

Leibniz' und Kants Anthropozentrierung des Bösen und das neue Böse bei Nietzsche und Musil

MATTHIAS LAUX*

Leibniz's metaphysics already justifies evil not only through the normative power of God, assuming that it is simultaneously the omnipotence of reason. For Kant, evil becomes definitively the sole problem of the rational being, human. While for Leibniz, the divine will had organized all practical relations of humans and movements of the physical world in such a way that the practical reason of all individuals is metaphysically constituted and evil is justified, Kant shifts the focus to the practical reason of humans as autonomous subjects. In this paradigm, God loses his metaphysical power, retaining only a moral role. Nietzsche and Musil build upon this context, yet surprisingly, they do not further advance this development. Instead, they reject the power of pure reason, which becomes absolute for Kant. Simultaneously, they draw on God's metaphysical power over evil to formulate their concept of the new evil that confronts us in the practical contexts of modern life.

Keywords: *normative theory, ethical evil, moral judgment, history of philosophy, modern philosophy, classical modernity, Nietzsche, Musil, Leibniz, Kant*

I. Das Böse und der Mensch

Die anhaltende Präsenz von Kriegen und Genoziden, aber auch das Artensterben, der Klimawandel, die Zerstörung der Lebenswelt zukünftiger Generationen und unbeachteter Teile der Welt und nicht zuletzt deren Organisation durch Strukturen der Diskriminierungen und Ausbeutung sind uns heute drängende Fragen, die auch und vor allem moralisch herausfordern. Das Böse scheint dabei nur noch selten ein Begriff zu sein, mit dem diesen Fragen begegnet werden kann. Nach einer verbreiteten Sicht wird es bei Nietzsche und ausgehend davon in der Literatur der Klassischen Moderne vor und zwischen den Weltkriegen ganz in einem ethischen Relativismus aufgelöst. Das hat nicht geringen Anteil daran, dass die Rede vom Bösen auch antiquiert klingt, wenn wir die Frage stellen, ob das Handeln und Fortbestehen der Menschen angesichts des daraus resultierenden und anhaltenden Leids moralisch zu rechtfertigen

* Matthias Laux, Doktorand in NdL/Philosophie, Universität Trier, Alumni des Cusanuswerks, Rheinallee 58, 56154 Boppard, Deutschland, matthiaslaux1@gmail.com.

ist. So scheint damit eine relativ junge Frage vorgelegt, als Anthropodizee, die wie eine Theodizee aus besonderen historischen Konstellationen hervortritt.¹ Trotz der moralisch herausfordernden Probleme adelt dann allein das ethische Problembewusstsein die Gegenwart.

Tatsächlich hat sich aber gerade dieser belastende Blick auf das menschliche Handeln aus Versuchen, das Böse zu denken, entwickelt, welche eine lange Tradition beanspruchen, die sich auch durch das christliche Weltbild und die Rechtfertigung Gottes zieht. Wird das Verhältnis von Nietzsche und seinen Epigonen und Auswirkungen zum Bösen von da aus betrachtet, scheint darin vielmehr die Möglichkeit zu liegen, die Befragung des Bösen auf uns heute noch beschäftigende Problemkomplexe zu beziehen. Besonders deutlich wird das in Robert Musils Lebenswerk *Der Mann ohne Eigenschaften*. Während Nietzsche nie um eine polemische Radikalität verlegen ist, die erklärtermaßen mit allem bricht, arbeitet der österreichische Schriftsteller diese Beziehung von Nietzsches Philosophie und der Tradition des Denkens des Bösen literarisch hervor, wenn er zwischen den beiden Weltkriegen mit den geistesgeschichtlichen Strömungen seiner Zeit und ihren Konsequenzen ringt.

Diese Anthropozentrierung des Bösen verdankt sich selbst einer Denktradition, an die Nietzsche und Musil anknüpfen, um sie zu transformieren. Sie ist verbunden mit der Herausbildung eines ganz bestimmten Bildes vom Menschen und seinem moralischen Handeln. Diese Bilder werden zur Prüfung gestellt, wenn Nietzsche und Musil eine neue Perspektive auf das Böse vorzubringen versuchen, die noch für uns heute Aktualität zu beanspruchen vermag.

II. Das Böse, die Möglichkeit und die Physik bei Leibniz und Musil

Mit der prästabilierten Disharmonie, dem Prinzip der unzureichenden Gründe des Daseins, dem Satz von der Erhaltung des Unrechts, aber auch mit dem statistischen Schicksal und dem Gott des Mittelwerts entwirft Musil für den *Mann ohne Eigenschaften* eine Reihe von Gedanken, welche oft als rein polemische Gegenbegriffe zu Leibniz verstanden

¹ Vgl. Georg Cavallar, „Kants Weg von der Theodizee zur Anthropodizee und retour. Verspätete Kritik an Odo Marquard,“ in *Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft, Band 84, Heft 1*, Hrg. Manfred Baum et al. (Berlin-New York: de Gruyter, 1993), 90.

werden.² Rückt seine Auseinandersetzung mit dem Bösen in den Fokus, scheint mir aufschlussreich, in welcher Weise diese Gedanken sich kritisch, aber auch konstruktiv an ihren Vorbildern abarbeiten. Das Böse erscheint uns bei Leibniz in einer Variante, deren Erörterung noch im christlichen Weltbild verankert ist und demnach kaum Beziehungen zu den Fragen aufzuwerfen scheint, die Musil in Anschluss an Nietzsche an das Böse richtet. Tatsächlich setzt hier eine Anthropozentrierung des Bösen ein, an die Nietzsche und Musil anschließen. Und es zeigt sich gerade in Gottes Rolle diesem Bösen gegenüber ein überraschender Anknüpfungspunkt, von dem aus sie der Reduktion des Bösen durch seine Anthropozentrierung und damit einem ethische Traditionen tragenden Modell von menschlicher Praxis entgegentreten.

Das *malum metaphysicum* besteht in der „ursprüngliche[n] Unvollkommenheit“ menschlicher Geschöpfe.³ Damit ist das Böse für Leibniz nicht etwa in einer Lehre von der Erbsünde verankert, sondern in der logisch und metaphysisch notwendigen Begrenztheit der Menschen gegenüber Gott „vor aller Sünde, weil Begrenzung zum Wesen der Kreatur gehört“.⁴ Das metaphysische Böse gibt es trotz der Allgüte Gottes, weil er aufgrund seiner alleinigen Allmacht Ebenbilder schafft, die selbst nicht allmächtig und allgütig, weil keine Götter neben ihm sein können.⁵ Gott will nicht das moralische Böse, ihm mangelt es nicht an Güte und er will auch nicht die physischen Übel und das Leiden der Menschen, auch wenn er es als „Strafe [...] zur Besserung und Abschreckung“ nutzt oder „um grössere Uebel zu hindern oder um grössere Güter zu erlangen“.⁶ Sein Wille schafft notwendig die beste aller möglichen Welten, muss darin aber aufgrund seines Wissens um die Imperfektion seiner Geschöpfe das Böse und die Übel „zulassen“.⁷

² Vgl. Mandy Dröschner-Teile, Birgit Nübel, „Intertextualität,“ in *Robert-Musil-Handbuch*, Hrg. Birgit Nübel und Norbert Christian Wolf (Berlin-New York: de Gruyter, 2016), 766.

³ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Die Theodizee*, Hrg. Ernst Cassirer, übersetzt v. Artur Buchenau (Hamburg: Felix Meiner, 1968), § 20, vgl. § 21.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Vgl. *Ibidem*, § 31.

⁶ *Ibidem*, § 23. Nietzsches und Musils Auseinandersetzung mit Schuld und Strafe, als genealogische Prozesse der Konstitution praktischer Subjekte, knüpft auch daran an. Dies muss aber aus dem hier verfügbaren Rahmen fallen.

⁷ *Ibidem*, § 25.

Besonders interessant in Hinblick auf Musil und Nietzsche ist, dass Leibniz dies besonders einsichtig wird, wenn die Erörterung des Bösen in Analogie zur Betrachtung der Physis tritt. „[E]in vollkommenes Bild und gleichsam das Modell von der ursprünglichen Beschränktheit der Geschöpfe“ ist somit in der „natürlichen Trägheit der Körper“ gegeben, von der bereits der „berühmte Keppler und Herr Descartes [...] gesprochen“ haben.⁸ Er kommt auf die physikalische Variante seine Möglichkeitsbegriffs zu sprechen; die Kraft, die er implizit in ihrer kritischen Abgrenzung von Newton und Descartes formuliert.⁹ In Leibniz' Naturphilosophie tritt die Möglichkeit, als Kraft, explizit in einer Alternative zur kartesischen und newtonschen Physik auf und wird als solche schließlich im Energie-Begriff bis in die wissenschaftlichen Revolutionen tradiert, die Musil interessieren, wenn er sich mit der Thermodynamik auseinandersetzt und schon Nietzsche, wenn er Rugjer Josip Bošković und die Auflösung des Atoms im Kraftbegriff als wissenschaftliche Voraussetzung seines Willens zur Macht begreift.¹⁰

Er bedeutet aber auch eine kritische Transformation des aristotelischen Hylemorphismus. Bei Leibniz braucht es kein beharrendes Drittes zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, da er mit der Kraft, die naturphilosophische Variante seines erneuerten Möglichkeitsbegriffs vorlegt.¹¹ Material wird nicht bewegt, es wird selbst dynamisch, denn das Mögliche schließt alle potenziellen Wirklichkeiten ein, sodass es nicht mehr defizitär gegenüber Wirklichem und nun essentiell ist: Etwas ist dieses Bestimmte Etwas, aufgrund der Gesamtheit seiner Möglichkeiten. Verwirklichung besteht nicht in der hinzukommenden Form, sondern im Mehr an Essenz, einem Plus an Möglichkeit gegenüber anderen Möglichkeiten.¹²

⁸ *Ibidem*, § 30.

⁹ Vgl. *Ibidem*.

¹⁰ Vgl. Eberhard Tiemann, „Lebendige Kraft wird Energie. Leibniz' Beitrag zur Kinetik,“ in *Leibniz – Auf den Spuren des großen Denkers. Forschungsmagazin der Leibniz Universität Hannover. Schwerpunktthema „Leibniz“* (Hannover: Leibniz Universität, 2006) 42-45. Vgl. William Berkson, *Fields of Force. The Development of a World View from Faraday to Einstein* (London: Routledge & Kegan Paul, 1974), 25-50.

¹¹ Vgl. Klaus Jacobi, „Möglichkeit,“ in *Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Band 4*, Hrg. Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner, Christoph Wild (München: Kösel, 1973), 938-39. Vgl. in Hinblick auf Nietzsches Rezeption: Günter Abel, *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr* (Berlin-New York: de Gruyter, 1998), 8-12, 17-27.

¹² Vgl. Antonella Balestra, *Kontingente Wahrheiten: Ein Beitrag zur Leibnizschen Metaphysik der Substanz* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003), 76-77, 83-84.

Alle Möglichkeiten, die sich nicht widersprechen und damit kompatibel sind, bilden eine mögliche Welt, nur die, in der sie die höchste Harmonie aufweisen, wird realisiert. In Gottes Wissen sind alle möglichen Welten beinhaltet, sein daraus auswählender Wille aktualisiert die beste.¹³

In einer Welt, in der die Unendlichkeit der Möglichkeiten immer im Verhältnis zueinander realisiert werden muss, besteht die fortwährende Schöpfung Gottes in ihrem Arrangement zur stets größtmöglichen Harmonie, in der das Maximum an Gesamtglück gesichert ist. Voltaires *Candide* entfesselt dagegen eine Polemik, welche die Rede von der besten aller möglichen Welten zu einer populären Floskel für jeden naiven Konformismus gemacht hat. Alles Unglück ist in Gottes Weisheit begründet und noch die weltlichen Sanktionierungssysteme erscheinen als Ausdruck der von ihm aufgestellten moralischen Grundordnung. Allerdings zeichnet der *Mann ohne Eigenschaften* wieder ein ganz ähnliches Bild. Gleich auf den ersten Seiten wird der Zusammenhang von Möglichkeitsbegriff und Gott aufgenommen: „Das Mögliche umfaßt [...] auch die noch nicht erwachten Absichten Gottes“.¹⁴ Als Möglichkeiten schlummern sie ewig in Gottes Wissen, bis sein Wille sie verwirklicht. Kurz darauf lässt Musil die jugendliche Version seines Protagonisten den Gedanken formulieren, dass „Gott von seiner Welt am liebsten im Conjunctivus potentialis [redet...], denn Gott macht die Welt und denkt dabei, es könnte ebenso gut anders sein“.¹⁵ Bei Leibniz sind alle durch den göttlichen Willen vorgebrachten, endlichen Wahrheiten so mit einem Zeit-Index versehen, dass auch immer das Gegenteil möglich sein könnte.¹⁶ Das Bivalenz-Prinzip beherrscht ausnahmslos alle möglichen

Vgl. Sebastian Bender, *Leibniz' Metaphysik der Modalität* (Berlin-New York: de Gruyter, 2016), 167.

¹³ Durch die Transformation der aristotelischen *Dynamis* in die essenzielle Potenz, die alle Materie in Kraft auflöst, kann Leibniz ein antikes Alibi Gottes gegenüber dem Bösen für ein christliches Weltbild reanimieren, in der kein Demiurg mehr Material ordnet, sondern der Schöpfer aus dem Nichts schafft. Damit wird auch Leibniz' Gott aber zu einem ordnenden Gott. Er operiert mit dem Satz des zureichenden Grundes, um das holistische Geflecht der Möglichkeiten in jedem Moment und in der Zeit zu strukturieren; das tut er frei, aber darin vernünftig und die Begründungszusammenhänge in die kontinuierliche Kette des Weltlaufs fügend.

¹⁴ Robert Musil, „Der Mann ohne Eigenschaften“ (MoE), in *Gesammelte Werke, Band 1-5*, Hrg. Adolf Frisé (Reinbek: Rowohlt, 1978), 17.

¹⁵ *Ibidem*, 19.

¹⁶ Vgl. Balestra, *Kontingente Wahrheiten*, 55-57. Vgl. Wilfrid Sellars, *Philosophical Perspectives: History of Philosophy* (Atascadero: Ridgeview Publishing, 2011), 142.

Welten, aber zwischen ihnen müssen Widersprüche bestehen. Das Gegenteil könnte in einer anderen möglichen Welt wahr sein. Und genau darin zeichnet sich das aus, was Leibniz in kritisch konstruktiver Wendung gegen den Aristotelismus Kontingenz nennt und damit diesen Begriff für die Ideengeschichte grundlegt.¹⁷ Etwas ist kontingent, weil es wirklich, aber nicht notwendig ist.

An diesen Kontingenzbegriff knüpft Musil an, wenn er in zurecht viel beachteten Entwürfen aus seinem Nachlass so etwas wie die Rolle des Antipoden zum Gott von Leibniz ausbaut. Er spricht dort von den Liebenden, die in der Lage sind, den von der Schöpfung unbedachten Möglichkeiten, den zweit-, dritt-, bis unendlich besten und schlechtesten Welten Beachtung und Realität zu schenken: „Der Liebende liebt die möglichen Leben, die verdrängt worden sind, erweckt sie, ist ein Geschöpf unzähliger Welten.“¹⁸

Zwar soll noch wichtig werden, wie Musils Liebender sich hier von der göttlichen Ordnung abwendet, zunächst sei aber die Aufmerksamkeit darauf gelenkt, dass auch dieser die möglichen Leben nur erwecken kann, nicht selbst generieren. Er bedient sich der noch nicht erwachten Absichten Gottes, die damit immer noch notwendig seinem Wissen entstammen. Woher hat der Liebende seine Wahlmöglichkeiten, wenn er dem unendlichen Wissen Gottes um alle möglichen Handlungen nicht entrinnen kann? Oder anders gefragt: Ist dieser Liebende mehr als ein Sünder, ist er mehr als ein Repräsentant des ethisch Bösen als Manifestation seiner metaphysischen Notwendigkeit? Dass es zur Bestimmung dieser neuen Freiheit unter Gott mit der emphatischen Affirmation unverwirklichter Potenziale in ihrer Kontextsensitivität allein kaum getan sein kann, zeigt sich schon, wenn in allen Entwürfen, die Musil von Mitte der Dreißiger bis in die späten Dreißiger hinein über diesen Liebenden als Geschöpf unzähliger Welten anfertigt, dieses Bekenntnis immer umgehend revidiert wird: „«Nein!» wiederholte Ulrich. «Das Rechte ist das noch immer nicht!»“.¹⁹

¹⁷ Vgl. Peter Vogt, *Kontingenz und Zufall: Eine Ideen- und Begriffsgeschichte* (Berlin-New York: de Gruyter, 2011), 12-13, 49-58.

¹⁸ Musil, *Klagenfurter Ausgabe (KA)*, *Kommentierte digitale Edition sämtlicher Werke, Briefe und nachgelassener Schriften. Mit Transkriptionen und Faksimiles aller Handschriften*, Hrg. Walter Fanta, Klaus Amann, Karl Corino (Klagenfurt: Robert-Musil-Institut, DVD-Version 2009), Mappe V/2/52 (1934-35).

¹⁹ Musil, MoE, 1111 (1937-38). Vgl. Musil, KA, Mappe V/2/52 (1934-35), Mappe V/2/96, V/2/172 (1939).

Auch als ein solches potenzielles Geschöpf unzähliger Welten bleibt der Mensch in das Bild der Ordnung Gottes eingefügt, das Musil zu Anfang seines Romans aktiviert. Wenn dessen Möglichkeiten auch die nicht erwachten Absichten Gottes sind, ist deutlich, wer die Geschichte wirklich kontrolliert:

Nehmen wir also auch an, eine bestimmte Menge von Ideen fliegt in der Gegenwart durcheinander; sie ergibt irgendeinen wahrscheinlichsten Mittelwert; der verschiebt sich ganz langsam und automatisch, und das ist der sogenannte Fortschritt oder der geschichtliche Zustand; das Wichtigste aber ist, daß es dabei auf unsere persönliche, einzelne Bewegung gar nicht ankommt, wir können rechts oder links, hoch oder tief denken und handeln, neu oder alt, unberechenbar oder überlegt: es ist für den Mittelwert ganz gleichgültig, und Gott und Welt kommt es nur auf ihn an, nicht auf uns!²⁰

Musil knüpft darin an die thermodynamische Differenzierung von Makro- und Mikrophysik an. Betrachten wir ein ideales Gas, lassen sich durch die statistische Gesamtverteilung aller möglichen Bewegungen in dem Gas makroskopische Bezugsgrößen, wie Dichte, Volumen oder Temperatur, zuverlässig berechnen, ohne dass wir die einzelnen Atombewegungen und ihre kausalen Relationen untereinander kennen müssten. Zwei Gase gleichen Makrozustands können sehr unterschiedliche individuelle Atombewegungen beinhalten.²¹ Vor diesem Hintergrund wird das Böse zu einer statistischen Bezugsgröße für sozio-normative Systeme, die sich durch den Lauf der Geschichte erhalten muss. Gott ist hier, als Lenker der Menschheitsgeschichte, der Herrscher über die Gesetzte der Verteilung und Verwirklichung von Ideen, die seiner Herrschaft über Naturgesetze gleichen, die jetzt die statistischen Gesetze sind, mit der uns die Gaskinetik zurücklässt.

Dieses rätselhaft erscheinende Bild von einem mit dem Gesetz der großen Zahl statistisch den Wettlauf beherrschenden Gott kann gerade entlang von Leibniz' Analogie zwischen der Betrachtung des Bösen und der Physis verständlicher werden. Dieser nutzt das Bild von zwei Schiffen, die von der Strömung bewegt werden – eins ist mit Holz und das andere mit Stein beladen. Die „Kraft, mit der der Strom auf die Schiffe wirkt“ wird mit Gottes Willen vergleichbar, sowie „die Trägheit des Stoffes

²⁰ Musil, MoE, 491.

²¹ Vgl. Carl Friedrich von Weizsäcker und Jonathon Juilfs, *Physik der Gegenwart* (Göttingen: Vandenhöck & Ruprecht, 1958), 33-42.

[...mit] der natürlichen Unvollkommenheit der Geschöpfe und die Langsamkeit des [mit Stein] beladenen Schiffes“ mit den Verfehlungen eines Menschen, seinen schlechten Eigenschaften und Taten.²² Vor dem Hintergrund dieser Analogie von den Möglichkeiten der Menschen, böse zu handeln, und der Möglichkeit der Bewegung in der Physis scheint es dann naheliegend, das Problem des Bösen im Spiegel des von Leibniz auf Grundlage seines Möglichkeitsbegriffes formulierten Erhaltungssatzes zu lesen. Musil legt dazu einen besonders prägnanten Versuch vor, wenn er die Handlungswelt Kakaniens als Seinesgleichen geschieht beschreibt: „Ein Grundsatz ‚Von der Erhaltung des Unrechts‘ schien das Leben zu beherrschen, wie der Satz von der Erhaltung des Stoffes oder der der Energie die tote Schöpfung beherrscht.“²³ Das Leben wird von einem Prinzip geleitet, das Musils Protagonist auch als „Prinzip des unzureichenden Grundes“ anspricht²⁴ und das ausgeht von einem Gott, der nur am Mittelwert interessiert ist. Dieses Verhältnis ist grundsätzlich transformiert, aber Musil knüpft hier noch an eine Darstellung des Bösen an, das sich einem göttlichen Plan für die Menschenwelt fügt.

III. Das Böse in Musils statistischem Schicksal und Nietzsches *amor fati*

Geht das metaphysische Böse auch ganz zu Lasten der Unvollkommenheit der Kreatur, ist es doch eingefügt in einen göttlichen Plan, der in seiner Allwissenheit die menschliche Begrenztheit einkalkuliert und dem Individuum als sein Schicksal gegenübertritt. Ebendiese Entlastung des menschlichen Handelns übernimmt nun auch Musil. Und er kann sich damit überraschenderweise in der Folge Nietzsches wissen.

Die Konstanz der Gesamtenergie, die Musil mit dem Satz der Erhaltung des Unrechts auf moralisches Gebiet überträgt,²⁵ ist ein wichtiges Postulat in Nietzsches Verbindung seines Willens zur Macht und seiner Ewigen Wiederkehr. Auch er verwendet dabei den Begriff der Kraft im Zusammenhang mit dem der Möglichkeit. Wenn die Gesamt-Energie der Machtkräfte und damit die Zahl der Möglichkeiten im Gesamten nicht abnehmen oder zunehmen kann, müssen in der Länge der Zeit

²² Leibniz, *Theodizee*, § 30.

²³ Musil, KA, Mappe VII/9/52, VII/9/66 (1932-1933).

²⁴ Musil, MoE, 134.

²⁵ Vgl. Musil, KA, Mappe II/3/32, II/3/100 (1934), VII/9/52, VII/9/66 (1932-1933). Vgl. *Idem*, MoE, 399.

alle Möglichkeitskombinationen wiederkehren.²⁶ Mit seiner Deutung von Gottes Ordnen der möglichen Welten zur jetzt durchschnittlich bestmöglichen, also dem Mittelwert entsprechenden Welt, bleibt Musil so im Bild der ewigen Wiederkehr Nietzsches, wenn „im Durchschnitt immer die gleichen Möglichkeiten bleiben, die sich wiederholen“.²⁷ Das Schicksal bleibt intakt, „– ja! was man so tut, ist immer schon geschehen, man wiederholt es nur, es vollzieht sich unirdisch leicht, man sieht sich im Spiegel des Ewigen und weiß, was man zu tun hat.“²⁸ Doch es verändert sich merklich: „«Heute macht das Schicksal eher den Eindruck der übergeordneten Bewegung einer Masse» meinte er; «man steckt darin und wird mitgewälzt».“²⁹ Und es wird bereits im Verhältnis des Individuums zum göttlichen Mittelwert aufgelöst: „In späteren, besser unterrichteten Zeiten wird das Wort Schicksal wahrscheinlich einen statistischen Inhalt gewinnen.“³⁰

Wie sich dieses statistische Schicksal als Ausdruck des unzureichenden Grundes des Gott des Mittelwerts von Leibniz' Fatum unterscheidet, soll noch zur Debatte stehen. Zunächst fällt daran auf, dass auch damit an Nietzsche angeschlossen ist. Der Begriff des Fatums fasziniert Nietzsche schon seit seinen frühesten jugendlichen Gehversuchen in der Philosophie und wird bis in sein Spätwerk immer wieder ausbuchstabiert.³¹ „Der Einzelne ist ein Stück *fatum*, von Vorne und von Hinten, ein Gesetz mehr, eine Nothwendigkeit mehr für Alles, was kommt und sein wird.“³² Ebenso ist für Leibniz das menschliche Individuum eine individuelle Substanz oder Monade, wie alles übrige, und damit aus dem Möglichkeitsgeflecht konstituiert, das Gottes Schöpfungsplan fortwährend entwirft. Als solches ist es Gesetz und Notwendigkeit, weil in ihm die gesetzmäßige Verknüpfung aller kommenden Geschehnisse

²⁶ Vgl. etwa Friedrich Nietzsche, „Nachlaß 1887-1889,“ in *Kritische Studienausgabe*, Band 13, Hrg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (München-Berlin: de Gruyter, 1999), NF-1888,14[188], [81], [98].

²⁷ Musil, MoE, 17.

²⁸ Musil, KA, Mappe VII/8/45 (1924-26).

²⁹ Musil, MoE, 722.

³⁰ *Ibidem*, 720.

³¹ Vgl. Josef M. Werle, *Nietzsches Projekt „Philosoph des Lebens“* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003), 46, 56-64.

³² Vgl. Friedrich Nietzsche, „Götzen-Dämmerung,“ in *Kritische Studienausgabe*, Band 6, Hrg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (München-Berlin: de Gruyter, 1999), Aph. Moral 6.

und Handlungen potenziell enthalten ist. Der auf das Individuum gemünzte, ethische Rat, mit dem uns Nietzsche zurücklässt, scheint den naiven Konformismus aus Voltaires Polemik nur zu affirmieren, um ihn noch drastisch zu überhöhen. Das Ziel, das dieser Ethik vorschwebt, ist mit dem von Leibniz identisch: die Bejahung des ganzen Daseins.³³ Für Nietzsche bedeutet das die Bejahung der Unschuld des Werdens. Sein *amor fati* stiftet nicht nur das Einvernehmen mit dem eigenen Schicksal, sondern soll auch die Lehre der ewigen Wiederkunft einverleiben. Das moralische Subjekt muss die Geschehnisse, genauso wie sie sich eingestellt haben, noch unendliche Male wieder erleben wollen. Die berühmte „Frage bei Allem und Jedem «willst du diess noch einmal und noch unzählige Male?» [...], die] als das grösste[s] *Schwergewicht* auf deinem Handeln“ liegt, ist zu bejahen.³⁴

Im *amor fati* Nietzsches wird offenbar, dass seine oft kosmologisch anmutende Rede von den Machtkräften, deren Energie konstant ist, genauso auf sein Denken von Moral bezogen ist. Bei Musil wird Moral ausdrücklich ein Spiel von Kräften.³⁵ Vor dem Hintergrund seiner Nietzsche-Rezeption und deren Fruchtbarmachung für das Profil seines Protagonisten versteht Musil bereits in Entwürfen von 1921 „das Böse“ als „Kraft“, die es zu befreien „gelingen müsste“.³⁶ In vielen Projekten fordert Ulrich die Übertragung naturwissenschaftlicher Methoden auf die Moral, ohne dabei eine naturalistische Ethik oder die positivistische Exklusion philosophischer Fragen zu predigen. Leibniz eröffnet eine Analogie zwischen den Lebensmöglichkeiten des moralischen Wesens Mensch und der Möglichkeit als Kraft in seiner Physik, an die Nietzsche

³³ Dieses Ja steht bei Leibniz in der Tradition der philosophischen Erörterung der Willensfreiheit, die sie in der Fähigkeit, etwas zu bejahen oder zu verneinen, identifiziert. Vor dem Hintergrund des in Gottes vernünftiger Wahl der Gesamtharmonie aufgelösten Bösen aber wird dieser freie Wille, insofern er nur die praktische Vernunft Gottes spiegeln kann, auf dieses Ja zu dem von ihm in jedem Moment präsentierten Dasein fixiert. Das Schicksal eines jeden Individuums mit all seinem Leid und Übel muss darin als gerechtfertigt erscheinen. Jeder Mensch muss als wahrlich freies, moralisches Wesen auch sein Fatum bejahen. Vgl. Leibniz, „Von dem Verhängnisse“, in *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie Teil II: Schriften zur Monadenlehre und zur Ethik und Rechtsphilosophie*, Hrg. Ernst Cassirer, übersetzt v. Artur Buchenau (Hamburg: Felix Meiner, 1996), 129-35.

³⁴ Friedrich Nietzsche, „Die fröhliche Wissenschaft“, in *Kritische Studienausgabe*, Band 3, Hrg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (München-Berlin: de Gruyter, 1999), Aph. 341.

³⁵ Vgl. Musil, MoE, 251.

³⁶ Musil, KA, Heft 36/11-12 (1921). Idem, MoE, 1989.

und Musil anknüpfen. Allerdings scheinen sie damit das Böse einem Schicksal zu überantworten, von dem unklar ist, auf welcher Instanz es gründet, wenn für Nietzsche dieser Gott doch gestorben ist und seine Rückkehr im *Mann ohne Eigenschaften* dadurch gekennzeichnet ist, dass er sich jetzt um die Individuen nicht mehr kümmert.

Ist mit dem Satz der Erhaltung des Unrechts im Seinesgleichen und der ewigen Wiederkehr des Gleichen das Böse nicht ganz menschlicher Verantwortung entzogen – mehr noch als unter der Geltung des göttlichen Plans bei Leibniz und ganz im Widerspruch zur Autonomie des praktischen Subjekts, als Grund, überhaupt moralisch handeln zu können? Ist es in einem metaphysischen Prinzip der Wiederholung aufgelöst? Tatsächlich scheint gerade Nietzsches Tod Gottes das Böse für Musil als unausweichliche, unveränderbare Größe in menschlichen Lebensvollzügen zu zementieren. Da die Rechtfertigung der Allgüte Gottes gegenüber dem Bösen nicht mehr relevant ist, verlagert sich diese Rechtfertigung auf das Böse selbst. Wenn Musil an den Fortsetzungsreihen schreibt, lässt er den Gerichtsarzt Pfeifer festhalten, „daß es eine Utopie ist, böse Menschen medizinisch heilen zu wollen, und überdies ein Nonsens, denn das Böse ist nicht nur in der Welt vorhanden, sondern auch unentbehrlich für ihren Fortbestand“.³⁷ Gehört dieser zu den parodierend eingesetzten Nebenfiguren, spricht sich Musils Protagonist zur selben Zeit doch ähnlich aus:

Wir brauchen eben das Böse. [...] Denn muß es nicht etwas, das schlechter ist als das andere, schon deshalb geben, weil wir nicht wüßten, wohin mit uns, wenn eine unserer Empfindungen so schön wäre wie die andere oder gar jede unserer Handlungen besser als ihre Vorgängerinnen?!³⁸

Damit stellt Musil die menschliche Unvollkommenheit auf den Kopf. Der Maßstab des Guten schwebt für ihn kraftlos fiktiv über der Zeit und den Kontexten, in denen Menschen wirklich handeln. Verfehlung, Scheitern, Leiden und Schaden gehören zu den Handlungsvollzügen, aus denen wir erst unsere moralische Empfindung und Identität und eine wertende Perspektive auf unser Handeln ausbilden können. Musil interessiert weniger, ob die Welt notwendig die beste ist, sondern vielmehr, dass wir das Böse immer schon vorfinden, wenn wir die Welt in ihrem aktuellen Zustand betrachten.

³⁷ Musil, *KA*, Mappe I/5/209 (1934); idem, MoE, 1359.

³⁸ Musil, *KA*, Mappe I/8/33 (1934); idem, MoE, 1934.

Der Mensch muss nicht notwendig das Böse tun. Aber in der ganzen Welt muss Böses getan werden, weil Menschen keine Götter oder Engel sind. Das ist die metaphysische Grundlage des Bösen bei Leibniz, die auch durch alltägliche Erfahrungen gestützt werden könnte. Musil bleibt bei Letzterem. Der Mensch zeichnet sich nicht durch die Begrenztheit gegenüber Gott aus, sondern durch das, was konkret getan wird. Böses geschieht und es geschieht durch Menschenhand. Sowohl mit dieser Rechtfertigung Gottes als auch des Bösen in der Welt ist seine Last zunehmend auf den Menschen verlagert. Allerdings scheint das Böse endgültig jeder kritischen Konfrontation entzogen, wenn es nicht einmal mehr im göttlichen Plan, sondern in der Wiederkehr des Gleichen und im Seinesgleichen geschieht, gerechtfertigt ist – zumal diese Prozesse jetzt in empirisch einsehbaren Determinationsprozessen auflösbar scheinen. Dass Nietzsche und Musil diese Konfrontation keinesfalls durch eine solch naturalistische Ethik entsorgen, kann ebenso mit Blick auf Leibniz deutlicher werden. Auch wenn für sie nicht die Freiheit des menschlichen Willens seine verantwortliche Beziehung gegenüber dem Bösen rettet, knüpfen sie doch beide an sein Modell ethischen Handelns an, um das Böse neu zu konfrontieren.

IV. Das Primat der Praxis und das Böse

Die parallele Herrschaft Gottes über das Reich der Physis und der menschlichen Handlungen, sowie deren Eingebundensein in das Schicksal, das allein von Gottes Willen abhängt, bedroht bereits für Leibniz die menschliche Freiheit und Verantwortung. Allerdings verteidigt er sein Konzept des ethisch Bösen und hält – etwa gegen die wiederholten Einwände in diesem Punkt von Seiten des Theologen und Newtonianers Samuel Clark – hartnäckig daran fest,³⁹ dass „weder dieses Vorauswissen noch die Vorherbestimmung die Freiheit beeinträchtigen“.⁴⁰

Was die moralische Notwendigkeit angeht, so beeinträchtigt sie die Freiheit ebenfalls nicht. Nämlich wenn ein weises Wesen, insbesondere Gott, das Beste wählt, dann ist es nicht weniger frei, im Gegenteil,

³⁹ Martha Mendonça, „Notwendigkeit und Zeit: Die leibnizsche Kritik des Grundsatzes von Aristoteles «omne quod est, dum est, necesse est esse»,“ in *Beiträge zu Leibniz' Rezeption der Aristotelischen Logik und Metaphysik*, Hrg. Antonio Nicolas und Niels Offenberger (Hildesheim: Georg Olms 2016), 133.

⁴⁰ Leibniz, Samuel Clarke, *Der Leibniz-Clarke-Briefwechsel*, Hrg. Volkmar Schüller (Berlin: Akademie-Verlag, 1991), 77.

nämlich nicht daran gehindert zu werden, auf die beste Art und Weise zu handeln, ist gerade die vollkommenste Freiheit.⁴¹

Hier muss Leibniz selbst Gottes Freiheit verteidigen, denn an dieser Stelle wird entscheidend, dass sein mit dem Satz des zureichenden Grundes operierender Wille keinesfalls in der Determination eines kausal geschlossenen Weltbilds aufgeht. Leibniz stellt in seiner *Théodicée* den Parallelismus von einem Reich der Gnade und Zwecke und einem Reich der Natur und ihrer Wirkungszusammenhänge auf, wobei er explizit Aristoteles' *causes finales* und *causes efficientes* gegenüberstellt.⁴² Allerdings sind damit nicht zwei Bereiche dualistischer Substanzen eröffnet; die Parallelität entspringt vielmehr aus dem Gesamtzusammenhang der Monaden. Besonders in Bezug auf das Leib-Seele-Problem macht Leibniz deutlich, dass das Verhältnis zwischen höheren, apperzeptiven Monaden und deren kleinsten Perzeptionen aufzuschlüsseln ist. Seine universale Harmonie ist auch die Absage an einen kartesischen Dualismus.⁴³ Die kausale Geschlossenheit der Welt mag also gegeben sein, sie ist gegenüber dem Telos des göttlichen Entscheidungswillens, der den Gesamtzusammenhang der Möglichkeiten fügt, letztlich sekundär. Diese Auslegung von Leibniz' Gedanken spielte in Nietzsches, besonders aber Musils akademischem Umfeld eine wichtige Rolle. Im neukantianischen Klima und vor dem Hintergrund der Reanimation des psychophysischen Parallelismus in der Psychologie wurde Leibniz' Philosophie rehabilitiert und bereits kritisch modifiziert.⁴⁴

Das primäre Telos des göttlichen Willens entspringt für Leibniz also nicht den in einer göttlichen Ordnung vorausgesetzten höheren

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Vgl. Leibniz, *Theodizee*, § 18 u. 74.

⁴³ Vgl. zu einer Darstellung, die den Gottes-Begriff fokussiert: Martin Carrier-Jürgen Mittelstraß, *Geist, Gehirn, Verhalten: Das Leib-Seele-Problem und die Philosophie der Psychologie* (Berlin-New York: de Gruyter, 1989), 25-27.

⁴⁴ Vgl. etwa Helmut Holzhey, „Die Leibniz-Rezeption im «Neukantianismus» der Marburger Schule,“ in *Beiträge zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte von Gottfried Wilhelm Leibniz, Studia Leibnitiana Bd. 26*, Hrg. Albert Heinekamp (Stuttgart: Franz Steiner, 1986), 289-300. Vgl. Carl Stumpf, *Leib und Seele. Der Entwicklungsgedanke in der gegenwärtigen Philosophie. Zwei Reden* (Leipzig: Barth, 1909). Vgl. Christoph Sebastian Widdau, „Cassirers Leibnizrezeption und die Leibnizforschung,“ in *Symbol und Leben: Grundlinien einer Philosophie der Kultur und Gesellschaft, Festschrift für Christian Möckel*, Hrg. Pellegrino Favuzzi et al., (Berlin: Logos, 2017), 61-72. Vgl. Wilhelm Wundt, „Ueber psychische Causalität und das Princip des psycho-physischen Parallelismus“, in *Philosophische Studien*, Band 10 (Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1894).

Zwecken, sondern dem Umstand, dass sich der göttliche Wille frei selbst ergreift, als praktische, zwecksetzende Vernunft.⁴⁵ Die Priorität des freien Willen Gottes vor der kausalen Determiniertheit der Physis weist Leibniz sodann auch als einen wissenschaftstheoretischen Punkt aus. Er legt sie als eine These zur Welt, als durch die menschliche Erkenntnis erfasste Welt aus: „Man kann – das leugne ich nicht – die Besonderheit der Natur rein mechanisch erklären, jedoch erst nachdem man die *Prinzipien* der Mechanik selbst anerkennt oder vorausgesetzt hat.“⁴⁶ Und genau dieser primäre Setzungsakt ist eine freie Tat des menschlichen Vermögens, die nicht in den daraufhin aufgestellten kausalmechanischen Prozess auflösbar ist.

Dieser Punkt wird von Kant aufgenommen – auch wenn für ihn jetzt die newtonsche Mechanik in unseren apriorischen Erfahrungsapparat eingeschrieben ist:

Einem jeden Vermögen des Gemüts kann man ein Interesse beilegen, d. i. ein Prinzip, welches die Bedingung enthält, unter welcher allein die Ausübung desselben befördert wird. Die Vernunft, als das Vermögen der Prinzipien, bestimmt das Interesse aller Gemütskräfte, das ihrige aber sich selbst.⁴⁷

Darin deutet sich die ethische Dimension an, die durch das praktische Fundament der reinen Vernunft ausgesprochen ist.

In der Verbindung also der reinen spekulativen mit der reinen praktischen Vernunft zu einem Erkenntnis führt die letztere das *Primat*, vorausgesetzt nämlich, daß diese Verbindung nicht etwa *zufällig* und beliebig, sondern a priori auf der Vernunft selbst gegründet, mithin *notwendig* sei. [...], weil alles Interesse zuletzt praktisch ist, und selbst das der spekulativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist.⁴⁸

⁴⁵ Vgl. Manfred Kugelstadt, „Überlegungen zu Leibniz' Gottesbegriff: Die «Urmonade» zwischen Vernunft- und Offenbarungsreligion,“ in *Wozu Offenbarung?: Zur philosophischen und theologischen Begründung von Religion*, Hrg. Bernd Dörflinger, Gerhard Krieger, Manfred Scheuer (Paderborn: Schöningh, 2006), 133.

⁴⁶ Leibniz, „Aus dem Briefwechsel zwischen Leibniz und Arnauld,“ in *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie Teil II: Schriften zur Monadenlehre und zur Ethik und Rechtsphilosophie*, Hrg. Ernst Cassirer, übersetzt v. Artur Buchenau (Hamburg: Felix Meiner, 1996), 419.

⁴⁷ Immanuel Kant, „Kritik der praktischen Vernunft,“ in *Die Werke Immanuel Kants, Band VII*, Hrg. Wilhelm Weischedel (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974), A 216.

⁴⁸ *Ibidem*, A 219.

Das menschliche Vermögen, normative Voraussetzungen für unser theoretisches Interesse an empirisch überprüfbaren Zusammenhängen aufzustellen, zu reflektieren und damit selbst zu überprüfen, spiegelt für Leibniz noch Gottes freien Willen wider.

Dass sie aber nicht primär kausal verursacht sind, bedeutet nicht, dass die Ereignisse grundlos sind; auch jedes kontingente Geschehen ist im Wirken Gottes durch das Prinzip des zureichenden Grundes bestimmt. Gott entscheidet frei, ist aber nicht irrational. Damit ist ein kritischer Punkt des Idealismus gemacht, der bei Kant voll zur Geltung kommt: Das Praktische ist primär.⁴⁹ Kein theoretisches Wissen kann uns erklären, dass wir auch als erfahrende und denkende Wesen Handelnde sind – und das auch, wenn wir über unser Handeln nachdenken. Bei Leibniz bedeutet das noch das Primat der göttlichen Praxis. Der umfassende Blick Gottes erscheint darin als das „Ideal *einer* Natur und der durchgängigen *Möglichkeit ihrer Erkenntnis*“, und der große, *eine* Gott vermag als „hypostasierter und ins Unendliche verlängerter Inbegriff unserer selbst und unserer sämtlichen Gemütsvermögen (hier vornehmlich unseres Verstandes)“ sichtbar zu werden.⁵⁰ Diese Hypostasierung unserer Gemütsvermögen im Gottesbild vollzieht sich auch und vor allem auf der praktischen Ebene, wo wir das Problem des Bösen konfrontieren. Weil vernunftbegabte Wesen hoffen können, ihr Handeln Gottes Willen gemäß auszurichten, können sie gegen das Böse agieren, müssen aber vor allem auf es reagieren und es deuten.

Dieses Verständnis von der praktischen Auseinandersetzung der Menschen mit dem Bösen vereint bei Leibniz zwei widersprüchlich erscheinende Tendenzen, wenn er darin Freiheit und Schicksal unter dem christlichen Weltbild zusammen denken kann. Überraschenderweise schreiben Nietzsche und Musil nicht die neuzeitliche Tendenz fort, die mit der Freiheit vernunftbegabter Wesen ins Spiel kommt. Vielmehr ist auch ihr Böses eines, an dem Menschen leiden, auf das sie reagieren und das sie deuten müssen. Es existiert, auch wenn seine Ausführung oder Verhinderung gar nicht in menschlicher Hand liegt, deswegen bleibt es

⁴⁹ Freilich vollzieht sich das bei Kant vor der Trennung von Natur- und Sittengesetz, sowie vor einer Einengung des Praxisbegriffs. Nietzsche und Musil müssen sich auch damit auseinandersetzen, insofern sie Leibniz teleologische Lösung nicht übernehmen. Das kann ich in diesem Rahmen nicht zum Thema machen. Allerdings kann ihr veränderter Blick auf das Böse schon darin deutlich werden, dass sie an dieses Primat anknüpfen, ihnen aber das Paradigma der Vernunft abhandenkommt.

⁵⁰ Kugelstadt, „Überlegungen zu Leibniz' Gottesbegriff“, 131.

im Schicksal und Fatum verwoben. Um diese beiden Tendenzen schärfer voneinander abgrenzen zu können, soll die Anthropozentrierung des Bösen, an die Nietzsche und Musil in solch ambivalenter Weise anknüpfen, weiterverfolgt werden.

V. Von Leibniz' zu Kants Anthropozentrierung des Bösen

Auf den ersten Blick muss Kants Erörterung des Bösen im Gegensatz zu Nietzsche und Musil noch selbstverständlicher von christlichen Voraussetzungen ausgehen können. Und sie knüpft tatsächlich auch an Leibniz an. In seiner *Kritik der praktischen Vernunft* postuliert Kant die Unsterblichkeit der Seele und den Glauben an einen guten Gott.⁵¹ Eine der göttlichen Weisheit ideal entsprechende Welt ist für ihn nicht mehr in jedem Augenblick verwirklicht; vielmehr wird das Telos dieser absoluten Vernunft, das jetzt zudem das Telos der Aufklärung ist, in eine Zukunft versetzt, an deren historischer Hervorarbeitung die Menschen teilhaben, weil sie als unsterbliche Seelen die Ausführenden dieser göttlichen Praxis sind. Diese Modifikation von Leibniz' Gedanken der besten aller möglichen Welten macht Kant zum Beginn seiner Postulatenlehre, wenn er sich fragt, auf welches Ziel unser moralisches Handeln nur ausgerichtet sein kann.⁵² Eine Welt, in der alle glücklich sind, wie eine Welt, in der alle moralisch handeln, kann dieses Ziel für ihn nicht sein, weil wir wissen, dass moralisches Handeln nicht unbedingt mit Glück verbunden ist.⁵³ Und so wären im ersten Fall sehr unmoralische Menschen vollkommen glücklich und im zweiten könnten vollkommen moralische Menschen sehr unglücklich sein. Dieser Zielvorstellung entspricht also eine Welt, in der allen Menschen genau so viel Glück zugeteilt ist, wie es ihnen durch ihr moralisches Handeln vergönnt ist. Dieses Fernziel ethischer Praxis kann aber für Kant nur vor der Vorstellung der Unsterblichkeit unserer Seelen und einem richtenden Gott Bestand haben. Denn wer sonst soll das Glück zuteilen. Wer soll mit dieser Verteilungsmacht auftreten können?

Das ist vor dem Hintergrund des vorherbestimmenden Gottes zugespitzt, der in einer fernen, zu erreichenden Zukunft Glückseligkeit und Glückswürdigkeit in eindeutige Beziehung bringen kann. Doch

⁵¹ Kant, „Kp V,“ A 220-38.

⁵² Vgl. *Ibidem*, A 198-205, 239-41.

⁵³ Vgl. *Ibidem*, A 225, A 231.

ist es bereits das Ziel jedes aktuellen moralischen Handelns, sich dieser „Würdigkeit, glücklich zu sein“, ⁵⁴ vor dem Gerichtshof des eigenen Gewissens zu erweisen. So

bleibt für Kant [...] die durch das Christentum vermittelte Hoffnung auf eine Glückseligkeit in einer nachgeschichtlichen Zukunft [...] nur dann eine vernünftige Hoffnung, wenn der Mensch sich dieser Glückseligkeit zuvor durch sein Handeln würdig erwiesen hat. ⁵⁵

Das bedeutet nun nicht, nach Klugheitsüberlegungen das eigene Glück anzustreben, sondern die Pflicht zu erfüllen. Diese moralische Würde steht unter dem Urteil der eigenen, partei- und interessenlos richtenden Vernunft. Und diese betrifft das freie, selbstbestimmte Handeln jedes einzelnen Menschen. Damit löst sich die praktische Vernunft aus dem göttlichen Plan für das individuelle Handeln. *Non datur fatum*; es gibt kein Schicksal. ⁵⁶ Gott bleibt nominell Herrscher im Reich des Moralischen, verliert aber die metaphysische Macht über die Handlungs- und Lebensmöglichkeiten der Menschen. Diese Macht bleibt dem Gott des *Mann ohne Eigenschaften* noch und Musil und Nietzsche halten an dem Schicksal fest, das hier verabschiedet wird.

Die Anthropozentrierung des Bösen setzt sich bei Kant fort, geht aber einher mit einer Fixierung des Menschenbildes, die einer solchen Betrachtung des Bösen und unserem Reden über Moral überhaupt vorausgesetzt werden muss. Sie rückt bei Kant die Menschen als freie Vernunftwesen in den Fokus, es ist also eine Zentrierung auf bestimmte Begriffe von menschlicher Freiheit und menschlicher Vernunft.

Die Fokussierung der Freiheit des Vernunftwesens Mensch bedeutet auch, dass die Neigungen und Triebe, die Schwächen des Fleisches, als natürliche Determinanten, gar nicht den Grund für das moralische Phänomen des Bösen abgeben können. „Mithin kann in keinem die Willkür durch Neigung *bestimmenden* Objekte, in keinem Naturtriebe,

⁵⁴ Immanuel Kant, „Kritik der reinen Vernunft I,“ in *Die Werke Immanuel Kants, Band III*, Hrg. Wilhelm Weischedel (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974), A 806/B 834, vgl. A808/B, 836-37.

⁵⁵ Willi Oelmüller, „Das Böse“ in *Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Band I*, Hrg. Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner, Christoph Wild (München: Kösel, 1973), 260-61. Vgl. zu „Kants Kritik der seit *Leibniz* entwickelten Theodizeeprozesse“: *Ibidem*, 259.

⁵⁶ Vgl. Oswald Schwemmer, „Schicksal,“ in *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Band 3*, Hrg. Jürgen Mittelstraß (Stuttgart-Weimar: J.B. Metzler, 2004), 700.

sondern nur in einer Regel, die die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht, d. i. in einer Maxime, der Grund des Bösen liegen.“⁵⁷ Leibniz konnte das Bild des schwachen Fleisches noch zur Illustration seines Bösen verwenden, da Gottes Wille durch die Koordination auch der kleinsten und dunklen Perzeptionen, die rational unverfügbar bleiben, seine moralische Ordnung in der besten aller möglichen Welten zum Ausdruck bringt.⁵⁸ Auch Kant erscheint das Böse mit der Natur des Menschen verwoben „und zwar allgemein als Mensch, mithin so, daß er durch dieselbe zugleich den Charakter seiner Gattung ausdrückt“.⁵⁹ Diesen passiven, aus der Begrenzung der menschlichen Natur stammenden Charakter des Bösen, der in Leibniz metaphysischer Variante zum Ausdruck kommt und durch die physikalische Trägheit illustriert wird, muss auch Kant adressieren. Dazu entwickelt er den komplexen Gedanken des menschlichen Hangs zum Bösen, der in Einklang zu bringen versucht, dass es zur menschlichen Gattung gehört, aber nicht das Naturwesen Mensch betreffen kann, sondern nur das freie Vernunftwesen, welches als solches allerdings unter dem Sittengesetz steht, gegenüber dem das Böse „als Mißbrauch der Willkür“ konnotiert wird.⁶⁰

Aller Hang ist entweder physisch, d. i. er gehört zur Willkür des Menschen als Naturwesen; oder er ist moralisch, d. i. zur Willkür desselben als moralischen Wesens gehörig. – Im ersteren Sinne gibt es keinen Hang zum moralisch Bösen; denn dieses muß aus der Freiheit entspringen [...] Nun ist aber nichts sittlich- (d. i. zurechnungsfähig-) böse, als was unsere eigene *Tat* ist. Dagegen versteht man unter dem Begriffe eines Hanges einen subjektiven Bestimmungsgrund der Willkür, der *vor jeder Tat vorhergeht*, mithin selbst noch nicht *Tat* ist; da denn in dem Begriffe eines bloßen Hanges zum Bösen ein Widerspruch sein würde, wenn dieser Ausdruck nicht etwa in zweierlei verschiedener Bedeutung, die sich beide doch mit dem Begriffe der Freiheit vereinigen lassen, genommen werden könnte.⁶¹

⁵⁷ Kant, „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (RGV),“ in *Kant's gesammelte Schriften*, Hrg. von der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften [=AA]. (Berlin: G. Reimer, 1900ff.), AA, VI, 21. Vgl. *Ibidem*, 34-35.

⁵⁸ Vgl. Leibniz, *Theodizee*, § 31. Vgl. idem, *Monadologie*, in *Monadologie und andere metaphysische Schriften*, Französisch-Deutsch, Hrg. Ernst Cassirer, übersetzt v. Artur Buchenau (Hamburg: Felix Meiner, 2002), 135-188, 110-151, § 20-24.

⁵⁹ Kant, „RGV,“ AA VI 21.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*, AA VI 31.

Dieser Hang kann dann noch als Tat, als „Gebrauch der Freiheit gelten, wodurch die oberste Maxime (dem Gesetze gemäß oder zuwider) in die Willkür aufgenommen“ ist. Sie ist dann als eine „intelligibele Tat, bloß durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar“.⁶² Wie das Böse als Unvollkommenheit des Menschen für Leibniz vor aller Sünde besteht, so ist diese „eigene Tat“⁶³ des Menschen „vor aller Erfahrung“.⁶⁴ Damit löst Kant diesen Widerspruch in der Beziehung des Bösen auf die menschliche Gattung auf.⁶⁵ Selbst dieser passiv erscheinende Hang muss im moralischen Hang zum Bösen als Tat gedacht werden. Das Böse muss zurechenbar sein. Der göttliche Wille, der den Individuen durch ihr Schicksal moralische Orientierung gibt, wird abgelöst durch den guten Willen nach der Maßgabe reiner Vernunft.

VI. Nietzsches und Musils Absage an die Allmacht der Vernunft

Auch Leibniz glaubt, dass wir zu vernünftigen Einsichten über unser moralisch richtiges Handeln gelangen können. Aber als moralische Subjekte sind auch diese Vernunftwesen durch einen göttlichen Willen konstituiert, dessen Weisheit ihnen nie voll einsichtig werden kann. Die normative Ordnung ist allerdings allein von ihm abhängig. Genau da, wo Leibniz' Gottesbild modern ist und er sich auf dem Weg zu einer Ethik macht, die in einem Sittengesetz freier Vernunftwesen verankert ist, wenden sich Nietzsche und Musil interessanterweise ab. Das wird immer dann anschaulich, wenn sie zugleich konstruktiv an seine Philosophie anknüpfen. Wenn Nietzsche zugibt, dass das *Fatum* das menschliche Leben vorherbestimmt, entfaltet er zugleich seine ganze Polemik gegen den Gott der Vernunft.

Aber im Grunde von uns, ganz „da unten“, giebt es freilich etwas Unbelehrbares, einen Granit von geistigem *Fatum*, von vorherbestimmter Entscheidung und Antwort auf vorherbestimmte ausgelesene

⁶² *Ibidem*, AA VI 32.

⁶³ *Ibidem*, AA VI 31.

⁶⁴ *Ibidem*, AA VI 39.

⁶⁵ Vgl. *Ibidem*, AA VI 21: „Wenn wir also sagen: der Mensch ist von Natur gut, oder, er ist von Natur böse: so bedeutet dieses nur so viel, als: er enthält einen (uns unerforschlichen) ersten Grund der Annehmung guter, oder der Annehmung böser (gesetzwidriger) Maximen; und zwar allgemein als Mensch, mithin so, daß er durch dieselbe zugleich den Charakter seiner Gattung ausdrückt.“ Vgl. zu den Schwierigkeiten dieser Auflösung: Oelmüller, „Das Böse“, 259.

Fragen. Bei jedem kardinalen Probleme redet ein unwandelbares „das bin ich“.⁶⁶

Zwar sind die „Überzeugungen“ genauso „nur Fusstapfen zur Selbsterkenntnis, Wegweiser zum Probleme, das wir sind“, also Elemente der moralischen Einheit der Subjekte und der Kriterien für das Böse in der Welt; jedoch erscheinen diese nicht als die moralischen Fingerzeige der göttlichen Dekrete, sondern führen „zur grossen Dummheit, die wir sind, zu unserem geistigen *Fatum*, zum Unbelehrbaren ganz «da unten»“.⁶⁷ Dabei unterstreicht Nietzsche „wie sehr es eben nur — meine Wahrheiten sind“, die dieses *Fatum* konstituieren;⁶⁸ was jetzt nicht mehr nur heißt, dass jede Monade die Unendlichkeit aus ihrer ganz bestimmten Perspektive spiegelt, sondern dass die hypostasierte Gesamtperspektive, das omnipräsente Auge Gottes, abgeschafft ist. Noch für Leibniz steht diese allumfassende, göttliche Perspektive dafür, dass sich ein individuelles Schicksal über die Frage nach seiner Übereinstimmung mit dem Guten und Gerechten nach Vernunftgründen moralisch bestimmen lässt, welche dann nicht bloß „meine Wahrheiten“ in Nietzsches Sinne sein dürfen.

In Musils Gegenprojekten stellt sich die offensichtliche Differenz zu Leibniz darin dar, dass keine notwendige Ordnung im Weltlauf zu erkennen ist und er vielmehr als unvollkommen und ziellos beschreiben wird.⁶⁹ Sein Gott schert sich nur um den Mittelwert, der bloß die unzureichenden Gründe menschlichen Daseins anzugeben vermag. Wichtig scheint hier einzusehen, dass die beiden Moralkritiker damit keinesfalls primär den Gottesbegriff treffen wollen, um das Problem des Bösen für obsolet zu erklären. Vielmehr richten sie sich gegen das ethische Fundament, das auch nach dem atheistischen Impuls der Aufklärung noch das Böse in der Welt zu legitimieren imstande war: die Vernunft. Es ist also ein ganz bestimmtes, durch die europäische Ideengeschichte tradiertes Bild von Gott und vor allem ein damit verknüpftes Modell von freiem, ethischen Handeln, das sie damit ablehnen.

⁶⁶ Friedrich Nietzsche, „Jenseits von Gut und Böse,“ in *Kritische Studienausgabe: Band 5*, Hrg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (München-Berlin: de Gruyter, 1999), Aph. 231.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Vgl. Musil, KA, Blaue Mappe/74 (1933-1934).

Als allmächtige und auch praktische Vernunft wird Leibniz' Gott tatsächlich zum Gott der Neuzeit, der in Kants Zerstörung aller klassischen Gottesbeweise von seinen metaphysischen Schlacken befreit scheint, wenn er meint, dass „das christliche Prinzip der Moral selbst doch nicht theologisch [...], sondern Autonomie der reinen praktischen Vernunft für sich selbst“ sei.⁷⁰ Schon der rational mit dem zureichenden Grund operierenden Wille von Leibniz' Schöpfer ist freie, praktische Vernunft. Wenn sich in seiner Hervorhebung der individuellen Substanz, „die jenes «Ich» auszusprechen vermag“,⁷¹ sowie in seiner Abgrenzung des Reichs der Gnade bereits der Weg von Leibniz zu Kant andeutet, so ist dieser Weg doch auch vom Zusammenbruch der Legitimität moralischer Normen gezeichnet, welche, religiös und institutionell installiert, Stabilität gewährleisteten. Verliert dabei das Reden vom Ethischen seine Kontexte,⁷² zeigt sich dann aber zugleich, dass auch in der ethischen Tradition unter christlichem Weltbild ein neuer Rahmen zur Absicherung des Reichs des Sittlichen bereitstand: die Fähigkeit der Ratio zu klarer und sicherer Einsicht. Für Leibniz und Kant ist Gott bereits die Allmacht der Vernunft. Wie die erfahrbare Welt der Natur so eingerichtet ist, dass wir ihr Erkenntnisse abringen können, so ist die moralische Welt von Gott so organisiert, dass ihre Werte unser Handeln seinem Willen entsprechend leiten können. Eben diesen Kontext aber zum Fundament der Ethik zu machen, wurde nicht selten als Verlust empfunden. Deutlich wird das etwa im Spinozismus-Streit. Nicht zufällig traf und trifft der Vorwurf des Atheismus noch Leibniz und Kant. Nietzsches Genealogie beschreibt gerade, wie der Wille zum Wissen und zur Wahrheit aus den Idealen des Christentums geboren, sich gegen es selbst wendet. Er will nicht bloß daran partizipieren, sondern noch diesen Willen und die der Ideengeschichte eingeschriebene Vernunft überwinden.

An Nietzsches Jenseits des Bösen und in Anschluss daran in Musils thermodynamischem Erhaltungssatz des Bösen lässt sich dann in diesem abgegrenzten Teilbereich präzisieren, wie ihre ethischen Projekte, als Umwertung der Werte und Ausnahmemoral des anderen Zustands,

⁷⁰ Kant, „Kp V“, A 232.

⁷¹ Leibniz, Metaphysische Abhandlung, in *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie Teil II*, Hrg. Ernst Cassirer, übersetzt v. Artur Buchenau (Hamburg: Felix Meiner, 1966), 135-188, § 34.

⁷² Alasdair Macintyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (London: Duckworth, 1985), 59-62.

so gefasst werden können, dass die Radikalität ihrer Moralkritik nicht das letzte Wort sein muss. Vielmehr vermag sich daran zu zeigen, wie sie zwar kritisch, aber konstruktiv an die ethische Tradition anschließen, mit der sie abrechnen wollen. Als Frage nach dem Bösen vor den veränderten Bedingungen des modernen Lebens, können diese ethischen Entwürfe auch noch aktuell Bedeutung für uns beanspruchen, wenn damit keinesfalls die Drastik ihrer Kritik geteilt werden muss. Leibniz' Moralphilosophie schien vor den religiösen und sittlichen Einbindungen des Individuums gerechtfertigt und Kant beansprucht bloß den Menschen, der sich von diesen institutionellen Schranken zum Gebrauch seines eigenen Verstandes erhebt. Nietzsches und Musils Frage nach dem Bösen hat es schlicht mit anderen Bedingungen zu tun, sodass sich tradierte Lösungsansätze als obsolet und sogar als problematisch das neue Böse bedingend herausstellen können.

VII. Nietzsches und Musils Umdeutung der praktische Bewältigung des Bösen

Nietzsche und Musil bewahren also das Schicksal, weil sie an den Zug von Leibniz' Handlungsmodell anknüpfen, der das Böse nicht ganz auf die Schultern des freien Vernunftwesens Mensch abwerfen will. Gott wird für Leibniz bereits die Allmacht der Vernunft. Sein Wille ist freie, zwecksetzende Vernunft. Durch das Vermögen der rationalen Einsicht in Gottes Ordnung reduziert sich die Distanz, die mit dem metaphysischen Bösen zwischen Gott und seinen Geschöpfen klafft, und Leibniz bezeichnet diese besonders befähigten Monaden als „kleine Götter“. ⁷³ Die moralische Ordnung bleibt aber vom Willen Gottes abhängig, dessen Erfüllung einzig als Tat reiner praktischer Vernunft gelten kann, weil „das Handeln Gottes allein rein und ohne Mischung dessen ist, was man Leiden nennt“. ⁷⁴ Menschliches Handeln ist auch immer Leiden; dieses traditionsreiche Praxismodell drückt Leibniz in der Abhängigkeit des moralischen Subjekts von seinem gottgegebenen Schicksal aus.

Kants Praxismodell muss ein anderes sein, soll die Betrachtung der Moral autonom auf der praktischen Vernunft des Menschen aufbauen. Schließlich „sucht Kant einen theoretischen Bezugsrahmen zur Deutung der Unmenschlichkeit des Menschen, der [...] von dem Gebrauch der

⁷³ Leibniz, *Monadologie*, § 83. Idem, *Theodizee*, § 147.

⁷⁴ Leibniz, *Theodizee*, § 32.

Freiheit und Vernunft aus entwickelt ist“.⁷⁵ Der Hang zum Bösen betrifft nicht die Individuen, sondern den Menschen als Gattungswesen, muss aber als Tat zurechenbar sein. Selbst vor aller Erfahrung sind die um Selbstbetrug nicht verlegenen Menschen befähigt, eine dem Sittengesetz widersprechende, obersten Maxime frei zu wählen. Es ist nicht mehr der Mangel gegenüber der göttlichen Vollkommenheit, sondern der Mangel gegenüber dem Sittengesetz der reinen Vernunft, der das Böse auszeichnet. Damit wird „das Böse weder von den Prämissen der jüdisch-christlichen Schöpfungs- und Erlösungslehre aus [...] noch von den Prämissen der überlieferten Ontologie aus“ ausgelegt.⁷⁶ Es ist „keine Negation des Göttlichen und des Seins, sondern eine durch das Handeln des Menschen selbstverschuldete Negation des Menschlichen“.⁷⁷ Mit Kants Anthropozentrierung des Bösen durch ein Menschenbild, welches unter normativen Voraussetzungen steht,⁷⁸ wird es auch auf ein bestimmtes Verständnis von Praxis reduziert. Das Böse drücken dann nur Handlungen aus, die in einer selbstbestimmten Beziehung zu einer Norm stehen.

Das Böse des Ersten Weltkriegs etwa lässt sich in Musils Reflexionen allerdings nicht durch die Klärung individueller Urheberchaft bewältigen:

Wie falsch, die leider oft in Deutschland zu hörende Schulbubenausrede:
Wir haben's nicht getan! Sondern die Kaiser, die Generäle, die
Diplomaten! Natürlich haben wir's getan: wir haben es gewähren las-
sen; es hat es getan, ohne daß es von uns gehindert worden wäre.⁷⁹

Kant unterscheidet zwischen dem, „was unmittelbar in unserer Gewalt ist, und dann zweitens [...] dem, was uns Vernunft, als Ergänzung unseres Unvermögens, zur Möglichkeit des höchsten Guts (nach praktischen Prinzipien notwendig) darbietet und nicht in unserer Gewalt

⁷⁵ Oelmüller, „Das Böse“, 258.

⁷⁶ *Ibidem*, 257.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ Vgl. zu den anthropologischen Unterstellungen von Kants Sittengesetz: Oswald Schwemmer, „Imperativ, kategorischer,“ in *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Band 2, Hrg. Jürgen Mittelstraß (Stuttgart-Weimar: J. B. Metzler, 2004), 207. Vgl. Gerhard Gamm, „Zu Kants Idee einer praktischen Vernunft,“ in *Praktische Philosophie/Ethik. Aktuelle Materialien*, Band 1, Hrg. Karl-Otto Apel et al, (Frankfurt a. M.: Fischer, 1980), 185. Vgl. Gayatri Chakravorty Spivak, Kritik der postkolonialen Vernunft: hin zu einer Geschichte der verrinnenden Gegenwart, Hrg. Andreas Nehring (Stuttgart: Kohlhammer, 2014), 52-53.

⁷⁹ Musil, „Die Nation als Ideal und als Wirklichkeit,“ in *Gesammelte Werke*, Band 8, Hrg. Adolf Frisé (Reinbek: Rowohlt, 1978), 1062.

ist“.⁸⁰ Für Nietzsche und Musil ist der Bereich der Verantwortung unserer individuellen Taten gar nicht mehr so klar abzugrenzen, weil die moralisch schwerwiegenden Erfahrungen der Zeit sich gerade in diesem Zwischenbereich abspielen, der nach einer neuen Verhältnisbestimmung von individuellem Handeln und kollektiv geteilten Werten verlangt.

Durch diese zur Virtuosität ausgebildete ‚Indirektheit‘ wird heute das gute Gewissen jedes Einzelnen wie der ganzen Gesellschaft gesichert; der Knopf, auf den man drückt, ist immer weiß und schön, und was am anderen Ende der Leitung geschieht, geht andere Leute an, die für ihre Person wieder nicht drücken.⁸¹

Für das an Nietzsche und Musil durch Leibniz' Schicksal überlieferte Verständnis von Praxis kann individuelles, menschliches Handeln nie als alleinige Ursache des Bösen isoliert sein. Für Menschen gibt es kein Handeln ohne Voraussetzungen, Bedingungen und Schranken. Sie können das Böse konfrontieren, indem sie am göttlichen Handeln teilhaben, und doch bleibt es unverständlich eingebunden im dia- und synchronen Gesamtzusammenhang, den nur dieser einzig rein vernünftige und freie, göttliche Wille kontrolliert und damit noch die moralische Identität der handelnden Menschen selbst hervorbringt.⁸² Wenn Nietzsche und Musil am Schicksal von Leibniz festhalten, wenden sie ein, dass der Beziehung des menschlichen Handelns zum Bösen noch dieser passive, kreatürliche Zug zu eigen ist, der für das ethische Handlungsmodell Kants mit der Verabschiedung des Schicksals verloren scheint. Moralische Identität reduziert sich nicht auf das freie Vernunftwesen Mensch, sondern betrifft den Menschen auch in den erlittenen Voraussetzungen seines Handelns, welche nicht in seiner Hand liegen, als spezifisches historisches, soziales und kulturelles Subjekt. Menschliches Handeln hat auch dann eine moralische Dimension, wenn es sich nur in Teilmomenten übergeordneter Prozesse darstellt, die nicht beeinflussbar oder einsehbar sind und darüber hinaus das moralische Selbstverständnis der Menschen auch hinter ihrem Rücken prägen. Nietzsche und Musil wollen eine weitere Verantwortung einfordern,⁸³ die sich gerade auf Handlungen bezieht, an denen niemand und alle Schuld sind. Wenn sich darin die „Lehre von

⁸⁰ Kant, „Kp V,“ A 215.

⁸¹ Musil, MoE, 638.

⁸² Vgl. Leibniz, *Theodizee*, § 32. Vgl. idem, *Monadologie*, § 88-90.

⁸³ Vgl. Musil, MoE, 599, 636, 1212. Vgl. Nietzsche, „Jenseits von Gut und Böse,“ Aph. 61, 203, 212.

der *völligen Unverantwortlichkeit* und Unschuld Jedermannes“ zugleich als die „Lehre von der völligen Verantwortlichkeit und Verschuldung Jedermannes“ darstellt, ist damit „die weltliche Gerechtigkeit aus den Angeln zu heben“. ⁸⁴

VIII. Nietzsche, Musil und das Böse des modernen Lebens

Indem Musil den Gott am Leben lässt, dem durch Nietzsches Tod Gottes aber nachhaltig der normativ zentrale Aspekt seiner metaphysischen Rolle entzogen ist, betont er, dass diese neue Perspektive auf ethische Praxis von einem alten Bild der Abhängigkeit des menschlichen Handelns inspiriert ist. Das moralische Subjekt ist durch eine Macht, das heißt durch eine dem Individuum selbst unverfügbare und vorgängige Praxis konstituiert, die Musil noch als göttliche aussprechen kann; auch wenn dieser dann der Gott des Mittelwerts ist, der sich um die Individuen nicht mehr kümmert. ⁸⁵

Noch Nietzsches und Musils Denken lässt sich im Zeichen dieses Primat der Praxis lesen. Im Gegensatz zu Leibniz und Kant kann ihnen Praxis aber nicht reine praktische Vernunft sein. Mit Leibniz, aber gegen Kant, vollzieht ihr Praxisbegriff nicht den Schritt zum fundamental *begründenden* Subjekt mit. Leibniz moralisches Subjekt bleibt ein primär von Gottes Operieren mit dem Satz des zureichenden Grundes *begründetes*. Praxis ist nicht nur das Tun der Individuen, als moralische Wesen, sondern auch der Zusammenhang aller Praktiken und damit ein externer Praxiszusammenhang, der die Individuen erst als moralische Akteure konstituiert. Für Leibniz ist es das Wollen und Handeln Gottes, für Musil und Nietzsche ist es die Macht der Geschichte, die über unabsehbar verflochtene Praxiszusammenhänge das individuelle Subjekt in seinen Handlungsmöglichkeiten erst hervorbringt. Wie für Leibniz das

⁸⁴ Friedrich Nietzsche, „Menschliches, Allzumenschliches II,“ in *Kritische Studienausgabe*, Band 2, Hrg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari (München-Berlin: de Gruyter, 1999), Aph. 81.

⁸⁵ Vgl. Musil, MoE, 491. Das Primat der göttlichen Praxis bedeutet schon für Leibniz das der praktischen Vernunft. Dass das göttliche Wissen demgegenüber umfassender und vorgängig ist, kann Leibniz' idealistische Metaphysik nicht naturalistisch bedrohen, da ihm auch Naturgesetze zu den kontingenten Auswirkungen des göttlichen Willens gehören, welche in einer anderen Welt ganz anders sein könnten; sie sind keine notwendigen Wahrheiten. Kant wird den primären Bereich des Praktischen schärfer abgrenzen müssen, da seiner Konzeption von theoretischer Vernunft die Gesetzmäßigkeiten der newtonschen Mechanik notwendig eingeschrieben sind. Das Primat beruht für ihn allein auf der praktischen Vernunft des individuellen, autonomen Subjekts.

moralische Subjekt durch Gottes Macht geschaffen ist, so ist für sie das praktisch autonome Subjekt durch die Macht der Geschichte in ihrem kontingenten Verlauf entstanden.⁸⁶

Wenn zwischen Leibniz' Reich der Gnade und Kants Reich des Sittengesetzes das Telos der praktischen Vernunft in göttliche und menschliche Vernunft auseinanderbricht, beziehen Musil und Nietzsche die Position von Leibniz, also die Position der göttlichen Vernunft. Indem diese göttliche Macht aber zur geschichtlichen Macht wird, ist sie allerdings nicht mehr die autoritäre Instanz, die alles Böse zu legitimieren vermag. Das bedeutet keinesfalls, dass sie mit ihrer Kritik des freien Willens das Böse externen Determinationsprozessen übergeben. Aber es bedeutet, dass sie einen weiteren Begriff von Verantwortung und Praxis fordern, der berücksichtigt, dass unser Handeln auch dann moralische Dimension hat, wenn es nicht von individuellen, rationalen Entscheidungen allein abhängt und sich nur in Momenten übergeordneter Praxiszusammenhänge darstellt, die nicht individuell kontrollierbar sind, sondern die Individuen selbst in ihrem moralischen Selbstverständnis prägen.

Im Verhältnis von allgemeiner Norm und individuellem Handeln erweist sich das Böse dort nicht mehr allein an der Entsprechung des Letzteren. Indem Normen in ihrer historischen Konstitution bewusst werden, kann nicht allein die Abweichung davon als das Böse auftreten. Vielmehr ist es die Beziehung zwischen Norm und Handeln, in der schon für Leibniz – jetzt genauso für Nietzsche und Musil – individuelle Subjektivität erst konstituiert wird, aber damit ebenso das Böse seine Inkarnation findet. Eben diese Beziehung ist für Leibniz Gottes Willen unterworfen, der die Einheit der Subjekte stiftet und seiner moralischen Grundordnung durchsetzt. Werden diese Funktionen nun als Leistungen einer historischen Entwicklung erkennbar, in der auch die Genesen unserer Erfahrungs- und Handlungsformen liegen, wird das Böse – nicht nur in seiner Legitimation, sondern auch in seiner Identifikation – wieder ganz neu zum Problem. Nicht das Böse, wie es sich Ausdruck verschafft und immer in Abhängigkeit von unserer Perspektive auftritt, sondern die Konstruktionsprozesse dieses Bösen geraten in den Blick.

Die erst darin genealogisch darstellbare Kritik richtet sich nun gegen ein Böses, das von der ethischen Tradition ignoriert scheint. Das Böse, das durch die Allmacht der Vernunft, egal ob durch Leibniz' metaphysisches

⁸⁶ Vgl. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Aph. 354, 357. Vgl. Musil, *Tagebücher*, Hrg. Adolf Frisé (Reinbek: Rowohlt, 1976), 453.

Übel oder das krumme Holz des kantischen Menschen⁸⁷, gerechtfertigt ist, steht damit zur Disposition. Und genau darin entwickeln sich Ansätze zu einer neuen Ethik. Schließlich lassen sich die Erfahrungen der Weltkriege und Genozide und noch die anhaltende Realität kolonialer oder patriarchaler Machtstrukturen mit einem solchen Verweis auf die notwendige Schlechtigkeit des Gesamtzusammenhangs der Welt oder die Unvollkommenheit der Menschen nicht abtun.

Auch für Nietzsche und Musil ist das Böse Element der sich geschichtlich entfaltenden, kollektiven Organisation unserer Lebensmöglichkeiten. Es zeigt sich jedoch nicht mehr primär darin, dass das Individuum mit Werten in Konflikt gerät, die es prinzipiell als universell verbindlich einsehen könnte. Vielmehr lässt sich das Problem des Bösen jetzt auf einer Ebene formulieren, auf der das Rationalitätsparadigma selbst hinterfragbar wird. Damit tun sich Zweifel auf, ob es eine rationale Methode gibt, welche die Kriterien für unser Handeln allgemein so zu statuieren imstande ist, dass sie zur Lösung aller konkreten Konflikte mit einem möglichen ethischen Bösen appliziert werden können. Die entscheidende, ethische Frage ist dann etwa nicht, wie wir ein Verbrechen verbindlich als ein solches identifizieren, sondern wie wir diese Rollen der Rechtmäßigen und der Delinquenten produzieren. Welche Sanktionierungssysteme wurden geschaffen, um diese Konstruktionen durchzusetzen? Wie verändern sie sich durch die Geschichte, in welche Dynamiken entfalten sie sich, um Rollen und Handlungsräume zu schaffen, in denen sich das Böse inkarniert? Welche Rollen repräsentieren das Böse und wie fließt unser ethisches Handeln in ihre soziale Konstitution ein? Welche Mittel stehen bestimmten Betroffenen überhaupt zur Verfügung, das ihnen widerfahrene Böse zu formulieren? Ist das Böse auf einer kollektiven Ebene zu fassen, wenn wir dort weder Verantwortung summativ fassen können, noch eine Ebene eröffnet ist, die von individueller Verantwortung freimachen könnte? Welche Kriterien, können in welcher Weise elaboriert werden, wenn sich nicht auf universale Werte zu stützen ist? Das sind nur einige wenige der neuen Fragen, die sich heute im Anschluss an Nietzsche und Musil an das Böse adressieren lassen, wenn wir es zu Lasten der Menschen gehen lassen, diese aber nicht auf individuell und autonom handelnde Vernunftwesen reduzieren.

⁸⁷ Vgl. etwa Immanuel Kant, „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht,“ in *Was ist Aufklärung, Ausgewählte kleine Schriften*, Hrg. Horst Brandt (Hamburg: Felix Meiner, 1999), 10, AA VIII, 23.