige Erscheinungsweise im Bewußtsein“ (264), als äußerlichen dar (264). Philosophisch richtig an ihr ist, was dem *Gegenmachtmotiv* entspricht: Der Satan ist zu begreifen als eine „reelle“, von der Freiheit des Menschen unabhängige, aber sie gefangene Macht (242), „die in jedem Zeitalter, wenn auch in jedem unter andern Formen, wirkt“ (278). Sie erscheint als Widersacher im Allgemeinen, als ein Mittleres, das weder bloßes Geschöpf noch gottgleiches Prinzip ist (243–245) und gehört damit zu den Wirkmächten der „höheren Geschichte“. Als „allgemeines kosmisches Prinzip“ (249, 255) droht sie einen Willen

„wieder zu erregen, der in seiner Unterwerfung unter einen Höheren die Grundlage der Schöpfung und des menschlichen Bewußtseins ist, der aber eben darum, wenn er aufs neue in seiner Schrankenlosigkeit hervortritt, die Schöpfung und das menschliche Bewußtsein wieder aufzuheben droht“ (246 f.) (*Verkehrungsmotiv*).

²³ F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*. Bd. 2 (Sämtliche Werke. Hg. von K. F. A. Schelling, 2. Abt., Bd. IV [Stuttgart/Augsburg 1858]. Nachdruck [Darmstadt 1974] [Seitenzahlen in Klammern]).

²⁴ Für diesen Hintergrund vgl. H. Schröder, *Die Grundlagen der Lehre Schellings von den Potenzen in seiner reinrationalen Philosophie*, in: *Zeitschr. f. philos. Forschung* 40 (1986) 562–585.

²⁵ Vgl. St. Portmann, *Das Böse – Die Ohnmacht der Vernunft*. Das Böse und die Erlösung als Grundprobleme in Schellings philosophischer Entwicklung (Meisenheim 1966), und Schulte (Anm. 5) Kap. 6.

²⁶ Vgl. Schröder (1986) Anm. 23, 562–564.

Als dieses Willensprinzip ist „das Böse“ in der Gestalt der „Idee des Satans“ ein „dialektischer“ Begriff: zugleich Feind Gottes und von ihm anerkannt, als „Urheber des Widerspruchs“ zugleich sich in einem Wandlungsprozeß aufhebend,

„die Macht . . . , die, ohne selbst böse zu sein, dennoch das verborgene Böse hervor- und an den Tag bringt, damit es nicht unter dem Guten verborgen bleibe“ (248).

Schelling sieht diese Macht realistisch, als bestimmende, erfahrbare Kraft im Wirklichkeit gestaltenden All-Prozeß, als „Haupt des Bösen, und ganz insbesondere des (mythologisch-vorchristlichen, H.Sch.) Heidentums“ (241). Zugleich aber bleibt „das Böse“ abkünftig, es verdankt sich dem „Unwillen Gottes“ im Absoluten. Gott selbst kommt in jener „höheren Geschichte“ durch eine Folge von Katastrophen und Wiederherstellungen, in denen er den Zwiespalt von Grund und Abgrund überwindet, zu sich. Hier greift Schelling das *Geheimnis-motiv* auf. Das durch „das Böse“ gesetzte Prinzip ist als die „große Macht Gottes in der Welt . . . das eigentliche Mysterium Gottes“ (252, vgl. 256 f.). Das *Wurzel-motiv* erhält wahrhaft universale Bedeutung: „Das Böse“ wirkt theogonisch und kosmogonisch, ist zur Offenbarung Gottes in seiner Schöpfung notwendig und das „notwendige principium movens aller Geschichte“ (271).

Wirkliche Gewalt gewinnt der Satan aber erst durch die Menschen als Gattung und als einzelne, „durch die Schuld des Menschen“ (257), sei es in bestimmten Perioden der Geschichte des Menschengeschlechts, sei es in einzelnen als „Erb-sünde“ oder „das radikal Böse der menschlichen Natur“ (unter Verweis auf Kant, 269 f.). Auf dem Hintergrund der Potenzenlehre erläutert Schelling genauer, was es für die Menschen bedeutet, der Ort „des Bösen“ zu sein. Dieses, das seiner Natur nach zur Übertretung verleitende Prinzip, besitzt die „ideelle Gewalt“,

„das nicht sein Sollende in Möglichkeit zu stellen, damit das eigentlich Böse, das nur in der Gesinnung liegt, offenbar werde“ (261),

das der Wille dann realisiert (258–260). Schelling hält daran fest, daß sich „das Böse“ nur über die menschliche Freiheit verwirklicht. In diesem Zusammenhang taucht ein gegenüber Kant neues *Motiv* auf: das der *Täuschung*. Denn das Prinzip hat die „Neigung, wieder aktiv zu werden“. Um sich zu verwirklichen, bedarf es des Willens der Menschen, weshalb das Prinzip diesen „anzuziehen“ versucht, ihm zur Wirklichkeit zu verhelfen (267–269) durch eine Bewegung, die

„aus der Tiefe sich erhebend . . . den Nichtsahnenden überrascht, eine leise, für den Menschen unmerkliche Bewegung“ (263).

Hier, in dem, was Kant als radikal Böse der menschlichen Natur genannt habe (269–271), treffen wir auf den eigentlichen Inhalt der philosophischen Idee des Satans: Er tritt auf als

„der immerwährende Erreger und Beweger des menschlichen Lebens, das Prinzip, ohne das die Welt einschlafen, die Geschichte versumpfen, stillstehen würde“ (270).

Als „Prinzip, das alle Welt gefangenhält“, realisiert sich die Macht „des Bösen“ im „beständigen und unmittelbaren, durch nichts aufgehaltenen Einfluß“ auf den

Menschen, als allgemeines kosmisches Prinzip „in dem Menschen“ (254 f.): „Dasein des Satans“ bedeutet „reelle Gewalt über den Menschen“ (258). Die menschliche Freiheit als Freiheit ist zugleich eingebettet in den Allprozeß, der über sie Gestalt gewinnt – auch als Wirklichkeit „des Bösen“.

In die Beschreibung dieser menschlichen Wirklichkeit „des Bösen“ arbeitet Schelling in entsprechender Transposition viel Kantisches ein: Durch eine „unvordenkliche Tat“ haben die Menschen schuldhaft, infolge einer „gleichsam ideellen Gewalt“, einer „Magie“, von der sie im Innersten nicht frei sind, die Schranken der Geschöpflichkeit aufgehoben und führen „ein falsches Leben, das nicht sein sollte, aber ist“ (257–259). „Das Böse“ dient als Bewährung des Guten (249) und ist „zur endlichen Verherrlichung Gottes notwendig“ (251). Die Gegenwart erscheint Schelling als „Zeit des Kampfes“ zwischen Satan und seinem unmittelbaren Gegensatz, Christus (275), in dem „dem Bösen“ das Unüberwindliche seiner Macht genommen wurde: „In Christo starb die ganze kosmische Religion.“ (239)

2.4 „Das Böse“ im Idealismus: Negative Wirklichkeit

Als Ergebnis der „idealistischen“ Betrachtung „des Bösen“ mit ihrem Höhepunkt bei Schelling können wir festhalten: „Das Böse“ wird als Moment eines (bei Schelling selbst das Absolute umfassenden) Prozesses zum philosophischen Problem. Die Idealisten versuchen, das Problem „des Bösen“ anstelle seiner ehemals religiösen Einbettung und im Gegenzug gegen sein Unterlaufenwerden durch das Szientale, wissenschaftlich anspruchsvoll durch das Aufzeigen seines Ortes im philosophisch aufzubauenden „System“ der Wahrheiten und Wirklichkeiten zu lösen. Wenn auch dieser Zusammenhang verschieden bestimmt wird, so trifft doch Schellings Formulierung in jedem Kontext zu: „Das Böse“ tritt auf als etwas, das ist, aber nicht sein soll. Es erweist sich somit als ein Grenzbegriff, der ein einbettendes, limitierendes Realmoment alles Philosophierens und seiner möglichen Wirkungen bestimmt. Ähnlich wie der Irrtum erscheint es von den philosophischen Möglichkeiten her als negativ wirksame Kraft, wie sie die fünf Motive (auch in ihren Abwandlungen) charakterisieren: Man kann nie ausschließen, gerade im Verfolgen seines Gegenteils in es hineinzugeraten.

Bei Kant zwingt die Betrachtung „des Bösen“ dazu, die tatsächliche Verfaßtheit des Menschen als „endliches Vernunftwesen“ zu beachten; bei Fichte tauchen die Realkategorien des „absoluten Faktums“ und des „Sprungs“ auf, selbst die aufscheinende Möglichkeit eines „vollkommenen Staates“ ohne „Böses“ setzt sie voraus; Hegel thematisiert das Wirken „des Bösen“ in den Realphilosophien des Rechts und der Religion als „Selbstsucht“, nachdem er seinen logischen Ort als Übergangskategorie festgelegt hat; Schelling stößt auf „das Böse“ als Moment des selbst das Absolute umfassenden Realprozesses der „Höheren Geschichte“. Auf jeden Fall meldet sich im „Bösen“ unvorgreiflich die Faktizität, in die alles Denken und Wollen eingebettet ist.

„Das Böse“ läßt sich von uns Menschen nicht intendieren, aber es ist die nie

auszuschließende Kehrseite beim Verwirklichen des „Guten“ und zeigt sich dann als eine Wirklichkeit, die zwar überwindbar bleibt, aber zunächst einmal als Gegebenheit – in jedem „System“ – ihr Recht fordert.

Die anhand Fichtes, Hegels und Schellings skizzierte Sichtweise „des Bösen“ prägte auch den Britischen Idealismus: Gegenstand der Philosophie ist die eine grundlegende Natur der Wirklichkeit im ganzen, ja „Wirklichkeit“ findet sich nur im Absoluten, der Totalität des Universums als Einheit (Bradley). Die Philosophie liefert das unerschütterliche Fundament der Ethik, indem sie den Zusammenhang von Wert und Wirklichkeit offenlegt (Bosanquet) und eine positive Antwort auf die Frage bereitstellt, ob „das Gute“ oder „das Böse“ die Welt beherrscht (McTaggart).²⁷ Der Bruch der Gründerväter der Analytischen Philosophie, B. Russell und G. E. Moore, mit dem Britischen Idealismus ist für die Herausbildung der neuen Richtung entscheidend. Ich umreiß den neuen Ansatz kurz am Beispiel Moores, weil es bei ihm „untechnisch“ zugeht.

3. Vom „Absoluten Idealismus“ zur Analytischen Philosophie:

G. E. Moore

Moore war beeindruckt von McTaggart und ein Bewunderer Bradleys. Über eine auf höchst subjektivistischer Interpretation beruhende Kritik Kants entwickelt Moore in idealistischer Manier einen Begriff „des Guten“ als einer über die Freiheit zugänglichen, alles bestimmenden Realität jenseits aller sinnlichen Erscheinungen als deren letzten Grund. „Das Böse“ soll weniger als „das Gute“ vom Wesen der Wirklichkeit und mehr von bloßer Erscheinung ausdrücken.²⁸

Moores anfängliche Begeisterung für den Idealismus schlägt jedoch bald in polemische Zurückweisung um. In einer mit Mißverständnissen und ungerechtfertigten Annahmen gespickten Kritik²⁹ entwickelt Moore die analytische Sicht von Philosophie, gegründet auf unversöhnliche Gegnerschaft gegen alles „Subjektivistische“ und „Holistische“, das er bei Kant, Hegel und im Britischen Idealismus, aber auch im Empirismus eines Sidgwick zu finden glaubt.

Aufgabe der Philosophie ist es nun nicht mehr, von einem sinngebenden übersinnlichen Absoluten aus die Erscheinungen zu erklären, sondern den Sinn (meaning) der philosophischen Fragestellungen klar zu verstehen. In ihnen liegen bereits die Antworten und werden durch philosophische „Analyse“ in ihren Grundzügen offensichtlich. Philosophische Argumente sollen die Zustimmung anderer sichern, nicht zum Absoluten führen.

Worin besteht diese „Analyse“? Sie betrifft Sinn, nicht Worte als Ausdruck eines bestimmten Sprachgebrauchs (im Unterschied zu vielen späteren Analytikern) und besteht im Offenlegen von Strukturen.

²⁷ Vgl. G. J. Warnock, *Englische Philosophie im 20. Jahrhundert* (Stuttgart 1971) 11–18.

²⁸ Th. Baldwin, G. E. Moore (London New York 1990) 1–4.

²⁹ Vgl. ebd. 22, 26.

Welchen Kriterien unterliegt die „Analyse“? Es sind im wesentlichen zwei: Gelingende Substitution in indirekter Rede und die Autorität jedes Denkers über die Identität seiner eigenen Gedanken. Indem die Analyse nicht mehr beim transzendentalen Handlungscharakter und seinen reflexiven Beziehungen ansetzt, entsteht ein – freilich oft trügerischer – Eindruck der Einfachheit, der sich jedoch einer Verschiebung vom philosophisch zu Thematisierenden in die Voraussetzungen verdankt.

Wie weit trägt die „Analyse“? In seinen programmatischen Äußerungen hat Moore immer daran festgehalten, daß „Analyse“ nur der erste Schritt philosophischen Denkens und keineswegs mit ihm gleichzusetzen sei. Seine Praxis aber sieht anders aus, und diese hat Schule gemacht. Hier hat sich Moore ganz auf die „Analyse“ konzentriert und philosophische Fragen dann für gelöst gehalten, wenn sie durch eine Kombination von „Analyse“ und reflektiertem Gebrauch des common sense beantwortet sind.³⁰

„Analytisches Philosophieren“ läßt sich verallgemeinernd so umreißen:

- Philosophische Probleme verschieben sich in die Sprache als universales Medium von Strukturen begrifflicher Beziehungen;
- Ziel des Philosophierens ist die „Aufklärung dessen, was eigentlich (mit dem Ausgesagten) ganz genau gesagt werden soll“;³¹
- erreicht werden soll dieses Ziel durch „die Arbeit von Analyse und Unterscheidung“ (analysis and distinction, Moore, „and“ explikativ zu lesen).

Ein solcher Ansatz soll es ermöglichen, den Allgemeinheitsanspruch für Philosophie aufrechtzuerhalten, ohne in die Kompetenz der Einzelwissenschaften einzugreifen. Dies ist deshalb wichtig, weil diese an der Perspektive der szientalen Welt sich orientierenden Wissenschaften seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Ansätze entwickeln, die das ehemals nur mit philosophischen und theologischen Kategorien bearbeitete Problem „des Bösen“ aufgreifen. Im Wettbewerb mit philosophischen und theologischen Interpretationen entstehen biologische, sozio-ökonomische und psychoanalytische Theorien „des Bösen“. Sie erklären es als natürliche Aggression, als durch sozio-ökonomische Verhältnisse produzierte Ungleichheit, als durch psychische Mechanismen erzeugten Krankheitszustand und eröffnen neue Möglichkeiten, „das Böse“ zu bekämpfen. Mit einer philosophisch geforderten „Revolution der Gesinnung“ und der religiös-rituellen Austreibung „des Bösen“ im Exorzismus wetteifern nun seine evolutionäre Nützlichkeit, seine revolutionäre Bekämpfung und seine psychotherapeutische Behandlung. Außersprachliches (etwa Gegenstände empirischer Wissenschaften) läßt sich methodisch nur als Voraussetzung oder Folge sprachlich faßbarer Strukturen philosophisch thematisieren. Deshalb gehört es zwar zur Kompetenz analytischen Philosophierens, den entscheidenden Argumentationszusammenhang einer Position zu rekonstruieren, nicht aber, darüber zu entscheiden, was in der

³⁰ Ebd. 61–65, 193–195.

³¹ H.-U. Hoche u. W. Strube, *Analytische Philosophie* (Freiburg/München 1985) 29.

Sache gilt oder gelten soll. Jedoch muß man einem solchen Ansatz zu bedenken geben:

„Alles läßt sich über alles sagen ... Es steht uns frei, alles zu sagen, alles Beliebige zu sagen über alles und jedes und über nichts.“ (Unendliche Potentialität des Diskurses)³²

4. „Das Böse“ im Medium der Sprache

4.1 Das Extrem: „Böses“ als Sprachereignis (Wittgenstein)

Sehr radikal endet L. Wittgensteins Versuch, „Klarheit“ in die Gedanken über das Problem „des Bösen“ zu bringen, in seiner „Lecture on Ethics“.³³ In einer nur als Gesamtheit der Tatsachen sprachlich sinnvoll beschreibbaren Welt haben „das Gute und das Böse“ als Thema der Ethik keinen Ort (11, 13). Ihr Gegenstand läßt sich, wie Wittgenstein anknüpfend an Moore zeigt, nur in einer Synonymenreihe annähernd verständlich machen. Denn das zur Rede stehende „absolute Werturteil“ (11) trennt das Ethische von allen beschreibbaren – und das heißt für Wittgenstein gemäß den Ergebnissen seines „Tractatus“ – szientalen Sachverhalten, und läßt es „übernatürlich“ (13) erscheinen. Nur im Scheitern des Versuchs, „das Gute und das Böse“ in der an die Tatsachenwelt gebundenen Sprache auszusagen, „zeigt“ es sich. Nur über Metaphern, deren Sinn jeder nur über den Mit- und Nachvollzug der metaphorischen Sprachbewegung erfassen kann, läßt sich das mit „gut und böse“ Gemeinte verdeutlichen. Seine Bedeutung „zeigt“ sich in persönlichen Erlebnissen des Staunens z. B. über die Existenz der Welt oder die Erfahrung absoluter Sicherheit (14–17), deren „sprachlicher Ausdruck Unsinn ist“ (15).

Solches Unsagbares, aber Wirkliches und Lebensbedeutsames erinnert an Kants intelligible Tat. Das Geheimnismotiv wird bei Wittgenstein allumfassend, da die Sprache infolge der Begrenzung des sinnvoll Sagbaren auf die Welt der Tatsachen (das Szientale) schon in den unsinnigen Sätzen z. B. der „Vorlesung über Ethik“ ihre äußerste Grenze erreicht hat. Da die Erlebnisse des Staunens – von alters her Anfang der Philosophie – inneren absoluten Wert vermitteln, zugleich aber Tatsachen sind, liegt die paradoxe Situation klar zutage, in die wir durch die Bestimmung des „Guten und Bösen“ geraten. Wir sind außerstande, sie „mit Hilfe der Sprache“ auszudrücken, wodurch die Unsinnigkeit als „ihr eigentliches Wesen“ hervortritt (17). „Das Gute und das Böse“ werden vielmehr zum Sprachereignis: Sie finden ihren „Ausdruck mittels der Existenz der Sprache“ (18). Nicht mehr Mittel der Sprache sagen etwas aus, sondern die Sprache selbst wird zum Ausdrucksmittel von etwas, das sich *in* ihr nicht sinnvoll formu-

³² G. Steiner, Von realer Gegenwart (München Wien 1990) 77.

³³ Philosophical Review 74 (1965) 3–12. Dt. in: J. Schulte (Hg.), Wittgensteins Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften (Frankfurt a. M. 1989) 9–19 (Seitenzahlen in Klammern). Abgefaßt ist die Vorlesung 1929/1930.

lieren läßt. „Das Gute und das Böse“ spiegeln sich dann in den Sinnstrukturen der weltbeschreibenden Sprache, und diese wird *als ganze* Medium eines ihren Sinnkriterien Unzugänglichen. Dieses gewinnt Gestalt im persönlichen Erleben und findet seinen Ausdruck in der Weise, sein Leben zu führen. Damit haben sich auch die Probleme von „Gut und Böse“ aus dem Sagbaren in das Handeln verlegt. In diesem Sinn sind Wittgensteins Tätigkeiten als Kloostergärtner und Volksschullehrer in einem abgelegenen Dorf Zeugnis „absoluten Werts“. Dies allein zählt noch, nachdem er in seinem „Tractatus“ „die (philosophischen, H.Sch.) Probleme im Wesentlichen endgültig gelöst zu haben“ glaubte (Vorw.).

„Soweit die Ethik aus dem Wunsch hervorgeht, etwas über den letzten Sinn des Lebens, das absolut Gute, das absolut Wertvolle zu sagen, kann sie keine Wissenschaft sein. Durch das, was sie sagt, wird unser Wissen in keinem Sinn vermehrt. Doch es ist das Zeugnis eines Drangs im menschlichen Bewußtsein, das ich für mein Teil nicht anders als hochachten kann und um keinen Preis lächerlich machen würde.“ (19)

In der „intelligiblen Tat“ Kants und dem „Sprachereignis“ Wittgensteins, die sich beide im sziental Nicht-Wißbaren bewegen, hat die philosophische Thematisierung „des Bösen“ im hier betrachteten Zusammenhang ihre äußerste Grenze erreicht. An dem Paradox, eine Faktizität des Nichtfaktischen als Fundament für das Denken „des Bösen“ ansetzen zu müssen, haben weder die Nachfolger Kants noch der spätere Wittgenstein und die Analytische Philosophie festgehalten.

4.2 Der Hauptstrom:

„Das Böse“ als metaphysisch-religionsphilosophischer Prüfstein

Durch zwei Artikel, in „Mind“ bzw. im „Hibbert Journal“, eröffneten J. L. Mackie und A. Flew 1955 eine Diskussion, die bis heute andauert und zu der es mittlerweile eine kaum noch überschaubare Reihe von Beiträgen gibt.³⁴

Mackie will anhand des traditionellen Problems des Bösen (evil) zeigen,³⁵ daß religiöse Glaubensinhalte (beliefs) „positiv irrational sind“, d. h. daß man nachweisen kann, Teile der zentralen theologischen Lehre vom Bösen seien miteinander unverträglich (inconsistent) (EO 92).

Dazu macht er zunächst die Bedingung namhaft, unter der das Problem überhaupt entsteht, nämlich den Glauben, es gebe einen allmächtigen, (allwissenden) und allgütigen Gott (EO 92; T 239). Das dann entstehende Problem hat die logische Struktur eines Schlusses mit den Prämissen: „Gott ist allmächtig. (Gott ist allwissend.) Gott ist allgütig. Böses existiert.“ Hier läßt sich noch keine Inkonsi-

³⁴ Vgl. M. L. Peterson, Recent Work on the Problem of Evil, in: American Philos. Quaterly 20 (1983) 321–339.

³⁵ In seinem Aufsatz „Evil and Omnipotence“, in: Mind 64 (1955) (Nachdr. in: B. Mitchell [Hg.], The Philosophy of Religion [Oxford 1971] 92–104 [danach zitiert mit EO]). Mit Ergänzungen übernommen in sein Buch The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God (Oxford 1982) (dt.: Stuttgart 1985, Kap. 9 [zitiert als „T“ mit Seitenangabe der deutschen Übersetzung]).

stanz ausmachen, dies geschieht erst, wenn man zusätzliche, zunächst plausibel klingende Prämissen (quasilogische Regeln), die die Terme „gut“, „böse“ und „allmächtig“ verknüpfen, ausdrücklich hinzufügt, nämlich: „Gut ist Böse so entgegengesetzt, daß etwas Gutes das Böse so weit ihm möglich beseitigt“, und „Das, was ein allmächtiges Wesen tun kann, hat keine Grenzen“ (EO 92, vgl. 95, 99).

Jetzt hat die Analyse den springenden Punkt gefunden: Wenn je zwei (drei) der so erweiterten ursprünglichen Prämissen wahr wären, müßte die dritte (vierte) falsch sein: Der Theologe muß ihnen anhängen und kann nicht zugleich allen anhängen (EO 92 f.).

Die Schlußfolgerung aus den genannten Prämissen lautet nämlich zunächst: Etwas allmächtig Gutes würde das Böse völlig beseitigen. Daraus ergibt sich weiter: Die Aussagen, daß etwas allmächtig Gutes existiert, und daß Böses existiert, sind miteinander unverträglich (incompatible); wenn es tatsächlich Böses gibt, kann es ein solches Wesen nicht geben (EO 93; T 240).

Aufgrund dieser seiner Problemanalyse nimmt Mackie zu anderen Lösungsmöglichkeiten Stellung. Adäquate Problemlösungen verlangen, eine der Prämissen aufzugeben, um überhaupt sinnvoll zu sein; ob sie auch wahr sind, steht auf einem anderen Blatt. Daneben gibt es eine Reihe inadäquater Lösungen: Man kann das Problem umgehen, indem man die Problemstellung verändert; man kann seine Zuflucht zu einer Strategie der Halbheiten nehmen, indem man die Prämissen modifiziert; oder man begeht Fehlschlüsse, indem man ausdrücklich alle Prämissen aufrechterhält, aber im Lauf des Argumentierens unterderhand mindestens eine aufgibt und so „das Böse“ wegerklärt (EO 93; T 242–254). Ein Hauptmittel dazu bilden Äquivokationen der Worte „gut“ und „böse“, Vagheit in ihrer Entgensetzung und eine Gradabstufung göttlicher Allmacht (EO 94).

A. Plantinga hat 1965 durch seinen Mackie (und Flew)³⁶ kritisierenden Beitrag „The Free Will Defence“³⁷ die Debatte um die nach Mackies Urteil „einzig aussichtsreiche Theodizee“ (254) bereichert. Sie basiert darauf, daß eine Welt, in der es freie Wesen gibt, die gute und böse Handlungen vollbringen, wertvoller ist als eine Welt von Automaten, die immer das Richtige tun. Wenn Gott freie Wesen schaffen wollte, dann mußten es solche sein, die moralisch böse handeln können (106). Seitdem wogt der Streit hin und her, zuletzt sogar mit den Mitteln der Wahrscheinlichkeitsrechnung geführt.³⁸

³⁶ A. Flew, Divine Omnipotence and Human Freedom, in: Flew u. McIntyre (Hg.), *New Essays in Philosophical Theology* (London 1955) 144–169.

³⁷ A. Plantinga, The Free Will Defence, in: *Philosophy in America*. Ed. M. Black (London 1965) (Nachdr. in: B. Mitchell [Hg.], *The Philosophy of Religion* [Oxford 1971] 105–120 [danach wird zitiert]). Vgl. auch Plantingas Buch *Nature and Necessity* (Oxford 1974) Kap. 9.

³⁸ Vgl. (mit anderem Ergebnis als Mackie) R. Swinburne, *The Existence of God* (Oxford 1979) Kap. 11 (dt.: Stuttgart 1987), präzisiert in seinem Aufsatz *Knowledge from Experience and the Problem of Evil*, in: W. J. Abraham u. S. W. Holtzer (Hg.), *The Rationality of Religious Belief* (Oxford 1987). – Den probabilistischen Ansatz insgesamt kritisiert J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent* (Houndsmill London 1989) bes. 107–109.

Zum Abschluß noch Mackies letzte, sich in den Grenzen der Analyse „des Bösen“ bewegendes Stellungnahme: Die Versuche, einen Beweis gegen die Existenz Gottes zu liefern, führen zu dem Ergebnis, daß eine schlüssige Widerlegung, die allgemeine Anerkennung erzwingt, wegen der logischen „Flexibilität“ der zu widerlegenden Behauptungen nicht gelingt. Dennoch spreche sehr viel mehr für die Unmöglichkeit einer nicht-widerspruchsfreien Darlegung des Theismus als dagegen, es sei denn, man verändert wenigstens eine seiner zentralen Aussagen wesentlich. Jede solche Korrektur nähme ihm jedoch viel von seiner Anziehungskraft (T 239, 280 f.).

4.3 Der kritische Seitenweg: Sinnanalyse der Rede vom „Bösen“

Eine andere analytische Perspektive diagnostiziert „Myopie“ (Kurzsichtigkeit) im Hauptstrom (so M. Gelven, 220).³⁹ Seine Fixierung auf die Theodizee-Perspektive übersehe das wachsende Interesse am Bösen in Okkultismus, Satanismus und Hexerei ebenso wie die Tatsache, daß der Durchschnittssprachgebrauch über eine Reihe von Differenzierungen des Wortes „böse“ (evil) verfügt (200). Sein Sinn (meaning) sei alles andere als klar und einsinnig, was die Diskussion im Hauptstrom voraussetze, sondern von Inkonsistenzen und unglücklichen Mehrdeutigkeiten belastet. Deshalb sei es nötig, „um der Klarheit willen“ (201) die verschiedenen möglichen Sinnvarianten des Terminus „Böses“ zu prüfen und die Voraussetzungen und Konsequenzen jedes Gebrauchs herauszuarbeiten, um

„den unheilvollen Mehrdeutigkeiten, die hinter der Nachlässigkeit und Ungenauigkeit in der Sprache lauern, die Zähne zu ziehen“.

Gelven untersucht zehn mögliche Fälle der Rede vom „Bösen“ und differenziert den Sinn des Wortes „böse“ entsprechend (202–217). Der Fall, in dem jemand „einen Menschen tötet, nur weil er glaubt, es sei böse und fördere das Böse in der Welt“ (202), repräsentiere für viele „das Böse im eigentlichen Sinn“ (210). Hier wird vorausgesetzt, daß „das Böse“ ein reflektierendes und rationales Wesen innerlich anzieht, daß es sich beim „Bösen“ nicht um ein verborgenes Gutes handelt, und daß wir völlig selbstlos, aber unmoralisch handeln können (210) – die Motive der Gegenmacht, des Geheimnisses und der Radikalität in analytischem Gewand!

M. Gelven selbst möchte freilich vom „Bösen im strengsten Sinn“ in folgendem Fall sprechen: Jemand tut nichts Tadelnswertes, sondern ist einfach „böse“, „die Weise seiner Existenz ist böse“ (202). Als Voraussetzungen gelten hier: Der Grund „des Bösen“ ist die Natur oder Existenz des Handelnden selbst; ihm kommt „existentielle Freiheit“ zu, d. h. Verantwortung für sein gesamtes Sein, nicht nur für seine Taten. Seine gesamte Existenz ist nihilistisch-sinnlos (214–

³⁹ M. Gelven, *The Meaning of Evil*, in: *Philosophy Today* 27 (1983) 200–221.

216). Hier begegnet uns das Motiv der Wurzelhaftigkeit in existentiell zugespitzter Form. Freilich bleibt es bei Empfehlungen, denn auch für das Problem „des Bösen“ besitzt die Philosophie keine inhaltliche Kompetenz.

5. „Das Böse“ – *was kann sich die Philosophie zutrauen?*

5.1 Zum philosophischen Ertrag des Ganges durch „Idealismus“ und „Analyse“

Ist „das Böse“ ein „philosophisches Problem“? Um diese Frage zu beantworten, muß sich „Philosophieren“ über sich selbst hinreichend klar sein. Ausgehend von fundamentalen, alle Selbstverständlichkeiten betreffenden Beunruhigungen kann man „Philosophieren“ durch fünf Mindestbedingungen charakterisieren:⁴⁰ Radikale Fragehaltung, Prinzipienintention, Selbstvergewisserung in doppelter Hinsicht (als Bezug auf den jeweiligen Lebenskontext und als Horizontgebundenheit), Reflexivität und Offenheit.

Ob „das Böse“ ein Problem der Philosophie wird, hängt davon ab, inwieweit sie sich auf ihren „vorphilosophischen“, d. h. von ihr zu bewältigenden Lebenskontext denkend einläßt oder methodisch sich einzulassen in der Lage ist. Ein Beispiel dafür ist Kant. Er grenzt seinen philosophischen Problemkontext zunächst nach dem Maß seines am Wissenschaftsideal der klassischen Physik gemessenen Voraussetzungsreichtums ab (Bedingungen der Möglichkeit des Wissens in der „Kritik der reinen Vernunft“) und stößt beim fortschreitenden Einbegreifen immer reicherer Kontexte an wohlbestimmter Stelle (Bedingungen der Möglichkeit, das höchste Gut zu realisieren, in der Religionsschrift) auf das Problem des Bösen. Analytisches Philosophieren versucht demgegenüber, in der Beschränkung auf das Medium des Philosophierens, die Sprache, „das Böse“ soweit wie möglich zu erhellen. Im Rahmen der genannten Mindestbedingungen ergibt sich als Ort des Problems „des Bösen“ der Existenzbezug des Philosophierens.

Wird „das Böse“ philosophisch thematisiert, besteht die Aufgabe darin, ihm im Licht des philosophischen Standpunkts eine angemessene Stelle gegenüber außerphilosophischen und konkurrierenden philosophischen Sichtweisen anzuweisen. Radikale Fragehaltung und Prinzipienintention ebenso wie Kommunizierbarkeit bewahren dabei vor selbstgenügsamen vorschnellen Festlegungen. Dies wird besonders gut an Hegel deutlich. Das Insistieren Fichtes auf „Selbstdenken und -handeln“ sowie die nur „empfehlende“ Zurückhaltung der Sprachanalytiker verweisen auf besonders wichtige Aspekte des Existenzbezugs, nämlich auf die Unabdingbarkeit des eigenen Urteils und auf die Notwendigkeit, Philosophieren im eigenen Leben Wirklichkeit werden zu lassen, also auf die Unabdingbarkeit des „Mitphilosophierens“.

⁴⁰ Vgl. H. Schrödter, *Erfahrung und Transzendenz. Ein Versuch zu Anfang und Methode von Religionsphilosophie* (Altenberge 1987) 146–148.

Hier zeigt sich auch, daß allgemein philosophische Fragestellungen wie die, ob „das Böse“ ein philosophisches Problem sei, nur dadurch für die Welt- und Lebensorientierung wirksam werden können, wenn und insofern sie mitphilosophierend aufgegriffen werden. Jeder Anspruch auf allgemeine Verbindlichkeit erscheint philosophisch zunächst als Reformulierungsvorschlag für Problemstellungen und als Empfehlung, eine bestimmte Haltung oder Perspektive einzunehmen und zu erproben. Daß dem so ist und daß dies hilfreich ist, lehren uns die Analytiker. Daß man es dabei nicht bewenden lassen kann, und zwar um des Zusammenhangs des einen zu verantwortenden Lebens willen, darauf machen Fichte, Hegel und Schelling aufmerksam. Dies sei abschließend an der Diskussion eines Geschehens erläutert, das keine Auseinandersetzung mit „dem Bösen“ heute übergehen kann: der Holocaust als ein – in scare-quotes – „einmaliges Böses“.

5.2 Konkretes Ereignis und philosophisches Verständnis: heute „das Böse“ denken

Die philosophische Dimension der Diskussion um die „Einmaligkeit“ des Holocaust zeigt sich – Kommunizierbarkeit vorausgesetzt – in der Verknüpfung von Existenzbezug, radikaler Fragehaltung und Prinzipienintention: In Frage steht nämlich, ob und wie „das Böse“ von damals uns heute dazu zwingt (Reflexion und Existenzbezug), philosophische Kategorien (Prinzipienintention) von Grund auf zu überprüfen (radikale Fragehaltung).⁴¹

Die radikalste Antwort überträgt der Sache nach Wittgensteins Sicht „des Bösen“ als Sich-Entziehenden ins Historische: Das Geschehen „Holocaust“ verweigere sich philosophischer Betrachtung überhaupt, weil es einen begrifflichen Zusammenbruch darstelle und dadurch zu einer einmaligen Form „des Bösen“ werde und ohne Beispiel in der Geschichte sei (so die These E. Fackenheim,⁴² mit der sich Seeskin auseinandersetzt). Als sich-entziehendes Ereignis wird das Geschehene zum „Einmaligen“ und „Unvergleichbaren“.

Arbeiten wir zunächst nach analytischer Manier die Voraussetzungen dieser Sicht heraus. Wie Wittgenstein die – philosophisch keineswegs selbstverständliche – Identifikation von sinnvollem Sprachgebrauch und Reden über die sziental aufgefaßte Welt voraussetzt, so setzt Fackenheim die Identifikation zweier Sinnvarianten des Terminus „einmalig“ voraus. Der Holocaust ist nämlich sowohl „einmalig in der historischen Ereignisreihe“ als auch „einmalig unsere moralische Sensibilität und Urteilskraft auf das äußerste berührend und herausfordernd“ (Seeskin). Konfundiert man die beiden Sinnvarianten, liegt ein Kategorienfehler vor: der raumzeitliche Ereignischarakter des Holocaust, die Häufigkeit seines

⁴¹ Vgl. K. Seeskin, What Philosophy Can and Cannot Say about Evil, in: A. Rosenberg u. G. E. Myers (Hg.), Echoes from the Holocaust. Philosophical Reflections on a Dark Time (Philadelphia/PA 1988) 91–104, bes. 91, 93, 102 f.

⁴² To Mend the World: Foundations of Future Jewish Thought (New York 1982) 13.

Auftretens, wird mit seiner moralischen Qualität als Massen- bzw. Völkermord und der Art seiner Verwirklichung ineins gesetzt und so „das einmalig Böse“ aufgrund der durch moderne wissenschaftliche und technische Methoden eingeschliffenen Gewohnheit, extensional zu denken, an seiner „Einmaligkeit“ als historisches Geschehen statt an seiner moralischen Qualität festgemacht. In der ersten Hinsicht ist er mit jedem historischen Ereignis vergleichbar, denn jedes historische Geschehen ist raum-zeitlich „einmalig“. In der zweiten Hinsicht bedeutet „Einmaligkeit“ soviel wie „höchste moralische Verwerflichkeit“ und dieser Begriff ist nur sinnvoll unter der Bedingung der Vergleichbarkeit des Holocaust mit anderem „Bösen“.

Eine analytische Betrachtung kann auch den logischen Grund für die Unklarheit des verwendeten Terminus „vergleichbar“ namhaft machen.⁴³ In der heute wissenschaftlich allgemein üblichen extensional-klassenlogischen Betrachtungsweise setzt der sinnvolle Gebrauch eines Ausdrucks einen hinreichend bestimmten Gesprächsbereich (universe of discourse) voraus. Bei der Frage nach „Vergleichbarkeit“ geht es dann um die Möglichkeit, Teilmengen eines solchen Gesprächsbereichs – hier etwa politische Motive, moralische Bewertungen, Art des Handelns – zu vergleichen. „Vergleichbarkeit an sich“ wäre kein sinnvoller Begriff. Nähern wir uns dem Problem intensional-begriffslogisch, also in einer dem nichtformalisierten Sprechen im Alltag und in den sogenannten Geisteswissenschaften angemessenen logischen Perspektive, bedeutet „Vergleichbarkeit“, daß es einen Begriffsinhalt gibt, der den zu vergleichenden Begriffen gemeinsam ist. Extensional verlangt dies nur, daß es zu den zu vergleichenden Mengen eine Menge gibt, von der jene Teilmengen sind. Daß eine Schnittmenge des zu Vergleichenden existiert, hier z. B. ein identisches politisches Motiv, ist dabei nicht gefordert. Intensionale Vergleichbarkeit des Holocaust – etwa als menschliches Handeln (wie auch immer) verschieden von anderem menschlichen Handeln – ist auch extensional durch die Notwendigkeit, einen entsprechenden Gesprächsbereich (und sei es implizit und trivialer Weise) vorauszusetzen, immer gegeben und Bedingung selbst dafür, die Einmaligkeit des Holocaust sinnvoll aussagen zu können – jedenfalls dann, wenn es sich auch um argumentativ-bestimmende und nicht um nur persuasiv-emotionalisierende Rede handelt.⁴⁴

Im Licht dieser analytischen „Klarheit“ erst tritt die – im Sinn des Deutschen Idealismus – weiterführende philosophische Aufgabe hervor. Denn die moralische Qualität des Holocaust stellt eine fundamentale Beunruhigung dar, die Philosophieren auf den Weg bringen kann: Wir sollen von einem Bösen dieses Ausmaßes überwältigt sein, weil wir in ihm einer Faktizität begegnen, die sich dem „gegenmächtigen, verkehrenden, radikalen und geheimnishaften Bösen“ ver-

⁴³ Vorausgesetzt es handelt sich nicht um den trivialen Fall einer Verwechslung von „unvergleichbar“ mit „unvergleichlich“.

⁴⁴ Zum Verhältnis extensionaler und intensionaler Vergleichbarkeit vgl. R. Kauppi, Einführung in die Theorie der Begriffssysteme (Tampere 1967) 38–43, 90–96; zum Problem „persuasiver Definitionen“ vgl. T. Pawlowski, Begriffsbildung und Definition (Berlin New York 1980) Kap. VII.

dankt, der Wirklichkeit einer äußersten, wenn auch absurden menschlichen Möglichkeit. Gerade darin zeigt sich der rein negative Charakter des Bösen: „Das einzige was (der Holocaust), ‚aufzeigt‘, ist seine eigene radikale Negativität.“ (K. Seeskin) Beachtet man den *Gegenmacht*-Charakter des Holocaust nicht, entsteht der Anschein eines „Gegenzeugnisses“ (E. Fackenheim) hinsichtlich seiner philosophischen Thematisierbarkeit: Als „Böses“ weist das Geschehen des Holocaust über sich hinaus auf das Negierte und damit auf die Notwendigkeit seiner philosophischen Reflexion jenseits der Aufklärung sprachlicher und logischer Verwirrungen.⁴⁵ Denn:

„Die Sprache, die die Ethik des Sokrates, die Gleichnisse Jesu ... artikulieren kann, (kann) aufgrund ebendesselben Vorzugs unbeschränkter Potentialität auch die Todeslager entwerfen und verordnen.“⁴⁶

Die technisch-industrielle Art seiner ‚Durchführung‘ wendet den szientaler Weltbewältigung angemessenen „funktionalen“ oder „instrumentellen“ Vernunftgebrauch⁴⁷ auf Menschen an und ist daher im Licht aller betrachteten idealistischen Ansätze „böse“: Der Holocaust „verkehrt“ die Maximenordnung im Sinne Kants, folgt der „Trägheit“ der Natur im Sinne Fichtes, ist im Sinne Hegels natural-„selbstüchtig“ und regrediert in ein überwundenes Stadium der „höheren Geschichte“ im Sinne Schellings. Denn: Daß Menschen tatsächlich Menschen „wie Dinge“ (Hannah Arendt) behandeln und dazu die Kultur unterlaufende Macht moderner Wissenschaft und Technik einsetzen, ist als „das Böse“ eine fundamentale Beunruhigung menschlichen Existierens und damit eine Herausforderung für die Philosophie.

⁴⁵ Die Analytische Philosophie selbst öffnet sich in wachsendem Maß „traditionellen“ philosophischen Problemhorizonten (z. B. H. Putnam, R. Rorty, Th. Nagel).

⁴⁶ Steiner (Anm. 32) 84.

⁴⁷ Vgl. A. Rosenberg, P. Marcus, *The Holocaust as a Test of Philosophy*, in: A. Rosenberg u. G. E. Myers (Anm. 41) 212 f.