

Wie reden wir über das Böse?

Eine Einführung aus philosophischer Perspektive

Joachim Heil

Zusammenfassung

Ausgehend von vier einschlägigen Denkern der abendländischen Denkgeschichte gibt der Artikel eine Einführung aus philosophischer Perspektive in unser wissenschaftliches Reden über das Böse. Jeder der vier Denker nähert sich dabei dem Bösen aus einem ganz bestimmten Verstehenshorizont heraus. Bildet diesen Horizont bei Augustinus unser Verhältnis zu Gott als dem letzten Grund und der ursprünglichen Wahrheit allen Seins, so bei Immanuel Kant die transzendente Freiheit, deren Gesetz er das moralische Gesetz nennt. Bei Nietzsche bildet dieser letzte, nicht weiter hintergehbare Horizont das Leben. Bei Sigmund Freud dagegen ist es die Entwicklungsgeschichte der Kultur bzw. der Zivilisation aus der heraus das Böse als solches begriffen werden kann. Im Hintergrund der jeweiligen, im Artikel gegebenen Analysen steht dabei die Frage, welches die innere Haltung des Menschen ist, von der aus jene „Stummheit“ ihren Ausgang nimmt, die Hannah Arendt als das spezifisch Böse der Gewalt herausstellte.

Schlüsselwörter

Aggression, Inneres Wort, moralisches Gesetz, Terror, Verhaltensphysiologie, Wille zur Macht

Abstract

How do we talk about the evil? – An introduction from a philosophical perspective

Proceeding from four relevant thinkers of western intellectual history, the article gives an introduction from a philosophical perspective to the way scholars talk about *evil*. Each of the four thinkers approaches evil from a particular horizon of understanding. Whereas for Augustine it is *our relationship to God*, as the last reason and the original truth of all Being, which forms this horizon, Immanuel Kant sees it in *transcendental freedom*, the law of which he calls the moral law. Nietzsche regards this last horizon beyond which our thoughts cannot pass as *life*. For Sigmund Freud, however it is the history of the development of culture or civilisation in which evil as such can be understood. Behind each of the analyses given in the article stands the question of which is a person's inner position in which there originates that "muteness" that Hannah Arendt highlights as the specific *evil* of violence.

Keywords

aggression, Inner word, Moral law, Physiology of behaviour, terror, Will to power

1 Einleitung: „Das radikal Böse“

Im Gegensatz zu dem in unseren Alltagssprachlichen Urteilen fast schon inflationären Gebrauch des Wortes ‚gut‘ pflegen wir in unserer alltäglichen Verständigung mit den Begriffen ‚böse‘ und ‚das Böse‘ einen eher vorsichtigen Umgang. Wir zögern, einen Menschen als schlechthin ‚böse‘ zu bezeichnen, selbst wenn uns der

‚böse‘ Ausgang seiner Taten klar vor Augen steht. Was uns dabei nicht nur im alltagssprachlichen Umfeld, sondern auch in der juristischen Praxis zurückhält, allein auf das tatsächlich Angerichtete zu schauen, „das ist die gute humanistische und aufklärerische Tradition, Menschen gerade dahingehend ernst zu nehmen, dass man sie fragt ‚Warum hast Du dies getan?‘“ (Nida-Rümelin 2008, 60).

In der Rechtsprechung gelten gerade solche Verbrechen als heimtückisch, die kalkuliert und aus Böswilligkeit begangen werden. Nach Hannah Arendts Meinung aber fehlten beide Aspekte der Absicht häufig bei denen, die im nationalsozialistischen Terror das tägliche Tötungswerk vollzogen.¹ H. Arendt meinte deshalb, das Gericht hätte an Eichmann folgende Worte richten sollen: „Uns gehen hier nur ihre wirklichen Handlungen etwas an, und weder die möglicherweise verbrecherische Natur Ihres Innenlebens und Ihrer Motive noch die möglicherweise verbrecherischen Neigungen Ihrer Umgebung“ (Arendt 1963/1978, 328–329; vgl. hierzu auch Neiman 2004, 404).

Sind also die subjektiven Motive, die hinter einer willentlichen Handlung stehen, nicht weit weniger wichtig, als man gemeinhin glaubt? Wird einen die Welt nicht gerade für das verantwortlich machen, was man tut? „Denn nicht das, was man beabsichtigt, sondern das, was man tut, wirkt sich auf die Welt aus“ (Neiman 2008, 47). Entsprechend sei eben „Schuld keine Frage der subjektiven Einstellung, sondern der objektiven Fakten“ (Neiman 2008, 49).

Doch nicht nur in Auschwitz, sondern auch am 11. September 2001 in New York, am 11. März 2004 in Madrid und am 7. Juli 2005 in London „geschah das Unfassbare“, dem man den Namen „Das radikal Böse“ gab (Horster 2008, 7). Dieses ‚radikal Böse‘ deutet Detlef Horster im Anschluss an Peter Fuchs (2008) „als einen gewaltsamen Abbruch der Kommunikation“ (Horster 2008, 11), wobei dies durchaus dem entspricht, was für H. Arendt das radikal Böse ausmacht: „Das spezifisch Böse der Gewalt ist ihre Stummheit“ (Arendt 2002, 345). Das Böse besteht gemäß H. Arendt – wie Wolfgang Heuer (2008) deutlich zeigt – in der Verweigerung der Pluralität, des Sozialen und der Verständigung zwischen den Menschen.

Die neuen und bedenkenswerten Überlegungen zum ‚radikal Bösen‘ gehen für D. Horster in die Richtung, „das radikal Böse als die vollständige Außerkraftsetzung der Moral zu interpretieren, die an ihre Stelle eine gänzlich neue Ordnung setzt, in der eine Ideologie oder Religion an ihre Stelle tritt“ (Horster 2008, 12). Dabei seien zwar „viele der Überlegungen zum radikal Bösen ... Ausdruck von Hilflosigkeit ... Doch diese Terrorakte haben uns gezwungen, genauer hinzusehen“ (Horster 2008, 9), und – *das Böse neu zu denken*. Der Ort aber, an dem das Böse neu gedacht wird, oder besser: neu gedacht werden sollte, ist nicht zuletzt die Wissenschaft, d.h. insbesondere all jene Wissenschaften, die sich mit dem Menschen beschäftigen.

Doch kommt man dabei wirklich „dem Bösen näher, wenn man die subjektive Einstellung und den Willen, eine Tat zu begehen, aus dem Spiel lässt?“ (Horster 2008, 9).

Entscheiden wir uns also dafür, diese subjektive Einstellung und den Willen nicht aus dem Blick zu verlieren, wie lässt sich ‚das Böse‘ dann ergründen?

„Ich untersuchte, *woher* das Böse stammt“, schreibt Augustinus, „aber ich untersuchte schlecht und sah nicht das Böse in meiner Untersuchung“ (Conf. VII 5, 7)². Unsere Untersuchungen zum ‚Bösen‘ sollten also nicht darauf hinauslaufen, ihm einen wie auch immer gearteten ‚objektiven‘ Grund abzurufen. Sie sollten vielmehr – ausgehend von unserem Reden über das Böse – zu jener innersten Haltung vorzudringen suchen, von der die

‚Stummheit‘ ihren Ausgang nimmt. Dabei sollte uns das Bewusstsein leiten, dass Tradition und Überlieferung ihren wahren Sinn nicht im beharrlichen Festhalten am Hergebrachten bewahren, „sondern darin, daß sie einen erfahrenen und beständigen Partner im Gespräch darstellen, das wir sind“ (Gadamer 1965/1999, 144–145).

2 Augustinus (354–430) oder Die Frage nach dem gelingenden Leben

Die Zurückweisung der Wirklichkeit als ungenügend für das geistige Streben des Menschen muss nicht notwendigerweise mit der Erfahrung des Übels und dem Leiden beginnen, wie sie auch nicht notwendigerweise in einer dogmatischen Weltüberwindungslehre enden muss, „sondern kann auch ihren Ausgang nehmen bei einer Glückserfahrung, für die es in der Welt zu eng wird“ (Safranski 1997, 49). Dreh- und Angelpunkt des frühen wie auch des späten augustinischen Denkens bildet dabei zunächst nicht die Frage nach ‚dem Bösen‘, sondern die Frage nach dem glückseligen, dem gelingenden, erfüllten Leben (vgl. *de b. vita* 4, 35; *de civ. Dei* XIX 1). Das Erstaunliche dabei ist für Augustinus die Tatsache, dass die Idee des glückseligen, des gelingenden Lebens all unserem Streben die Richtung weist, wir also trotz aller Krisen und Einbrüche auf die vollendete Glückseligkeit unseres Lebens hoffen, obwohl uns doch die empirische Erfahrung eines Besseren belehren müsste. Für ihn lässt sich diese Tatsache nur damit begründen, dass wir das glückselige Leben kennen, weil wir es immer schon erinnert haben (vgl. *de lib. arb.* II 9, 26; *Conf.* X 20, 29). Diese Erinnerung deutet Augustinus allerdings nicht im Sinne der platonischen Lehre einer Prä-Existenz der Seele (vgl. *retract.* II 8, 2), sondern sie eröffnet sich im Rahmen einer auf das Diesseits gerichteten Erinnerung, deren Prinzip nicht eine – modern gesprochen – ‚jenseitige‘, sondern eine ‚immanente Transzendenz‘ darstellt. In diesem Zusammenhang weist der delphische Imperativ ‚Erkenne Dich selbst!‘ für Augustinus keine monologische, sondern eine *dialogische* Struktur auf (vgl. *Conf.* X 1, 1). Dieser Imperativ ergeht als Aufforderung an das Denken, wenn desjenigen gedacht wird, was (gemäß Augustinus) das glückselige Leben ist: *Gott* (vgl. *de lib. arb.* II 16, 41). Die Umkehr nach innen und von dort ins Innerste führt dabei nicht in die rein kontemplative Innenschau, sondern eröffnet den Weg in die spirituelle Lebenspraxis. Augustinus geht es dabei weder um Weltflucht noch um die Sicherung logischer Wahrheit, wobei er eine solche logische Wahrheit durchaus kennt und sogar in seinen Überlegungen davon ausgeht (vgl. *de lib. arb.* II 8, 21ff; vgl. auch Flasch 2003, 58), sondern es geht ihm um den unbedingten Grund der Wahrheit und dessen „Gegenwärtigkeit in der Seele als den Ausgangspunkt unseres Wissens“ (Jaspers 1957/1995, 327).³

Im Zusammenhang mit der Frage nach dem glückseligen Leben, die die Suche nach den Voraussetzungen des Erkennens wie auch die Fundierung des Wissens in der inneren Selbstgewissheit des Bewusstseins und die Analyse des inneren Zeitbewusstseins als integrale Momente aufweist, sind es nun dennoch auch die Fragen nach dem ‚Woher des Übels‘ (*unde malum*) und nach dem, was das Übel sei (*quid sit malum*), die in Augustinus Auseinandersetzung mit der manichäischen Lehrmeinung virulent werden.⁴

Die manichäische Verwerfung alles Leiblichen und insbesondere der Sexualität, die dem eigentlichen Selbst des Menschen nur fremd seien und ihn im Reich der Finsternis gefangen halten, wird Augustinus nicht teilen. Vielmehr betont er die Einheit aus Leib und Seele als für den Menschen wesensbestimmend. Allerdings bildet für ihn der Leib dabei kein Konstituens von gleicher Bedeutung wie die Seele, sondern der Mensch ist die mit dem jeweiligen Ich identische, durch Substantialität, Immaterialität und Unsterblichkeit ausgezeichnete individuelle Einzelseele, die einen sterblichen und irdischen Leib ‚in Gebrauch‘ hat. Bedeutung kommt dem über die körperlichen Sinne und Erfahrungen Vermittelten erst zu, indem die Vernunft (*ratio*) dieses von außen Vermittelte auf seine Erkenntnisbedeutung hin prüft, d.h. urteilt: „Wie zu einem vorsitzenden Richter [...]

hatten die Sinne als die körperlichen Boten die Antworten des Himmels, der Erde und aller Dinge, die in ihnen sind, gemeldet, als sie sagten: ‚Wir sind nicht Gott‘ (Conf. X 6, 9). Lebenspraktisch formuliert: ‚Gehe nicht nach außen, kehre in dich selbst zurück. Im inneren Menschen wohnt die Wahrheit‘ (de vera rel. 39, 72). Doch der Geist kann ‚die Bilder der wahrgenommenen Dinge nicht mehr von sich unterscheiden ..., auf daß er sich allein sähe‘ (de trin. X 8, 11). ‚Die einen hielten so das Blut, die anderen das Gehirn, wieder andere das Herz ..., für eins mit der Seele‘ (de trin. X 7, 9).

Darin, dass der Geist sich selbst ausschließlich in den äußeren Dingen sucht, weil er sich nicht mehr vom Gedachten zu unterscheiden vermag, liegt der ‚schmähliche Irrtum‘ (de trin. X 8, 11) und der eigentliche ‚Sündenfall des Denkens‘ (Grätzel 2005, 63). Der Mensch begeht in dieser eigenwilligen Selbstabschließung der Seele gegen Gott – wie R. Safranski es bewusst modern formuliert – ‚Transzendenzverrat‘. ‚Sünde ist nicht die einzelne moralische Verfehlung, sondern ... die höhere Dummheit der Realitätstüchtigen‘ (Safranski 1997, 59).

In seinen *Bekanntnissen* gesteht sich Augustinus rückblickend ein, was für ihn an der manichäischen Antwort auf die Frage nach dem Grund des Übels so anziehend gewesen sei: ‚Noch immer war ich nämlich der Ansicht, daß nicht wir es sind, die sündigen, sondern eine nicht weiter bekannte fremde Natur in uns‘ (Conf. V 10, 18). Indem der Manichäismus hinsichtlich der Frage nach dem Grund des Bösen einen Dualismus von ‚Geist – Licht – Gutem‘ auf der einen und ‚Materie – Finsternis – Bösem‘ auf der anderen Seite propagiert und diesen Dualismus zu einem übergeschichtlichen, ontologischen Prinzip erhebt, welches selbst das Innere des Menschen aufspaltet, eignet ihm eine psychische Entlastungsfunktion. Diese Funktion besteht darin, dass der Mensch sich selbst zu ent-schuldigen vermag, um eine unbekannte Instanz anzuklagen: ‚Ich zog es ... vor, ... etwas Fremdem die Schuld anzulasten, das zwar in mir, jedoch nicht ich selbst war‘ (Conf. V 10, 18). In der manichäischen Prinzipidualistik wird das eigene Selbst und Handeln nicht in Verantwortlichkeit gelebt, sondern als Schicksal erlitten.⁵ Innerhalb dieses – plakativ formuliert – radikalen *Schwarz-Weiß-Szenarios* kann es weder Freiheit noch Verantwortung für das eigene willentliche Tun geben.

Diesem Szenario hält Augustinus entgegen: ‚Die Sünde [ist] in einem solch hohen Maß ein freiwillig verübtes Übel, daß sie schlechterdings nicht Sünde wäre, wenn sie nicht freiwillig wäre ... Man muß daher entweder verneinen, daß überhaupt eine Sünde begangen wird, oder einräumen, daß sie freiwillig begangen wird ... Durch den Willen also sündigen wir; und da außer Zweifel steht, daß gesündigt wird, sehe ich freilich auch nicht, daß man bezweifeln dürfte, daß die Seelen einen freien Willen haben‘ (de vera rel. 14, 27). Wird damit dem Übel sein ontologischer Status abgesprochen, es vielmehr als ‚Privation des Guten‘ – als ‚privatio boni‘, als Mangel von etwas, das sein soll bzw. als Perversion des allein guten Seins – erkannt (vgl. Fuhrer 2002, 105–120), so beweist gerade das Faktum des Übels die Wirklichkeit des freien Willens, aus der die Verantwortlichkeit für das eigene Tun resultiert. Das Übel ist nicht länger ontologisches Prinzip, sondern Produkt des freien menschlichen Willens.

Damit ist zwar der manichäische Dualismus zurückgewiesen, der späte Augustinus wird an diese Stelle allerdings – insbesondere angesichts der pelagianischen Lehren, die die Selbsterlöschungsmöglichkeit und Selbsterlöschungsfähigkeit des Menschen postulieren – einen methodischen Dualismus setzen: ‚Ich suchte, was die Sünde sei. Was ich fand war – nicht ein Wesen [substantia], sondern die Abkehr eines Willens von dir, Gott ..., eines Willens, der sich zum Niederen herabkrümmt, der sein Innerstes nach außen wirft und sich dort aufbläht‘ (Conf. VII 16, 22).

Nicht länger bezeugt die Faktizität des Übels für Augustinus nur die Freiheit des menschlichen Willens, sondern darüber hinaus vielmehr dessen niederträchtige Verderbtheit. Der Mensch hat zwar die Freiheit, das Gute zu wollen, aufgrund der ‚Ersünde‘, die der späte Augustinus als eine Art ‚weitervererbte Willensschwäche‘ deutet (vgl. Schulte 1988), allerdings nicht gleichzeitig die Freiheit, das Gute aus eigener Kraft zu können und zu vollbringen. Allein die Gnade Gottes, der der Mensch allerdings frei zustimmen muss, vermag den Menschen zum glückseligen, zum gelingenden Leben zurückzuführen.⁶

Dennoch könnte, und daran hält auch der späte Augustinus fest, „nichts ... Sünde sein oder rechtschaffen getan sein, ... wenn der Mensch den freien Willen nicht hätte“ (de lib. arb. II 1, 3), weil – modern gesprochen – „erst durch die Freiheit personale Werte wie Verantwortlichkeit, sittlich rechtes Tun und Verdienstlichkeit möglich werden“ (Riesenhuber 1980, 673).

Wenn Augustinus sich rückblickend auf sein Lebenswerk eingesteht, er habe zwar zugunsten der freien Entscheidung des menschlichen Willens viel Mühe investiert, gesiegt aber habe Gottes Gnade (vgl. retract. II 1, 1), so ist damit kein gegenseitiger Ausschluss von Freiheit und Gnade postuliert (vgl. Horn 1995; Gombocz 1997). Augustins Kritik gilt vielmehr einer Vorstellung von Vernunft, die sich in ihrer vermeintlichen Selbstgenügsamkeit in sich selbst verschließt und sich – vor aller Möglichkeit der Pluralität, des Sozialen und der Verständigung zwischen den Menschen – dem *inneren Wort* – und damit dem Verstehen selbst – verweigert.

Gerade in dieser ‚inneren Sprache‘, darin, dass man nicht alles ausdrücken kann, was in der Seele ist, liegt für Hans-Georg Gadamer die Universalität der Philosophischen Hermeneutik begründet (vgl. Gadamer 1960/1999, 478–494; Grondin 2001, 9). Denn die wesentliche Sprachlichkeit des Verstehens äußert sich weniger in unseren Aussagen, als vielmehr in unserer Suche nach Sprache für das, was wir in der Seele haben – das *innere Wort* (verbum interius) – und heraussagen wollen.

3 Immanuel Kant (1724–1804) oder Die Frage nach dem misslingenden Leben

Mit der augustininischen Lehre des Übels als ‚privatio boni‘ wird zwar Gott von dem Vorwurf der Erschaffung von Übeln entlastet. Denn allein der Mensch in seinem sündhaften Tun ist Urheber aller Übel in der Welt. Doch niemand hat seine Geburt und damit die naturale Vererbung der Sünde aus freiem Willen selbst gewählt. Insbesondere für Kant gerät Augustinus vom juristischen Standpunkt aus betrachtet in einen Widerspruch, wobei dieser Widerspruch zwischen dem quasi-biologischen und dem juristischen Konzept in der Erbsündenlehre bereits zu Lebzeiten Augustins offenbar wurde. Kant⁷ wird allerdings aufgrund seiner kritischen Einsicht im Rahmen seiner moralphilosophischen Grundlegung das Malum in physischer und metaphysischer Hinsicht weitgehend außer Betracht lassen, sich also auf das moralische Übel bzw. nun genauer: *das Böse* als das *moralisch Böse* in seiner Beziehung auf den Willen des Menschen konzentrieren.⁸

Nun sind zwar rechtliche und moralische Fragen keineswegs gleichzusetzen, „aber es ist ihnen gemeinsam, daß sie es mit Personen zu tun haben und nicht mit Systemen oder Organisationen“ (Arendt 1965/2009, 21). Dabei wird es für Hannah Arendt kaum einen Berufsstand geben, in dem sich mehr Menschen finden lassen, die gerade moralischen Normen mit so viel Vorsicht und Misstrauen begegnen, wie den der Juristen. „Und doch, ... die Abfolge von Anklage-Verteidigung-Urteilsspruch, die in all den verschiedenen Rechtssystemen fort dauert ..., trotz allen Skrupeln und Zweifeln ... insoweit, als diese besondere Institution auf der Annahme von persönlicher Verantwortung und Schuld einerseits und auf dem Glauben an ein funktionierendes Gewissen andererseits beruht“ (Arendt 1965/2009, 20–21).

Was H. Arendt als „Annahme“ und „Glauben“ bezeichnet, ist für Kant (KpV, VII, 141)⁹ allerdings auf ein *Faktum der Vernunft* geründet und die Bedingung der Möglichkeit, überhaupt von ‚Person‘ bzw. von ‚Persönlichkeit‘ sprechen zu können: Das Bewusstsein des *moralischen Gesetzes*. Die Entscheidung aber, mir dieses rein formale Gesetz der Übereinstimmung der Freiheit jedes Einzelnen mit der Freiheit aller Anderen unter Prinzipien wechselseitiger Achtung und Gleichheit zum obersten Grundsatz meines Handelns zu machen oder nicht, beruht für Kant auf der freien Entscheidung meines Willens. Zwar kann ich insbesondere durch das äußere Recht zu einer Handlung oder zu deren Unterlassung gezwungen werden.¹⁰ „Da aber der Mensch doch ein *freies* (moralisches) Wesen ist, so kann der Pflichtbegriff keinen anderen als den Selbstzwang ... enthalten, wenn es auf die innere Willensbestimmung ... angesehen ist, ... wobei aber alsdann der Pflichtbegriff ein ethischer sein wird“ (MS, VIII, 509). Für Kant ist entsprechend „*Person* ... dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer *Zurechnung* fähig sind“, ein „Ding“ aber, „was keiner Zurechnung fähig ist“, welches also „selbst der Freiheit ermangelt, heißt ... Sache“ (MS, VIII, 329–330).

Hier eröffnet sich der Kern der in der europäischen Aufklärung verwurzelten Moralkonzeption, die die Freiheit des Willens notwendigerweise zu ihrer Voraussetzung hat. Denn ohne diese Voraussetzung kann von Würde und Moral, Zurechnung und Verantwortung keinerlei Rede sein. Das Ideal bzw. die Idee des „guten Willens“ (GMS, VII, 18) – des autonomen, schlechthin selbst-bestimmten Willens – bildet den Entwurf des Horizontes, innerhalb dessen das Böse überhaupt erst als solches begriffen werden kann.

Zwar ist auch Kant der Überzeugung, dass in jedem Menschen ein *Hang* bzw. eine *Prädisposition* zum Bösen steckt. Dieser Hang kann allerdings in keinem bloß physischen Antrieb oder natural-kausal psychologisch erklärbarem Motiv – wie verborgen sie auch immer in der Seele sein mögen – seine letztgültige Begründung erhalten. Denn „ein physischer Hang (der auf sinnliche Antriebe gegründet ist) zu irgend einem Gebrauche der Freiheit, sei es zum Guten oder Bösen, ist ein Widerspruch“ (RGV, VIII, 678). Vielmehr muss dieser Hang als „dem moralischen Vermögen der Willkür“ entsprungen gedacht und dem Menschen „als selbstverschuldet ... zugerechnet werden können“ (RGV, VIII, 678–683).¹¹

Bereits in der *Kritik der praktischen Vernunft* hatte Kant angemerkt, dass als böse „nur die Handlungsart, die Maxime des Willens und mithin die handelnde Person selbst“ bezeichnet werden können (KpV, VII, 177). Dieser Gedanke wird in der *Religionsschrift* nochmals radikalisiert, insofern „der Grund dieses Bösen ... nun ... nicht, wie man ihn gemeiniglich anzugeben pflegt, in der *Sinnlichkeit* des Menschen, und den daraus entspringenden natürlichen Neigungen gesetzt werden [kann]“, aber auch „nicht in einer *Verderbnis* der moralisch-gesetzgebenden Vernunft“. Durch ersteres würde der Mensch zu einem „bloß *tierischen*“, durch letzteres zu einem schlechthin verderbten, „zu einem *teuflischen* Wesen“ gemacht werden, welches das Böse rein um des Bösen willen hervorbringt. „Keines von beiden aber ist auf den Menschen anwendbar“ (RGV, VIII, 683–684). Das Böse ist allerdings nicht in den körperlichen Begierden und Trieben, „nicht in den Neigungen, sondern ... in der Freiheit selbst zu suchen“ (RGV, VIII, 710, Anm.), d.h. in der freien Entscheidung für eine bestimmte, *grundsätzliche* willentliche Haltung bzw. Gesinnung, die wir gegenüber uns selbst, den Anderen und der Welt insgesamt einnehmen.

Kant hatte bereits in seinen kritischen moralphilosophischen Schriften „Gebrechlichkeit und Unlauterbarkeit der menschlichen Natur“ (GMS, VII, 34) als ‚Quellen des moralisch Bösen‘ genannt, wobei der Mensch auf der Stufe der Gebrechlichkeit zwar das Gute in seine Maxime aufnimmt, aber zu schwach ist, ihr zu folgen, auf der Stufe der Unlauterbarkeit die pflichtmäßigen Handlungen dagegen nicht rein aus Pflicht bzw. aus Ach-

tung für das Gesetz der Freiheit bzw. das moralische Gesetz tut. Nun tritt in der *Religionsschrift* eine dritte Stufe hinzu: „Die *Bösartigkeit* ... oder *Verderbtheit* ... des menschlichen Herzens“, die genauer gesehen in einer „*Verkehrtheit* (perversitas) des menschlichen Herzens besteht, „weil sie die sittliche Ordnung in Ansehung der Triebfedern einer *freien Willkür* umkehrt“ (RGV, VIII, 677). Diese Stufe stellt insofern eine Radikalisierung von Kants Überlegungen dar, da es nun – einfach ausgedrückt – nicht länger darum geht, dass der Mensch in jedem Augenblick in der Lage sei, das selbstverschuldete Böse aufgrund seiner Freiheit des Willens aus eigener Kraft zu überwinden und die Motive seines Willens gemäß dem kategorischen Imperativ auszurichten, sondern der Mensch trifft die *grundsätzliche* Entscheidung, die Beförderung der *eigenen* Glückseligkeit – was auch immer der Einzelne unter diesem für Kant völlig unbestimmten und subjektiven Begriff verstehen mag – *prinzipiell* der Befolgung des streng allgemein und notwendig geltenden moralischen Gesetzes in einer „obersten Maxime“ (RGV, VIII, 679) voranzustellen. „Dieses Böse ist *radikal*, weil es den Grund aller Maximen verdirbt“ (RGV, VIII, 686). Mit anderen Worten: Ist die Grundentscheidung bzw. die Wurzel (lat.: *radix*, Wurzel, Grund, Ursprung) unserer Haltung bzw. Gesinnung der Lebensführung ‚verdorben‘, dann kann daraus nichts anderes gedeihen, als unmoralische Maximen, die niemals zu Autonomie und wirklicher Selbstbestimmung, sondern jederzeit in Unfreiheit und Heteronomie führen. Der Mensch – um es in Anlehnung an R. Safranski zu sagen – verrät und verspielt damit nicht nur sein transzendierendes Vermögen, sondern auch die Chance, sich der Vernunft und Freiheit als würdig zu erweisen. Er verrät und verspielt die vernunftgegründete Hoffnung auf ‚das höchste Gut‘.

Die Frage, warum der Mensch eine solche Entscheidung trifft, lässt sich für Kant prinzipiell nicht beantworten. Zwar spricht auch er davon, dass dem Menschen der Hang zum Bösen ‚angeboren‘ sei, doch, „bloß in dem Sinne angeboren“, als er „mit der Geburt zugleich im Menschen vorhanden, vorgestellt wird: nicht daß die Geburt eben die Ursache davon sei“ (RGV, VIII, 668). Alles, was sich sagen lässt, ist, dass das Böse einen Akt der Freiheit, eine außerzeitliche, nicht in der empirischen Wirklichkeit zu verortende „intelligible Tat“ (RGV, VIII, 688, Anm.) voraussetzt; das Böse also keinen *Zeitursprung*, sondern einen *Vernunftursprung* hat. Dieser Ursprung aber „bleibt uns unerforschlich, weil er selbst uns zugerechnet werden muß“ (RGV, VIII, 693), und nur zugerechnet werden kann, wenn wir eine „ursprüngliche Anlage zum Guten“ (RGV, VIII, 703) notwendigerweise voraussetzen. Damit aber ist es zumindest nicht denkunmöglich, „daß ein natürlicherweise böser Mensch sich selbst zum guten Menschen mache“ (RGV, VIII, 695).

Wie der Hang zum Bösen einen Akt der Freiheit voraussetzt, der kein Ereignis in der empirischen Wirklichkeit ist, „ebenso ist auch die Erlösung nicht als singuläres Ereignis aufzufassen“ (Röd 2006, 135), „sondern muß durch eine *Revolution* in der Gesinnung im Menschen ... bewirkt werden“ (RGV, VIII, 698). Diese „Revolution für die Denkungsart“ (ebd.) kann allerdings nicht durch äußere Revolutionen, durch äußeren Zwang oder gar durch gottgefällige Handlungen bewirkt werden, sondern kann nur „Selbstbesserung“ sein, gegen die allerdings die „zur moralischen Bearbeitung von Natur verdrossene Vernunft unter dem Vorwande des natürlichen Unvermögens allerlei unlautere Religionsideen auf[bietet]“ (RGV, VIII, 703). Doch wo, um es in Anlehnung an Augustinus zu sagen, ein Hören auf das *innere Wort* geschieht, der innerste Dialog mit dem schlechthin Unbedingten wirklich stattfindet und „das sittliche Gesetz spricht, da gibt es, *objektiv*, keine freie Wahl in Ansehung dessen, was zu tun sei“ (KU, X, 123). Und „ungeachtet jenes Abfalls erschallt doch das Gebot: wir *sollen* bessere Menschen werden, unvermindert in unserer Seele; folglich müssen wir es auch können“ (RGV, VIII, 695).¹²

Eine solche Revolution der Gesinnung fordert aber einen nicht durch wie auch immer geartete Gefühle, Neigungen und Leidenschaften bestimmten Willen, sondern einen schlechthin autonomen, ‚heiligen Willen‘,

dessen Bestimmungsgrund einzig das moralische Gesetz bzw. das Gesetz moralischer Autonomie bildet. Der menschliche Wille aber, der zwar frei, dennoch jederzeit auch durch subjektive Gefühle, Neigungen und Leidenschaften bedrängt wird, vermag niemals aus eigener Kraft eine solche moralische Vollkommenheit und Autonomie zu erreichen.¹³ Da diese Forderung aber gemäß der Vernunft sein *soll*, kann der Mensch nur Kraft der Vernunft hoffen, die moralische Autonomie als den obersten Zweck des Handelns erreichen zu können, wenn er das höchste gemeinschaftliche Gut durch seinen Eintritt in eine ‚ideale‘ „allgemeine Republik nach Tugendgesetzen“ zu befördern sucht, die wiederum eine andere „Idee, nämlich die eines höhern moralischen Wesens“, d.h. Gott, zu ihrer Voraussetzung hat. Allerdings – und dies betont Kant mehrmals – diese Idee *Gott* wird vom Menschen nur „bildlich als äußere Macht vorgestellt“ (RGV, VIII, 759).

Insbesondere in Kants Definition, „*Religion* ist (subjektiv betrachtet) das Erkenntnis aller unserer Pflichten *als göttlicher Gebote*“ (RGV, VIII, 756–759), erkennt Ernst Cassirer „keinen andern wesentlichen Gehalt, als den der reinen Moral“ (Cassirer 1918/1977, 407).¹⁴ Der moralische Pflichtbegriff steht also auch in Kants *Religionsschrift* im Zentrum.¹⁵ „Die Moralität ... bedarf also zum Behuf ihrer selbst (sowohl objektiv, was das Wollen, als subjektiv, was das Können betrifft) keineswegs der Religion, sondern, vermöge der reinen praktischen Vernunft, ist sie sich selbst genug“ (RGV, VIII, 649). „Wo dies verkannt, wo der religiösen Vorstellungswiese auch nur der geringste Einfluß auf die eigentliche Begründung der Moralität verstattet wird, da ist es nicht nur um den reinen Grundgedanken der Ethik, sondern auch um den der Religion selbst geschehen; – da ist der Dienst Gottes in ‚Afterdienst‘ verkehrt“ (Cassirer 1918/1977, 409–410). ‚Gut‘ aber kann unser Handeln gemäß Kant nur heißen, wenn es sich rein auf das Prinzip der Autonomie gründet, wenn somit in der Anerkennung des Gesetzes als solchen von der besonderen Beziehung auf den ‚Gesetzgeber‘ abgesehen wird. „*Autonomie* ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur“ (GMS, VII, 69). Das Gesetz dieser Autonomie aber ist das moralische Gesetz, dessen Bewusstsein gemäß Kant für uns kein empirisches, sondern ein *Faktum der Vernunft* darstellt (vgl. KpV, VII, 141).

Das ‚radikal Böse‘, wie es uns im Terror entgegentritt, interpretierte D. Horster als *die vollständige Außerkraftsetzung der Moral*. Mit Kant lässt sich nun hinzufügen: Beim radikal Bösen handelt es sich nicht nur um eine Außerkraftsetzung der Moral, sondern gleichzeitig um eine vollständige Außerkraftsetzung des kategorischen Imperativs, der für Kant nichts anderes ist, als die ‚Stimme‘ des moralischen Gesetzes in mir, wobei ein solcher Totalitarismus für Kant gleichbedeutend wäre mit der selbstverschuldeten vollständigen Außerkraftsetzung der eigenen Würde. „Den Geboten und Befehlen der Mullahs, eines Gottes, eines Führers oder Diktators bzw. Generalsekretärs der kommunistischen Partei ist unbedingt Folge zu leisten, selbst wenn das moralischen Geboten widerspricht“ (Horster 2008, 13). Sie alle, so lässt sich mit Kant ergänzen, „[dringen] der Vernunft ihre Ungeheuer auf ..., und es wäre eben so gut, gar keine zu haben, als sie auf solche Weise allen Träumereien preiszugeben“ (KpV, VII, 251).

4 Friedrich Nietzsche (1844–1900) oder Die Frage nach dem Wert der Moral für das Leben

Werden das Gute und das Böse als Selbstverhältnisse der Freiheit des Willens verstanden, so bleibt auch die Frage, warum sich der Einzelne für das eine oder andere entscheidet, im Akt der freien Wahl verborgen. Die Freiheit zum Guten und zum Bösen, wie sie nach Kant von Fichte, Schelling und insbesondere von Kierkegaard in ihren existenziellen Dimensionen ausdifferenziert wird, bleibt unerklärbar und unhintergebar. Auch die Frage, warum überhaupt ein vernünftiges Individuum sich moralisch selbst bestimmen *soll*, bleibt notwendigerweise für den Verstand unerklärlich. „Und so begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte

Notwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine *Unbegreiflichkeit*“ (GMS, VII, 102). Das Bewusstsein des moralischen Gesetzes lässt sich nicht auf den Begriff bringen, nicht totalitär vereinnahmen oder instrumentalisieren, „weil es sich für sich selbst uns aufdringt“ (KpV, VII, 141). Die Entscheidung der Freiheit, sich dem moralischen Gesetz zu unterwerfen, hat keine wie auch immer gearteten empirischen oder in der Sitte oder Kultur vorgegebenen Gründe, sondern ist Form des Bekenntnisses. Nietzsches Frage nach dem *Wert* der Moral hingegen gibt sich nicht mit den transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit von moralischen Bekenntnissen zufrieden, sondern sucht nach Gründen, die ein Individuum bewegen sollten, sich moralisch selbst zu bestimmen.

Ohne die komplexen Zusammenhänge übersehen zu wollen, die bei dem Begriff ‚Wert‘ bei Nietzsche im Hintergrund stehen, lässt sich allgemein sagen, dass es für ihn keine an sich seienden, streng allgemein und notwendig geltenden Werte gibt, sondern nur subjektive Wertschätzungen bzw. Wertsetzungen in Form von Willensakten.¹⁶ „Werte legte erst der Mensch in die Dinge, sich zu erhalten ... Darum nennt er sich ‚Mensch‘, das ist: der Schätzende ... Durch das Schätzen erst gibt es Wert“ (Za, II, 323).¹⁷ In der Aufhebung der Selbstentfremdung des menschlichen Daseins wird Nietzsche allerdings die Einsicht in das Leben als den letzten Grund aller Werte gewinnen. Damit aber werden Werte letztlich weder rein willentlich noch unabhängig vom Intellekt gesetzt, sondern „alle Wertschätzungen sind nur Folgen und engere Perspektiven *im Dienste* dieses *einen* Willens: das Wertschätzen *selbst* ist nur dieser *Wille zur Macht*“ (Na, III, 680). Der Begriff ‚Wille zur Macht‘ ergänzt für Nietzsche den Begriff der (physikalischen) Kraft. Dem Begriff der Kraft des Äußeren muss „ein innerer Wille zugesprochen werden, welchen ich bezeichne als ‚*Willen zur Macht*‘, d.h. als unersättliches Verlangen nach ... Ausübung der Macht, als schöpferischen Trieb“ (Na, III, 455). Dieser schöpferische Trieb wird „zum Ausbruch von Kraft und Willen zur Selbstbestimmung, Selbst-Wertsetzung, dieser Wille zum *freien Willen*“ (MA, I, 440). Der ‚Wille zur Macht‘ ist mehr als ein bloßer Wille zum Dasein und zur bloßen Selbsterhaltung. Er ist vielmehr Wille zur Macht über sich selbst und Wille zur Selbstüberwindung und Selbststeigerung. Er gibt den selbstzerstörerischen Kräften nicht nach, will gegen die herrschende Moral der Dekadenz eine Moral der Stärke und Gesundheit zur Geltung zu bringen. Diese neuen Werte, die in letzter Konsequenz offenbar dann doch Ausdruck objektiver Wertkriterien darstellen, haben wir für Nietzsche nötig, da die bisherigen moralischen, letztlich jüdisch-christlichen Werte ihre Aufhebung selbst und damit den ‚Nihilismus‘ herbeiführten. Wobei ‚Nihilismus‘ nichts anderes meint, als jene Situation, die nach dem Zusammenbruch des Glaubens an ewige Wahrheiten und absolute Werte, nach dem Tode Gottes und nach dem Verlust des Glaubens an die Sinnhaftigkeit einer werthaft bestimmten Welt entstanden ist.

Zunächst aber „haben [wir] eine *Kritik* der moralischen Werte nötig, *der Wert dieser Werte ist selbst erst einmal in Frage zu stellen*“ (GM, II, 768). Denn bisher hat man „nicht im entferntesten daran gezweifelt und geschwankt, ‚den Guten‘ für höherwertig als den ‚Bösen‘ anzusetzen, höherwertig im Sinne der Förderung, Nützlichkeit, Gedeihlichkeit in Hinsicht auf den Menschen überhaupt (die Zukunft des Menschen eingerechnet)“ (ebd.). Doch könnte es nicht sein, „daß gerade die Moral daran schuld wäre, wenn eine an sich mögliche *höchste Mächtigkeit* und *Pracht* des Typus Mensch niemals erreicht würde?“ (ebd.). Um diese Frage klären zu können, bedarf es für Nietzsche zunächst einer „Psychologie des Christentums“ (EH, II, 1143). Diese ‚Psychologie‘ bestimmt Nietzsche näher, als die Freilegung der Bedingungen der „Geburt des Christentums aus dem Geiste des Ressentiments, *nicht*, wie wohl geglaubt wird, aus dem ‚Geiste‘ – eine Gegenbewegung ihrem Wesen nach, der große Aufstand gegen die Herrschaft *vornehmer* Werte“ (EH, II, 1143). Nietzsche weigert sich, die Begriffe ‚Gut‘ und ‚Böse‘ im überkommenen Sinn zu verwenden, vielmehr gilt es für ihn, zunächst die von den verschiedenen Sprachen ausgeprägten Bezeichnungen des ‚Guten‘ in etymologischer Hinsicht zu

deuten: „Da fand ich, ... daß überall ‚vornehm‘, ‚edel‘ im ständischen Sinne der Grundbegriff ist, aus dem sich ‚gut‘ im Sinne von ‚seelisch-vornehm‘, ‚edel‘, von ‚seelisch-hochgeartet‘, ‚seelisch-privilegiert‘ mit Notwendigkeit herausentwickelt“ (GM, II, 774). Die wahren Gegenspieler der ‚Guten‘ seien insofern ursprünglich nicht die ‚Bösen‘, sondern die ‚Schlechten‘ bzw. die ‚Schlichten‘. Denn parallel zur ersten Begriffsentwicklung verlaufe jene andere Entwicklung, „welche ‚gemein‘, ‚pöbelhaft‘, ‚niedrig‘ schließlich in den Begriff ‚schlecht‘ übergehn macht“ (GM, II, 774–775).¹⁸

Aus der Rivalität von Kriegerkaste und Priesterkaste, jenen entmachteten Herren, die gegen die Krieger alle Schwachen, Leidenden und Missratenen mobilisieren, lässt Nietzsche im Rahmen der abendländischen Geschichte den Umschlag der *Herrenmoral* in *Sklavenmoral* hervorgehen. Mit dem Judentum beginnt für ihn der nun zweitausend Jahre währende „*Sklavenaufstand in der Moral*“ (GM, II, 775), der „gegen die aristokratische Wertgleichung (gut = vornehm = mächtig = schön = glücklich = gottgeliebt) mit einer furchteinflößenden Folgerichtigkeit die Umkehrung gewagt und mit den Zähnen des abgründlichsten Hasses (des Hasses der Ohnmacht) festgehalten“ habe: „nämlich ‚die Elenden sind allein die Guten, die Armen, die Ohnmächtigen, Niedrigen ... , die Leidenden, Entbehrenden, Kranken, Häßlichen““ (GM, II, 779).¹⁹ Mit dieser Umkehrung aller vornehmen Werte beginnt das Christentum, wobei Nietzsche im Judentum jenen Vorgang sieht, „daß das *Ressentiment* selbst schöpferisch wird und Werte gebiert“ (GM, II, 782); geboren werden dabei jene Werte, die nicht in der Unmittelbarkeit des Lebens gründen, sondern in dem Jahrtausende alten Glauben, „der auch der Glaube Platons war, daß Gott die Wahrheit ist, daß die Wahrheit *göttlich* ist“ (EH, II, 891).

Das von Rom niedergeworfene Judäa steht auf gegen die Herrschaft Roms, kehrt die Werte der antiken Welt um und erobert Rom, das jüdische Wertungen übernahm, in Gestalt des Christentums. Hier wird das Leben zwar mittelbar geheiligt, in seiner Unmittelbarkeit aber entwertet. Es wird „*eine andre Welt* als die des Lebens, der Natur und der Geschichte“ bejaht, damit aber auch „diese Welt, *unsre Welt*“ verneint (EH, II 890). Gott erweist sich dabei als geniale Erfindung des Menschen bzw. genauer: der Priester. Gottesglaube ist Ausdruck des geschwächten Lebens, Symptom der Dekadenz, die die Unmittelbarkeit des Lebens nicht zu ertragen vermag.²⁰ Doch nicht diese niedere, sondern die vornehme, „aus einem triumphierenden Ja-sagen zu sich selber“ (GM, II, 782) heranwachsende Art des Menschen ist für Nietzsche allein *ursprünglich wertschaffend*. Denn die Niederen schaffen Werte nur als Derivate, geleitet von ihrem *Ressentiment*, das sich gegen die Werte der Vornehmen richtet. Daher bedarf „die Slaven-Moral ... immer zuerst einer Gegen- und Außenwelt, sie bedarf, physiologisch gesprochen, äußerer Reize, um überhaupt zu agieren – ihre Aktion ist von Grund auf Reaktion“ (ebd.).

Der Wille zur Macht hat also zwei Erscheinungsformen: Macht und Ohnmacht. Der Mensch verhält sich zu sich selbst entweder wahrhaftig (in der *Herrenmoral*) oder unwahrhaftig (in der *Sklavenmoral*). „Macht kann daher den Charakter der Triebstärke, der ungebrochenen kriegerischen Instinkte, der hohen Vitalität annehmen, wie die Ohnmacht das Aussehen von Triebverkümmern; Instinktverlust, Anaemie“ (Fink 1960/1992, 128).

Bisher ist der Unterschied von *Herren-* und *Sklavenmoral* in der Geschichte allerdings nicht reflexiv geworden, blieb sich vielmehr selbst undurchsichtig. „Erst mit Nietzsches wert-theoretischer Reflexion auf den transcendentalen Entwurf aller anscheinenden Objektivität der Werte wird *eigentliche Herrschaft*, eigentliches Herrtum, *eigentliche Herrenmoral* möglich“ (Fink 1960/1992, 129). „Der Wille zur Macht in der Erkenntnis entdeckt den Willen zur Macht in der erkannten Welt“ (Safrański 2002, 293). Die *Herrenmoral* ist jetzt – als

Wertung des Übermenschen – reflexiv geworden als im Wissen vom Willen zur Macht gegründete Herrschaft des Herrn. „Und ebenso wird auch jetzt die ... eigentliche Knechtseligkeit des Menschen radikaler bestimmt, sie ist nicht nur Instinktarmut, Blutleere, Kraft und Saftlosigkeit, sondern ist die Unterwerfung unter Gott ... Die neue Herrenmoral lebt den Tod Gottes, die neue Sicht auf die Sklavenmoral sieht das Sklaventum des Menschen in der Gottesidee, in der ‚Furcht des Herrn‘“ (Fink 1960/1992, 129).

Nietzsche führt Krieg gegen alle Formen des selbstentfremdeten, von der Sklavenmoral versklavten Menschentums im „Aufgang einer neuen Erfahrung des Seins“ (Fink 1960/1992, 130). Von dieser neuen Seins-erfahrung aus erweist sich alles, was bisher Philosophie, Religion, Moral hieß, als „eine Vergiftung des Lebens“ bzw. als ein „aus dem Todhaß der Ohnmächtigen geborenes Werk, dazu bestimmt, den Schwachen das Leben erträglich zu machen, die Starken aber abzuwürgen“ (ebd.). Das Christentum ist nichts anderes, als die Erscheinung eines Allgemeineren – der Sklavenmoral.²¹

Zu den „entscheidende[n] Vorarbeiten eines Psychologen für eine Umwertung aller Werte“ zählt für Nietzsche allerdings nicht nur die „Psychologie des Christentums“, sondern insbesondere auch eine „Psychologie des *Gewissens*“ (EH, II, 1143), wobei er Freuds These vorwegnehmen wird, Religion sei eine kollektiv-zwangsneurotisch praktizierte Form der Flucht aus der Wirklichkeit (vgl. Freud 1927/2007).²² Er präzisiert allerdings nirgends die Voraussetzungen seiner Psychologie oder die Struktur der Psyche überhaupt. Vielmehr wirft er „in dieses verschwommene, unklare Feld einer Psychologie, die bei aller Raffiniertheit doch die Seinsweise der menschlichen Seele nicht zu fassen bekommt“ (Fink 1960/1992, 132),²³ jenen genialen Gedanken: „Alle Instinkte, welche sich nicht nach außen entladen, *wenden sich nach innen* – damit wächst erst das an den Menschen heran, was man später seine ‚Seele‘ nennt. Die ganze innere Welt, ursprünglich dünn wie zwischen zwei Häute eingespannt, ist in dem Maße auseinander- und aufgegangen, hat Tiefe, Breite, Höhe bekommen, als die Entladung des Menschen nach außen gehemmt worden ist“ (GM, II, 825). Das, was wir ‚Seele‘ oder ‚Innerlichkeit‘ nennen, ist das Ergebnis bloßer Triebperversion, das ‚Gewissen‘ „nicht, wie wohl geglaubt wird, ‚die Stimme Gottes im Menschen‘ – es ist der Instinkt der Grausamkeit, der sich rückwärts wendet, nachdem er nicht mehr nach außen hin sich entdecken kann“ (EH, 1143). Die Grausamkeit gilt Nietzsche dabei „als einer der ältesten und unwegdenkbarsten Kultur-Untergründe“ (ebd.). Die Geschichte der menschlichen Kultur erzählt eine Geschichte dieser Grausamkeit als jener Lust, Leiden zu sehen und Leiden zu verursachen, Ingrediens der Festfreude starker, ursprünglicher Völker, die sich noch in der Strafpraxis der gesitteten Völker zeige. „Der Mensch, das *noch nicht festgestellte Tier*“ (JGB II, 623), „der sich, aus Mangel an äußeren Feinden und Widerständen, eingezwängt in eine drückende Enge und Regelmäßigkeit der Sitte, ungeduldig selbst zerriß ... , dies an den Gitterstangen seines Käfigs sich wundstoßende Tier, das man ‚zähmen‘ will ... – dieser Narr, dieser sehnsüchtige und verzweifelte Gefangene wurde der Erfinder des schlechten ‚Gewissens‘“ (GM, II, 825). Doch „erst unter den Händen des Priesters, dieses eigentlichen Künstlers in Schuldgefühlen, hat es Gestalt gewonnen – o was für eine Gestalt! Die ‚Sünde‘ – denn so lautet die priesterliche Umdeutung des tierischen ‚schlechten Gewissens‘ (der rückwärts gewendeten Grausamkeit) – ist bisher das größte Ereignis in der Geschichte der kranken Seele gewesen: in ihr haben wir das gefährlichste und verhängnisvollste Kunststück der religiösen Interpretation“ (GM, II, 881). In dieser Interpretation wird der Ursprung der Leidens-Kausalität zur unvordenklichen und uneinholbaren Schuld umgedeutet und werden die einst Ohnmächtigen dazu ermächtigt, die einst Mächtigen zu beherrschen. „Der Mensch ist immer Bestie, entweder nach außen – oder nach innen in der Selbstpeinigung des Gewissens“ (Fink 1960/1992, 132).

Nietzsche entlarvt die bisherigen Philosophen als geleitet von uneingestandenem moralischen Vorurteilen, die religiösen Menschen als Neurotiker, die moralischen als Rachsüchtige. Aber diese Entlarvungsmethode

besticht nur dadurch, „daß sie verallgemeinert, wo in Einzelfällen etwas erkannt wird“ (ebd.). Denn Neurose kann sich durchaus „mitunter als religiöses Wesen verkleiden, Rachsucht als Moral, aber deswegen ist doch nicht überhaupt alle Religion Neurose, alle Moral Rachsucht ... Man könnte ebenso gut fragen, was bedeutet es symptomatisch, daß jemand nur Rachsucht in der Moral der Nächstenliebe findet, nur Neurose in der Gottesverehrung – ist diese Psychologie des Bodensatzes selbst Ausdruck eines verkümmerten, wertblindem Lebens?“ (Fink 1960/1992, 130).

Auch wenn E. Fink grundsätzlich zuzustimmen ist, so lässt sich dennoch sagen, dass es Nietzsche nicht darum geht, jegliche Formen von Moral zu verwerfen, sondern nur solche, die ihm mit seiner eigenen Position nicht vereinbar scheinen. Auch geht es Nietzsche weder um die Verherrlichung noch um die Auslöschung von Trieben, ohne die für ihn gar nichts Großes geschaffen werden könnte. Die Funktion der Moral – auch der christlichen Moral – im Hinblick auf die Kontrolle und Sublimierung solcher Triebe, die sich ansonsten ruinös auswirken würden, hat Nietzsche nicht in Frage gestellt. Doch kann eine solche Kontrolle für ihn nur mit Hilfe von Lüge und Betrug geschehen: „Die Bestie in uns will belogen werden; Moral ist Notlüge, damit wir von ihr nicht zerrissen werden. Ohne die Irrtümer, welche in den Annahmen der Moral liegen, wäre der Mensch Tier geblieben“ (MA, I, 481).

Zwar spricht Nietzsche in diesem Zusammenhang auch davon, es gelte, „ein Tier heran[zu]züchten, das *versprechen darf*“ (GM, II, 799). Vorab aber musste der Mensch „mit Hilfe der Sittlichkeit der Sitte und der sozialen Zwangsjacke wirklich berechenbar gemacht“ werden, bis endlich aus diesem Prozess „als reifste Frucht ... das von der Sittlichkeit der Sitte wieder losgekommene, das autonome übersittliche Individuum“ (GM, II, 800–801) hervorgehen könne, das – dem angsteinflößenden Bösen enthoben – jener Moral eines gesteigerten Lebens folgt, deren Gegensatz nicht in ‚gut‘ und ‚böse‘, sondern in ‚gut‘ und ‚schlecht‘ besteht. Nietzsche denkt dabei an eine kulturelle Evolution, die – in Form der Selbsterziehung – die biologische Evolution ergänzen und vollenden soll: „Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. Und ebendas soll der Mensch für den Übermenschen sein: ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham“ (Za, II, 279).

Was bleibt, ist die Einsicht, dass der Wille des Menschen zwar nicht im mechanischen Sinne determiniert sein kann, da Mechanik nichts anderes ist, als das Ergebnis einer Interpretation der äußeren Natur. Dennoch scheint man sich angesichts der dem Wollen und dem Werten zugrundeliegenden Kräfte eingestehen zu müssen, dass die „Theorie vom ‚freien Willen‘ ihre Fortdauer nur noch diesem Reize verdankt –: immer wieder kommt jemand und fühlt sich stark genug, sie zu widerlegen“ (JGB, II, 581). Unter diesen Voraussetzungen hat es keinen Sinn mehr, von moralischer Freiheit, wirklicher Selbstbestimmung im Sinne Kants zu sprechen.²⁴ Doch „wieviel Vergnügen macht die Moralität! Man denke nur, was für ein Meer angenehmer Tränen schon bei Erzählungen edler, großmütiger Handlungen geflossen ist! – Dieser Reiz des Lebens würde schwinden, wenn der Glaube an die völlige Unverantwortlichkeit überhandnähme“ (MA, I, 501). In Wahrheit aber ist „der Täter‘ ... zum Tun bloß hinzugedichtet – das Tun ist alles“ (GM, II, 790). Also „zweifle nicht daran: *du wirst getan!*“ (M, I, 1096).

5 Sigmund Freud (1856–1939) oder Das Ende der Illusion vom glückseligen Leben

„Im Zeichen von Nietzsches ‚Umwertung aller Werte‘ haben sich die modernen ‚Genealogen der Moral‘ dazu aufgemacht, das Böse an immer neue Orte hin zu verlegen, möglichst weit ab von der persönlichen Freiheit: in

unser ‚Tribschicksal‘, in die Gattungsgeschichte, in die Gesellschaft“ (Hügli 1980, 699).²⁵

Ob es sich hierbei um Tendenzen einer ‚Entböschung des Bösen‘ (E. L. Marquard) handelt, wobei dasjenige, was traditionell als ‚das Böse‘ benannt wurde, nun dadurch entschärft wird, insofern man es auf wie auch immer geartete *Funktionen* hin untersucht und ihm damit letztlich wieder einen Sinn abzurufen sucht,²⁶ oder ob wir es hier mit einer Wendung von der Theodizee zur Anthropodizee zu tun haben, muss an dieser Stelle offen bleiben.

Im Hinblick auf Freuds Lehre von den Trieben kann allerdings davon ausgegangen werden, dass wir es bei dieser Lehre weder mit einer Sinn- oder Selbstfindungssuche noch mit einem ‚psychoanalytischen Medicozentrismus‘ zu tun haben, der – ganz auf Therapie und gelungene Anpassung des Subjekts fixiert – „den Zusammenhang zwischen Trieben, Tribschicksalen und Kulturprozeß zerreißt“ und damit – wie es auch die naturwissenschaftlich orientierte Organmedizin unternimmt – „die psychophysische Natur des Subjekts von jenen kulturellen Bedingungen [isoliert], die es mitkonstituieren“ (Lohmann 2006, 11).²⁷ Freuds Psychologie erweist sich vielmehr von ihrem tiefsten Anliegen her als „eine Konfliktlehre, welche die Auseinandersetzungen zwischen Individuum und Gesellschaft, Natur und Kultur, Triebansprüchen und Triebversagungen, Eros und Thanatos zum Gegenstand hat“ (Lohmann 2006, 11–12).²⁸

Annemarie Pieper wendet in diesem Zusammenhang ein, Freud naturalisiere dabei den Ursprung von Gut und Böse zwar nicht im Sinne der Soziobiologie, historisiere ihn aber (vgl. Pieper 2008, 35). Am Anfang der Geschichte der Ich- oder Selbstwerdung des Menschen stehe dabei für Freud der ‚Mord‘ am Vater als dem ersten Normgeber. Die Schwierigkeit dieser psychoanalytischen Rekonstruktion bestehe nun gerade darin, „daß dieser Anfang selber noch diesseits von Gut und Böse liegt, gleichwohl aber Gut und Böse generieren soll“ (Pieper 2008, 35–36).

Hans-Martin Lohmann weist allerdings darauf hin, dass Freud im Prozess der Kultivierung und Selbstkultivierung der Menschen nicht nur einen notwendigen (oder jedenfalls irreversiblen) Fortschritt sehe, sondern – mit Seitenblick auf Adorno und Horkheimer – ebenso eine „Geschichte der Entsagung“ (Lohmann 2006, 11, vgl. Horkheimer/Adorno 1947/2004, 62).²⁹ Der Vatermord wie der Inzest mit der Mutter meint kein datierbares realgeschichtliches Ereignis, sondern bildet den „Zentralmythos“, der die Wahrheit und die Anbindung an die Macht des Ursprungs sucht und dabei grundsätzlich ein ursprüngliches Problem aktualisiert, nämlich das Problem vom Erwachen der Kultur und von der für den Kulturfortschritt unabdingbaren Internalisierung von Gewalt und Sexualität, das der Mythos erzählend als den in der seelischen Gegenwart *anwesenden* Ursprung wiederholt. Dass es sich bei Freuds Lehre um einen ‚Roman der Seele‘ als Wiederherstellung handelt, wäre zu viel gesagt. Freuds aufklärerischer Beitrag besteht vielmehr darin, „daß er die schier ausweglose Verstrickung des Individuums in Begehren, Lustverzicht und internalisierte Aggression ohne Beschönigung, ohne irgendeine tröstliche Sinngebung vor Augen führt – für Glück, Harmonie und beschauliche ‚Selbstfindung‘ ist in der Psychologie des Unbewußten kein Platz“ (Lohmann 2006, 12).

Freuds Interesse an allgemeinen Problemen der Kultur bzw. genauer: der Zivilisation drückt sich insbesondere in seinen späten Werken ab 1920 aus. Von diesen Werken stellt die Schrift *Das Unbehagen in der Kultur*, in der er „die Identifizierung des Bösen Prinzips mit dem Destruktionstrieb“ (Freud 1930/2009, 76, Anm.) vornimmt, wohl einen Höhepunkt in der Entwicklung seines zivilisationskritischen Denkens dar.³⁰

Anstatt über die Frage nach Sinn und Zweck des menschlichen Lebens nachzugrübeln, auf die für Freud ohnehin niemand eine befriedigende Antwort kennt, wendet er sich in *Das Unbehagen in der Kultur* der anspruchs-

loseren, weil für ihn durch bloße Beobachtung beantwortbaren Frage zu, was es denn eigentlich sei, was die Menschen selbst durch ihr Verhalten als Zweck und Absicht ihres Lebens erkennen lassen, was sie vom Leben fordern und in ihm erreichen wollen. Unabhängig von besonderen kulturellen Bedingungen lautet die Antwort für ihn: „Sie wollen glücklich werden und so bleiben“ (Freud 1930/2009, 42). Das allgemeine Streben des Menschen hat also im negativen Sinn die Abwesenheit von Schmerz und Unlust zum Ziel, im positiven Sinn das Erleben starker Lustgefühle, wobei sich ‚Glück‘ im engeren Sinne auf letzteres bezieht. Es ist für Freud „einfach das Programm des Lustprinzips, das den Lebenszweck setzt“ und „die Leistung des seelischen Apparates von Anfang an [beherrscht]“ (Freud 1930/2009, 42). An der „Zweckdienlichkeit“³¹ dieses Programms „kann kein Zweifel sein“ (ebd.). Doch ist dieses Programm letztlich „überhaupt nicht durchführbar ... Man möchte sagen, die Absicht, daß der Mensch ‚glücklich‘ sei, ist im Plan der ‚Schöpfung‘ nicht enthalten“ (Freud 1930/2009, 42–43). Abgesehen davon, dass Glück im strengen Sinne als der plötzlichen Befriedigung hoch aufgetauter Bedürfnisse entspringend immer nur als „episodisches Phänomen“ (Freud 1930/2009, 43) auftritt, scheitern offensichtlich letztlich alle Methoden, mit deren Hilfe die Menschen das Glück zu gewinnen und das Leid fernzuhalten bemüht waren und sind.

Obwohl nun klar vor Augen steht, dass „das Programm, welches uns das Lustprinzip aufdrängt, ... nicht zu erfüllen [ist], ... kann man ... die Bemühungen, es irgendwie der Erfüllung näherzubringen, nicht aufgeben“ (Freud 1930/2009, 49–50). Freud wendet sich entsprechend von der Vorstellung eines dauerhaft zu erlangenden Glückes ab und dem Ursprung des Leids zu, welches für ihn aus drei Quellen entspringt, zwei natürlichen und einer sozialen Quelle: „Die Übermacht der Natur, die Hinfalligkeit unseres eigenen Körpers und die Unzulänglichkeit der Einrichtungen, welche die Beziehungen der Menschen zueinander in Familie, Staat und Gesellschaft regeln“ (Freud 1930/2009, 52).

Die ersten beiden Leidensquellen zwingen uns zwar „zur Anerkennung ... und zur Ergebung ins Unvermeidliche“, denn wir werden die Natur – unseren eigenen Organismus eingeschlossen – nie vollständig beherrschen. Von dieser Erkenntnis geht für Freud allerdings keine lähmende Wirkung aus, vielmehr weist sie „unserer Tätigkeit die Richtung“ (ebd.). Denn in funktionaler Hinsicht ist es „ja die Hauptaufgabe der Kultur, ihr eigentlicher Daseinsgrund, uns gegen die Natur zu verteidigen“ (Freud 1927/2007, 119). Dem zivilisatorischen Fortschrittsgedanken in Hinblick auf die Überwindung der natürlichen Leiden bzw. der physischen Übel eignet für Freud also keine konstitutive, sondern heuristische Bedeutung. Freud warnt davor, die „Idealvorstellung von Allmacht und Allwissenheit“ zum konstitutiven Prinzip des Kulturerwerbs hochzustilisieren (Freud 1930/2009, 57). Zwar sei der Mensch aufgrund der Fortschritte in Wissenschaft und Technik nun „sozusagen eine Art Prothesengott geworden“ (ebd.). Vergessen werden darf für ihn dabei allerdings nicht, „daß der heutige Mensch sich in seiner Gottähnlichkeit nicht glücklich fühlt“ (Freud 1930/2009, 58). „Die Menschen haben es jetzt in der Beherrschung der Naturkräfte so weit gebracht, daß sie es mit deren Hilfe leicht haben, einander bis auf den letzten Mann auszurotten. Sie wissen das, daher ein gut Stück ihrer gegenwärtigen Unruhe, ihres Unglücks, ihrer Angststimmung“ (Freud 1930/2009, 108).

Eine Aufklärung der *Dialektik der Aufklärung* (Horkheimer/Adorno), in deren Rahmen sich das Individuum als Opfer der einst freiheitsermöglichenden Mächte weiß, würde für Freud allerdings nicht hinreichen, das Unbehagen in der Kultur aufzuklären, wie auch ein rousseauistisch getöntes ‚Zurück zur Natur!‘ oder die Aufhebung des Privateigentums im Rahmen kommunistischer Systeme für ihn nicht zu dessen Überwindung hinreichen kann.³²

„Die individuelle Freiheit ist kein Kulturgut. Sie war am größten vor jeder Kultur, allerdings damals meist ohne Wert, weil das Individuum kaum imstande war, sie zu verteidigen“ (Freud 1930/2009, 61). „Kultur“ als „die ganze Summe der Leistungen und Einrichtungen ..., in denen sich unser Leben von dem unserer tierischen Ahnen entfernt“, dient entsprechend „zwei Zwecken“: „dem Schutz des Menschen gegen die Natur und der Regelung der Beziehungen der Menschen untereinander“ (Freud 1930/2009, 55–56). Durch die Kulturentwicklung erfährt die ursprüngliche Freiheit Einschränkungen, wird auch „die Einschränkung des Sexuallebens unvermeidlich“ (Freud 1930/2009, 73). Die Kultur folgt dabei nicht zuletzt „dem Zwang der ökonomischen Notwendigkeit, da sie der Sexualität einen großen Betrag der psychischen Energie entziehen muß, die sie selbst verbraucht“ (Freud 1930/2009, 69). Der ursprüngliche „Freiheitsdrang“ aber bleibt auch in der menschlichen Gemeinschaft bestehen, „richtet sich also gegen bestimmte Formen und Ansprüche der Kultur oder gegen die Kultur überhaupt“, und kann „Grundlage der Kulturfeindlichkeit werden“, aber er kann auch „einer weiteren Entwicklung der Kultur günstig werden“, indem er sich etwa gegen eine bestehende Ungerechtigkeit richtet (Freud 1930/2009, 61–62). Hier kommt man der Notwendigkeit eines ‚Unbehagens in der Kultur‘ nicht auf die Spur.

Bereits in *Die Zukunft einer Illusion* bleibt Freud weder bei einer funktionalen Kulturauffassung noch bei dem Eindruck stehen, „daß die Kultur etwas ist, was einer wiederstrebenden Mehrheit von einer Minderheit auferlegt wurde, die es verstanden hat, sich in den Besitz von Macht- und Zwangsmittel zu setzen“ (Freud 1927/2007, 110–111). Auf der Ebene der Analyse des konkreten Individuums diagnostiziert Freud vielmehr den „Kern der Kulturfeindseligkeit“ (Freud 1927/2007, 114) in den Ur-Verboten, die im Prozess der Entwicklung kultureller Institutionen aufgestellt wurden und in Triebverzicht ihren Niederschlag fanden. Entscheidend aber in dieser Betrachtung des Entstehungszusammenhanges der Kultur ist die „Erkenntnis, daß jede Kultur auf Arbeitszwang und Triebverzicht beruht und darum unvermeidlich eine Opposition bei den von diesen Anforderungen Betroffenen hervorruft“ (ebd.).

Aber auch diese Erkenntnis wie auch Herausstellung des unvermeidlichen „Gegensatz[es] zwischen Kultur und Sexualität“ (Freud 1930/2009, 72) reicht für Freud noch nicht hin, dem Ursprung des ‚Unbehagens in der Kultur‘ auf die Spur zu kommen, zumal in ihm bereits der Verdacht erwacht ist, es könnte auch hinter der leidverursachenden Unzulänglichkeit der von uns selbst geschaffenen Einrichtungen „ein Stück der unbesiegbaren Natur dahinterstecken, diesmal unserer eigenen psychischen Beschaffenheit“ (Freud 1930/2009, 52). Denn Arbeits- und Interessengemeinschaften allein würden die Kultur für Freud gar nicht zusammenhalten; „triebhaftere Leidenschaften sind stärker als vernünftige Interessen“ (Freud 1930/2009, 76). Es fehlt also noch die Einsicht in den Zusammenhang zwischen Natur und Kultur und damit auch „die Einsicht in die Notwendigkeit, welche die Kultur auf diesen Weg drängt und ihre Gegnerschaft zur Sexualität begründet. Es muß sich um einen von uns noch nicht entdeckten störenden Faktor handeln“ (Freud 1930/2009, 73).

In diesem Zusammenhang kommt Freud nun auf die „angeborene Neigung des Menschen zum ‚Bösen‘, zur Aggression, Destruktion und damit auch zur Grausamkeit“ (Freud 1930/2009, 83–84) zu sprechen. „Die Existenz dieser Aggressionsneigung ... ist das Moment, das ... die Kultur zu ihrem Aufwand nötigt ... Die Kultur muß alles aufbieten, um den Aggressionstrieben der Menschen Schranken zu setzen ... Daher also das Aufgebot von Methoden, die die Menschen zu Identifizierungen und zielgehemmten Liebesbeziehungen antreiben sollen, daher die Einschränkung des Sexuallebens und daher auch das Idealgebot, den Nächsten so zu lieben wie sich selbst, daß sich wirklich dadurch rechtfertigt, daß nichts anderes der ursprünglichen menschlichen Natur so sehr zuwiderläuft“ (Freud 1930/2009, 76–77).³³ Denn „Aggressionslust ... bildet den Bodensatz aller zärtlichen und Liebesbeziehungen unter den Menschen“ (Freud 1930/2009, 78)

Mit Einführung des Aggressionstriebes nimmt Freuds Schrift eine bemerkenswerte Wendung: Die unüberwindbare Grenze zwischen (Trieb-)Natur und Kultur löst sich auf; beide werden vermittelt. Denn „dieser Aggressionstrieb ist der Abkömmling und Hauptvertreter des Todestriebes, den wir neben dem Eros gefunden haben, der sich mit ihm die Weltherrschaft teilt“ (Freud 1930/2009, 85).

„Kultur“ erweist sich nicht länger als „ein besonderer Prozeß, der über die Menschheit abläuft“ bzw. als „ein besonderer Prozeß im Dienste des Eros, der vereinzelte menschliche Individuen, später Familien, dann Stämme, Völker, Nationen zu einer großen Einheit, der Menschheit, zusammenfassen wollte“ (ebd.). Kultur erweist sich nun als Erscheinung der beiden inwendig in ständigem Kampf mit einander liegenden schicksalhaften kulturschaffenden Kräfte – Eros und Thanatos.

“Und nun, meine ich, ist uns der Sinn der Kulturentwicklung nicht mehr dunkel“: Der „Sinn der Kulturentwicklung ... , wie er sich an der Menschenart vollzieht“, und „der wesentliche Inhalt des Lebens überhaupt“ ist nichts anderes als der „Kampf zwischen Eros und Tod, Lebenstrieb und Destruktionstrieb“ (Freud 1930/2009, 85-86).

Diese erschütternde Einsicht in den „Streit der Giganten ... als Lebenskampf der Menschenart“ (Freud 1930/2009, 86) beantwortet allerdings noch nicht die Frage, was der eigentliche Ursprung des Unbehagens in der Kultur denn nun eigentlich ist. Um diese Frage zu klären, gilt es für Freud, die Mittel freizulegen, die die Kultur anbietet, um der ständigen Bedrohung durch den Aggressionstrieb Herr zu werden. Freud verweist auf die klinisch zu beobachtende Entwicklungsgeschichte des Einzelnen und fragt, was in dem einzelnen Menschen denn eigentlich vorgehe, um seine Aggressionslust unschädlich zu machen. Er kommt zu dem Ergebnis, dass hier etwas sehr Merkwürdiges vor sich gehe, dass er nicht erraten hätte, obwohl es doch so nahe liegt: „Die Aggression wird introjiziert, verinnerlicht, eigentlich aber dorthin zurückgeschickt, woher sie gekommen ist, also gegen das eigene Ich gewendet“ (Freud 1930/2009, 86–87). Das wichtigste „Mittel“ der Kultur, die gegen die Anderen gerichtete Aggression zu hemmen und unschädlich zu machen, besteht darin, sie gegen das eigene Ich zu wenden: in Form eines im Verlauf des Krieges der beiden Prinzipien sich immer mächtiger aufblähenden „gestrengen Über-Ich“, des „Gewissens“, welches das Individuum sich schuldig fühlen lässt, wenn es etwas getan hat oder tun will, „was man als ‚böse‘ erkennt“ (Freud 1930/2009, 87).

Warum aber sollte das Ich bereit sein, sich „durch eine Instanz in seinem Inneren, wie durch eine Besatzung in der eroberten Stadt überwachen“ (ebd.) zu lassen und sich dieser fremden Macht zu unterwerfen? „Ein ursprüngliches, sozusagen natürliches Unterscheidungsvermögen für Gut und Böse darf man ablehnen“ (ebd.). Für die grundlose Voraussetzung einer Freiheit des Willens, zwischen Motiven zu wählen, die er sich selbst zum Zweck setzen will, ist hier kein Platz. Vielmehr zeigt sich ein „fremder Einfluß“, der bestimmt, „was Gut und Böse heißen soll“ (ebd.). Das „Motiv“, sich diesem fremden Einfluß zu unterwerfen“, entdeckt Freud in der „Hilflosigkeit und Abhängigkeit von anderen“ und „kann am besten als Angst vor dem Liebesverlust bezeichnet werden“ (ebd.).

Das Böse ist also anfänglich dasjenige, „wofür man mit Liebesverlust bedroht wird; aus Angst vor diesem Verlust muß man es vermeiden. Darum macht es auch wenig aus, ob man das Böse bereits getan hat oder es erst tun will; in beiden Fällen tritt die Gefahr erst ein, wenn die Autorität es entdeckt“ (Freud 1930/2009, 88). Freud spricht noch nicht vom ‚Über-Ich‘, sondern von einer äußeren Autorität, die potentiell in der Lage ist, ein solches ‚Böses‘ zu entdecken. Zwar spricht Freud an dieser Stelle bereits vom ‚schlechten Gewissen‘

und vom Schuldbewusstsein im Sinne einer „sozialen Angst“,³⁴ aber im Grunde kann man für ihn eigentlich erst dann wirklich von „Gewissen und Schuldgefühlen“ sprechen, „wenn die Autorität durch die Aufrichtung eines Über-Ichs verinnerlicht wird“ (ebd.), also die Etablierung und Internalisierung des Über-Ichs als einer im Individuum stets präsenten Autorität vollzogen ist und damit die Gewissensphänomene auf eine neue Stufe gehoben werden. Auf dieser neuen Stufe handelt es sich gar nicht mehr um eine äußere Instanz, mithin um die Kultur, die den Einzelnen sanktioniert und unter der er leidet, sondern er selbst bzw. die Gesellschaft in Form des Über-Ichs ist es nun, die nicht nur potentiell alles ‚Böse‘ bzw. jegliche ‚böse‘ Neigung zu entdecken vermag, sondern es vielmehr unhintergebar jederzeit als Verinnerlichung entdeckt.

Zusammenfassend heißt also das Ergebnis der Psychoanalyse: „Anfangs ist zwar das Gewissen (richtiger: die Angst, die später Gewissen wird) Ursache des Triebverzichts, aber später kehrt sich das Verhältnis um. Jeder Triebverzicht wird nun eine dynamische Quelle des Gewissens, jeder neue Verzicht steigert dessen Strenge und Intoleranz, und wenn wir es nur mit der uns bekannten Entstehungsgeschichte des Gewissens besser in Einklang bringen können, wären wir versucht, uns zu dem paradoxen Satz zu bekennen: Das Gewissen ist die Folge des Triebverzichts; oder: Der (uns von außen auferlegte) Triebverzicht schafft das Gewissen, das dann weiteren Triebverzicht fordert“ (Freud 1930/2009, 91).

Diese sich immer weiter voranschraubende Spirale von Schuld und Sühne, von nie enden wollenden Selbstvorwürfen und Selbstbestrafungen für Taten, die nie begangen wurden und möglicherweise nie begangen werden, ist die Quelle des Unbehagens in der Kultur, aus der es scheinbar kein Entrinnen gibt. Denn „da die Kultur einem inneren erotischen Antrieb gehorcht, der sie die Menschen zu einer innig verbundenen Masse vereinigen heißt, kann sie dies Ziel nur auf dem Wege einer immer wachsenden Verstärkung des Schuldgefühls erreichen ..., vielleicht bis zu Höhen, die der einzelne schwer erträglich findet“ (Freud 1930/2009, 96).

Freud geht es insgesamt weniger um die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Streben des Einzelnen nach individuellem Glück und nach menschlichem Anschluss. Denn dieser Kampf zwischen individueller Entwicklung und Kulturentwicklung bedeutet „einen Zwist im Haushalt der Libido ..., und er läßt einen endlichen Ausgleich zu beim Individuum“ (Freud 1930/2009, 103). „Die Schicksalsfrage der Menschenart scheint mir zu sein, ob und in welchem Maße es ihrer Kulturentwicklung gelingen wird, der Störung des Zusammenlebens durch den menschlichen Aggressions- und Selbstvernichtungstrieb Herr zu werden“ (Freud 1930/2009, 108). Was sich für Freud dabei als schicksalhaft-ewig darstellt, ist die Kraft zum ‚Bösen‘, zur Aggression, zur Destruktion und Grausamkeit auf der einen und die Kraft zur Gemeinschaftsbildung und zur Kulturentwicklung auf der anderen Seite. Es geht Freud also nicht bloß um den Kampf zwischen individuellem Glücksstreben und den Anforderungen der Kultur, sondern in letzter Konsequenz um einen das Schicksal der Menschenart bestimmenden Krieg anonymer Mächte, dem Augustinus das im Bannkreis dieses Schicksals Unerhörte entgegengesetzte – dass es grundsätzlich in der Freiheit des Willens liegt, sich für eine solche Haltung gegenüber dem Unverfügbaren zu entscheiden.

6 Abschließende Überlegungen: Neurowissenschaftliche Ansätze oder Das Unbehagen der Freiheit

Gegenwärtig ist es insbesondere der Verhaltensphysiologe Gerhard Roth, der dem traditionellen, nicht zuletzt auf humanistischen Ansätzen aufruhenden Menschenbild, dem zufolge das Geistige als höchstes Sein des Menschen das Naturgeschehen übersteigt und seine Freiheit, Individualität und Menschenwürde begründet, eine realistische, d.h. naturwissenschaftliche, empirisch-experimentell gestützte Konzeption des Men-

schen als eine „Physik (Chemie und Physiologie) des Geistes“ (Roth 2003, 253) entgegenzustellen sucht. Für Roth sind aus neurobiologischer Sicht sowohl das ‚Ich‘ als auch die von ihm erfahrene Welt „ein Konstrukt, welches das Gehirn entwirft, um komplexe kognitive, exekutive und kommunikative Aufgaben besser bewältigen zu können“ (Roth 2003, 551), wobei an der kausal-naturalen Determination unseres Verhaltens insofern kaum zu zweifeln sei, als „es auch bei den hochstufigen Prozessen in unserem Gehirn, die für die Steuerung unseres Verhaltens zuständig sind, deterministisch zugeht, also weder so etwas wie ein freier Wille noch quantenphysikalische ‚Indeterminiertheiten‘ ... existiert“ (Roth 2003, 531). Menschliche Intentionen wie auch die übliche Annahme, Menschen seien Urheber ihrer Handlungen, beruhen für Roth auf unbewussten, neurobiologisch erforschbaren Prozessen im Gehirn. In der Folge dieser Position erweist sich für Roth nicht nur das Gefühl menschlicher Willensfreiheit als „eine Illusion in dem Sinne, dass es die tatsächlichen Verhältnisse der Handlungsvorbereitung und -steuerung nicht widerspiegelt“ (Roth 2003, 528), sondern auch Verantwortlichkeit und Schuldfähigkeit eines Subjekts sind unwissenschaftliche und mithin abzuweisende Begriffe. „Menschen können als bewusste Individuen nichts für das, was sie tun, denn ihr bewusstes Handeln wird durch das emotionale Erfahrungsgedächtnis geleitet, das nicht dem Willen unterliegt“ (Roth 2003, 554). Insgesamt glaubt Roth, aus naturwissenschaftlichen Erkenntnissen philosophische Einsichten über das Wesen des Menschen ableiten zu können.

In der naturalistischen Sicht des Menschen, wie Roth sie sich zu eigen gemacht hat, liegen drei Voraussetzungen: „Erstens: Der Mensch ist in allen Dimensionen seiner Existenz Teil der Natur. ... Auch in seiner Geistigkeit ist er ... das Ergebnis einer Evolution ... Zweitens: Die menschliche Natur lässt sich unter Verzicht auf normative und intentionalistische Begriffe beschreiben und erklären. Drittens: Der Mensch kann wie alle anderen Teile der Natur auch vollständig ... mit den Mitteln der Naturwissenschaften ... erfasst werden“ (Wingert 2006, 243).

Ganz allgemein erweist es sich aus philosophischer Perspektive als äußerst bedenklich, das Erkenntnisproblem und die Frage nach der Freiheit des menschlichen Willens mit den Mitteln einer (naturwissenschaftlichen) Einzelwissenschaft zu lösen, da in diesem Fall zumeist auf eine über das einzelwissenschaftliche Denken prinzipiell hinausgehende philosophische und kritische Erörterung von Erkenntnisproblemen verzichtet wird. Entsprechend dürfen für Erwin Hufnagel „naturwissenschaftliche Vorgehensweisen nicht zum Inbegriff wissenschaftlicher Verfahren werden. Die Geisteswissenschaften verkennen ... ihre methodische Bestimmtheit, wenn sie sich unkritisch nach naturwissenschaftlichem Muster deuten“ (Hufnagel 1982, 131). Eine solche grundsätzliche Erwägung über das Verhältnis von Naturwissenschaft und Geisteswissenschaften sowie über die Erkenntnisart von Naturwissenschaften und diejenige der Philosophie ist bei Roth allerdings nicht erkennbar.

Bei genauerem Hinsehen mag man auch aus philosophischer Perspektive gar nicht bestreiten wollen, dass Bewusstseinszustände nur aufgrund von neuronalen Aktivitäten vorliegen. „Daraus kann aber nicht der Schluss gezogen werden, dass Bewusstseinszustände neuronale Aktivitäten *sind*“ (Sturma 2006, 192). Ferner sind Roths Darlegungen nicht frei von anthropomorphistischen Vorstellungen. „Dem Gehirn wird unterstellt, dass es die Person über die wahre Natur ihrer Selbstverhältnisse gezielt täusche“ (Sturma 2006, 193). „Wenn wir ... dem Gehirn personenspezifische Eigenschaften und Fähigkeiten zuschrieben und zum Beispiel sagen würden, die Großhirnrinde (statt einer Person) entscheide, dann würden wir die Grenze sinnvollen Redens überschreiten“ (Wingert, 2006, 240). Zu bedenken ist ‚ein unauflösliches Dilemma‘, auf welches Peter Janich hinweist: „Wenn die Theorie der empirischen Widerlegung der Willensfreiheit wahr wäre, dann wäre in letzter

Konsequenz auch die Aufstellung dieser Theorie selbst nicht frei, sondern naturgesetzlich determiniert. Konsequenz würde dies dann auch für die ... Gegenthese gelten, dass die deterministische Auffassung falsch ist – mit dem Ergebnis, dass es zu ein und derselben Frage zwei kontradiktorische Urteile als Kausalergebnisse neuronaler Vorgänge gäbe“ (Janich 2006, 91). Da demnach These und Gegenthese sowie ferner jedes Urteil über deren Wahrheit bzw. Falschheit bloß naturale Tatsachen ohne Geltungsanspruch wären, gäbe es in diesem Falle kein Kriterium, wonach zwischen ‚wahr‘ und ‚falsch‘ und noch weniger zwischen ‚gut‘ und ‚böse‘ unterschieden werden könnte. „Bei vielen Neurowissenschaftlern herrscht Unklarheit über das Verhältnis zwischen kognitiver Neurowissenschaft und Philosophie. Diese Neurowissenschaftler geißeln die Philosophie gewöhnlich wegen ihrer angeblichen Schwächen, ohne dass sie offenbar eine Ahnung davon hätten, welcher großer Teil des gedanklichen Rahmens, in dem sie selbst operieren ..., dem (fragwürdigen) Erbe der Metaphysik des 17. Jahrhunderts angehört“ (Bennett/Hacker 2006, 20).

So verwendet G. Roth wie vor ihm bereits S. Freud durchgängig die *Vorstellung des Zweckes*.³⁵ Roths Position ruht also auf einer metaphysischen Vorstellung auf, nämlich der Vorstellung des *Zweckes*, von der er sich doch eigentlich lösen wollte. Er nimmt dabei Mechanismen und Leistungen des Gehirns an, die primär auf das Ziel des Überlebens der Menschen gerichtet sind. Damit interpretiert er ein naturales Geschehen, das nach seiner Auffassung den Vorstellungen des Bewusstseins und insbesondere der Vernunft vorausliegt und ihnen weitgehend entzogen ist, letztlich wieder mit Hilfe einer Vorstellung der Vernunft. Während er Intentionen auf der Ebene des Ich als lebensnotwendige oder nützliche Fiktion versteht, kehrt das Intentionale in Gestalt der Zweckvorstellung auf der höheren, wissenschaftlichen Ebene der Neurobiologie wieder und wird hier von Roth als objektive Gegebenheit behandelt. Was seine neurobiologischen Ergebnisse angeht, huldigt er einem Realismus und scheint für sein Wissenschafts-Ich einen archimedischen Punkt zu beanspruchen, von dem aus es zwischen den Illusionen des empirischen Ich und der Realität des Gehirns zu unterscheiden vermag. Zweck und Zweckmäßigkeit sind allerdings insbesondere gemäß Kant Begriffe der Vernunft, die von der reflektierenden Urteilskraft in teleologischen Urteilen auf Naturdinge angewandt werden. Kant geht gerade nicht davon aus, dass die Natur wirklich zweckhaft verfähre. Dies wäre eine empirisch nicht zu stützende und mithin transzendente Voraussetzung der Vernunft. Vielmehr dient die Vorstellung von Naturzwecken dazu, die Natur so zu betrachten, *als ob* sie ein sinnvolles System und nicht blinden Zufällen unterworfen wäre.

Zusammenfassend lässt sich Roths neurowissenschaftliche Position als „gemäßigt deterministische Auffassung vom menschlichen Bewusstsein und Verhalten“ (Patt 2005, 67) bezeichnen, die aus kantischer Sicht gleichsam als die „naturwissenschaftliche Hälfte eines Ganzen“ (Patt 2005, 73) betrachtet werden muss. Sofern es um den Menschen als Naturwesen und um sein Verhalten als naturwissenschaftlich bestimmbar Vorgang geht, lässt sich Roths Auffassung des Menschen durchaus mit der Sichtweise Kants vereinbaren. Auch Kant sieht das Verhalten des Menschen in der Sinnenwelt als vollständig determiniert und als zumindest prinzipiell vorhersagbar an. Denn „die sinnliche Natur vernünftiger Wesen überhaupt ist die Existenz derselben unter empirisch bedingten Gesetzen, mithin ... *Heteronomie*“ (KpV, VII, 156). Die andere Hälfte aber betrifft den Menschen als moralisch-vernünftiges Wesen: „Die übersinnliche Natur eben derselben Wesen ist dagegen ihre Existenz nach Gesetzen, die von aller empirischen Bedingung unabhängig sind, mithin zur *Autonomie* der reinen Vernunft gehören ... Das Gesetz dieser Autonomie aber ist das moralische Gesetz“ (KpV, VII, 156–157). Diesen transzendental-philosophischen Standpunkt zieht Roth allerdings nirgends in Betracht, sondern bewegt sich innerhalb des Gegensatzes von Naturkausalität und A-Kausalität. Kant aber verweist auf eine dritte Art der Kausalität, nämlich diejenige der reinen praktischen Vernunft, die er *Kausalität aus Freiheit* nennt. Freie Handlungen in der Sinnenwelt sind für Kant zwar naturwissenschaftlich gesehen a-kausal, aber

transzendental gesehen durchaus keine a-kausalen Vorgänge. Der von naturalen Bedingungen und Einwirkungen freie Wille ist nicht bestimmungslos, sondern *selbst-bestimmt*.

Bei Roth werden nun aber die Grundbegriffe der Praktischen Philosophie – insbesondere der Begriff des ‚Willens‘ – ausgehöhlt. Besteht der menschliche Wille für Kant gerade darin, nach der Vorstellung von selbst gegebenen Gesetzen zu handeln bzw. „wird als ein Vermögen gedacht, *der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß* sich selbst zum Handeln zu bestimmen“ (GMS, VII, 59), so haben wir es bei Roth bloß mit einer Instanz des Bewusstseins zu tun, in welcher sich vornehmlich unbewusste Strebungen mitteilen, die auf ein „Erfahrungsgedächtnis“ zurückgehen. Eine Entscheidung als Willensakt ist nicht eigentlich eine Entscheidung, sondern bloßer im Prinzip neurobiologisch vorhersagbarer Ausdruck der Gegebenheiten des individuellen ‚Erfahrungsgedächtnisses‘. Damit aber lässt sich nicht einmal mehr von Handlungen sprechen. Vielmehr ist das, was wir bisher als Handlung bezeichneten nichts anderes mehr, als ein im Prinzip neurobiologisch vorhersagbarer Ausfluss jener Gegebenheiten. „Aristotelisch ausgedrückt, ist nach Roth das, was wir ‚Handlung‘ nennen, keine Handlung, sondern vornehmlich das Ergebnis des Einwirkens von Naturkräften auf das Gehirn und Ergebnis unbewußter Hirntätigkeit. Es ist kein *práttēin*: ‚handeln‘, sondern *páschein*: ‚erleiden‘“ (Patt 2005, 72).

Doch in letzter Konsequenz leugnen die Neurowissenschaften gar nicht die Willensfreiheit, wenn sie diese Idee naturwissenschaftlich bzw. empirisch als Illusion zu entlarven suchen, die wir erleiden. *Als Idee* aber, deren Bewusstsein wir nicht verleugnen können, stellt diese Freiheit uns unabwendbar vor die Wahl, welche Haltung wir in unserem Selbstverständnis einnehmen wollen. Allerdings steht es nicht in unserer Freiheit, nicht zu wählen. Im Gefolge von Nietzsches ‚Umwertung der Werte‘ scheint man in der Tat die Notwendigkeit dieser Grundwahl immer mehr von sich zu weisen, scheint Ausschau zu halten nach Substituten für die Übernahme der damit verbundenen *unbedingten* Verantwortung, indem man an die Stelle der Freiheit des Willens wie auch immer geartete materiale Bestimmungsgründe setzt, die unsere Haltung zum eigenen Selbst, zum Anderen und zur Welt bestimmen sollen. Nun tritt der innere Dialog mit dem eigenen unbedingten Grund immer mehr in den Hintergrund bis letztlich der eigene Wille als Reflexion eines impersonalen Feldes erscheint. In der Tat scheint man zu glauben, das Böse möglichst weit ab von unserer persönlichen Freiheit verlegen zu können, scheint zu glauben, das Böse gar in neuronale Verbindungen und Funktionen auflösen zu können.

Funktionen und Neuronen aber bleiben stumm, unseren Trieben eignet die Unschuld des organischen Lebens, das das Böse nicht kennt; hier wird sich kein Dialog eröffnen, der uns Aufschluss darüber gibt, wie wir handeln sollen.

Es zeigte sich vielmehr, dass das Böse in Gestalt der Verweigerung der Pluralität, des Sozialen und der Verständigung zwischen den Menschen auf ein Grundsätzlicheres verweist, nämlich auf das *Böse als ein Sich-Nicht-Bekennen gegenüber der Freiheit*, was einem (vermeintlichen) *Zum-Schweigen-Bringen* des inneren Dialogs gleichkommt. Dieses Böse geschieht gerade dann, wenn man der eschatologischen Illusion verfällt, sich der Freiheit dadurch entledigen zu können, indem man die eigene Entscheidung für eine bestimmte Haltung gegenüber uns selbst, den Anderen und der Welt insgesamt an den ‚Willen‘ wie auch immer gearteter totalitärer Mächte abgibt.

Siglenverzeichnis

Augustinus:

Conf. = *Confessiones*,
de b. vita = *De beata vita*,
de civ. Dei = *De civitate Dei*,
de lib. arb. = *De libero arbitrio*,
de trin. = *De trinitate*,
de vera rel. = *De vera religione*,
retract. = *Retractationes*

Kant:

Anth = Anthropologie in pragmatischer Hinsicht,
GMS = *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*,
KpV = *Kritik der praktischen Vernunft*,
KU = *Kritik der Urteilskraft*,
MS = *Die Metaphysik der Sitten*,
RGV = *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*,
SF = *Der Streit der Fakultäten*

Nietzsche:

EH = *Ecce Homo*,
GM = *Zur Genealogie der Moral*,
JGB = *Jenseits von Gut und Böse*,
Na = *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*,
M = *Morgenröte*,
MA = *Menschliches, Allzumenschliches*,
Za = *Also sprach Zarathustra*

Literaturverzeichnis

Arendt, Hannah: *Denktagebuch, 1950–1973*. München/Zürich: Piper, 2002, Bd. I.
Arendt, Hannah: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen* (1963). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1978
Arendt, Hannah: *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik* (1965). Aus dem Nachlass hrsg. v. Jerome Kohn. München/Zürich: Piper, 3. Aufl., 2009
Augustinus: *De beata vita* (386). Zitierte Ausgabe: Augustinus: *Über das Glück*. In: Augustinus: *Philosophische Frühdialoge*. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Ingeborg Schwarz-Kirchenbauer und Willi Schwarz, Zürich/München: Artemis, 1972, 181–213
Augustinus: *De libero arbitrio* (388 Buch I, 391–395 Buch II–III). Zitierte Ausgabe: Augustinus: *De libero arbitrio – Der freie Wille*. In: Augustinus Werke, Bd. 9, zweisprachige Ausgabe, eingeleitet, übersetzt und herausgegeben von Johannes Brachtendorf. Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh, 2006
Augustinus: *De vera religione* (389–391). Zitierte Ausgabe: Augustinus: *De vera religione – Die wahre Religion*. In: Augustinus Werke, Bd. 68, zweisprachige Ausgabe, eingeleitet, übersetzt und herausgegeben von Josef Lössl. Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh, 2007

- Augustinus: *Confessiones* (396–398). Zitierte Ausgabe: Augustinus, Aurelius: *Bekenntnisse*. Übersetzt, mit Anmerkungen versehen und herausgegeben von Kurt Flasch und Burkhard Moojsisch. Stuttgart: Reclam, 2003
- Augustinus: *De trinitate* (399–419). Zitierte Ausgabe: Augustinus, Aurelius: *De trinitate*, Bücher VIII–XI, XIV–XV, Anhang Buch V, lateinisch/deutsch, neu übers. und mit einer Einl. hrsg. von Johann Kreuzer, Hamburg: Meiner, 2001
- Augustinus: *De civitate Dei* (413–426). Zitierte Ausgabe: Augustinus, Aurelius: *Vom Gottesstaat*. Aus dem Lateinischen übertragen von Wilhelm Thimme. München: dtv, 1977–1978
- Augustinus: *Retractationes* (426–427). Ausgabe: Augustinus, Aurelius: *Die Retraktionen in zwei Büchern. Retractationum libri duo*. In deutscher Sprache von Carl Johann Perl. Paderborn: Schöningh, 1976
- Bennet, M. R./Hacker, P. M. S.: *Philosophie und Neurowissenschaft*. In: Sturma, Dieter (Hg.): *Philosophie und Neurowissenschaften*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2006, 20–42
- Cassirer, Ernst: *Kants Leben und Lehre* (1918). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977
- Faulstich, Werner (Hg.): *Das Böse heute. Formen und Funktionen*. München: Fink, 2008.
- Fink, Eugen: *Nietzsches Philosophie* (1960). Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 6. Aufl., 1992
- Flasch, Kurt: *Augustin. Eine Einführung in sein Denken*. Stuttgart: Reclam, 3. Aufl., 2003
- Freud, Sigmund: *Die Zukunft einer Illusion* (1927). In: Sigmund Freud: *Massenpsychologie und Ich-Analyse. Die Zukunft einer Illusion*. Frankfurt a. M.: Fischer, 2007, 109–158
- Freud, Sigmund: *Das Unbehagen in der Kultur* (1930). In: Sigmund Freud: *Das Unbehagen in der Kultur. Und Andere kulturtheoretische Schriften*. Frankfurt a.M.: Fischer, 2009, 29–108
- Fuchs, Peter: *Die ‚bösen‘ Anonyma – Zur sozialen Funktion des Terrors*. In: Horster, Detlef (Hg.): *Das Böse neu denken. Hannah-Arendt-Lectures und Hannah-Arendt-Tage 2005*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2. Aufl., 2008, 29–40
- Fuhrer, Therese: *Christliche und gnostische Schöpfungsmythen: Augustin und die Frage nach dem Ursprung des Bösen in der Welt*. In: Walde, Peter/Luisi, Pier Luigi (Hg.): *Vom Ursprung des Universums zur Evolution des Geistes*. Zürich: vdf Hochschulverlag, 2002, 105–120
- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960). In: Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 1. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999
- Gadamer, Hans-Georg: *Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz* (1965). In: Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, 133–145
- Gasser, Reinhard: *Nietzsche und Freud*. Berlin/New York: de Gruyter, 1997
- Gombocz, Wolfgang L: *Die Philosophie der ausgehenden Antike und des frühen Mittelalters*. München: Beck, 1997
- Grätzel, Stephan: *Die Vollendung des Denkens. Vorlesungen zu Philosophie und Mystik*. London: Turnshare, 2005
- Grondin, Jean: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2. Aufl., 2001
- Gründer, Karlfried/Ritter, Joachim (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 5. Basel/Stuttgart: Schwabe, 1980
- Heuer, Wolfgang: *Hannah Arendt über das Böse im 20. Jahrhundert*. In: Horster, Detlef (Hg.): *Das Böse neu denken. Hannah-Arendt-Lectures und Hannah-Arendt-Tage 2005*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2. Aufl., 2008, 15–28
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1947). Frankfurt/M.: Fischer, 15. Aufl., 2004

- Horn, Christoph: *Augustinus*. München: Beck, 1995
- Horster, Detlef (Hg.): *Das Böse neu denken. Hannah-Arendt-Lectures und Hannah-Arendt-Tage 2005*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2. Aufl., 2008
- Horster, Detlef: *Einleitung zu: Das Böse neu denken*. In: Horster, Detlef (Hg.): *Das Böse neu denken. Hannah-Arendt-Lectures und Hannah-Arendt-Tage 2005*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2. Aufl., 2008, 7–14
- Hufnagel, Erwin: *Der Wissenschaftscharakter der Pädagogik. Band. 1. Von Trapp bis Dilthey*. Frankfurt/M.: Haag und Herchen, 1982
- Hügli, Anton: Art. Malum VI. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 5. Basel/Stuttgart: Schwabe, 1980, 681–706
- Janich, Peter: *Der Streit der Welt- und Menschenbilder in der Hirnforschung*. In: Sturma, Dieter (Hg.): *Philosophie und Neurowissenschaften*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2006, 75–96
- Jaspers, Karl: *Die großen Philosophen. Erster Band (1957)*. München: Piper, 5. Aufl., 1995
- Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785)*. In: Immanuel Kant, Theorie-Werkausgabe, Bd. VII, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1974, 7–102
- Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft (1788)*. In: Immanuel Kant, Theorie-Werkausgabe, Bd. VII, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1974, 107–302
- Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft (1793)*. In: Immanuel Kant, Theorie-Werkausgabe, Bd. X, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1974, 73–456
- Kant, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1794)*. In: Immanuel Kant, Theorie-Werkausgabe, Bd. VIII, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1977, 649–879
- Kant, Immanuel: *Die Metaphysik der Sitten (1797)*. In: Immanuel Kant, Theorie-Werkausgabe, Bd. VIII, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1977, 309–634
- Kant, Immanuel: *Der Streit der Fakultäten (1798)*. In: Immanuel Kant, Theorie-Werkausgabe, Bd. XI, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1977, 267–393
- Kant, Immanuel: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1800)*. In: Immanuel Kant, Theorie-Werkausgabe, Bd. XII, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1977, 399–690
- Kersting, Wolfgang: *Kant über Recht*. Paderborn: Mentis, 2004
- Klemme, Heiner F.: *Immanuel Kant*. Frankfurt a.M./New York: Campus, 2004
- Kreuzer, Johann: *Augustinus zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2005
- Kruhöffner, Bettina: *Reflexionen über ‚das Böse‘. Sprachliche Differenzierungen in Auseinandersetzung mit der Theologie Wolfhart Pannenburgs*. Münster/Hamburg/Berlin u.a.: Lit, 2002
- Lohmann, Hans Martin: *Sigmund Freud zur Einführung*. Hamburg: Junius, 6. Aufl., 2006
- Lorenzer, Alfred/Görlich, Bernhard: *Einleitung zu Sigmund Freud: Das Unbehagen in der Kultur. Und Andere kulturtheoretische Schriften*. Frankfurt a.M.: Fischer, 2009, 7–28
- Lorenzer, Alfred: *Zur Begründung einer materialistischen Sozialisationstheorie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1972
- Marquard, Odo: Art. Malum I. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 5. Basel/Stuttgart: Schwabe, 1980, 652–665
- Neiman, Susan: *Das Banale verstehen*. In: Horster, Detlef (Hg.): *Das Böse neu denken. Hannah-Arendt-Lectures und Hannah-Arendt-Tage 2005*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2. Aufl., 2008, 41–54
- Neiman, Susan: *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2004
- Nida-Rümelin, Julian: *Persönliche Schuld und politischer Wahn*. In: Horster, Detlef (Hg.): *Das Böse neu denken. Hannah-Arendt-Lectures und Hannah-Arendt-Tage 2005*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2. Aufl., 2008, 55–66

- Nietzsche, Friedrich: *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister* (1878–1880). In: Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden, hrsg. v. Karl Schlechta. Bd. I. München: Hanser, 7. Aufl., 1973, 435–1008
- Nietzsche, Friedrich: *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile* (1881). In: Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden, hrsg. v. Karl Schlechta. Bd. I. München: Hanser, 7. Aufl., 1973, 1009–1279
- Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883–1885). In: Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden, hrsg. v. Karl Schlechta. Bd. II. München: Hanser, 7. Aufl., 1973, 275–561
- Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (1886). In: Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden, hrsg. v. Karl Schlechta. Bd. III. München: Hanser, 7. Aufl., 1973, 563–759
- Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift.* (1887). In: Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden, hrsg. v. Karl Schlechta. Bd. II. München: Hanser, 7. Aufl., 1973, 761–900
- Nietzsche, Friedrich: *Ecce Homo. Wie man wird, was man ist* (1888). In: Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden, hrsg. v. Karl Schlechta. Bd. II. München: Hanser, 7. Aufl., 1973, 1063–1142
- Nietzsche, Friedrich: *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre.* In: Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden, hrsg. v. Karl Schlechta. Bd. III. München: Hanser, 7. Aufl., 1973, 415–925
- Patt, Walter: *Kants Kritik der praktischen Vernunft. Eine Einführung.* London: Turnshare, 2. Aufl., 2005
- Pieper, Annemarie: *Gut und Böse.* München: Beck, 3. Aufl., 2008
- Reik, Theodor: *Zu Freuds Kulturbetrachtung* („Das Unbehagen in der Kultur“) (1930). In: *Imago*, Bd. 16, 1930, 232–245)
- Riesenhuber, Klaus: Art. Malum V. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie.* Bd. 5. Basel/Stuttgart: Schwabe, 1980, 669–681
- Röd, Wolfgang (Hg.): *Geschichte der Philosophie.* Bd. XIII. *Die Philosophie des ausgehenden 19. und 20. Jahrhunderts 3. Lebensphilosophie und Existenzphilosophie.* München: Beck, 2002
- Röd, Wolfgang (Hg.): *Geschichte der Philosophie.* Bd. IX/1. *Die Philosophie der Neuzeit 3. Teil 1. Kritische Philosophie von Kant bis Schopenhauer.* München: Beck, 2006
- Roth, Gerhard: *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2003
- Safranski, Rüdiger: *Das Böse oder Das Drama der Freiheit.* München/Wien: Hanser, 1997
- Safranski, Rüdiger: *Nietzsche. Biographie seines Denkens.* Frankfurt a.M.: Fischer, 2002
- Schiller, Friedrich: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* (1795). In: Friedrich Schiller: *Sämtliche Werke*, Bd. V. München: dtv, 2004, 570–669
- Schulte, Christoph: *radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche.* München: Fink, 1988
- Sturma, Dieter (Hg.): *Philosophie und Neurowissenschaften.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2006
- Sturma, Dieter: *Ausdruck von Freiheit. Über Neurowissenschaften und die menschliche Lebensform.* In: Sturma, Dieter (Hg.): *Philosophie und Neurowissenschaften.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2006, 187–214
- Wingert, Lutz: *Grenzen der naturalistischen Selbstobjektivierung.* In: Sturma, Dieter (Hg.): *Philosophie und Neurowissenschaften.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2006, 240–260

¹ Gerade im Nationalsozialismus erwies sich, wie Susan Neiman herausstellt, „eben jenes humanistische, für eine Sinnstiftung unerlässliche geistige Rüstzeug ... als verräterisch. Bedeutung und Sinn in der Wirklichkeit zu suchen konnte buchstäblich tödlich sein“ (Neiman 2004, 376). „Was in Auschwitz scheinbar zu Bruch ging, ist die Möglichkeit, intellektuell darauf zu reagieren. Das Denken wurde gelähmt, denn sowenig die Werkzeuge der Zivilisation fähig waren, das Ereignis zu verhindern, so wenig sind sie in der Lage, damit umzugehen“ (ebd.).

² Augustinus wird nach Werktitel, Buch, Kapitel- und gegebenenfalls Paragraphennummer zitiert; z. B. de trin. X 6, 8 = De Trinitate, Buch X, Kapitel 6, Paragraph 8. Die Übersetzungen der lateinischen Originalzitate sind den im Inhaltsverzeichnis aufgeführten Ausgaben entnommen.

³ Entsprechend versteht K. Jaspers den Begriff ‚Psychologie‘ im Hinblick auf die augustinische Lehre in seiner ursprünglichen Bedeutung als ‚Lebenslehre‘. In dieser ‚Psychologie‘ handelt es sich „nicht um eine Wissenschaft erforschbarer empirischer Realitäten, sondern um die Durchhellung inneren Handelns“ (Jaspers 1957/1995, 327). Von der existenzphilosophischen Augustinus-Deutung setzt sich insbesondere Philosophiehistoriker Kurt Flasch (2003) ab und fordert in seiner sehr kritisch gehaltenen Einführung in das Denken des Augustinus eine auf die Realgeschichte bezogene ideengeschichtliche Forschung.

⁴ Im Folgenden wird bei Augustinus der Begriff ‚malum‘ (Plural: ‚mala‘) bzw. ‚Übel‘ verwendet, da dieser Begriff in der antiken Terminologie undifferenziert physische Übel wie (Naturkatastrophen usw.) meint, die der Mensch erleidet, und moralische, vom Menschen selbst willentlich intendierte Übel, was im christlichen Sinne als ‚Sünde‘ bezeichnet werden kann. In der philosophischen Terminologie wird erst seit Leibniz zwischen *malum physicum* und *malum morale* unterschieden.

⁵ „Der Dualismus manichäischer Lehren erklärt Angst, indem er sie zum kosmischen Prinzip macht. Aus einer solchen Welt, die als geschlossenes System des Kampfes zweier Prinzipien verstanden wird, lässt sich nur ‚fliehen‘ ... Welt wird zur Phantasmagorie der Angst“ (Kreuzer 2005, 16).

⁶ Die der Freiheit des Menschen zugerechnete „Sünde (peccatum) gegen Gott ist das Malum schlechthin; aus diesem Malum als dem Bösen folgt das Malum als Übel, so daß jegliches Malum heilsgeschichtlich qualifiziert ist: entweder als Sünde oder als Strafe für die Sünde“ (Marquard 1980, 654). Damit sind Göttliche Gnade und Erlösung grundsätzlich unverdient, Strafe und Verdammnis grundsätzlich selbstverursacht und verdient.

⁷ Kant wird nach der von Wilhelm Weischedel herausgegebenen Theorie-Werkausgabe zitiert; z. B. KpV, VII, 141 = Kritik der praktischen Vernunft, Theorie-Werkausgabe, Bd. VII, Buchseite 141.

⁸ Während nämlich im lateinischen die Begriffe ‚malum‘ und ‚bonum‘ mangels genauere Differenzierung zweideutig bleiben, also der Begriff ‚malum‘ das Böse und das Übel (oder Weh) bzw. der Begriff ‚bonum‘ das Gute und das Wohl meinen können, hat für Kant „die deutsche Sprache ... das Glück, die Ausdrücke zu besitzen, welche diese Verschiedenheit nicht übersehen lassen“: „Das *Wohl* oder *Übel* bedeutet immer nur eine Beziehung auf unseren Zustand der *Annehmlichkeit* oder *Unannehmlichkeit*, des Vergnügens und Schmerzes“ und damit in letzter Konsequenz auf „das Gefühl der Lust und Unlust“. „Das *Gute* oder *Böse* bedeutet aber jederzeit eine Beziehung auf den *Willen*, so fern dieser durchs *Vernunftgesetz* bestimmt wird“ (KpV, VII, 177), d.h. sofern diese Begriffe auf den Willen eines Wesens bezogen werden, welches grundsätzlich dazu in der Lage ist, selbstbestimmt über die Motive seines Handelns frei zu entscheiden.

⁹ Kant wird nach der von Wilhelm Weischedel herausgegebenen Theorie-Werkausgabe zitiert; z. B. KpV, VII, 141 = Kritik der praktischen Vernunft, Theorie-Werkausgabe, Bd. VII, Buchseite 141.

¹⁰ Diese Rechtsgesetze müssen gemäß Kant allerdings selbst Gesetze der Freiheit sein (vgl. Kersting 2004).

¹¹ „Der *Hang zum Bösen*, der aus Gründen der Zurechenbarkeit nicht der Aneignung einer Erbsünde sich verdanken darf, wird zum ‚peccatum originarium‘“ (Schulte 1988, 97; vgl. RGV, VIII, 679).

¹² Denn was der Mensch „nämlich *auf den Geheiß einer moralisch-gebietenden Vernunft* will, das *soll* er, folglich *kann* er es auch tun (denn das Unmögliche wird die Vernunft nicht gebieten)“ (Anth, XII, 439).

¹³ „Die Revolution für die (intelligible) Denkungsart bedeutet keineswegs eine Revolution für die (empirische) Sinnenart ... Hat der Mensch einmal das Böse in seine despotische Herrschaft eingesetzt, kann es tatsächlich von ihm nicht mehr *vernichtet*, sondern nur noch *gezähmt* oder *gebändigt* werden ... Das Böse ... wirkt auf der Ebene des gemeinschaftlichen Zusammenlebens der Menschen weiter. Der einzelne Mensch ist guten Willens, doch in der Gemeinschaft sind die Menschen nichts anderes als ‚Werkzeuge des Bösen‘“ (Klemme 2004, 119; vgl. RGV, VIII, 755–757). Nicht zuletzt Friedrich Schiller erkannte in diesem Zusammen einer „Aufklärung des Verstandes“ eine Engführung in Richtung rein rationaler Aufklärung und forderte in seinen *Ästhetischen Briefen* eine „Ausbildung des Empfindungsvermögens“ als das „dringendere Bedürfnis der Zeit“, „weil der Weg zu dem Kopf durch das Herz muß geöffnet werden“ (Schiller SW Bd. V, 592).

¹⁴ Insofern ist für Kant letztlich auch „Gnade nichts anders als Natur des Menschen, sofern er durch sein eigenes inneres aber übersinnliches Prinzip (die Vorstellung seiner Pflicht) zu Handlungen bestimmt wird, welches, weil wir uns es erklären wollen, gleichwohl aber keinen Grund davon wissen, von uns als von der Gottheit in uns gewirkter Antrieb zum Guten ... vorgestellt wird“ (SF, XI, 309).

¹⁵ Allerdings nimmt die Betrachtung seines Ursprungs und des Grundes seiner Geltung eine andere Richtung ein, als es in der Grundlegung der Ethik bzw. Moral der Fall war. „Statt den Begriff der Pflicht rein als das, was er bedeutet und nach dem, was er gebietet, zu betrachten, fassen wir hier den Gehalt des Gebots in die Idee von einem *höchsten Wesen* zusammen, das wir als Urheber des sittlichen Gesetzes denken. Eine solche Wendung ist für den Menschen unvermeidlich: denn jede, auch die höchste Idee, wie die der Freiheit, wird für ihn nur im Bilde und in der ‚Schematisierung‘ faßbar. Wir bedürfen, um uns übersinnliche Beschaffenheiten faßlich zu machen, immer einer gewissen Analogie ... und können diesen ‚Schematismus der Analogie‘ nicht entbehren“ (Cassirer 1918/1977, 407–408; vgl. RGV, VIII, 718, Anm.)

¹⁶ Zum Wertproblem bei Nietzsche vgl. Röd (2002), 89–100.

¹⁷ Nietzsche wird nach der von Karl Schlechta herausgegebenen Ausgabe zitiert: z.B. Za, II, 323 = Also sprach Zarathustra, Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden, Bd. II, Buchseite 323.

¹⁸ Ein Beispiel für letztere Entwicklung bietet für Nietzsche „das deutsche Wort ‚schlecht‘ selber; als welches mit ‚schlicht‘ identisch ist ... und ursprünglich den schlichten, den gemeinen Mann ... einfach im Gegensatz zum Vornehmen bezeichnete“ (GM, II, 775).

¹⁹ Hierzu bemerkt Eugen Fink: „Sie (die Juden) sind für ihn (Nietzsche) das Genie der Rachsucht. Nietzsche ist kein Antisemit. Er sieht nur in den Juden, dem ‚priesterlichen Volk‘, den Aufstand gegen alles Herrenmäßige und Vornehme“ (Fink 1960/1992, 131).

²⁰ Zwar zeigen sich die vornehmen Werte für Nietzsche immer wieder in der Geschichte, etwa in der Renaissance oder in der Gestalt Napoleons „wie ein letzter Fingerzeig zum *anderen* Wege“ (GM, II, 796). Beide Arten der Wertschätzung liegen gar gleichzeitig immer in höheren und geistigeren Naturen im Kampf miteinander vor, beherrschend aber blieben letztlich das Christentum und seine Moral in all ihren säkularisierten Ausdifferenzierungen. Dieser Umkehrungsprozess ist uns für Nietzsche „heute nur deshalb aus den Augen gerückt ... , weil er – siegreich gewesen ist“ (GM, II, 780).

²¹ Für E. Fink nimmt Nietzsche dabei allerdings nicht nur die Geschichte des Abendlandes in einer „ungeheuerlichen Vereinfachung“, sondern auch das Christentum: „Er nimmt es primär als Wertsystem, nicht als Dogmatik, nicht als eine göttliche Offenbarung“ (Fink 1960/1992, 130).

²² R. Gasser (1997) stellt allerdings heraus, dass Freud die Gedanken Nietzsches ‚nur mittelbar‘ kannte (vgl. auch Röd 2002, 361–362).

²³ „Die innerliche Weise des existenziellen Selbstverstehens, der Rufcharakter des Gewissens, all das kommt überhaupt nicht in den Blick“ (Fink 1960/1992, 131).

²⁴ Im Hinblick auf Nietzsche als ‚unzeitgemäßem‘ Moralphilosophen bemerkt W. Röd: Nietzsches ‚Forderung, Macht zu entfalten und nach Machtsteigerung zu streben, kann moralisch nicht genügen; sie bleibt leer, solange nicht angegeben wird, welchen Zielen die Macht dienen und zu welchem Zweck Herrschaft ausgeübt werden soll. Auch die Forderung, im Interesse der Höherentwicklung der Art zu handeln, bedarf inhaltlicher Konkretisierung. Ein brauchbares Kriterium des Wertes von Handlungen und Entscheidungen hat Nietzsche nicht formuliert“ (Röd 2002, 100).

²⁵ Insbesondere Bettina Kruhöffner zeigt in diesem Zusammenhang, „dass der Begriff des ‚Bösen‘ im Bereich der Soziologie und Psychologie keine nennenswerte Rolle spielt“, vielmehr eröffnet sich gerade in der Psychologie die unter moralischen Gesichtspunkten bedenkliche „Übertragung des ‚Bösen‘ in Ersatzbegriffe wie beispielweise den Begriff der ‚Aggression““ (Kruhöffner 2002, 10–11).

²⁶ So beispielsweise W. Faulstich: „Um das Böse zu verstehen, müssen wir uns auf seine Manifestationen und die Abfolge von Repräsentationen einlassen. Entscheidend aber ist die Frage nach seinen Funktionen“ (Faulstich 2008, 319).

²⁷ „Werden Tribschicksale nicht mehr als introjierte gesellschaftliche Schicksale erfahren und gedeutet, erscheinen sie im Dialog zwischen Analytiker und Analysand als gegen die Gewalt des Kulturprozesses isolierte Schicksale, die allenfalls ‚familialistisch‘ interpretiert werden, so verkümmert die Freudsche Psychologie zu einer banalen Psychologie individueller Abweichungen, die therapeutisch behoben werden können“ (Lohmann 2006, 11).

²⁸ In den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts knüpfte insbesondere der Psychoanalytiker und Soziologe Alfred Lorenzer an Freuds zivilisationskritisches Denken an und begründete die ‚materialistische Sozialisationstheorie‘, in deren Zentrum die ‚Übersetzung‘ des Freudschen Triebbegriffs steht (vgl. Lorenzer 1972). Psychoanalyse erweist sich damit im Ausgang von Freud nicht nur als Kultur-Betrachtung, sondern versteht sich, indem sie die sozialen Konflikte der Einzelnen in den Tiefen der Tribschicksale aufsucht und an den vermeidbaren und unvermeidbaren Zumutungen der Gesellschaftlichen Ordnung misst (vgl. Lorenzer/Görlich 2009, 28), wesentlich als ‚Kultur-Kritik‘.

²⁹ Die Kategorie der Entsagung weist dabei für Horkheimer/Adorno einen Doppelsinn auf: Die Geschichte der Entsagung meint einerseits „die Geschichte der Zivilisation“ als „Geschichte der Introversion des Opfers“, die sich im Zusammenhang mit der „falschen Gesellschaft“ entfaltet: „In ihr ist jeder zu viel und wird betrogen“ (Horkheimer/Adorno 1947/2004, 62). Adorno/Horkheimer benennen aber auch eine andere Seite der Entsagung, die „herrschaftliche Entsagung, als Kampf mit dem Mythos“, „stellvertretend für eine Gesellschaft, die der Entsagung und der Herrschaft nicht mehr bedarf: die ihrer selbst mächtig wird, nicht um sich und anderen Gewalt anzutun, sondern zur Versöhnung“ (Horkheimer/Adorno 1947/2004, 62).

³⁰ Bereits 1930 äußert sich Theodor Reik kritisch im Hinblick auf Freuds Kulturbetrachtungen. Reiks Kritik kumuliert weitgehend in dem Vorwurf, Freud gebe sich in seinen letzten Schriften subjektiver als in den früheren, nehme persönlich Stellung zu den großen Fragen der Zeit und der Zeiten, wobei es wissenschaftlich nicht zu verantworten sei, eigen Ansichten über die Beziehung von Glück und Kultur zu äußern. Was sich in Freuds späten Schriften zeige, sei eine Weisheit, die oftmals an die Stelle des Wissens trete (vgl. Reik 1930). Für A. Lorenzer und B. Görlich lässt Reik dabei allerdings einen entscheidenden Gesichtspunkt im Hinblick auf die Bedeutung der Freudschen Kulturbetrachtung außer Acht: Freuds Kulturbetrachtung „entsteht ... gerade nicht als Altersphilosophie eines weisen Mannes, die man abtrennen könnte von den empirischen Aussagen des früheren Forschers ... Das Problem der ‚Kultur‘ betrifft den Psychoanalytiker vielmehr vom ersten Augenblick an ... Das ‚hysterische Unglück‘, mit dem die psychoanalytische Aufklärungsarbeit konfrontiert ist, ist kein Organgeschehen ...; es ist vielmehr eingebunden in einen ganz bestimmten kulturellen Zusammenhang, einen Kultur-Konflikt, der in seiner lebenspraktischen Unmittelbarkeit Ausdruck sucht“ (Lorenzer/Görlich 2009, 8–9). Abgesehen davon, dass bereits Freuds Schrift *Die ‚kulturelle‘ Sexualität und die moderne Nervosität* von 1908 zeige, wie die kulturelle Thematik in das Verstehen und Begreifen hineinspiele, gilt es für Lorenzer und Görlich im Hinblick auf die Verschränkung von ‚subjektivem‘ Zugang und ‚Kulturkritik‘ allerdings eine Schwierigkeit des psychoanalytischen Vorgehens zu beachten: „die Übertragung psychoanalytischer Erkenntnis auf das nichttherapeutische Terrain der Kulturanalyse“ (Lorenzer/Görlich 2009, 11–12).

³¹ Auf den problematischen Begriff des ‚Zweckes‘ werden wir später noch eingehen.

³² „Ich habe nichts mit der wirtschaftlichen Kritik des kommunistischen Systems zu tun ... Aber seine psychologische Voraussetzung vermag ich als haltlose Illusion zu erkennen. Mit der Aufhebung des Privateigentums entzieht man der menschlichen Aggressionslust eines ihrer Werkzeuge, gewiß ein starkes und gewiß nicht das stärkste“ (Freud 1930/2009, 77–78).

³³ „Das Gebot ‚Liebe deinen nächsten wie dich selbst‘ ist die stärkste Abwehr der menschlichen Aggression und ein ausgezeichnetes Beispiel für das unpsychologische Vorgehen des Kultur-Über-Ichs. Das Gebot ist undurchführbar“ (Freud 1930/2009, 105–106).

³⁴ Beim Kind kann es sich für Freud dabei nur um die Form einer solchen ‚sozialen Angst‘ handeln. „Aber auch bei vielen Erwachsenen ändert sich nicht mehr daran, als daß an die Stelle des Vaters oder beider Eltern die größere menschliche Gemeinschaft tritt. Darum gestatten sie sich regelmäßig das Böse ... und ihre Angst gilt allein der Entdeckung“ (Freud 1930/2009, 88).

³⁵ Zum Folgenden vgl. Patt 2005, 71–72.

Zum Autor

Dr. Joachim Heil, Lehrbeauftragter am Philosophischen Seminar der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.

Kontakt: jheil@uni-mainz.de