

**Published in: *Dynamische Psychiatrie/Dynamic Psychiatry* 37. Jg., 1./2. Heft, 2004,
S. 13-33.**

Philosophisch-anthropologische Grundlagen: Destruktive Aggression oder ‚Das Böse‘

Spyridon Koutroufinis

E-Mail: kout1967@mailbox.tu-berlin.de

The article discusses the problem of evil in occidental philosophy from antiquity until the 20th century. First, two fundamental myths of western culture are examined – the Theogony of Hesiod and the fall of man as described in the Old Testament. Thereafter, some of the most significant European ideas and perceptions of this topic are presented in summary. Particular attention is given to the treatment of evil as privation, that is, as a lack of being or a lack of meaning. Against this backdrop, specific form evil took as World War II is discussed. Finally, the relevance of the new world view taken by natural science, as well as the Western cultures' encounter with Asian philosophy, are addressed in terms of a new occidental perspective on this ancient topic.

Jede philosophische Auseinandersetzung mit der Natur des Bösen wirft die Frage auf, ob man über dieses Thema nicht lieber schweigen sollte. Denn, wie der Philosoph Georg Picht sagt, das „Böse ist das Udenkbare schlechthin [...] Wo es unverhüllt hervortritt, blicken wir in einen Abgrund“ (2001, S. 137). Dem entspricht die Tatsache, daß in der philosophischen Tradition die Problematik des Bösen primär im Zusammenhang mit dem Begriff der *Privation*, des *Mangels an Sein*, gedacht wurde. Es fand eine Ontologisierung des Bösen und somit eine Verlagerung dieser Problematik in die metaphysische Grundstruktur der Welt statt. Das ethisch-Böse, wie Übel und Schuld („malum morale“) – das auch die psychologische Größe der destruktiven Aggression umfaßt – und das physisch-Böse, wie Schmerz und Leid („malum physicum“), wurden auf das „malum metaphysicum“ zurückgeführt. Diesem Weg entspricht die in verschiedenen religiösen Lehren anzutreffende Überzeugung, das Böse würde nur den begrenzten Geschöpfen Gottes zukommen und zwar als unmittelbare Folge ihres Geschöpf-Seins. Das Böse drücke nur die Distanz der Kreatur vom absoluten Sein Gottes aus. Dem scheint die in vielen Religionen (Parsismus, Manichäismus, mittelalterliches Christentum, Satanismus) anzutreffende Vorstellung von einem selbständigen Prinzip des Bösen (Ahriman, Antichrist, Satan, Mephistopheles), das neben und gegen Gott aktiv und gerichtet agiert, entgegen zu stehen. Aber diese Vorstellung ist nicht immer klar von der ersten abzugrenzen, denn Begrenzung, als Mangel an Sein, kann, muß sogar, destruktiv-intentional agieren, um ihr „begrenzt“-

Sein, im weitesten Sinne des Wortes, zu bewahren. So wurde z.B. Satan als ein von der Seinsfülle Gottes gefallener Engel gedacht, wobei das Bild des Teufels, als Personifizierung einer selbständigen Macht des Bösen, erst im 13. Jh. im Abendland abgeschlossen wurde. Die Erhebung des Bösen zu einem separaten Prinzip, wie sie vor allem in monotheistischen Religionen anzutreffen ist, aber auch die Vorstellung, das Böse würde nur den Kreaturen anhaften, grenzt die Idee Gottes scharf von der des metaphysischen Mangels ab. Gott sei das reine Gute, die absolute Positivität. Dies ist aber innerhalb der philosophischen Tradition nicht immer ohne Widerspruch geblieben. Eine philosophisch-konsequente Ontologisierung des Bösen macht nicht vor monotheistisch-theologischen Vorlieben und Tabus halt.

Dieses zentrale Thema wurde von der polytheistischen Mythologie der Griechen vorweggenommen. Die Lehre der Theogonie Hesiods (8. Jh. v. Chr.) ist, daß die Ordnung der Götter einem uranfänglichen Inferno aus Gewalt, Mord und Inzest entsprungen ist und der Kosmos, als harmonische Ganzheit, durch enorme Anstrengungen dem Grauen des Götterkampfes endlich abgerungen werden konnte. Der Grieche hat keinen Grund, sich einem gütigen Zeus gegenüber zu wähnen, denn dieser ist einem sehr finsternen Anfang entsprossen. Außerdem, sind die Menschen, wegen ihrer Entstehungsgeschichte, mehr mit den vom Zeus bezwungenen Titanen als mit den Göttern verbunden. Die Kinder Prometheus' haben eigentlich keinen Grund, von Zeus etwas besseres als die das ganze „malum physicum“ bergende Pandora-Büchse zu erhoffen.

Im scharfen Gegensatz zum hesiodischen Ursprungsmythos wacht über der Urgeburt der monotheistischen Mythologien ein mysteriöses Erzählverbot. Anders als die griechische Schöpfungsgeschichte schweigt die Genesis über den Abgrund, aus dem Gott hervorkommt. Die ganze Widersprüchlichkeit des biblischen Gottes wird in der Geschichte des Sündenfalls sichtbar. Der Mensch kann erst dann das Verbot vom Baum „der Erkenntnis von Gut und Böse“ zu essen respektieren, wenn er schon eine Vorstellung des Bösen hat, die er auf das Übertreten des Verbotes beziehen kann. Gott verbietet dem Menschen etwas, das schon zu seinem Wesen gehört. Der Verlust der Unschuld und die Vertreibung des Menschen vom Paradies beginnt mit dem Aussprechen des Verbotes und verweist somit auf die göttliche Widersprüchlichkeit. Die Härte mit der Gott das Opfer Kains abweist, den Turmbau zu Babel bestraft und schließlich fast seine gesamte Schöpfung mit der Sintflut vernichtet, belegt nichts anderes als seine eigene Negativität und deutet den Abgrund im Sein Gottes an, den die Erzählung verschweigen zu versuchen scheint. Safranski bringt dies treffend auf den Punkt: „Auch hier gibt es, wie bei Hesiod, das große anfängliche Chaos. Es wird in der Schöpfungsgeschichte nur angedeutet. Aber doch ist jener Abgrund unheimlich

gegenwärtig, aus dem Gott hervorkommt, indem er sich zur Schöpfung durchringt. Es ist als wäre über diesen Abgrund ein Erzählverbot verhängt. Von den Werken Gottes läßt sich gut erzählen, ordentlich und der Reihe nach, bildkräftig und anschaulich. Doch dasjenige, worüber die Schöpfung triumphiert, bleibt im Dunkeln“ (Safranski, S.22). Anders als der griechische Mythos neigt die Genesis dazu, die Finsternis *in* Gott fast vollständig zu verdecken und verführt dazu, den Menschen allein – obwohl er von Gott als sein eigenes Abbild geschaffen würde – wegen seiner Sündhaftigkeit anzuklagen.

Der Verlust der paradiesischen Unsterblichkeit unterwarf den Menschen radikal dem Diktat der Zeit und der in ihr wurzelnden Existenzangst. Mit der Vertreibung begann die schmerzhafteste „Flucht in die Zivilisation“ (Safranski), die der Mensch nur dann bestehen kann, wenn er seiner Ursünde – dem Verlangen nach Erfüllung des Versprechens „ihr werdet wie Gott und erkennt Gut und Böse“ – vollständig verfällt. Dies trieb den griechischen Geist voran, als er nach seiner Selbstvertreibung aus dem Garten der Mythen ins volle Bewußtsein der Freiheit, die Grenzen zwischen Gut und Böse aufzudecken, erwachte. Es ist der Genius Sokrates' (470-399 v. Chr.), der die Philosophie vom Himmel der Naturspekulationen auf den Boden der Ethik brachte und die erste Aufklärung des abendländischen Geistes fundierte: Niemand tut freiwillig was Böses, denn jeder strebt nach dem, was er für sich selbst für gut hält. Leider weiß aber nicht jeder, was für ihn tatsächlich gut ist. Das Streben nach dem Guten wird durch Sokrates zu einer Sache der Erkenntnis erklärt. Das Böse wird folglich auf *Unkenntnis* zurückgeführt. Die Quintessenz der Sokratischen Ethik, wie sie uns Platon präsentiert, ist die Lehr- und Lernbarkeit der Tugend, und somit die Vermeidbarkeit des Bösen. Der Mensch muß und kann sich selbst verbessern – die Selbstvervollkommnung gehört unlösbar zu seinem Wesen – allerdings muß er zuerst *sich selbst erkennen*, um nur noch das zu wollen, was seinem Wesen entspricht und ihm gut tut. Mit seiner philosophischen Methode, der Maieutik, führt Sokrates seinem Gesprächspartner zunächst seine Unwissenheit vor (Sokratische Hironie), um im daran anschließenden Dialog gemeinsam die Wahrheit zu finden. Sein großer Schüler und Lehrer von Aristoteles, Platon (427-347 v. Chr.), sieht in der Welt der Ideen den Grund für die Ordnung der sinnlichen Realität. Daß die perfekte Harmonie des Ideenhimmels nicht in der irdischen Welt – weder der Natur noch der Belange des Einzelnen und der Gesellschaft – anzutreffen ist, liegt an der Widerständigkeit der Materie, die nicht an den reinen Ideen vollkommen teilhaben kann. Diesen Weg weitergehend, kommt der Begründer der neuplatonischen Schule, Plotin (205-270 n. Chr.), zum Resultat, daß der Materie wesensmäßig Böses zukommt. Seiner Metaphysik zufolge ist sie das Endprodukt des göttlichen Ausflusses, der Emanation. Aus dem „Einen“ – das Plotin auch als das „Gute“ und als „Gott“ bezeichnet – geht durch Emanation die

„Weltvernunft“ hervor. Aus dieser emaniert die „Weltseele“, der schließlich die Körperwelt und die Materie entstammt. Das „Eine“, der Plotinische Gott, ist der Grund, dem alles Seiende entspringt. Als solches ist es ein Absolutes, das aber *kein Seiendes* ist. Als Nichtseiendes kann das Eine als „Nichts“ bezeichnet werden. Plotin, der philosophierende Mystiker, entfernt sich deutlich von der damaligen philosophischen Tradition, die Gott immer totale Positivität zuweist, und spricht ihm eine absolute Negativität zu, die allerdings das reine *Gute* an sich ist. Alles Seiende geht aus diesem Nichts hervor, das Gott und das Gute ist. Die Materie ist also der Ausgang eines Prozesses der zunehmenden Entfernung vom göttlichen Nichts. Ihr kommt nur insofern böses zu, daß es ihr an dem Guten mangelt. Während das Plotinische Nichts der völlig unbestimmte, gestaltlose, ungeformte, also jeder Konkretion bare, unendlich kreative Urgrund ist, bildet die Materie den trägen, passiven, starr geformten Zustand. Der Mensch ist nur deshalb für böses anfällig, weil seine ansonsten gute Seele den Zwängen der Materie ausgesetzt ist.

Es ist offensichtlich, daß weder Platon noch Plotin in der Materie ein dem göttlichen Tun aktiv entgegengesetztes Prinzip sehen; sie lehren keinen Dualismus von Gut und Böse, als konkurrierende separate Prinzipien. Genau dies vertritt der Perser Mani (216-276 n. Chr.) in seinem synkretistisch-religiösen System. Grundmerkmal der manichäischen Glaubenslehre ist ein uranfänglicher Dualismus von Gut und Böse: Noch vor der Erschaffung der Welt gab es zwei Prinzipien – Licht und Finsternis, Gott und Materie – die sich gegenüber standen. Die Schöpfung dieser Welt ereignete sich, als die Finsternis das Licht angriff und dieses sich dadurch zur Wehr setzte, daß es Lichtwesen ins Reich der Finsternis sendete, die dort von fürchterlichen Wesen verschlungen wurden. Mani zufolge begegnet man in jedem Menschen eine solchen aus Lichtsubstanz bestehende Seele, die in einem materiellen und negativen Körper gefangen ist. Mit seiner Seele hat der Mensch Anteil am göttlichen Licht, aber die Bösartigkeit seiner Materie hält ihn gefangen, so daß er der Offenbarung eines Lichtboten bedarf, um in seine wahre Heimat zurück zu gelangen.

Der Bischof der nordafrikanischen Haffenstadt Hippo, Augustin (354-430), der dem Manichäismus anhing, bevor er Christ wurde, widerspricht entschieden der Platonisch-Sokratischen Forderung, der Mensch soll sich nach Innen richten. Damit der Mensch das wird, was er sein kann, muß er den Grund für sein Werden in Gott finden. Wenn der menschliche Geist nicht die Grenzen dieser Welt mit Hinblick auf Gott zu überwinden sucht, versucht er „sich selbst zu gefallen“. Die Wurzel des menschlichen Bösen besteht gerade in dieser Abwendung von Gott, in diesem „Transzendenzverrat“ (Safranski, S. 53). Aber auch alles Böse geht davon aus. Augustin ontologisiert das Böse; er versteht es als *Mangel an Sein*. Diese Distanz von der Fülle des absoluten

Seins macht das Wesen alles Bösen aus. Solche Handlungen, die im engeren ethischen Sinne böse sind, haben ihren tieferen Grund in dem metaphysischen Bösen. Somit wird das „malum morale“ zu einer lediglich abgeleiteten Folge des „malum metaphysicum“ erklärt. Das Böse kann nicht eine separate Qualität der Geschöpfe Gottes sein, denn das würde auf die Boshaftigkeit ihres Schöpfers verweisen. Am Beispiel der Finsternis, die keine eigene Quelle hat, sondern Abwesenheit des Lichtes ist, erklärt Augustin, daß auch das Böse keinen eigenen Grund hat, sondern ausschließlich Mangel an Sein, an Gutem, ist. Dieser Mangel kommt der Welt zu, weil sie, als Geschöpf, von ihrem Schöpfer verschieden ist. Im Gegensatz zu Gott bleibt im Geschaffenen eine Spur des uranfänglichen Nichts, aus dem Gott es kreierte hat, zurück. Die Welt enthält böses qua ihres nicht-Gott-Seins.

Im Mittelalter diente die Platonisch-Aristotelische Tradition als allgemeinverbindliche Grundlage weltanschaulicher, ethischer und wissenschaftlicher Diskussionen. Erst in der Neuzeit wurde die antike Weltsicht kritisiert und für überwunden erklärt. Vor dem Hintergrund des aufkommenden naturwissenschaftlichen Weltbildes mußte auch die Frage nach dem Bösen neu gestellt und mit anderen Mitteln diskutiert werden.

Die 1710 veröffentlichte „Theodizee“ Leibniz' (1646-1716) ist ein gewaltiger metaphysischer Entwurf eines Universalgenies, das in sich das gesamte philosophische, logische, mathematische und naturwissenschaftliche Wissen des frühen 18. Jh. vereint. Die gesamte Metaphysik dieses Genius bezeugt ein monumentales Ringen, der die Naturwissenschaft rasch beherrschenden Vorstellung von einer in sich kausal geschlossenen physischen Welt, die dem Zwecke setzenden Geist jede Wirksamkeit abspricht, einen Sinn abzutrotzen. „Es ist die Möglichkeit einer sinnverlassenen Welt, von der sich Leibniz herausgefordert fühlt. Sie ist die eigentliche Herausforderung, man könnte auch sagen: das eigentlich Böse“ (Safranski, S. 306). Die wichtigsten Werke von Leibniz leben geradezu von der Harmonisierung der blinden mechanischen Kausalität mit der zweckmäßigen Geistigkeit, die er überall in der belebten und unbelebten Natur am Werk sieht. Garant dieser Harmonie ist der unendliche Verstand Gottes. Als höchste Geistigkeit verfolgt er durch die Erschaffung der Welt ein Ziel, auf das sie, kausal und zweckmäßig zugleich, hinarbeitet. Gott hat in seiner Allwissenheit alle tatsächlich stattfindende Ereignisse des Universums vorhergesehen und auch zugelassen. Folglich hat er auch alles Böse zugelassen. Leibniz' Antwort darauf lautet, daß Gott nur deswegen das Böse erlaubt, weil es dem Guten in der Welt dient. So gesehen ist eine Welt ohne jegliches Übel ist, als Ganzheit, nicht besser als eine Welt mit viel Übel. Wenn also ein Mensch einen Akt destruktiver Aggression erfährt, dient dies bei ihm, oder bei anderen, einem guten Zweck, der aber den begrenzten Individuen

in der Regel verborgen bleibt. Dreh- und Angelpunkt der gesamten Überlegung ist die Leibnizsche Vorstellung der Beziehung zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit. Das Reich der Möglichkeiten besteht, Leibniz zufolge, an sich, d.h. unabhängig von Gott. Er findet es vor, d.h. seine Allmacht erstreckt sich nicht über der Struktur der Möglichkeiten. Gott wählt lediglich zwischen der Unmenge ideell existenter möglicher Welten eine einzige aus und verwirklicht sie. In der Möglichkeitsstruktur dieser Welt sind schon zum Zeitpunkt der Wahl alle Ereignisse, die stattfinden werden, enthalten und Gott sieht sie voraus. Das Kriterium seiner Wahl für die einzig verwirklichte Welt, ist daß er „die beste aller möglichen Welten“ schafft. Leibniz' Antwort auf die Aporie nach der Verträglichkeit des Bösen mit der Idee eines allgütigen Gottes, lautet also, daß der Mensch Gott nicht anklagen darf, sondern ihm vielmehr dafür dankbar sein muß, daß er das Böse einem guten und weisen Zweck eingespannt hat und sich außerdem dabei um seine größtmögliche Eindämmung entschieden hat.

Der metaphysische Optimismus Leibniz' mußte im Laufe des 18. Jh. einem entschieden diesseitigen Optimismus weichen. Obwohl die Aufklärung die Widersprüche der Vernunft kannte, gewann bei ihren populären und schließlich wirksameren Versionen die Vorstellung von der Vernunft als Allheilmittel die Oberhand. Es gelte, nach dem Vorbild der Naturwissenschaften, die Herrschaft der Vernunft auch in den individuell-menschlichen und gesellschaftlichen Belangen zu etablieren. Nur so würde sich die Menschheit von Ängsten, Aberglaube, Dogmen und Leidenschaften befreien und das Böse – das in einer aufgeklärten Welt nicht so heißen darf – hinter sich lassen: „Das Unvernünftige, Irrationale, die Leidenschaften, die einen versklaven – das gilt von nun an als das Böse“ (Safranski, S. 177). Dies sei weder einer autonomen Macht, noch einem metaphysischen Mangel an Sein zuzuschreiben, denn alles jenseitige gehöre einem zu begrabenden Zeitalter. Das Böse wird nun zum bloßen „Mangel an Vernunft“ (ebenda) erklärt. Eine bessere Gesellschaft benötige nicht moralisch bessere Menschen, sondern nur eine ausgeklügelte Verbindung dieser, der gelingt, mittels der rivalisierenden, egoistischen Interessen der Einzelnen den Fortschritt anzutreiben.

In dieser Vorstellung erkennt allerdings der große Offenbarer der Grenzen der Vernunft das „radikal Böse“. Kant (1724-1804) stellt auf der Basis seiner kritischen Philosophie die Problematik des Bösen auf einem neuen Fundament. Im Lichte seiner Vernunft-Kritik kann das Böse weder als eine ontologisch-theologisch begründbare noch als eine empirisch überprüfbare Tatsache erscheinen. Es ist nichts als ein von der Erfahrung bezeugter Hang des Menschen. Es ist die Geschichte, die Kant dem Optimismus der abstrakten Aufklärung mißtrauen läßt, denn sie spricht deutlich gegen die Hoffnung einer stetigen Verbesserung der sozialen Welt. Die Geschichte belegt

eindeutig, daß zur Natur des Menschen die Freiheit zum Bösen gehört. Daß der Mensch *frei* ist, sich sogar gegen seine eigenen Interessen für etwas Gutes zu entscheiden, macht für Kant das größte Mysterium aus und dient ihm als Kern seiner Philosophie. Im menschlichen *Gewissen* erblickt er die einzige Kraft, die die blinde Notwendigkeit der Natur aufzuheben vermag. Nur im Gewissen bekundet sich ein *Sollen*, das dem schicksalhaften Müssen der kausalen Natur entgegen wirken kann; deshalb verankert Kant hierin seine Sinnsuche angesichts des fatalistischen Scientismus seines Jahrhunderts. Sein „kategorischer Imperativ“ appelliert genau an dieses Vermögen, wenn er fordert: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“. Wenn aber die Selbstliebe zum ausschließlichen Beweggrund des Menschen wird, wenn er nur dann das Gute tut, wenn es ihm nicht schadet, oder unangenehm ist, handelt er „radikal böse“. Zu einem absoluten Bösen, das jenseits aller Eigeninteressen nur um des Bösen willen getan wird, sei der Mensch nicht fähig. Der Mensch könne nur in die Richtung des Guten seine egoistische Natur überwinden und somit seine Freiheit von der sklavischen Notwendigkeit ausleben.

Die ausschweifenden Phantasien des Marquis de Sade (1740-1814) offenbaren jedoch eine destruktive Aggression, die das begrenzte Ich in die genau entgegengesetzte Richtung zu transzendieren versucht. Er vermag genau so wenig wie Kant, in der Natur einen Zweck zu entdecken. Aber im Unterschied zum kühlen Verstand letzteren, rebelliert er gegen die „Bestie“ Natur, in die der Mensch ohne sein Einverständnis „geworfen“ wurde. Und noch viel mehr: Im absoluten Gegensatz zu den Prinzipien der Kantischen Ethik leitet er aus der vermeintlichen Sinnlosigkeit der Natur seine moralische Maxime ab. Während Kant es strikt ablehnt, aus dem Ist-Zustand der Natur den Soll-Zustand des Menschen abzuleiten, begründet de Sade genau hierauf die Ethik des sadistischen Hedonismus: Da die Natur selbst verbrecherisch ist, kann es kein Verbrechen geben. Folglich ist alles, was den natürlichsten, d.h. den brutalsten Trieben des Menschen entspringt, nicht nur erlaubt sondern auch gut, da es natürlich ist. Der Mensch soll die Natur vollenden, indem er ihre Sinnlosigkeit konsequent zu Ende denkt und entsprechend handelt. Seine Freiheit transzendiert die Natur, indem sie bestialischer, also natürlicher als die Natur, wird. Aber damit gibt sich der Marquis nicht zufrieden. Er wendet sich schließlich ganz und gar gegen die Natur. Ihre Transzendenz sieht er in ihrer Vernichtung. De Sades Böses will einzig und allein das absolute Nichts erreichen. Auf der Suche nach dem absoluten Nullpunkt, der maximalen Entropie, „stürzt sich die Freiheit in die absolute Negation: dieses alles soll nicht sein“ (Safranski, S. 209). Der tiefste Wunsch des Menschen sei der nach totaler Vernichtung allen Seins und in dessen Unerreichbarkeit bestehe seine unheilbare Tragik. Der

sadistische Nihilismus erhebt das leidenschaftliche Sehnen und erbitterte Streben nach absolutem Mangel an Sein zur höchsten Ratio, zum vollkommenen Mangel an Unvernunft. Dem kategorischen Imperativ könnte de Sade vorbehaltlos zustimmen, würde aber ihn so auslegen, daß jeder Mensch die unbedingte Pflicht hat, auf eine für alle Anderen vorbildliche Weise sein bestes zur Vernichtung des Universums zu leisten, denn nur so würde er seiner ureigensten Freiheit gerecht. De Sade lotet die geheimsten Tiefen der menschlichen Freiheit aus, indem er demonstriert, daß sie so radikal frei ist, daß sie sich genau so gut für das absolute Böse entscheiden kann. Damit ist auf eine besonders eindeutige Weise die innigste Verflechtung der Frage nach dem Bösen mit der Problematik der Freiheit gezeigt. Nichtsdestoweniger wird Kants kategorischer Imperativ erst vor dem Hintergrund des de Sadeschen „Isolismus“ – demzufolge jeder Einzelne im Mittelpunkt seiner Welt von den Anderen vollkommen isoliert steht – voll verständlich. Er könnte wie folgt lauten: „Versuch Dich zu entgrenzen, indem du die Anderen als lebens- und lebenswürdige Subjekte in Dein eigenes Fühlen und Denken einbeziehst“. Die Freiheit ist aber frei, sich auch radikal dagegen zu entscheiden.

Diesen prinzipiellen Dualismus ihres Wesens hat Schelling (1775-1854) kosmotheologisch zu ergründen versucht. Die geschöpfte Natur, die „natura naturata“, entspringt einem schöpferischen Chaos, das „die unbegreifliche Basis der Realität“ ist. Auf diesen übrationalen Grund aller Seienden, die „natura naturans“, bezieht sich das Fragen nach Gott. Als das Absolute muß er der Grund seiner Selbst sein, was in der philosophischen Tradition als „causa sui“ bezeichnet wird. Der von Plotin beeinflusste Schelling setzt aber diese Tradition auf eine höchst originelle Weise fort: Gott hat seinen Grund in dem, „was in Gott selbst nicht Er Selbst ist“. Gott muß erst das werden, was er eigentlich ist. Er durchläuft eine Entwicklung vom dunklen Grund der Bewußtlosigkeit zum Licht des vollkommen erwachten Bewußtseins seiner Selbst. Dieser Bewußtwerdungsprozeß ist identisch mit der Evolution der Natur, die mit dem Menschen die Dimension der Selbstreflexion erreicht hat. Als Prozeß des selbstdurchsichtig-Werdens Gottes ist die Evolution der Natur etwas höchst dramatisches, denn sie birgt ein elementares Risiko in sich: „Der Abgrund Gottes ist der noch unfertige Gott, das dunkle, verschlossene Sein, das noch nicht zur Selbstdurchsichtigkeit vorgedrungen ist. Der Abgrund in Gott ist die Potenz. Die Potenz ist das Ermöglichende, aber sie bleibt zugleich eine Bedrohung. Sie kann, als Grund, das Seiende entspringen lassen, zur Ordnung gestalten – sie kann es aber auch in sich zurückschlingen: Das Regellose, Chaotische kann, als Abgrund, wieder hervortreten“ (Safranski, S. 65). Diese Gefahr kulminiert aber im Menschen, denn in ihm hat sich die Natur zum höchsten Erwachen des Bewußtseins durchgerungen. Kraft seiner Freiheit kann sich der Mensch zum Mitstreiter der noch dunklen Seite Gottes machen. Er ist frei,

sich auch für das Nichtsein zu entscheiden und somit böse zu werden. Der Abgrund in Gott kann erst durch den Menschen zur vollkommen bewußten, aktiven und somit absoluten Negation des Seins erwachen. Erst im Menschen kann der reine, von konkreten Objekten vollkommen abstrahierte, Wille zur Vernichtung, der ohne positiven Grund, ausschließlich um des Nichtseins willen, alles negiert, erwachen. Dies ist der Fall, wenn der nur auf sich selbst bezogene „Eigenwille“ über den „Universalwillen“, den geläuterten, sich selbst transzendierenden, Willen siegt.

Für Schopenhauer (1788-1860) kann aber der Wille nur „Eigenwille“ sein, denn er ist blind; er kann nur wollen – sich selbst wollen. Die Erhebung des reinen Willens zur elementarsten ontologischen Kategorie läßt Schopenhauer den Willen zum Grundprinzip des Lebens und der universellen Sinnlosigkeit erklären. Der Wille im Grund aller Existenz ist keine rationale Kraft, die bestimmte Zwecke, Ziele und Absichten verfolgt. Er ist eine uranfängliche und deshalb vorrationale Potenz des blinden Wollens, die nur im Grenzfall des selbstbewußt-Werdens ein Ziel bekommen kann. Der ungerichtete Wille ist nichts positives, nichts schöpferisches, sondern die sich zu verschiedenen begrenzten Gestalten konkretisierende Irrationalität. Die aus dem „Weltwillen“ hervorgegangenen Individuen können nicht anders, als kraft ihres Eigenwillens sich gegenseitig bekämpfen. Die Welt besteht aus unaufhebbar verfeindeten Egoisten. Wir leben in der schlechtesten aller möglichen Welten, die so viel Übel enthält, daß sie gerade noch existieren kann. Es gibt weder Gott noch einen Plan, in dem wir vorgesehen sind – wir sind nicht gemeint. Das einzige Entkommen aus der Hölle der Existenz ist nicht die Vernichtung des Seins, sondern das Versiegen der sinnlosen Quelle, d.h. die Abtötung des Willens. Folglich ist die Selbstbejahung des Lebens etwas radikal böses. Der Schopenhauersche Pessimismus verfällt allerdings nicht in den gedanklichen Nihilismus eines abstrakt gedachten Nichtseins, der blind nur vernichten will. Er trachtet nicht nach der Vernichtung des Daseins, sondern nach seiner Überwindung. Die Erfahrung des Mitleids offenbart das Vermögen des egoistischen Eigenwillens, seine Verblendung zu überwinden und seine Gegner als Mitleidende zu erleben. Sie ist keine moralische Erfahrung, die aus kategorischen Imperativen folgt, sondern ein zum Wesen des Individuums gehörendes Vermögen, das es entgrenzt und ihm seine uranfängliche Verbundenheit mit seinen Leidensgenossen zeigt. Wenn der Mensch in dieses „bessere Bewußtsein“ erwacht, hat er seinen ihn quälenden Willen selber zur Ruhe gebracht, ohne sich selbst vernichtet zu haben. Denn jenseits des Willens eröffnet sich die Welt des wahren Seins. Die Metaphysik Schopenhauers leidet offensichtlich nicht unter den Begrenzungen des abstrakten Begriffs des Nichts. Sein Genius hat die Barriere der abstrakten Negation durchbrochen und das Nichtsein als das

vollkommen befreite, zu sich selbst erwachte Sein – ganz im Sinne der Buddhistischen „Leere“ – positiv erfaßt.

Schopenhauer spekuliert im Rahmen einer Tradition, die den Willen als Begehren, als Trieb, auffaßt. Der Antimetaphysiker Nietzsche (1844-1900) tritt die Nachfolge Schopenhauers an, indem er den Voluntarismus – die philosophische Richtung, die dem Willen eine höhere Triebkraft als der Vernunft oder dem Gefühl zuweist, – auf ein neues Fundament stellt. Ausgangsbasis seiner eigenen Metaphysik ist das Erfassen des Willens als „Befehlenkönnen“, als eine Kraft, die das stärker-Werden anstrebt. Der Wille will überwältigen. Er ist „Wille zur Macht“, denn das Lebendige kann sich nur dann erhalten, wenn es sich steigert, wenn es expandiert und sich anderes Lebens bemächtigt. Er kann sich aber nur dann ungehemmt entfalten, wenn er die Moral überwindet. Die Erkenntnisse der Naturwissenschaften haben das Fundament der alten Metaphysik und der Religionen, daß das Universum ein sinnvoll organisierter Kosmos sei, zerschmettert. Die radikale Entwertung der obersten Werte degradiert religiöse und moralische Vorstellungen zu rein menschlichen Erzeugnissen. Sie sind nichts anderes als die Mittel, kraft derer der Wille zur Macht sich Schwächerer bemächtigen und die Übermächtigen abwehren will. Die Menschen haben Jahrtausende lang ihre eigene Werte- und Götter-schöpfende Kraft verkannt und sie nach außen projiziert. Jetzt werden sie davon eingeholt und begreifen, daß das Universum eine einzige Sinn-Wüste, etwas ganz und gar zweck- und sinnloses ist. Es ist das pure Dasein, entblößt vom jeglichen Wert an sich. Aber das braucht die starken Naturen nicht zu beunruhigen, denn es ist gerade der Nihilismus, der ihnen ermöglicht, ihren Willen zur Macht vollkommen hemmungslos walten zu lassen und ihre Herrschaft zu etablieren. Gerade in einer Sinn-Wüste können sie ihre eigenen wehrhaften Sinn-Burgen aufrichten, verteidigen und vergrößern. Die Starken sind selbst ihr eigener Sinn und brauchen ihn nicht woanders zu suchen. Ihr Wille zur Macht bringt ihre eigene Moral hervor. Deswegen hängt das Urteil, ob etwas gut oder böse ist, ausschließlich von der Perspektive des Urteilenden ab. Die vor allem in der christlichen Tradition überkommenen Wertvorstellungen verkörpern den Sieg der Sklavenmoral, die dem Starken schlechtes Gewissen machen will, um seine Lebenskraft zu hemmen und seinen Willen zur Macht zu brechen.

Nietzsche starb in völliger Umnachtung, noch lange bevor deutsche Soldaten, bewaffnet mit seinen Werken im Rucksack, an die Fronten des ersten Weltkrieges geschickt wurden, um für den Willen zur Macht anderer zu sterben. Die destruktive Aggression, mit der dieser Krieg Europa überflutete, führt Freud (1856-1939) auf ein Prinzip zurück, das eine teilweise Inversion des Willens zur Macht darstellt. Der „Todestrieb“, den Freud auch „Ursadismus“ nennt, ist ein Streben nach Zerstörung und

Selbstzerstörung des Lebendigen (Kapferer, 1993). Freud, der in seinem früheren Werk destruktive Aggression als Bestandteil von Sexualtrieben oder als Ausdrucksweise der Ich- bzw. Selbsterhaltungstrieb verstand, faßt vor dem Hintergrund der großen Katastrophe den Todestrieb als eine von den anderen Trieben unabhängige Kraft, die sich auch gegen die Selbsterhaltung des Individuums richtet. Als ein Prinzip, das die Rückkehr des Lebens zum Anorganischen, dem es entkam, anstrebt, ist er in *jedem* Lebensprozeß am Werk. Es handelt sich also nicht um eine psychologische, sondern um eine ontologische Kategorie, die in jedem Organismus anzutreffen ist. Die Destruktionskräfte des menschlichen Todestriebes erscheinen Freud als übermächtig, denn sie werden von den Sinn-vernichtenden Erkenntnissen der Naturwissenschaften zusätzlich angefacht. Er hält es aber auch für denkbar, daß die Menschheit nicht daran zugrunde gehen muß. Dafür ist es aber unerläßlich, daß sie mit dem radikalen Sinnentzug, den ihr die naturalistische und biologistische Weltsicht beschert haben, leben lernt.

Der Sinnverlust in unserem Welt- und Menschenbild ist auch das Thema der existentialistischen Literatur und Philosophie vor und nach Freud. Die elementare Schockerfahrung, der diese Richtung Ausdruck geben will, ist die *Kontingenz* aller Seienden, d.h., daß alles was es gibt, genausogut nicht gegeben sein könnte, womit es als bedeutungslos empfunden würde. Die grundlegende Erfahrung der Moderne kann man, mit Sartre (1905-1980), in der Substantialisierung des Akzidentiellen, des Zufälligen, erkennen: „Das Wesentliche ist die Kontingenz [...] kein notwendiges Sein kann die Existenz erklären: die Kontingenz ist kein Trug, kein Schein, den man vertreiben kann; sie ist das Absolute, folglich die vollkommene Grundlosigkeit. Alles ist grundlos, dieser Park, diese Stadt, und ich selbst“ (Sartre, 1992). Durch die Reflexion raubt das Bewußtsein dem Sein jegliche Bedeutung, löst es ins Nichts auf. Demjenigen, der nach Gründen sucht, „muß die Kontingenz zum Bösen werden. [...] Es ist das Böse in dem Sinne der Abwesenheit der guten Gründe in der Welt. Es ist die Erfahrung des Abgrunds oder, [...] des Absurden“ (Safranski, S. 220). Dem Existentialisten zeigt sich das Böse als der nackte Mangel an Sinn, dem der moderne Mensch schutzlos ausgeliefert ist. Im frühen 20. Jh. fand die fundamentale Erfahrung der Kontingenz sogar in die Physik, die am weitesten entwickelte Naturwissenschaft, Eingang, als die Quantentheorie begründet wurde. Nicht einmal vor den Ideenhimmel der reinen Mathematik und Logik machte die Kontingenz halt, als 1931 Kurt Gödel die prinzipielle Unvollständigkeit sehr umfangreicher formaler Systeme bewies. Der Menschheit blieb leider keine Zeit, den wahren Wert ihrer ersten Schritte aus dem Würgegriff des mechanistischen Scientismus zu begreifen, und somit auch die positive Wirkung des

Kontingenten auf ihr Weltbild zu würdigen, denn sie stürzte sich ins blutigste Abenteuer ihrer Geschichte.

Jeder Versuch, den zweiten Weltkrieg aus den besonderen sozialen Umstände der zwanziger und dreißiger Jahren abzuleiten, ist ein Verzweiflungsakt der Ratio, die der historischen Singularität „Hitler“ ausweichen will. An seiner Gestalt zerbricht das Kontinuum des folgerichtigen Denkens, da er – kraft der Kollektivierung seines Wahns – die Kontinuität seiner Zeit zerschlug. Der Gedanke, daß der industrielle Massenmord, die verbrecherische Kriegsführung an der Ostfront und im Balkan, ja sogar der Nationalsozialismus als ganzer ohne diese Figur nicht denkbar sein könnten, ist nicht auszuhalten. Die Erfahrung der zerstörerischen Kontingenz erreicht in der Erscheinung des Hitlerschen Wahns eine unendliche Steigerung, denn das Ausmaß des ganzen Grauens erscheint weder als notwendig noch als historisch folgerichtig. Der Gedanke, daß der Wille zur Macht eines Psychopathen nicht nur zum Exponenten einer Massenpsychose wurde, sondern vielleicht eine Schlüsselrolle bei ihrer Auslösung, Kanalisierung, und Ausformung spielte, läßt uns in den Abgrund der totalen Kontingenz, des absoluten Mangels an Sinn, blicken und wird deshalb voreilig verworfen. An Hitler zerbrechen alle Kategorien der Ratio, weshalb man sich immer fragen wird, wie es ihm gelingen könnte, die Welt und ihre übriggebliebenen Werte so zu verunstalten. Die unbegreifbare Grausamkeit dieses Krieges wäre ohne die beispiellose Verrohung und Verwüstung des abendländischen Menschenbildes durch die physikalistisch-biologistische und ökonomistische Wissenschaftsgläubigkeit und die weltweite Kolonialisierung des Fühlens und Denkens von den Sekundärtugenden der industriellen Arbeitsmoral nie möglich gewesen. Aber allein darauf ist sie nicht zurückzuführen und das erträgt die Vernunft nicht.

Mit Hitler hat die Moderne ihre eigene Personifikation des absoluten Bösen gefunden. Er stellt aber auch die größte Herausforderung an unser Denken vom Guten dar. Hans Jonas (1903-1993) zufolge läßt sich nach Auschwitz die Vorstellung eines gleichermaßen mächtigen wie gütigen Gottes nur um den Preis seiner totalen Kontingenz aufrechterhalten. Ein allgütiger und allmächtiger Gott, der Auschwitz nicht verhindert, ist aus jüdischer Perspektive ein absolut unergründlicher und somit total unverständlicher Gott. Jonas stellt sich die Schöpfung als einen „Akt der göttlichen Selbstentäußerung“ vor (Jonas, 1987, S. 45). Damit die Welt sei, „entsagte Gott seinem eigenen Sein; er entkleidete sich seiner Gottheit, um sie zurückzuempfangen von der Odyssee der Zeit, beladen mit der Zufallsernte unvorhersehbarer zeitlicher Erfahrung, verklärt oder vielleicht auch entstellt durch sie“ (ebenda, S. 16-17). Äonen hindurch entfaltet die „göttliche Landschaft ihr Farbenspiel“ und die Gottheit erfährt sich selbst. Durch jede neu aufgehende Dimension des Weltgeschehens erweitert sich die Fähigkeit

Gottes, sein verborgenes Wesen zu erkunden und sich selbst zu entdecken. „Und all die Werdemühe, ob hell oder dunkel, schwellt den jenseitigen Schatz zeitlich gelebter Ewigkeit“ (ebenda, S. 19-20). Als der Mensch die Bühne der Evolution betrat, hörte mit der „Heraufkunft von Wissen und Freiheit“ die „Unschuld“ auf, da die Transzendenz zu sich selbst erwachte. Gott begleitet die Menschen „hoffend und werbend, mit Freude und mit Trauer, mit Befriedigung und Enttäuschung“ – sich ihnen nähernd, ohne in ihr Tun einzugreifen (ebenda, S. 23-24). Jonas’ werdender Gott erfährt durch die Welt und *leidet* mit ihr. Er ist ein *verzeitlichter* Gott der nicht in der Ewigkeit mit sich selbst identisch bleibt. Er ist ein sorgender Gott, der aber seine Sorge von seinen Geschöpfen abhängig macht. Durch einen „Akt unerforschlicher Weisheit oder der Liebe oder was immer das göttliche Motiv gewesen sein mag“, verzichtete er darauf, die Erfüllung seiner selbst durch Macht zu garantieren und schenkte den Geschöpfen Selbständigkeit, die sich beim Menschen zur besonderen Form der Freiheit steigert (ebenda, S. 31-33). Gott ist also nicht allmächtig und kann nicht verändern, was ihm Leiden hinzufügt. Seine Allmacht wäre mit der Selbständigkeit der Seienden, und vor allem der Menschen, nicht verträglich. Gottes Allgüte ist mit der Existenz des abgründig Bösen nur deswegen vereinbar, weil er nicht allmächtig ist. Gott leitet die Welt nicht mit starker Hand, sondern mit dem zarten und unendlich geduldigen „eindringlich-stummen Werben seines unerfüllten Zieles“ in den Herzen der Menschen, denen er aus Liebe die Freiheit schenkte. Sie sind aber auch frei, sich ihm total abzuwenden und das Böse zu verbreiten; „kein manichäischer Dualismus wird bemüht zur Erklärung des Bösen, aus den Herzen der Menschen allein steigt es auf und gewinnt es Macht in der Welt“ (ebenda, S. 43). Das Gelingen der zerstörerischen Intention, des gewollt Bösen, entspringt nicht einem dämonischen Widersacher Gottes sondern der *Freiheit* der Menschen.

Lange vor Jonas entwarf der Prozeßphilosoph Alfred North Whitehead (1861-1947) eine ähnliche Vorstellung eines mit der Welt und durch sie werdenden Gottes: „Er ist der Poet der Welt, leitet sie mit zärtlicher Geduld durch seine Vision von der Wahrheit, Schönheit und Güte“ (Whitehead, 1995, S. 618). Seine Liebe zur Welt ist „die besondere Vorsorge für besondere Ereignisse. Was in der Welt getan wird, verwandelt sich in eine Realität des Himmels, und die Realität des Himmels geht wieder über in die Welt [...] In diesem Sinne ist Gott der große Begleiter – der Leidensgefährte, der versteht“ (ebenda, S. 626). Gott bietet den Geschöpfen, in denen Whitehead *kreative Subjekte* sieht, für ihren autonomen Selbstwertungsprozeß ein solches Ziel an, das eine möglichst umfassende Einbeziehung ihrer Mitgeschöpfe vorsieht. Aber der Mangel an Vollkommenheit der begrenzten Subjekte erschwert ihnen gewaltig, die Erfüllung der empfangenen Inspiration. Das Böse ist in allen Seienden, weil sie vom allumfassenden

Sein Gottes, das über allen Gegensätze der begrenzten Perspektiven steht, weit entfernt sind. Alles, was begrenzt ist, birgt das Böse in sich, weil es sein eigenes Dasein erlangt, indem es sich gegen anderes abgrenzt. Bei entwickelten Kreaturen, die die Freiheit des Denkens und Handelns haben, kann dieser Mangel zum aktiven, intentionalen Bösen führen, das sich während des gesamten 20. Jhs. wiederholt zur erschreckenden Gestalt der Vielzahl gut durchgeplanter und kaltblütig ausgeführter Völkermorde steigern konnte. Von Gott zu erhoffen, daß er, um ein solches Böses abzuwenden, in den Lauf der physischen Geschehnisse einschreitet, würde sein Wesen verfehlen. „Gottes Rolle liegt nicht in der Bekämpfung [...] von destruktiver Kraft mit destruktiver Kraft“ (ebenda, S. 618), denn er ist die innere Seite des Weltprozesses, während das Böse sich in der physischen Realität äußert.

In der Moderne scheint die existentielle Erfahrung des Mangels an Sinn dem Bösen besonderen Antrieb zu verleihen. Die durchrationalisierte, industrialisierte Menschheit vermißt die Verbindlichkeit zwingender Gründe, die den früheren Jahrhunderten Halt boten. Abgründe der Kontingenz öffnen sich überall. Sogar in den formalen Wissenschaften erblicken wir immer klarer unsere geistige Freiheit in dem, das wir als unseren Gegenstand erkennen. Das belegt die Vermischung von Subjekt und Objekt in der Quantentheorie, die im Zuge der Grundlagenkrise der Mathematik geschaffenen metamathematischen Ansätze und die Vielzahl neuer logischer Kalküle, die im letzten Jahrhundert erfunden wurden und die Alleinherrschaft der Aristotelischen Logik beendeten. Es wird immer deutlicher, daß in unseren Erkenntnisobjekten eine starke Spiegelung unserer eigenen schöpferischen Kraft enthalten ist und daß letztere sogar die Bedingungen der Möglichkeit unserer Erkenntnis mitschöpft. Anders als Kant dachte, scheinen die aprioris unserer Vernunft nicht jenseits unserer Kreativität zu sein. Hierin besteht aber eine große Angstquelle, weil wir diese uns zunehmend bewußt werdende Freiheit unseres Erkenntnisvermögens noch nicht verstehen. Aus dem Verdacht, daß wir nicht nur unsere Objekte schon im Vollzug des Erkennens, sondern auch die „Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis“, wie Kant sagen würde, mitschöpfen, geht eine Erfahrung radikaler Einsamkeit hervor, die gegenwärtig noch verdrängt wird. Wir wissen noch nicht mit der Tatsache umzugehen, daß die Grenzen zwischen Wissenschaft und Kunst allmählich verwischen – „Vielleicht ist ‘Mathematisieren’, wie Musizieren eine schöpferische Tätigkeit des Menschen, deren Produkte nicht nur formal, sondern auch inhaltlich durch die Entscheidungen der Geschichte bedingt sind und daher vollständiger objektiver Erfassung trotzen“ – sagt der große Mathematiker Hermann Weyl (1966, S. 279). Die „creatio ex nihilo“ des modernen Menschen hat das Erbe des theistischen Schöpfungsaktes angetreten. Die Nähe des zeitgenössischen Wissenschaftlers zum Künstler, der seine Kreationen gegen seine eigene quälende

Zweifel an die Kontingenz seiner Einbildungskraft verteidigen muß, wächst unaufhaltsam. Unseren theoretischen und praktischen Systemen wird zunehmend das Schicksal eines jeden kreativen Sinnganzes zuteil, das einem ursprünglichen Chaos kreativer Impulse abgerungen wird und stets am Abgrund des Rückfalls in dieses steht. Diese, hauptsächlich im letzten Jahrhundert, gewonnene Freiheit erleben wir momentan noch als etwas abgründiges, das unbemerkt in die Willkür entgleiten könnte. Sie bleibt uns fremd, denn ihr scheint der Nihilismus des (abstrakt gedachten) „ex nihilo“ anzuhaften.

Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß die Geschichte der Philosophie den Zusammenhang der Konzeption des Bösen mit der Vorstellung der Negation, des Mangels und – besonders in der Moderne – seiner Superlative, des *Nichts*, unterstreicht. Wir stehen vor der etwas rätselhaften Triade *Freiheit-Nichts-Böses*, die nach einer Vertiefung des Begriffes des „Nichts“ verlangt. Unsere gewöhnliche Vorstellung vom Nichts gewinnen wir durch die gedankliche Negation. Ausgehend von einer ursprünglich gegebenen Fülle des Seins, abstrahieren wir von dem, was uns nicht interessiert, und behalten schließlich nur ein reduziertes Gebilde zurück. In dieser Fähigkeit des Abstrahierens von der Realität besteht unser Vermögen, in Möglichkeiten zu denken und die Zukunft gezielt zu verändern. Das erlaubt uns, von der gegebenen Wirklichkeit reine, d.h. ideelle, Formen abzulösen, sie gedanklich zu variieren und ins physische Dasein erwecken zu versuchen. Unsere Freiheit, im Denken ‘Nein’ sagen zu können, unterliegt keiner feststehenden Grenze. Gemessen an den kosmischen Maßstäben, ist unser nach Außen gerichtetes Tun außerordentlich begrenzt, aber das Denken nicht. Nach Innen sind wir Götter; wir erschaffen ganze Gedanken-Universen ex nihilo und wir können ideell das ursprünglich vorgefundene vernichten. Aber an der Schnittstelle zwischen dem inneren und dem äußeren Universum, wo wir uns als die geistige – aber physisch so gut wie irrelevante – Allmacht, als die eingekerkerte Unendlichkeit, erleben, erleiden wir eine unglaubliche Kränkung und rebellieren gegen diese unvorstellbare Zumutung. Dann steht der gedanklichen Vernichtung dieses skandalösesten aller möglichen Universen, die schließlich auch uns einholt, nichts im Wege. Unsere tiefsinnigsten und zugleich gefährlichsten Vorstellungen vom Bösen kreisen um die Thematik des absoluten Fehlens jeglichen Sinns und können in die gezielte Negation allen Seins umschlagen. Wir halten ein abstrakt gedachtes Nichts für etwas wahres, während es nur ein Phantasma unserer Freiheit ist. Wenn schließlich auch dieses Nichts als eine Konstruktion durchschaut sein wird, werden wir vor dem Scheideweg stehen, noch mehr zu verzweifeln oder aufzuatmen. Das erste wäre eine konsequente Fortsetzung des Weges, den wir bisher gegangen sind. Wir haben die Phantasmen unseres Denkens, die abstrakten Möglichkeiten, gegenüber der

Wirklichkeit so sehr aufgewertet, daß letztere uns als eine unter endlos vielen gleichwertigen Möglichkeiten erscheint, was sie zu etwas unendlich kontingentem und sinnlosem degradiert. Unser abstraktes Möglichkeit-Wirklichkeit-Denken erscheint uns als etwas authentisches, während es nur eine Kulturleistung ist. Erst wenn dies uns klar sein wird, werden wir uns von der Falle dieses Denkens befreien und die Wirklichkeit aufwerten und zwar ohne sie zur einzigen möglichen zu erheben, wie dies im fatalistischen Determinismus anderer Zeiten der Fall war. Dann werden wir aber schon den anderen Weg, den des konkreten Nichts der westlichen und östlichen Mystik, betreten haben. Wenn wir das Nichts als einen Urgrund, dem wir entwachsen sind, begreifen, können wir auch die von uns erkannten Seienden der Welt als Sinn-schöpfende Subjekte sehen. Mit Hilfe einer solchen pluralistischen Metaphysik Whiteheadscher Art werden wir uns allmählich vom solipsistischen Mangel an Sinn befreien, da wir in allen Prozessen die Geburt von Sinn zu erkennen lernen werden. Das wird uns zwar nicht die anthropozentrische Kosmologie früherer Epochen – die sowieso nur Ausdruck maßloser Eitelkeit war – zurückgeben, wird uns aber aus der kosmischen Sinn-Wüste herausführen.

Diese neue Metaphysik müssen wir uns aber selber schenken. Für ein solches Vorhaben stehen inzwischen die Zeichen nicht mehr so schlecht, wie es noch vor einigen Jahrzehnten der Fall war. Dank der Entdeckung der Grenzen des mechanistischen Paradigmas und der unreduzierbaren Spontaneität der Natur gelingt es uns immer mehr, dem Würgegriff eines verkürzten Naturalismus zu entfliehen. Die Herrschaft der deterministischen Physik und des darwinistischen Biologismus über unser Denken und Fühlen schwindet zusehends dahin. Und die innerhalb der Philosophie vorherrschende Haltung des antimetaphysischen Skeptizismus läßt ebenfalls allmählich nach. Um das Universum als Sinn-vollen Prozeß zurückzugewinnen, müssen wir aber nochmals der eigenen Kontingenz mitten ins Gesicht schauen: Wir sind frei – nicht mehr als frei – aus der Höhle des Skeptizismus und Scientismus auszubrechen, um das Abenteuer eines neuen spekulativen Denkens zu riskieren. Nichts garantiert weder die Notwendigkeit noch den Erfolg dieses Wagnisses; es ist aber die „Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis“, wie Kant sagen würde, eines sinnreichen Kosmos, in dem wir keine kuriose Ausnahmeerscheinung mehr sind. Es könnte sogar gelingen, der in den Gründungsmythen und in der antiken und neueren Philosophie des Abendlandes angelegten Idee der Negativität und des Werdens Gottes einen neuen, konkreteren Ausdruck zu verleihen. Anstatt Gott als den zeitlosen Schöpfer eines ewigen Sinns zu denken, könnten wir ihn als einen, mittels kreativer Geschöpfe, sich bereichernden Sinn erfassen, der aus dem Nichts der Buddhistischen „Leere“ entspringt.

Eine solche Vertiefung des „nihil“ kann die meisten der hier vorgestellten Versuche über das Böse integrieren und dadurch auch dem interreligiösen Dialog gute Dienste erweisen. Dieser Ansatz verleiht einerseits der klassischen Vorstellung vom Bösen, als Mangel an Sein, einen neuen Ausdruck und bewahrt andererseits die Vernunft vor der Entgleisung in die Gefilde eines abstrakten und schließlich unermesslich eitlen Nihilismus, der alles negiert.

Die monotheistische Menschheit hat das „ex nihilo“ meistens mit dem abstrakten Nichts des Denkens, das auf der gedanklichen Negation basiert, verwechselt. Es ist an der Zeit, im „nihil“ unserer Gründungsmythen die unbedingte Freiheit eines anderen Nichts, der lebendigen Quelle aller Seienden, erkennen zu lernen. Erst dann wird uns klar, daß wir unsere Sinnanzheiten nicht aus einem abstrakten „nihil“ kreieren – dann wären sie tatsächlich willkürlich und sinnlos – sondern aus dem uns verborgenen aber konkreten Nichts, das die Mystiker geschaut haben. Wir sind frei, aus dem gedanklichen Nihilismus des Abgrunds in den mystischen Nihilismus des Grundes auszubrechen. Für ein begrenztes Wesen, das sich seiner Freiheit bewußt ist, ist es schwer, nicht zu verzweifeln, aber es ist möglich.

Philosophical-Anthropological Fundamentals: Destructive Aggression or “Evil”

Spyridon Koutroufinis (Berlin)

In the philosophical tradition, the problem of evil was primarily thought of in connection with the idea of negation, more precisely, privation, a lack of being. Thus, a shifting of this issue to the realm of reflection on the basic metaphysical structure of the world took place. The ethically evil, such as wickedness and guilt, and the physical evil, such as pain and suffering, were seen to have their roots in metaphysical evil. This conception corresponds to the conviction found in a variety of religions that evil is inherent only to the limited (*begrenzt*) of God's creatures, namely as a direct consequence of their limitedness; evil does nothing but evidence the separation of the creature from the absolute being of God. This appears to contradict the conception found in many religions (Zoroastrism, Manicheism, medieval Christianity, Satanism) of an independent principle of Evil (Ahriman, the Antichrist, Satan, Mephistopheles) operating actively and purposefully alongside and against God. But this conception cannot always be clearly distinguished from the first because limitation, as a lack of being, must operate with destructive intent in order to, in the broadest sense of the word,

preserve its “limitedness”. The elevation of evil to a separate principle, as is seen occurring above all in monotheistic religions, but also the conception that evil only inheres to the creatures, sharply distinguishes the notion of God from that of metaphysical deficiency. According to this view, God is pure goodness, the absolute positivity. This, however, has not remained uncontradicted within philosophy.

Several significant contributions to the understanding of the concept of evil were provided by Socrates, Plato, Plotin, Mani, Augustin, Leibniz, Kant, de Sade, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Sartre Jonas and Whitehead.

In the 19th and 20th centuries, evil was linked to the notion of a lack of meaning and sense. Various scientific insights were then interpreted to mean that everything that exists manifests no deeper meaning. The elementary experience of shock, expressed above all in existentialism, is the contingency of all beings, i.e., everything that is could just as well not be, and so is perceived as meaningless. The radical loss of meaning and sense in our view of the world and man was further intensified by the two World Wars. The inconceivable barbarity of the last great war would never have been possible without the loss of meaning in our view of man as a result of the physicalistic - biologistic and economistic faith in science and the global colonialization of feeling and thinking by the secondary virtues of the industrial work ethic. Since the 18th century, the view of the world and man has been struck dead by an abbreviated naturalism that attempts to explain everything purely in a deterministic fashion and therefore denies nature and man all meaning. The 20th century, however, presented us with the discovery of the limitations of the mechanistic paradigm. Today, we again stand before the irreducible, elementary spontaneity of nature. Moreover, the Western world is becoming more and more closely acquainted with the philosophical and religious views of East Asia. It is to be expected that in the the 21st century, these developments will lead to a reconsideration of the traditional philosophical notions of good and evil. The examination of Buddhist philosophy could, above all, transform the traditional conception of evil as a lack of being, for the Buddhist teaching of universal consciousness as “emptiness” is based on other conceptions of “nothingness” and “privation” than those found in the West. It is desirable that the abstract, theoretical nihilism of the West, which plays the central role in the concept of evil, be transformed by the tranquility and wisdom of the mystical nihilism of the East.

Literatur

- Augustinus, A. (1994): Bekenntnisse (deutscher Taschenbuch Verlag: München)
de Sade, M. (1990): Justin und Juliette. Band I. (München)

- Freud, S. (1963): Jenseits des Lustprinzips, Gesammelte Werke, Bd. 13. (Fischer: Frankfurt/M.)
- ,- (1969): Das ökonomische Problem des Masochismus, *Studienausgabe*, Bd. 3. (Frankfurt/M.)
- ,- (1969): Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, *Studienausgabe*, Bd. 5. (Frankfurt/M.)
- Hesiod (1991): Theogonie. (Artemis & Winkler: München [u.a.]
- Jonas, H. (1987): Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme (Suhrkamp: Frankfurt/M.)
- Kant, I. (2002): Kritik der praktischen Vernunft. (Akademie-Verlag: Berlin)
- Kapferer, N. (1993): Die Pathologisierung des Bösen. In: Schuller, A. & von Rahden, W. (eds.): Die andere Kraft. Zur Renaissance des Bösen. pp 95-115. (Akademie-Verlag: Berlin)
- Leibniz, G. W. (1968): Theodizee. (Meiner: Hamburg)
- Neue Jerusalem Bibel (1985) (Herder: Freiburg, Basel, Wien)
- Nietzsche, F. (1970): Jenseits von Gut und Böse. (Haude & Spener: Berlin)
- ,- (1930): Der Wille zur Macht. (Kröner: Leipzig)
- ,- (1980): Die Genealogie der Moral. Kritische Studienausgabe, Bd. V (München)
- Picht, G. (2001): Das richtige Maß finden. (Herder: Freiburg, Basel, Wien)
- Safranski, R. (1999): Das Böse oder das Drama der Freiheit. (Fischer: Frankfurt/M.)
- Sartre, J. P. (1992): Der Ekel. (Reinbek: Hamburg)
- ,- (1993): Das Sein und das Nichts. (Reinbek: Hamburg)
- Schelling, F. W. (1995): Über das Wesen der menschlichen Freiheit. (Akademie-Verlag: Berlin)
- Schopenhauer, A. (1972): Die Welt als Wille und Vorstellung. (Brockhaus: Wiesbaden)
- Whitehead, A.N. (1995): Prozeß und Realität. (Suhrkamp: Frankfurt/Main)
- Weyl, H. (1966): Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft (Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt)