

¹⁶ Vgl. ebd., 123 ff.

¹⁷ So die Grundformel MONTANS zur Lösung des Vermittlungsproblems zwischen Bildung des Ganzen der Persönlichkeit und ›Sonderung‹ ihrer Tätigkeiten zur die Vielseitigkeit konkretisierenden ›Einseitigkeit‹: *J. W. Goethe*, Wilhelm Meisters Wanderjahre oder Die Entsagenden, Werke VIII, 37.

¹⁸ *H. G. Frankfurt*, Willensfreiheit und der Begriff der Person, in: ders.: Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte, hg. v. M. Betzler/B. Guckes, Berlin 2001, 65–83, insbes. 67 f., 71 f.

¹⁹ Vgl. dazu *W. Schweidler*, What is Positive Freedom, in: *Obirin Review of International Studies* 11 (1999), 7–24.

²⁰ Vgl. *M. Heidegger*, Sein und Zeit, Tübingen ¹⁵1979, §27.

²¹ *P. Ricœur*, Zeit und Erzählung, 3 Bde., München 1988–1991, hier: Bd. 3, 396.

²² Vgl. dazu *E.-W. Böckenförde*, Staat, Verfassung, Demokratie. Studien zur Verfassungstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt a. M. 1991, 350; ebd., 351 ff. zu den geistig-bildungsmäßigen Voraussetzungen der Demokratie.

²³ Vgl. dazu *W. Schweidler*, Kunst und Ideologie, in: ders. (Hg.), Das Unantastbare. Beiträge zur Philosophie der Menschenrechte, Münster 2001, 141–160.

²⁴ Vgl. dazu *R. Spaemann*, Ende der Modernität?, in: *P. Koslowski/R. Spaemann/R. Löw* (Hgg.), Moderne oder Postmoderne?, Weinheim 1986, 19–40, insbes. 27 f.

²⁵ Die einzige monographische Einlassung NIETZSCHES zur Bildungstheorie ist die frühe Baseler Schrift *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten* (1872); philoso-

phisch zentrale Reflexionen zum Bildungs- und Erziehungsbegriff sind jedoch in vielen seiner Hauptwerke von Bedeutung; für eine kritische Gesamtdarstellung vgl. *T. Hoyer*, Nietzsche in der Pädagogik, Würzburg 2002.

²⁶ Vgl. *Aristoteles*, Nikomachische Ethik VI, 4–5; auch Politik I, 4.

²⁷ Vgl. dazu *R. Spaemann* 2001 (Lit.), 476–489.

²⁸ Vgl. dazu *R. Vierhaus*, Art. ›Bildung‹, in: *Geschichtliche Grundbegriffe* 1, 509 ff.

²⁹ Zur Bedeutung sowohl der optischen wie der Theatermetapher für die philosophische Formulierung dieses Anspruchs vgl. *H. Bredekamp*, Die Fenster der Monade. Gottfried Wilhelm Leibniz' Theater der Natur und Kunst, Berlin 2004.

³⁰ »Wenn ich mich beim Urphänomen zuletzt beruhige, so ist es doch auch nur Resignation; aber es bleibt ein großer Unterschied, ob ich mich an den Grenzen der Menschheit resigniere oder innerhalb einer hypothetischen Beschränktheit meines bornierten Individuums.« (*J. W. v. Goethe*, Werke 12, 367).

³¹ *J. W. v. Goethe*, Wilhelm Meisters Lehrjahre, Werke 7, 290.

³² Ebd., 289.

³³ Vgl. *M. Merleau-Ponty*, Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin 1965, 383; dazu *W. Schweidler*, Die ontologische Bedeutung des Leibes nach Merleau-Ponty, in: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* XL (1995), 35–62.

³⁴ *L. Wittgenstein*, Über Gewissheit, Frankfurt a. M. 1979, §94.

³⁵ Ebd., §143.

³⁶ Ebd., §314.

Das Böse

1. Exposition
2. Zum Theodizeeproblem
3. Zur Möglichkeit des moralisch Bösen
4. Zur Banalität des Bösen
5. Zur Tragödie der Kultur
6. Zur Rhetorik des Bösen

1. Manchmal kann man beobachten, wie Kleinkinder den Hammer, mit dem sie sich auf den Finger geklopft haben, oder den Splitter, der ihre Haut geritzt hat, »böse« nennen. Böse ist für sie alles, was ihnen Leiden, Schmerz oder Angst bereitet. Sie unterscheiden noch nicht zwischen Personen, denen Verantwortung zugeschrieben werden kann, und Lebewesen oder Gegenständen, die nicht handeln können. Aus der egozentrischen Perspektive des Kleinkindes erscheint diese Differenz nicht wesentlich. Entscheidend ist vielmehr, dass ein schmerzhaftes Ereignis das kindliche Vertrauen in

eine weitgehend seinen Bedürfnissen entsprechenden Welt bedroht. Dieses Ereignis muss wenigstens semantisch eingeordnet und damit gleichsam beschworen werden. Erst mit der langsamen Entfaltung ihrer eigenen Handlungsautonomie lernen Kinder, den Unterschied zwischen zurechenbaren und nicht-zurechenbaren Ereignissen ernst zu nehmen.

Auch der Großteil der vorkantischen Philosophie verwendet einen aus heutiger Sicht ungewöhnlich weiten Begriff des Bösen. Das lateinische *malum* umfasst sowohl nicht-moralische Übel als auch das moralisch Böse. Das Böse bezeichnet bis in die Neuzeit gleichermaßen die Unvollkommenheit und Vergänglichkeit des endlichen Seienden (metaphysisch Böses), Zerstörung und Leid verursachende Naturereignisse wie Krankheiten, Vulkanausbrüche oder Erdbeben (natürlich Böses) und schließlich auch moralische Verfehlungen wie Schadenfreude,

Ungerechtigkeit oder Grausamkeit (moralisch Böses). Dieser weite Begriff des Bösen entspricht einer Situation, in der dieser Begriff vor allem im Kontext der Theodizeediskussion Verwendung fand (s. u.). Heute wird zwischen der moralischen und der nicht-moralischen Sphäre schärfer unterschieden. Wie KANT bemerkt, hat »[d]ie deutsche Sprache [...] das Glück, die Ausdrücke zu besitzen, welche diese Verschiedenheit nicht übersehen lassen. Für das, was die Lateiner mit einem einzigen Worte *bonum* benennen, hat sie zwei sehr verschiedene Begriffe, und auch eben so verschiedene Ausdrücke. Für *bonum* das *Gute* und das *Wohl*, für *malum* das *Böse* und das *Übel*«. ¹ Zumeist werden sowohl in der Alltagssprache als auch im philosophischen Diskurs nur noch Handlungen und Personen als böse bezeichnet, die gegen moralische Prinzipien verstoßen. Dabei gelten aber nicht alle derartigen Handlungen oder Personen als böse, sondern nur eine Teilmenge davon. Das Spezifikum böser Handlungen, das diese von anderen pflichtwidrigen Handlungen unterscheidet, wird teils in einer besonderen Art der Handlungsmotivation, teils auch (gegebenenfalls zusätzlich) in einem besonders gravierenden Charakter der verursachten Folgen gesehen. Wer von bösen Personen spricht, schreibt diesen damit nicht nur gelegentliches böses Handeln, sondern eine generalisierte Bereitschaft oder Disposition zu bösem Handeln zu. Die Anwendung des Begriffs des Bösen auf Personen bleibt problematisch, insofern sie eine Einschränkung der allgemeinen Freiheitsunterstellung impliziert, der zufolge moralische Akteure jederzeit in der Lage sind, sich zum Guten oder Bösen zu entscheiden.

Im Folgenden werde ich zunächst einen Blick auf die klassische Theodizeediskussion werfen. Dabei möchte ich zeigen, dass die Entstehung der Religion demselben Bedürfnis entspringt, das sich in Gestalt des Theodizeeproblems gegen diese selbst wendet. Mit H. JONAS gehe ich davon aus, dass die Preisgabe des Allmachtsattributs die plausibelste theologische Antwort auf das Theodizeeproblem darstellt. Diese Antwort lässt indes die Abgrenzung zum Humanismus fraglich werden (2). Wenn allein der Mensch des Bösen fähig ist, bedarf der Begriff des moralisch Bösen genauerer Klärung. Daher werde ich im Anschluss einige *Kantische* Unterscheidungen einführen (3). Sodann werde ich H. ARENDTS Konzept der Banalität des Bösen skizzieren und mich mit deren Deutung durch S. NEIMAN auseinandersetzen (4). Ungeachtet ihrer angreifbaren Charakterisierung der Person EICHMANNS ist ARENDTS Analyse von

bleibender Bedeutung. Dies wird offenkundig, sobald sie in einen weiteren Kontext kulturtheoretischer Betrachtungen eingebettet wird, die sich an die zunehmende bürokratische, technische und systemische Vermittlung menschlichen Handelns anschließen (5). Schließlich scheint mir eine knappe Bemerkung zur gegenwärtigen Konjunktur des Begriffs des Bösen angezeigt (6).

2. Verletzlichkeit und Sterblichkeit sind Grundbestimmungen des menschlichen Daseins. Erfahrungen von Schmerz und Tod, von Ungewissheit und Ohnmacht gegenüber der äußeren Natur, der Gesellschaft und den eigenen Trieben, sind mächtige Anreize zur Entwicklung kultureller Deutungssysteme. Vermittels mythischer und religiöser Praktiken und Erzählungen suchen Menschen jene Erfahrungen natürlicher und moralischer Übel in eine sinnvolle Ordnung einzugliedern und sie dadurch erträglich zu machen. Mythos und Religion sollen den Riss kitten, der sich zwischen dem schwachen und bedürftigen Individuum und einer natürlichen und sozialen Umwelt aufgetan hat, die auf schmerzhaft Weise als indifferent oder feindselig erlebt wurde. Der Wunsch, »dass das Weltgefüge in seiner Gesamtheit ein irgendwie sinnvoller ›Kosmos‹ sei oder: werden könne und solle«², ist nach M. WEBER die eigentliche Triebfeder des religiösen Rationalismus. A. SCHOPENHAUER zufolge entspringt sogar noch das Erstaunen »welches zum Philosophiren treibt [...] aus dem Anblick des Übels und des Bösen in der Welt«³.

Tatsächlich zielt die philosophische Ursprungsfrage nach der ἀρχή nicht lediglich auf einen natürlichen, d. h. nicht-mythologischen, Grund der Welt, sondern zugleich auf deren ethische Rechtfertigung. So sucht ANAXIMANDROS das Sein gegen den augenfälligen Skandal der Hinfälligkeit alles Seienden zu verteidigen. »Woraus aber das Werden ist den seienden Dingen«, so heißt es in seinem ἄπειρον-Fragment, dem ältesten Textdokument der westlichen Philosophiegeschichte, »in das hinein geschieht auch ihr Vergehen nach der Schuldigkeit; denn sie zahlen einander gerechte Strafe und Buße für ihre Ungerechtigkeit nach der Zeit Anordnung.«⁴ Hinter dieser Versicherung ist eine mehrschichtige Apologetik zu erkennen. Zum einen erklärt ANAXIMANDROS das natürliche Übel der Vergänglichkeit alles endlichen Seienden als notwendige Bedingung neuen Werdens. Zum anderen stellt er es als logische Konsequenz eines moralischen Übels dar, mithin als Element eines Straf-

gerechtigkeit üben den Kosmos, in dem natürliche Übel auf moralische folgen. Wenn das Übel in der Welt notwendig ist, lässt dies *erstens* die »optimistische« Deutungsmöglichkeit zu, dass es sich bei unserer Welt gleichwohl um die beste *mögliche* Welt handelt. Wenn das aktuelle Übel eine notwendige Bedingung künftigen Werdens ist, kann es *zweitens* auch heilsgeschichtlich mit dem Hinweis auf ein noch im Werden befindliches Gutes gerechtfertigt werden. Das natürliche Übel als Konsequenz moralischer Schuld zu erweisen, bedeutet *drittens* eine Beweislastumkehr: Wer über erlittenes Übel klagt, gerät selbst auf die Anklagebank. Fügt man als *viertes* Argumentationsmuster noch die Negations- und Privationstheorien hinzu, denen zufolge das Übel entweder gar nicht existiert oder jedenfalls als defizitäre Form des Seins zu gelten hat, sind damit *in nuce* die wichtigsten vier Möglichkeiten versammelt, von denen in der religionsphilosophischen Theodizeetradition Gebrauch gemacht wurde.

Dass schon bei ANAXIMANDROS diejenigen Argumente vorgeformt sind, die in Scholastik und neuzeitlicher Religionsphilosophie zur Rechtfertigung Gottes angeführt wurden, ist ein Beleg für die These, dass das Theodizeeproblem im engeren Sinne nur die spezifische Ausprägung ist, die das Problem des Bösen unter der Voraussetzung eines allmächtigen, guten und für uns verständlichen Gottes annimmt. Das Bedürfnis, die unser Grundvertrauen erschütternde Erfahrung gravierender Übel in eine verständliche und sinnvolle Ordnung einzugliedern und sie durch diese Form der Sinngebung erträglicher zu machen, ist nicht an theistische Voraussetzungen gebunden.⁵ Dasselbe Bedürfnis, das die Entwicklung mythischer und religiöser Deutungssysteme motiviert, führt in Gestalt des Theodizeeproblems zu deren Infragestellung, sobald sich zeigt, dass sie ihren Anspruch, dem Übel einen verstehbaren Sinn zu geben, nicht einlösen können.

Tatsächlich erweisen sich mythische, polytheistische und dualistische Deutungssysteme als ungeeignet, das Böse in der Welt zu bewältigen, weil sie das zu erklärende und zu rechtfertigende Böse nicht wirklich erklären und rechtfertigen, sondern letztlich nur narrativ verdoppeln. Indem sie das diesseitige Übel auf den Kampf mythischer Gewalten oder anthropomorpher Gottheiten oder auf das Wirken einer bösen göttlichen Kraft zurückführen, lösen sie nicht das Problem des Bösen; sie schieben es lediglich aus der diesseitigen Welt hinaus, mit dem Ergebnis, dass es sich in der jenseitigen Wirklich-

keit erneut einstellt. Monotheistische Religionen, die von einem guten und allmächtigen Gott ausgehen, haben demgegenüber den Vorzug, dass sie die transzendente Wirklichkeit vom irdischen Übel vollständig freihalten können. Dafür stellt sich nun die Theodizeefrage im engeren Sinne, die Frage nämlich, wie ein guter, allmächtiger und in seinem Handeln verständlicher Gott das Übel in der Welt zulassen kann. Denn ein allmächtiger Schöpfergott ist *per definitionem* auch die Erstursache der Übel, unter denen seine Schöpfung zu leiden hat.

Die auf den Neuplatonismus zurückgehende Privationstheorie, wie sie bei BOETHIUS, CLEMENS V. ALEXANDRIEN, ORIGINES, AUGUSTINUS, ALBERTUS MAGNUS, THOMAS V. AQUIN und anderen zu finden ist, bestreitet zwar nicht die Existenz des Bösen als eines Gegenstandes unserer Erfahrung. Sie betrachtet das Böse aber als mangelhafte Realisierung eines Seienden, das im Hinblick auf etwas, was ihm seiner Wesensnatur nach zukommen sollte, unvollständig ist. Übel und Böses als bloßen Seinsmangel zu erklären, erscheint freilich phänomenologisch nicht überzeugend. Schmerz ist mehr als die bloße Abwesenheit von Lust. Die Entscheidung, im vollen Bewusstsein ihres Unrechtscharakters eine moralisch verwerfliche Handlung auszuführen, ist ebenfalls nichts Nichtseiendes. Solche Einwände ließen sich freilich zurückweisen, wenn man »Sein« nicht als Existenzprädikator, sondern als qualitative Bestimmung im Sinne eines Idealzustandes verstehen könnte, der mehr oder weniger vollständig realisiert sein kann. Wenn demgemäß Sein und Gutsein übereinkämen (*»ens et bonum convertuntur«*)⁶, wäre die Behauptung, dass Üblem und Bösem ein mangelhaftes Sein zukommt, eine analytische Wahrheit. Damit wäre jedoch wenig gewonnen. Denn wenn das Böse als mangelhafte Verwirklichung eines Seienden im Hinblick auf das Ideal dieses Seienden zu verstehen ist, drängt sich die Frage auf, warum Gott dieses Seiende nicht am vollkommenen Sein teilhaben lässt. Die Antwort, dass eine Welt, in der neben dem vollkommenen Gott auch noch Unvollkommenes existiert, besser ist als eine, in der es nur Vollkommenes gibt, überzeugt nicht.

Auch ihre Vertreter sehen in der Privationstheorie zumeist keine hinreichende Antwort auf das Theodizeeproblem. Häufig vertreten sie zusätzlich eine Talionstheorie des Bösen und behaupten, natürliche Übel seien stets die gerechte Strafe moralischer Verfehlungen: »Malum igitur quod est per subtractionem formae vel integritatis rei, habet

rationem poenae«.7 Dass natürliche Übel wie das Erdbeben von Lissabon oder das Seebeben von Dezember 2004 eine gerechte Folge moralischer Schuld seien, ist freilich eine monströse Behauptung, die auch durch die nicht minder monströsen Argumente einer Erbsünden- oder Reinkarnations-theorie nicht akzeptabler wird. Denn abgesehen von ihrem spekulativen Charakter unterminieren solche Argumente unsere lebensweltliche Moral, indem sie die Frage von Schuld oder Unschuld zu etwas für uns Unerkennbarem machen. Bleiben wir bei einem für uns verstehbaren Sinn von diesseitiger, auf das eigene Leben beschränkter Schuld, so ist es leicht, die Straftheorie des Übels als jeder Erfahrung widersprechend zurückzuweisen. So wenig indes diese Theorie dem Realitätsprinzip standhält, so sehr kommt sie tief liegenden psychologischen Bedürfnissen entgegen. Denn das Grundbedürfnis, in einer wohlgeordneten und gerechten Welt zu leben – einer Welt, in der wir unser Leben planen können, ohne willkürliche Schicksalsschläge befürchten zu müssen –, dieses Grundbedürfnis sieht sich durch die Existenz leidender und unglücklicher Menschen gefährdet. Es ist daher psychologisch nahe liegend, den Störern selber Schuld an ihrem Unglück zu geben. Selbst wenn man die Straftheorie akzeptieren könnte, bliebe fraglich, ob dies Gott aus der Verantwortung für das Übel entlässt. Denn insofern Gott den Menschen die Freiheit im vollen Wissen um den Gebrauch geschenkt hat, den sie von dieser Freiheit machen werden, hat er die bösen und strafwürdigen Taten offenbar zumindest billigend in Kauf genommen.⁸

G. W. LEIBNIZ »optimistische« Antwort auf das Theodizeeproblem⁹, wonach wir in der besten aller möglichen Welten leben, ist jüngst in modifizierter Weise in einer sorgfältigen Untersuchung F. HERMANNIS bekräftigt worden.¹⁰ HERMANNI zufolge ist zwar nicht beweisbar, aber eben auch nicht widerlegbar, dass eine bessere als die uns bekannte Welt unmöglich ist (»no better world defense«).¹¹ Demnach wäre zumindest denkbar, dass Gott von seiner Allmacht den bestmöglichen Gebrauch gemacht hat, indem er unsere Welt geschaffen hat. Gegen diese Überlegung lässt sich indes dreierlei einwenden: *Erstens* befriedigt die erkenntniskritische Antwort nicht das dem Theodizeeproblem letztlich zugrunde liegende Bedürfnis, Übel und Böses als Bestandteile einer insgesamt sinnvollen Ordnung zu verstehen. Denn die Verstehbarkeit der Welt als einer Ganzheit wird von der »no better world defense« gerade – mit guten Gründen – bestritten.

Wenn uns der Glaube an einen guten und allmächtigen Gott nicht hilft, uns einen Reim auf die Schrecken dieser Welt zu machen, fragt sich, warum wir an ihm festhalten sollten. *Zweitens* basiert die »no better world defense« auf einem ethisch bedenklichen Konsequentialismus. Denn Gottes Entscheidung für diese Welt einschließlich aller in ihr existierenden Übel können wir nur dann als moralisch gerechtfertigt ansehen, wenn wir es generell für erlaubt halten, Leiden und Tod Unschuldiger auch ohne deren Zustimmung herbeizuführen, falls dies notwendig ist, um bestimmte Güter zu realisieren. (Nebenbei bemerkt wird in einem Großteil auch noch der aktuellen Beiträge zur Theodizeediskussion ein entsprechender Konsequentialismus unkritisch vorausgesetzt, während diese Position in der moralphilosophischen Diskussion sehr umstritten ist.) *Drittens* wäre ein Gott, dessen Handlungsspielraum durch logische Gesetze so stark eingeschränkt wäre, dass er keine bessere als die bestehende Welt schaffen könnte, nicht mehr im Ernst als allmächtig zu bezeichnen. Trotz des argumentativen Aufwandes, mit dem sich HERMANNI gegen die »fast zu einer Art neuer Orthodoxie« avancierte »Vorstellung von einem dem Leiden unterworfenen, ohnmächtigen Gott«¹² stemmt, unterscheidet sich das Ergebnis seiner eigenen Untersuchungen im Grunde nicht nennenswert von jener Vorstellung. Denn auch für HERMANNI kann Gott an dem existierenden Übel in der Welt nichts ändern – jedenfalls nicht, ohne alles noch schlimmer zu machen –, und die Annahme, dass er unter diesem Unvermögen leidet, scheint angesichts der ihm zugeschriebenen Güte zumindest naheliegend.

Da auch geschichtsteleologische Theodizeever-suche nicht überzeugen können – erstens setzen auch sie stets einen fragwürdigen Konsequentialismus voraus, zweitens dienen nicht alle Verletzungen dem Fortschritt des Geistes, drittens heilen keineswegs alle Wunden, ohne dass Narben bleiben – bleibt die Vorstellung eines ohnmächtigen Gottes die plausibelste theologische Antwort auf das Theodizeeproblem. H. JONAS argumentiert zu Recht, dass die Aufgabe, die Idee eines Schöpfergottes, der zugleich gut, allmächtig und in seinem Handeln verständlich ist, mit der Existenz des Übels und des Bösen in der Welt zu vereinbaren, unlösbar ist.¹³ Hält man an der Annahme der Existenz Gottes fest, so muss eines der ihm zugeschriebenen Attribute preisgegeben werden. Die Idee der Güte Gottes aufzugeben erscheint mit der jüdisch-

christlichen Tradition unvereinbar. Die Verständlichkeit Gottes zu opfern würde der Religion ihren Orientierungswert nehmen. Zudem wäre damit die Frage nach dem Bösen nicht beantwortet, sondern nur als unlösbar abgewiesen. Die Allmacht Gottes preiszugeben, erscheint insofern als die akzeptabelste Option. Freilich hat auch sie gravierende Konsequenzen. Nicht mehr Gott ist verantwortlich für das Schicksal der Welt einschließlich des Menschen; der Mensch ist verantwortlich für das Schicksal der Welt und sogar das Schicksal Gottes, insofern dieser Teil der Welt geworden ist. Diese Form der Rechtfertigung Gottes ist eine Theodizee nach dem »Ende der Theodizee«. ¹⁴ Denn JONAS an die kabbalistische Lehre vom Zimzum anknüpfender »rationaler Mythos« von einem sich der Welt und dem Menschen ausliefernden Gott rechtfertigt nur noch Gott, aber nicht mehr die Welt. Das Versprechen der Religion, das als sinnlos erfahrene Übel als wahrhaft sinnvoll zu erweisen, die (wie M. WEBER es genannt hat) ethische Irrationalität der Welt als bloßen Schein erkennbar zu machen, dieses Versprechen wird zurückgenommen. Was bleibt, ist ein bedingungsloser moralischer Anspruch: die absolute Verantwortung des Menschen für das Schicksal der Welt, soweit dieses in seiner Macht steht.

3. Solange man die Welt aus einer vor-sozialen Betroffenenperspektive betrachtet, ist der Unterschied zwischen natürlichem Übel und moralischem Bösen nicht relevant: Schmerz ist Schmerz und Leiden ist Leiden. Solange man von der Existenz eines allmächtigen und allwissenden Schöpfergottes überzeugt ist, ist der Unterschied gleichfalls nachrangig. Denn wenn die gesamte Welt das Ergebnis eines intentionalen Handelns, nämlich des göttlichen Schöpfungsakts, darstellt, dann gibt es nur zurechenbares Übel. ¹⁵ (Problematisch erscheint dann freilich die doppelte Moralisierung menschlichen Handelns, das *zugleich* als Ergebnis menschlicher und göttlicher Freiheit gedeutet werden muss.) Gibt man indes die Vorstellung eines allmächtigen Schöpfergottes auf, treten natürliches Übel und moralisch Böses als zwei fundamental verschiedene Kategorien auseinander. Der Mensch erscheint dann als einziger Urheber des Bösen, und es wird sinnlos, Erdbeben und Vulkanausbrüche als böse zu bezeichnen.

Das moralisch Böse wirft indes seine eigenen Ursprungsfragen auf. Wie ist das moralisch Böse überhaupt möglich? Streben nicht alle Menschen von

Natur aus nach dem Guten? Diese Frage drängt sich natürlich vor allem dann auf, wenn der Begriff des Guten wiederum für das moralisch und das nicht-moralisch Gute verwendet wird. Allerdings unterscheidet schon ARISTOTELES zwischen dem Angenehmen und dem (auch moralisch) Schönen als zwei verschiedenen Arten des Guten. ¹⁶ Die Scholastik hat diese Unterscheidung ausgebaut. So kann THOMAS bekräftigen, dass jede Handlung auf einen in gewissem Sinne gut erscheinenden, zum Beispiel für den Handelnden angenehmen, Zweck ausgerichtet ist. ¹⁷ Das böse Handeln unterscheidet sich vom guten dadurch, dass der Zweck nicht der gebührende, der moralischen Ordnung entsprechende Zweck, mithin nicht in jeder Hinsicht gut ist. Gleichwohl ist auch der Zweck des bösen Handelns ein in gewisser Hinsicht Gutes. Ein teuflisch böses Handeln, eines, das gar nicht auf etwas Gutes hin ausgerichtet wäre, existiert deshalb nach THOMAS nicht.

KANT hat die Äquivokation in den Begriffen des Guten und Bösen, die einmal im vormoralischen, dann wieder im moralischen Sinn verstanden wurden, scharf kritisiert. Gut und Böse sind Handlungen nicht durch ihre Folgen, sondern durch die ihnen zugrunde liegenden Maximen. In seiner Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* unterscheidet KANT zwischen verschiedenen Stufen der Disposition zu nicht-moralgemäßem Handeln, die er »böse[s] Herz« nennt:

»*Erstlich*, ist es die Schwäche des menschlichen Herzens in Befolgung genommener Maximen überhaupt, oder die *Gebrechlichkeit* der menschlichen Natur; *zweitens*, der Hang zur Vermischung unmoralischer Triebfedern mit den moralischen (selbst wenn es in guter Absicht und unter Maximen des Guten geschähe), d. i. die *Unlauterkeit*; *drittens*, der Hang zur Annehmung böser Maximen, d. i. die *Bösartigkeit* der menschlichen Natur, oder des menschlichen Herzens.« ¹⁸

KANTS Ausdruck der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur bezieht sich offenbar auf das Problem der Willensschwäche. Aber, so lässt sich fragen, orientiert sich nicht, wer einem als richtig und einschlägig anerkannten moralischen Prinzip zuwiderhandelt und statt dessen seinen Neigungen (z. B. der Neigung zur Trägheit) nachgibt, ebenfalls an einer Maxime, nämlich der, den eigenen Neigungen Vorrang gegenüber moralischen Prinzipien einzuräumen? KANT verneint implizit diese Frage, denn die Befriedigung eigener Neigungen über moralische Maximen zu stellen, würde bedeuten,

der Maxime der Selbstliebe Vorrang vor der Maxime der Moral zu geben. Dies jedoch erfüllt bereits den Tatbestand der »Bösartigkeit der menschlichen Natur«, der dritten Form des »bösen Herzens«. Sicher wird die Differenzierung zwischen der »Gebrechlichkeit« und der »Bösartigkeit« des menschlichen Herzens einem empirischen Phänomen gerecht.¹⁹ Manchmal haben wir das Gefühl, dass wir nicht tun, was wir sollten. Vielleicht sind wir dann mit uns unzufrieden, möglicherweise empfinden wir Schuldgefühle, vielleicht sind wir sogar verzweifelt über eigenes Versagen. Dies scheint zumindest psychologisch etwas anderes zu sein, als sich bewusst gegen die Maxime der Moral und für eine Maxime der Selbstliebe zu entscheiden. Freilich mag uns auch im letzteren Fall ein Schuldgefühl plagen; wir werden es dann aber als irrational ansehen und versuchen, es zu bekämpfen. Im Fall der Willensschwäche ergreifen wir dagegen sozusagen die Partei unseres schlechten Gewissens. KANTS Ausführungen provozieren allerdings die Frage der Zurechenbarkeit von Handlungen, die aus Willensschwäche resultieren. Wenn dasjenige, was einen Akteur vom moralgemäßen Handeln abhält, nicht zu seinem Willen zählt, sondern lediglich dessen Schwäche darstellt, kann man ihm, so lässt sich argumentieren, gar nichts vorwerfen. Sein Wille ist ja uneingeschränkt gut – was kann man mehr verlangen?²⁰ –, nur sind dessen Fähigkeit, sich gegen konkurrierende Neigungen durchzusetzen, eben Grenzen gesetzt. Schließlich betont KANT selbst, dass nicht etwa die Neigungen als solche böse seien. Es könne »in keinem die Willkür durch Neigung *bestimmenden* Objecte, in keinem Naturtriebe, sondern nur in einer Regel, die die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht, d. i. in einer Maxime, der Grund des Bösen liegen.«²¹ Um zu erklären, wieso ein Handeln aus Willensschwäche gleichwohl als eine Form des »bösen Herzens« anzusehen ist, könnte man einwenden, dass moralische Akteure auch für ihre Willensstärke verantwortlich sind. Wie ihnen generell auch diejenigen Handlungen zugerechnet werden können, die sie im Zustand der Unzurechnungsfähigkeit oder der verminderten Zurechnungsfähigkeit ausführen, soweit sie für diesen Zustand seinerseits verantwortlich gemacht werden können,²² so sind sie auch für die Folgen ihrer Willensschwäche verantwortlich, wenn sie ihren Willen nicht hinreichend kultiviert und gekräftigt haben. Diese Argumentation würde allerdings nicht ausschließen, dass es auch Fälle einer »natürlichen« Willens-

schwäche gibt, die nicht zurechenbar sind. Eine stärkere (aber auch problematischere) Erwiderung läge in der Annahme, dass das Autonomieprinzip moralische Akteure dazu verpflichtet, alle ihre Handlungen so zu betrachten, *als ob* sie mit ihnen tatsächlich einer Maxime gefolgt wären. Sie müssten Handlungen aus Willensschwäche demnach so deuten, als ob sie sich mit ihnen an einer Maxime orientiert hätten, die der jeweils zum Zuge gekommenen Neigung Vorrang vor den konkurrierenden moralischen Handlungsgründen gibt. Denn, so könnte man argumentieren, wer in der Willensschwäche ein Argument gegen die Zurechenbarkeit sieht, betrachtet zumindest einen Teilbereich seines Handelns als eine Art exterritorialer Zone außerhalb der Zuständigkeit seines Willensvermögens. Damit gibt er jedoch zumindest partiell sogar den *Anspruch* auf Selbstbestimmung auf. Dies aber liefe auf den paradoxen Versuch eines absichtlichen Autonomieverzichts, oder, mit einem von KANT in anderem Zusammenhang geprägten Ausdruck, auf eine versuchte »Wegwerfung [...] seiner Menschenwürde«²³ hinaus.

Anders als im Fall der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur beziehen sich die zweite und dritte Stufe des »bösen Herzens« auf Handlungen, die tatsächlich an Maximen orientiert sind. Die betreffenden Handlungen repräsentieren Stufen des Bösen, weil sie nicht ausschließlich der Maxime der Moral folgen. Während die Unlauterkeit in einer unklaren Vermischung moralischer Handlungsgründe mit Motiven der Selbstliebe besteht, stellt die Bösartigkeit eine radikale Verkehrung der praktischen Vernunft dar, insofern nicht-moralische Orientierungen – laut KANT sind sie allesamt auf die Maxime der Selbstliebe zurückzuführen – bewusst über die Maxime der Moral gesetzt werden. Im Konfliktfall werden mithin zugunsten eigener Interessen moralische Gesetze auch im äußeren Handeln verletzt. Dies gilt wohl gemerkt nur im Konfliktfall, denn charakteristisch für KANTS Verständnis der Bösartigkeit als einer Verkehrung der Triebfedern menschlichen Handelns ist die Loslösung vom »empirische[n] Charakter«²⁴ der Person. Der äußerlich gütigste Mensch kann zugleich böse, ja radikal böse genannt werden, wenn seine Handlungen nicht in letzter Instanz am Kategorischen Imperativ orientiert, sondern durch anderweitige »empirische« Gründe motiviert sind und nur zufällig moralischen Prinzipien entsprechen. Das hat die irritierende Konsequenz, dass ein zynischer Raubmörder in die gleiche Kategorie fällt wie derjenige,

der aller Welt freundlich und hilfsbereit gegenübertritt, weil er eine natürliche Neigung zur Großzügigkeit verspürt. Diese terminologische Konsequenz lässt sich vermeiden, wenn der Begriff des Bösen auf pflichtwidriges Handeln aus nicht-moralischen Maximen eingeschränkt wird, so wie KANT zufolge nur pflichtkonformes Handeln (aus Pflicht) als gut gelten kann. Damit wären pflichtkonforme Handlungen aus moralfremden Gründen weder als moralisch gut noch als böse zu bezeichnen.

Wie aber kommt es zur Verkehrtheit des menschlichen Herzens? KANT hält diese Frage für letztlich nicht beantwortbar. Wenn jemand die Maxime der Selbstliebe über die der Moral stelle, so müsse »nicht weiter gefragt werden [...], was der subjective Grund ihrer Annehmung und nicht vielmehr der entgegengesetzten Maxime im Menschen sei.«²⁵ Zwar behauptet KANT die Existenz eines die Menschheit insgesamt bestimmenden »Hanges zum Bösen«, wobei er unter einem Hang generell »den subjectiven Grund der Möglichkeit einer Neigung [...], sofern sie für die Menschheit überhaupt zufällig ist«²⁶ versteht. Das Konzept eines Hanges zum Bösen bleibt jedoch spannungsreich, denn KANT will diesen Hang als natürlichen (i. S. von: ihrem Wesen entsprechenden) Hang der gesamten Menschheit und zugleich als Ausdruck der Willkürfreiheit verstanden wissen. So betont er, dass ein solcher Hang »zwar angeboren sein kann, aber doch nicht als solcher vorgestellt werden darf: sondern auch [...] als erworben, oder [...] als von dem Menschen selbst sich zugezogen gedacht werden kann.«²⁷ Auf die Probleme der kantischen Annahme eines Hanges zum Bösen ist oft hingewiesen worden. Auch ist oft gefragt worden, warum KANT diese Annahme überhaupt einführt. Beides erklärt sich wohl aus KANTS Bemühen, die Schwierigkeiten seiner Zwei-Reiche-Lehre zu überwinden. Denn die Annahme eines Hanges zum Bösen soll einerseits erklären, inwiefern freie, aber endliche Vernunftwesen überhaupt durch eine Neigung zur Annahme nicht-moralischer Maximen affiziert werden können, andererseits jedoch die unbedingte Verantwortunglichkeit dieser Wesen unbeschadet lassen.

Da wir KANT zufolge jederzeit die Möglichkeit haben, einem Hang zum Bösen zu widerstehen, bleibt die Unerforschlichkeit des Bösen sein letztes Wort. Mit R. J. BERNSTEIN kann man gerade darin eine Stärke sehen. Denn jeder Versuch einer vollständigen Erklärung böser Handlungen würde die Freiheit der Akteure und damit die Zurechenbarkeit ihrer Taten negieren.²⁸ Andererseits schöpft

KANT die Möglichkeiten einer moralpsychologischen Rekonstruktion böser Handlungen sicher nicht aus. So sehr er sich gegen die traditionelle Äquivokation im Begriff des Guten wendet, so sehr lebt in seiner Motivationstheorie, der zufolge Selbstliebe die einzige nicht-moralische Triebfeder darstellt, doch eine Schrumpfform des idealistischen Gütermonismus fort. Folgerichtig stimmt er mit THOMAS in der Leugnung eines teuflisch Bösen überein. KANTS radikales Böses ist in Wahrheit so radikal nicht. Ihm zufolge ist die Gesetzwidrigkeit einer Handlung niemals selbst deren Triebfeder. Böse Taten stammen vielmehr stets aus Selbstliebe.²⁹ Im Hinblick auf reale Handlungsmotive besitzt der Begriff der Selbstliebe jedoch nur geringe analytische Kraft. Beispielsweise dürfte sich das missgünstige Verhalten eines moralischen Masochisten weniger aus Selbstliebe denn aus einer gestörten Fähigkeit zur Selbstliebe erklären lassen. Über Phänomene wie moralischen Masochismus, Ambivalenz, Ressentiment und Rigidität haben erst die nachkantische Philosophie und Psychologie, zumal NIETZSCHE und FREUD, Aufschluss geben können. Nur letzterer hat dabei der Versuchung widerstanden, die Einsicht in die teilweise problematische Genese moralischer Überzeugungen vorschnell in ein Urteil über deren Geltung umzumünzen.³⁰

4. Hat die nachkantische Philosophie KANTS Überzeugung, dass menschliche Freiheit auch das Vermögen zum Bösen einschließen muss, radikalisiert,³¹ sich besonders an den psychologischen Abgründen dieser radikalen Freiheit interessiert gezeigt³² und mitunter gar, in direkter Umkehrung der Privationslehre, das Böse zum innersten Wesen der Welt stilisiert,³³ so provoziert H. ARENDTS Begriff der »Banalität des Bösen« gerade durch die These, dass dem Bösen jede eigentliche Tiefe fehle. Diese Behauptung zielt erklärtermaßen darauf, dem Bösen den Nimbus des Abgründigen streitig zu machen und ihm die Faszination zu nehmen, indem es in seiner Flachheit und Schabigkeit erkennbar gemacht wird.³⁴ Das Böse hat, so ARENDT, »keine Tiefe, auch keine Dämonie. Es kann die ganze Welt verwüsten, gerade weil es wie ein Pilz an der Oberfläche weiterwuchert.«³⁵ ARENDT sah die Banalität des Bösen in der Person A. EICHMANNS exemplifiziert, ihrer Darstellung nach ein stumpfer Bürokrat der Shoah, der nicht von diabolischem Vernichtungswillen, sondern bloß von persönlichem Strebertum getrieben war, und dessen be-

merkenwerteste Eigenschaft in seinem eklatanten Mangel an Phantasie bestand.³⁶ Wenngleich ARENDT ihre Formel von der Banalität des Bösen explizit gegen den von KANT geprägten Begriff des radikal Bösen adressiert, richtet sie sich nicht wirklich gegen KANT, sondern eher gegen eigene frühere Verwendungsweisen dieses Begriffs.³⁷ Denn KANTS Konzept des radikal Bösen fehlt, wie wir gesehen haben, jeder Dämonismus; und auch wo KANT das Böse als unerforschlich bezeichnet, spricht er ihm damit keine mysteriöse Tiefe zu, sondern zieht nur die Konsequenz aus seiner generellen Einsicht, dass die Freiheit menschlicher Handlungen jenseits des Bereichs empirischer Erklärungsmöglichkeiten angesiedelt ist. Tatsächlich lässt sich auf den von ARENDT gezeichneten Karrieristen EICHMANN der *kantische* Begriff des radikal Bösen problemlos anwenden, insofern er den Bedürfnissen seiner Selbstliebe Vorrang vor den Prinzipien der Moral eingeräumt hat.

S. NEIMAN hat zu Recht darauf hingewiesen, dass in ARENDTS These von der Banalität und Oberflächlichkeit des Bösen auch ein Nachklang der (privationstheoretischen) Theodizeetradition vernehmbar ist.³⁸ Die Deutung von ARENDTS »Eichmann in Jerusalem« als »Versuch, eine Theodizee zu schreiben« scheint jedoch überspitzt. NEIMAN geht davon aus, dass ARENDTS Beschreibung der Banalität des Bösen die Realität des Bösen, das in Auschwitz sichtbar geworden ist, tatsächlich trifft. Darüber hinaus nimmt sie an, dass die Anerkennung der Banalität des Bösen bedeute, den Begriff des Bösen vom Begriff der Absicht abzukoppeln. Damit wird ihres Erachtens zugleich die »verbreitetste moderne Antwort auf das Ende der Theodizee« in Frage gestellt, die darin besteht, mit allem Nachdruck auf dem kategorialen Unterschied von natürlichem Übel und moralisch Bösem zu beharren und »die Verantwortung für das Leiden auf sich zu nehmen«.³⁹ ARENDT allerdings portraitiert EICHMANN keineswegs als unzurechnungsfähig, sondern lediglich als engstirnig, borniert und in einem kaum vorstellbaren Maße phantasielos. Sie bezweifelt also nicht, dass EICHMANN bewusst und absichtlich gehandelt hat, wenn auch, ihr zufolge, die Trivialität seiner Absichten in schreiendem Kontrast zur Monstrosität seiner Taten stand. Dies bedeutet aber, dass ARENDTS Konzept der Banalität des Bösen uns keineswegs zwingt, den Begriff des Bösen vollständig vom Begriff der Absicht zu lösen, zumal dieser Begriff weiterer Spezifikation wie etwa der Unterscheidung zwischen Vorsatz, beding-

tem Vorsatz und billigender Inkaufnahme fähig ist. Wie wir gesehen haben, lässt sich das Handeln des von ARENDT portraitierten EICHMANN durchaus als radikal böse im Sinne KANTS beschreiben. NEIMAN hingegen übertreibt die Koppelung des Begriffs des Bösen an den der Absicht – genauer: an den einer vorsätzlich böswilligen Absicht –, die in der »moderne[n] Antwort auf das Ende der Theodizee« vor-gesehen ist, um dann das Scheitern dieser Antwort zu konstatieren. Damit sucht NEIMAN die Trennung zwischen natürlichem Übel und moralischem Bösen, die wir ihr zufolge zwar nicht »einfach [...] kassieren können«⁴⁰, doch wenigstens ins Zwielflicht zu rücken, um damit Raum für religionsphilosophische Überlegungen zu gewinnen. ARENDT selbst wäre mit diesem Versuch, die Banalität des Bösen als Ausgangspunkt eines erneuerten Theodizeediskurses zu etablieren, wohl nur bedingt einverstanden gewesen. Denn sie war, wie ihr Totalitarismusbuch deutlich macht, gerade an jenen »strukturelle[n], das Böse verursachende[n] Prozesse[n]«⁴¹ interessiert, die NEIMAN als letztlich unerheblich an den Rand zu drängen sucht. Indem ARENDT die wirklichen oder vermeintlichen Mystifikationen zurückwies, die in EICHMANN eine dämonische Macht am Werk sahen, wollte sie nicht theologischen Deutungsversuchen den Weg bahnen, sondern einer genauen und aufrichtigen historischen und soziologischen Analyse des Geschehenen.

5. Inzwischen spricht vieles dafür, dass ARENDTS Beschreibung der Person und der Intentionen EICHMANNs revidiert werden muss. Dokumente, die ARENDT während ihrer Arbeit an »Eichmann in Jerusalem« noch nicht zugänglich waren, haben deutlich werden lassen, dass EICHMANNs Selbstcharakterisierung als »ein Werkzeug, in der Hand stärkerer Kräfte und eines unerfindlichen Schicksals«⁴² noch weit abwegiger ist, als ARENDT wissen konnte.⁴³ EICHMANN ist ein fragwürdiges Beispiel für die Banalität des Bösen. Das ändert indes nichts an der Bedeutung der allgemeinen Einsicht, dass monströse Verbrechen auch ohne monströse Absichten begangen werden können. Dass »ganz normale Männer« zu Massenmördern werden konnten, gehört zu den Ergebnissen gerade auch der neueren Täterforschung.⁴⁴ Damit geraten zum einen die strukturellen Bedingungen des Handelns in totalitären Gesellschaften in den Blick; zum anderen lässt sich fragen, welche besonderen Fähigkeiten Einzelnen ermöglichen, unter diesen Bedingungen der Wirkung von Suggestionen, Konformitätsdruck oder

expliziten Drohungen zu widerstehen. ARENDT selbst war an beiden Fragen brennend interessiert. Ihren Antworten kommt auch nach dem Ende des Nationalsozialismus große Bedeutung zu. So hat ARENDT's erster Ehemann G. ANDERS in einem unter dem Titel *Wir Eichmannsöhne* veröffentlichten Brief an EICHMANN'S Sohn Klaus die generellen modernitätsspezifischen Züge der Arendtschen Totalitarismusanalyse hervorgehoben.⁴⁵ Wie ANDERS feststellt, führt die zunehmende bürokratische, systemische und technische Vermittlung menschlicher Handlungen dazu, dass das Verhältnis zwischen Handlungsintentionen und Handlungsfolgen indirekt, komplex und intransparent wird. Auch bleiben die Vorstellungs- und Erlebnismöglichkeiten des Menschen hinter seinem technologisch amplifizierten Handlungsvermögen zurück. Damit wird unser im Nahbereich der zwischenmenschlichen Interaktion geprägtes moralisches Wahrnehmungs- und Steuerungsvermögen in ungekannter Weise beansprucht, und die Wahrscheinlichkeit wächst, dass aus bloßem Mangel an Vorstellungskraft schlimme Folgen heraufbeschworen werden.

In dieser Perspektive verbindet sich mit dem von ARENDT als »Banalität des Bösen« beschriebenen Phänomen ein generelles Problem der Modernisierung, ja eine »Tragödie der Kultur«⁴⁶, die seit Beginn des neuzeitlichen Rationalisierungsprozesses immer wieder thematisiert worden ist. M. WEBER hat auf die paradoxe Tatsache hingewiesen, dass wir nicht trotz, sondern wegen der gesellschaftlichen Rationalisierung eine geringere Kenntnis unserer Lebensbedingungen haben als die Angehörigen »primitiver« Kulturen.⁴⁷ Problematisch ist mithin nicht nur die von F. v. SCHLEGEL beklagte »Ungleichheit der Fortschritte in den verschiedenen Bestandteilen der [...] menschlichen Bildung, besonders die große Divergenz in dem Grade der intellektuellen und der moralischen Bildung«⁴⁸. Gravierender ist, dass die individuelle Bildung niemals in derselben Weise beschleunigt werden kann wie der gesamtgesellschaftliche wissenschaftliche und technologische Innovationsprozess. Denn empirisches Fakten- und technologisches Verfügungswissen kann arbeitsteilig produziert und in Gestalt von Bibliotheken, Datenbanken, Laboratorien und allen Arten technischer Artefakte akkumuliert werden. Zugleich muss sich jedoch jedes Individuum seine intellektuelle und moralische Bildung von neuem erarbeiten – in einem mühsamen, mitunter schmerzhaften und mit Verlusten verbundenen Prozess, der auch die Integration aggressiver und

destruktiver Impulse einschließen muss und stets von Entwicklungsstörungen bedroht ist.⁴⁹ Eine zusätzliche Komplikation ergibt sich dadurch, dass die ökonomische Systemintegration Bürgerinnen und Bürger in wesentlichen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens nicht etwa nur von unmittelbarer moralischer Verantwortlichkeit »entlastet«, sondern vielmehr die mit der »normativen Logik der Zwischenmenschlichkeit« konkurrierende normative Handlungslogik des rein egoistischen Vorteilswechsels zur Geltung bringt.⁵⁰ Problematisch erscheint dies sowohl vor dem Hintergrund eines möglichen Systemversagens als auch wegen der Gefahr eines Übergreifens der Marktlogik auf immer weitere Bereiche der Lebenswelt.⁵¹ Freilich können auch normatives Orientierungswissen und Institutionen der Verhaltenssteuerung, etwa das Rechtssystem, Gegenstand gesellschaftlicher Rationalisierungsprozesse sein. Auch in ihnen sedimentieren sich gemeinsam erarbeitete Antworten auf moralische Erfahrungen. Die Wirksamkeit jenes Orientierungswissens und die Akzeptanz und Integrität jener Institutionen bleiben jedoch essentiell auf die moralischen Ressourcen der Bürgerinnen und Bürger angewiesen. Sie sind daher in weit höherem Maße von den individuellen Lernprozessen aller Betroffenen abhängig als etwa die Effizienz technologischer Systeme. Somit stellt sich die Frage, welche Formen moralischer Sensibilität und Phantasie, ethischen Urteilsvermögens, politischen Engagements oder institutioneller Neuordnung erforderlich sind, um den veränderten Bedingungen menschlicher Praxis und ihrer Entwicklungsdynamik in den technologisch und arbeitsteilig vermittelten Handlungszusammenhängen moderner Gesellschaften gerecht zu werden.

Hinter dieser zentralen *moralisch-normativen* Frage soll allerdings das *existenziell-»ethische«*⁵² Problem nicht zum Verschwinden gebracht werden, welchen Sinn wir angesichts der Realität des Bösen unserem menschlichen Dasein geben können. Sobald wir die egozentrische Betroffenenperspektive hinter uns lassen und uns als Mitglieder einer menschlichen Moralgemeinschaft verstehen, wird dieses Problem nur gravierender. Denn als Kränkung erscheint dann nicht mehr nur die Tatsache, dass wir selbst Opfer böser Handlungen werden können. Vielmehr wird unsere personale Identität im Innersten dadurch bedroht, dass wir uns als Angehörige einer Gattung verstehen müssen, deren Mitglieder entsetzliche Verbrechen ins Werk setzen. Angesichts der Beschämung, dass es Hände

wie unsere eigenen sind, mit denen täglich Menschen ermordet werden, ist die Versuchung groß, den jeweiligen Tätern ihre Menschlichkeit abzusprechen und sie dergestalt imaginär aus der menschlichen Gemeinschaft auszustoßen. Unsere Würde als Menschen können wir jedoch nur durch vorbehaltlose Selbstreflexion retten; durch das unachgiebige Bemühen, die psychologischen, historischen und sozialen Bedingungen des Bösen zu verstehen, so weit dies menschenmöglich ist.

6. Seit den Anschlägen vom 11. September 2001 erlebt der Begriff des Bösen eine unerwartete Renaissance in der politischen Rhetorik. Die offenkundige, an der Flugbahn der entführten Aeroplane bildlich erkennbare Zerstörungsabsicht und die bis zum Selbstopfer reichende Entschlossenheit der Täter verkörpern paradigmatisch die alte Vorstellung vom Bösen, der zufolge entsetzlichen Handlungsfolgen auch entsprechend böse Intentionen korrespondieren. Das schiere Ausmaß der Verwüstung schien zudem einen Rückgriff auf absolute Wertkategorien nötig zu machen, die aus der technokratischen Alltagssprache der Politik weitgehend verschwunden waren. Indes ist mit der Charakterisierung von Handlungen als böse kein weiterer Erklärungswert verbunden. Sie dient vielmehr der Mobilisierung und performativen Selbstvergewisserung einer moralischen Gemeinschaft, die bestimmte Handlungsweisen definitiv aus dem Bereich des allenfalls noch Tolerierbaren aussondern sucht. Dies entbindet freilich nicht von der Notwendigkeit, sich um ein genaueres Verständnis der als böse bezeichneten Handlungen zu bemühen. Indes kann die verdinglichende Rede von »dem« Bösen auch suggerieren, dass die Suche nach Ursachen bereits abgeschlossen, dass nämlich gewissermaßen »das Böse« selbst als eine eigenständige, geschichtsmächtige Kraft in Erscheinung getreten sei. Eine manichäische Rhetorik des Kampfs zwischen Gut und Böse lässt dann keinen Raum mehr für Diskussionen über die Frage, welche Reaktionen auf böse Handlungen angemessen, politisch klug und rechtlich sowie ethisch akzeptabel sind, denn im absoluten Kampf des Guten mit dem Bösen kommt es nur noch auf die entschlossene Entscheidung für die richtige Seite an. Angesichts der Gefahren einer solchen Rhetorik, wie sie R. J. BERNSTEIN in seinem Buch *The Abuse of Evil* beschrieben hat,⁵³ sollten Philosophen, die sich mit dem Problem des Bösen beschäftigen, nicht der Versuchung erliegen, sich in der gleichsam neuen

Aufmerksamkeit zu sonnen, die einer fast vergessenen geglaubten Kategorie entgegengebracht wird. Vielmehr sollten sie das Mittel des kritischen Vernunftgebrauchs nutzen, um jeder Tendenz einer Re-Mystifizierung des Bösen entgegenzuwirken.

Literatur

- Ammicht-Quinn, R.* (1992), Von Lissabon bis Auschwitz: Zum Paradigmenwechsel in der Theodizeefrage, Freiburg/Schweiz u. a.
- Arendt, H.* (1986), Eichmann in Jerusalem: Ein Bericht von der Banalität des Bösen (1962), München.
- Arendt, H.* (2006), Über das Böse: Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik (2003), München u. a.
- Bernstein, R. J.* (2002), Radical Evil: A Philosophical Interrogation, Cambridge u. a.
- Kreiner, A.* (2005), Gott im Leid: Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente (1997), Freiburg i. Br./Basel/Wien.
- Hermann, F.* (2002), Das Böse und die Theodizee: Eine philosophisch-theologische Grundlegung, Gütersloh.
- Horster, D.* (2006) (Hg.), Das Böse neu denken, Weilerswist.
- Janssen, H.-G.* (1993), Gott – Freiheit – Leid: Das Theodizee-Problem in der Philosophie der Neuzeit (1989), Darmstadt.
- Mackie, J. L.* (1955), Evil and Omnipotence, in: *Mind* 64, 200–212.
- Neiman, S.* (2004), Das Böse denken: Eine andere Geschichte der Philosophie (2002), Frankfurt a. M.
- Oelmüller, W.* (1974), Das Böse, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, München, Bd. 1, 255–268.
- Oelmüller, W.* (Hg.) (1990), Theodizee – Gott vor Gericht? München.
- Rowe, W. L.* (1997), The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism, in: *American Philosophical Quarterly* 16, 335–341.
- Schulte, Ch.* (1988), Radikal böse: Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche, München.

MICHA H. WERNER

Anmerkungen

- ¹ *I. Kant*, Akademie-Ausgabe [= AA] 5, 59.
- ² *M. Weber*, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1988, Bd. 1, 253.
- ³ *A. Schopenhauer*, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Zweiter Bd. (1844), in: *Werke*, Zürich 1988, Bd. 2, 199; im Original teilw. hervorgehoben.
- ⁴ Zitiert nach *W. Kranz* (Hg.), *Vorsokratische Denker: Auswahl aus dem Überlieferten, griech.-dt.*, Berlin 1939, 41.
- ⁵ Manche Theoretiker, etwa H. ARENDT und E. LEVINAS, verwenden daher einen weiteren Theodizeebegriff und bezeichnen alle Versuche, der Existenz des Übels einen Sinn beizulegen, als Theodizeeversuche; vgl. *E. Levinas*, *Das sinnlose Leiden* (1982), in: *ders., Zwischen uns: Versuche*

über das Denken an den Anderen, München/Wien 1995, 117–131; *H. Arendt*, Vom Leben des Geistes, Bd. 2: Das Wollen, München 1989, 24.

⁶ *Thomas v. Aquin*, De veritate, q. 1 a. 1 s. c. 2.

⁷ *Thomas v. Aquin*, Summa theologia [= S.th.], I^a q. 48 a. 5; vgl. auch etwa *Augustinus*, De civitate Dei libri XXII, I, 9.

⁸ Vgl. *J. L. Mackie* 1955 (Lit.), 200–212. Für einen neueren Versuch, Gott unter Hinweis auf die menschliche Freiheit zu rechtfertigen, vgl. *A. Kreiner* 2005 (Lit.); kritisch hierzu *F. Hermanni* 2002 (Lit.), 292 ff.

⁹ Vgl. *G. W. Leibniz*, Versuche in der Theodicee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels (1710), in: Philosophische Werke, Bd. 4, Hamburg 1999.

¹⁰ Vgl. *F. Hermanni* 2002 (Lit.).

¹¹ Vgl. kritisch *D. T. Snyder*, Surplus Evil, in: The Philosophical Quarterly 40 (1990), 78–86.

¹² *F. Hermanni* 2002 (Lit.), 24 in Anspielung auf die Wirkung *D. BONHOEFFERS*.

¹³ Vgl. *H. Jonas*, Der Gottesbegriff nach Auschwitz: Eine jüdische Stimme, Frankfurt a.M. 1987; vgl. ähnlich, *J. L. Mackie* 1955 (Lit.).

¹⁴ Vgl. *Levinas* (Anm. 5), 124 ff.

¹⁵ Auf komplementäre Weise wird der Unterschied zwischen moralisch Bösem und nicht-moralischem Übel eingeebnet, wenn menschliche Verantwortlichkeit durch naturalistische Erklärungsmuster in Frage gestellt wird. Wer, wie manche Vertreter der aktuellen Hirnforschung, die menschliche Freiheit bestreitet und menschliche Handlungen nur als Naturphänomen betrachtet, muss das Böse entmoralisieren und als eine Form des natürlichen Übels betrachten.

¹⁶ *Aristoteles*, Nikomachische Ethik 1110b.

¹⁷ »Obiectum [...] voluntatis est finis et bonum.« (*Thomas v. Aquin*, S.th. I^a-II^a q. 1 a. 1 co.).

¹⁸ *I. Kant* (Anm. 1), Bd. 6, 29.

¹⁹ *KANT* selbst (ebd.) verweist auf die »Klage eines Apostels«, vermutlich *Römer*, 7. 15.

²⁰ Für diese Argumentation vgl. *R. McCarthy*, Motivation and Moral Choice in Kant's Theory of Rational Agency, in: Kant-Studien, 85, 1994, 15–31.

²¹ *I. Kant*, AA 6, 21.

²² So schon *Aristoteles* (Anm. 16), Buch 3.

²³ *I. Kant*, AA 6, 429.

²⁴ Ebd., 37.

²⁵ Ebd., 21.

²⁶ Ebd., 28.

²⁷ Ebd., 29.

²⁸ Vgl. *R. J. Bernstein* 2002 (Lit.), Kap. 1.

²⁹ Vgl. *Kant*, AA 5, 37.

³⁰ Vgl. u. a. *FREUDS* Ausführungen in der *Neuen Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (in: *S. Freud*, Gesammelte Werke, Frankfurt a.M. 1999, Bd. 15). Es scheint mir wichtig darauf hinzuweisen, dass eine nicht reduktionistisch missverstandene triebdynamische Theorie der Moralentwicklung mit den grundlegenden Einsichten in die kognitive Genese des moralischen Urteilsvermögens, wie sie im Anschluss an *J. PIAGET*

von der Kohlbergsschule erarbeitet wurden (vgl. *L. Kohlberg*, Die Psychologie der Moralentwicklung, Frankfurt a.M. 1995), nicht zwangsläufig unvereinbar ist.

³¹ Vgl. *F. W. v. Schelling*, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809), Hamburg 2001.

³² Vgl. *F. Nietzsche*, Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden, München u. a. 1988, insbes. Bd. 5.

³³ Vgl. *A. Schopenhauer*, Die Welt als Wille und Vorstellung. Erster Bd. (1814), in: Werke, Bd. 1, Zürich 1988. Zum Begriff des Bösen in der nachkantischen Philosophie vgl. *Ch. Schulte* 1988 (Lit.).

³⁴ Zur Vorgeschichte von *ARENDS*' Konzept der Banalität des Bösen vgl. *R. J. Bernstein* 2002 (Lit.), 214 ff.

³⁵ *H. Arendt*, Ich will verstehen: Selbstauskünfte zu Leben und Werk, München 2005, 36.

³⁶ *H. Arendt* 1986 (Lit.).

³⁷ Etwa *H. Arendt*, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, München 2003, 941.

³⁸ Vgl. *S. Neiman* 2004 (Lit.), 436 ff.

³⁹ Ebd., 411.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd., 410.

⁴² Vgl. *A. Eichmann*, Götzen 1961, /552/AE 188 (dokumentiert unter: <http://www.hagalil.com/shoah/eichmann/goetzen.htm>).

⁴³ Vgl. *I. Wojak*, Eichmanns Memoiren: Ein kritischer Essay, Frankfurt a.M. 2004.

⁴⁴ Vgl. *C. R. Browning*, Ganz normale Männer: Das Reserve-Polizeibataillon 101 und die »Endlösung« in Polen, Reinbek b.H. 2005. *BROWNING* hat die generelle Bedeutung der Arendtschen Analyse ausdrücklich gewürdigt.

⁴⁵ *G. Anders*, Wir Eichmannsöhne: Offener Brief an Klaus Eichmann (1964), München 2002, vgl. *ders.*, Die Antiquiertheit des Menschen. Zwei Bde. (1956/1980), München 2002. Unter der großen Zahl ähnlicher Situationsanalysen war *H. JONAS'* Beschreibung des »veränderten Wesens menschlichen Handelns« besonders einflussreich, vgl. *H. Jonas*, Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a.M. 1979, 13 ff.

⁴⁶ Vgl. *G. Simmel*, Der Begriff und die Tragödie der Kultur, in: Gesamtausgabe, Bd. 14, Frankfurt a.M. 1996, 385–416.

⁴⁷ *M. Weber*, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1988, 593.

⁴⁸ *F. v. Schlegel*, Kritische Schriften, München 1964, 263; zit. n. *R. Koselleck*, Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt a.M. 1979, 363.

⁴⁹ Vgl. *W. Trimborn*, »Ich lasse mich nicht zerstören«: Zur Dynamik von Gewalt bei narzisstischen Störungen, in: *A.-M. Schlösser/A. Gerlach* (Hgg.), Gewalt und Zivilisation, Gießen 2002, 13–32.

⁵⁰ Vgl. *P. Ulrich*, Integrative Wirtschaftsethik: Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie, Bern u. a. 1997.

⁵¹ Vgl. *J. Habermas*, Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1981.

⁵² »Ethisch« im spezifischen Sinne von J. Habermas, Zum pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft, in: ders., Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt a. M. 1991, 100–118.

⁵³ Vgl. R. J. Bernstein, *The Abuse of Evil: The Corruption of Politics and Religion since 9/11*, Cambridge 2005.

Denken

1. Lebensweltlicher Vorbegriff des Denkens
2. Philosophische Analysen von Denken und Gedanke
 - 2.1 Der Mensch als denkend
 - 2.2 Meta-Physik als Denken des Denkens
 - 2.3 Metaphysik als Mystifizierung des Denkens
 - 2.4 Säkularisierungsstufen der Bewusstseinsphilosophie
3. Kausalgenetische Erklärungsversuche des Denkens
 - 3.1 Regulismus und Regularismus
 - 3.2 Das algorithmische Modell des Denkens
 - 3.3 Das biologistische Modell des Denkens
 - 3.4 (Meta-) Psychologie des Denkens und Wollens
4. Sprachphilosophische Radikalkritik
 - 4.1 Nietzsche und der Pragmatismus
 - 4.2 Logische Denkform bei Frege und paradigmatische Analyse bei Wittgenstein
 - 4.3 Appellative Reflexion bei Heidegger
 - 4.4 Formen des Denkens in Wissenschaft, Philosophie und Kunst

1. Das Wort »Denken« ist uns zunächst aus Alltag und Lebenswelt nur allzu vertraut. Wir meinen zu wissen, was es heißt zu denken. Wir denken dabei vielleicht an Denksportaufgaben im Feuilleton oder an große Denker wie Gauß oder Einstein. Wir kennen Situationen, in denen wir sagen, jemand habe nicht gedacht oder zu wenig nachgedacht. Und wir sagen, dass man dieses oder jenes Problem durch reines Denken lösen kann, etwa wenn man wie Sherlock Holmes Kriminalfälle löst oder Ergebnisse einer Handlung oder gewisse zukünftige Zustände eines gerade ablaufenden Prozesses im Voraus berechnen kann. Gemeinsam ist diesen Vorstellungen vom Denken ein Vorausberechnen und Vorhersagen, selbst dort, wo man eine Absicht ausdrückt, indem man etwa sagt, man (ge)denke, dieses oder jenes zu tun.

Das Denken als Phänomen und Begriff wird insbesondere dadurch zum Thema der Philosophie, dass wir darüber nachdenken, wie dieses Vorher-

sagen möglich wird. Denn die besondere Lage des Menschen ist durch unsere Möglichkeiten des denkenden Vorwegnehmens einer möglichen Zukunft wesentlich geprägt. Andererseits ist zu fragen, wie weit die prognostische Komponente im semantischen Inferenzfeld des Wortes »Denken« den begrifflichen Kern des Denkens ausmacht. Es könnten ja auch noch andere Aspekte für das Denken zentral sein. Der Vorstellung vom Denken als einem Vorhersagen und Berechnen der Zukunft steht nämlich schon eine Wortgeschichte gegenüber, welche das *Denken* mit dem *Gedenken*, also mit der Erinnerung an Vergangenes, und, über diese »*Andacht*« an das von anderen Geleistete, mit dem *Dank* in Verbindung bringt. Dieser Zusammenhang ist auch noch in dem Wort »*Denkmal*« dokumentiert. Zwar scheinen derartige etymologische Erinnerungen an diachrone Wortgebrauchsgeschichten für eine Begriffsanalyse irrelevant zu sein, wenn diese sich, wie in der Analytischen Philosophie, an einem rein synchronen (und nur dadurch »ewigen«) Denken wie im Bereich der Mathematik orientiert. Denn es scheint so, als wären die Bedeutungsfelder von *Denken*, *Gedenken*, *Andacht* und *Dank* inzwischen schon so ausdifferenziert, dass ein Nachdenken über die Wort- und Begriffsgeschichte nur äußerliche Kontingenzen und keine wesentlichen begrifflichen Einsichten zur Folge habe. Und doch kommt ein sinnanalytischer Zugang zu einem lebensweltlich bekannten und scheinbar selbstverständlichen Begriff nicht ohne Kenntnis der Sprachgebrauchsgeschichte aus, da sonst wichtige Sinneaspekte vorschnell ausgeblendet werden. Die Erinnerung an eine historische reale, aber vielleicht vergessene Etymologie kann nämlich den begrifflichen Gebrauch eines Wortes ebenso erhellen wie die Erinnerung an rein klangliche Assoziationen einer vielleicht bloß scheinbaren, aber im Realgebrauch häufig noch wirksamen Pseudo-Etymologie. In unserem Fall wird die Frage bedeutsam, welche Rolle das Gedächtnis für das Denken spielt, gerade auch für ein auf die Zukunft gerichtetes Denken.