PAUL HÄBERLIN

Das Böse

URSPRUNG UND BEDEUTUNG

FRANCKE VERLAG BERN
UND MÜNCHEN

D. Buch stellt sich die Aufgabe, dem Bösen in der Welt, vor dessen Macht die Menschheit wieder einmal ratlos zu stehen scheint, ins Gesicht zu schauen, d.h. über sein Wesen und seine Bedeutung Klarheit zu schaffen. Es beginnt, in Konfrontation mit den Begriffen des Übels, des «Richtigen» und des Dämonischen, mit dem Nachweis, daß «böse» nie etwas andres ist als Aktivierung egoistischer Absicht im Verkehr (1. Kap.). Erst nach dieser Klarstellung wird es möglich, die entscheidende Frage nach seiner wahren Bedeutung anzugehen.

Die Besinnung ergibt zunächst, auf einwandfrei begründeter Basis vollzogen, daß das Böse untrennbar zu individueller Existenz gehört und daher, in Anbetracht der totalen Individuation des Existierenden, nicht etwa nur menschliche, sondern universale Bedeutung hat (2. Kap.). Der nächste Schritt erbringt den Nachweis, daß der Sinn des universalen Geschehens sich nicht anders erfüllt als durch individuelle Aktivität und also (weil, wie gezeigt wurde, Böses zu dieser Aktivität gehört) nicht ohne das Böse. Dadurch bekommt dieses im ganzen des Geschehens seine absolute Bedeutung (3. Kap.).

Von hier aus erst kann seine wahre Bedeutung für uns Menschen verstanden werden, gemäß unserer besonders gearteten Individualität, welche durch die Tatsache des Gewissens bestimmend charakterisiert ist. Über eine Darstellung der besonderen Gestalt, welche das universale Böse im menschlichen Leben annimmt, führt das entscheidende Schlußkapitel zum Verständnis des menschlich Guten, d. h. der rechten Einstellung zu unserm Bösen, im Rahmen der Kultur im ganzen.

PAUL HÄBERLIN

DAS BÖSE

URSPRUNG UND BEDEUTUNG

FRANCKE VERLAG BERN
UND MÜNCHEN

10/33 TH-33

Redemptoristen
Grenzgebiete der Wissenschaft
Österr. Provinz

L 135/1988
(L 198)

©
A. Francke AG. Verlag Bern, 1960
Alle Rechte vorbehalten
Satz und Druck: Buchdruckerei Waldstatt AG. Einsiedeln
Printed in Switzerland

I. ANALYTISCHE EINLEITUNG: DER BEGRIFF

1. Das Böse und das Übel

Es handelt sich zunächst darum, einfach festzustellen, was wir meinen, wenn wir «böse» sagen. Dies geschieht wohl am besten durch Vergleich mit unserm Begriff des Übels. Der Sprachgebrauch scheint zwar beides gleichzusetzen. Ob wir von übelm oder von bösem Wetter sprechen, so meinen wir anscheinend dasselbe; ebenso wenn wir eine Tat böse oder übel nennen. Am Schluß des Herrengebetes findet sich im Matthäusevangelium die Bitte um Erlösung von dem, was griechisch «to poneron» heißt; wenn Luther das Wort mit «das Übel», Neuere es mit «das Böse» übersetzen, so scheinen doch beide Übertragungen in der Sache dasselbe zu meinen.

Aber in Wirklichkeit handelt es sich trotzdem um verschiedene Begriffe. Um es vorläufig so zu sagen: unter Übel verstehen wir etwas, das einem zustößt, unter Bösem dagegen etwas, das gewollt oder getan wird. Übel ist Attribut eines uns Begegnenden; es ist das «Objekt», an welchem es liegt, daß Übel besteht. Böses dagegen ist Sache eines Subjekts, eines Tätigen; es liegt an diesem, wenn Böses vorkommt. So ist im Ausdruck «böses Wetter» das Wetter personifiziert, d. h. als Subjekt behandelt, etwa so, wie wenn ein Kind den Stuhl, an dem es sich gestoßen, böse schilt; während das Attribut «übel» hier ohne derartige «Insinuation» einfach die für uns unangenehme Beschaffenheit des Objekts «Wetter» meint. Analog dort, wo wir eine Tat übel nennen: der Ausdruck behandelt die Tat einfach als ein uns Begegnendes; erst wo wir sie als Tat, d. h. in Verbindung mit einem Subjekt würdigen, wird sie böse genannt.

Auch die beiden Übersetzungen des griechischen «poneron» meinen begrifflich nicht durchaus dasselbe. Erlösung vom Bösen meint Befreiung von unserm, von dem Bösen, das uns als den Subjekten bösen Tuns zugehört (worauf das vorhergehende «führe uns nicht in Versuchung» deutlich hinweist). Wenn Luther dafür

«das Übel» setzt, so hat auch er freilich dieses Böse im Auge; aber er betrachtet es in seiner schicksalhaften Gegebenheit, als uns wie eine Krankheit belastendes Erbe. Es ist Übel für uns, daß wir böse sein müssen. Dieses Übel koinzidiert also wohl faktisch mit unserm Bösen; wenn es aber Übel und nicht Böses *genannt* wird, so ist seine Bedeutung als eines uns – aus Erbschaft – Begegnenden hervorgehoben. Übel und Böses haben auch hier, trotz jener Koinzidenz, verschiedenen begrifflichen Ort.

Allein mit dieser Lokalisation – des Übels im Objekt, des Bösen im Subjekt – sind die Begriffe nach ihrem Inhalt noch nicht bestimmt. Es ist nun erst zu fragen, was wir meinen, wenn wir ein uns Begegnendes übel, ein Tun oder seinen Täter böse nennen. In beiden Fällen handelt es sich um negatives Urteil, welches, wie alles Urteil, einer Empfindung Ausdruck gibt. Die Frage lautet daher genauer: wann oder wieso wir ein Begegnendes als übel, ein tätiges Verhalten als böse empfinden.

Die Antwort ist einfach, was die Empfindung «übel» betrifft. Sie setzt offenbar voraus, daß wir ein Interesse am Gegenstand oder gegenständlichen Geschehen haben. Was uns in keiner Weise interessierte, könnte auch nicht übel empfunden werden. Andrerseits wird Begegnendes nur dann so empfunden, wenn es unserm Interesse zuwider ist. Dies aber ist nur so möglich, daß unser Interesse die Bedeutung eines Anspruchs an das Objekt hat: zuwider kann es nur dann sein, wenn wir etwas von ihm wollen. Darin erweist sich die Art des Interesses, welches Voraussetzung der Empfindung «übel» ist. Es ist ansprüchliches Interesse. Dadurch beantwortet sich die Frage, wann oder wieso wir – d. h. das Subjekt der Empfindung – ein Begegnendes als übel empfinden. Wir tun dies dann, wenn das Objekt unserm subjektiven Anspruch zuwider ist.

Es kommt also eigentlich auf diesen unsern Anspruch an, ob ein Begegnendes für uns übel sei oder nicht. Am Objekt als solchem kann dies nicht liegen. Fehlte ein Anspruch, so wäre es weder übel noch nicht übel. Wäre unser Anspruch anders als er tatsächlich ist, so entspräche ihm vielleicht das Begegnende, so daß es nicht übel

wäre. So liegt die Entscheidung eigentlich bei unserm Anspruch; je nach diesem kann dasselbe Objekt übel oder nicht übel sein. Man sieht dies am besten daran, daß dieselbe objektive Gegebenheit, welche für ein bestimmtes Subjekt übel ist, für ein andres Subjekt – mit anderm Anspruch – nicht übel zu sein braucht. Übel erweist sich damit als abhängig von individuell = subjektivem Anspruch. Daran ändert sich auch dadurch nichts, daß einmal verschiedene Individuen in ihrem Anspruch übereinstimmen. Auf jeden Fall gibt es kein «objektives» Übel. Es gäbe überhaupt kein Übel, wenn es keinen Anspruch an das Begegnende gäbe.

Der Anspruch aber verlangt von ihm, daß es uns – d. h. «mir» – sich füge. Er ist «egoistisch». Es ergibt sich, daß Voraussetzung der Empfindung «übel» *egoistisches* Interesse ist. Die Tatsache, daß es für uns Übel gibt, «verrät» unsern Egoismus. Ohne egoistisches Interesse gäbe es kein Übel.

Auf einer ganz anderen Ebene liegt der Begriff des *Bösen*. Wir wissen schon, daß «böse» Attribut nicht eines Objekts, sondern eines Subjekts ist. Aber damit ist die Frage nicht beantwortet, was wir meinen, wenn wir das Verhalten eines Subjekts böse nennen (als böse empfinden oder beurteilen). Stellen wir dazu vorab fest, daß das Urteil nicht so sehr einer Tat, als vielmehr der darin waltenden Absicht gilt. Eine Tat heißt uns böse nur dann, wenn sie als Ausdruck dieser Absicht erscheint, und eine solche Absicht heißt uns böse, auch wenn sie nicht zur Tat werden sollte. – Wir denken dabei natürlich vor allem an ein menschliches Subjekt. Aber das eben Gesagte gilt in gleicher Weise von jedem andern Subjekt, sofern wir ihm Absicht zuschreiben. – Die Frage lautet nun also: wann empfinden (beurteilen) wir eine Absicht als böse?

Sie ruft aber einer Vorfrage. Setzt das Urteil das Wissen oder die Annahme einer Absicht voraus: woher wissen wir denn überhaupt von so etwas wie Absicht oder Absichtlichkeit? Diese Frage verweist uns unweigerlich auf Selbsterfahrung. Wenn wir einem fremden Subjekt Absichtlichkeit zuschreiben, so müssen wir derartiges bereits «kennen». Alles «Verständnis» fremden Verhaltens

nach seiner Bedeutung setzt Selbstverständnis voraus; dieses liefert die Kategorien des Fremdverstehens. Wir «wüßten» nicht von fremder Absichtlichkeit, wenn wir nicht von eigener wüßten.

Diese Tatsache ist sehr wichtig für den Begriff des Bösen. Setzt das Wissen von fremder Absichtlichkeit Erfahrung eigener Absichtlichkeit voraus, so gilt diese Voraussetzung auch für jede *Art* von Absichtlichkeit. Wir könnten fremde Absicht nicht böse heißen, wenn wir nicht – aus Selbsterfahrung – bereits wüßten, was «böse» bedeutet. Dies heißt, daß wir «das Böse» ursprünglich als eigenes Böses kennen. Böses muß in uns selbst als solches erfahren (empfunden) sein, wenn es irgendwo außer uns soll «gefunden» werden können. Böse ist ein Begriff der Selbsterfahrung. – Hier zeigt sich erneut und nun entschiedener der Unterschied zum Begriff des Übels. Die Empfindung «übel» ist nicht Sache der Selbst- sondern Sache der Fremderfahrung. Im Urteil «übel» wird – unter dem Gesichtspunkt des egoistischen Interesses – das *Objekt* «kritisiert»; das Urteil «böse» ist ursprünglich Sache der *Selbstkritik*.

Aber *wann* empfinden wir eigene Absicht als böse? Die Antwort ergibt sich wohl am raschesten auf dem Umweg über die Frage, «wann» wir *fremde* Absicht als böse beurteilen: Sie wird dann ohne Zweifel lauten: böse nennen wir ein (fremdes) Verhalten, wenn seine Absicht darauf geht, dem Partner, dem es gilt, Übel zuzufügen. Weil aber, wie festgestellt wurde, Übel gleichviel bedeutet wie Beeinträchtigung des egoistischen Interesses, so kann darnach (immer im Urteil über fremdes Verhalten) «böse» ebensowohl definiert werden als absichtliche Beeinträchtigung des egoistischen Partner-Anspruchs.

Nun wissen wir aber, daß die «Kategorien», welche wir in der Würdigung fremden Verhaltens anwenden, aus Selbsterfahrung stammen. So kann auch der Begriff des Bösen, den wir im Urteil über fremdes Verhalten anwenden, kein andrer sein als derjenige, welcher dort figuriert, wo wir unser eigenes Verhalten als böse empfinden. Damit ist auf dem Umweg über die Befragung des Fremdurteils «böse» die Antwort auf die Frage gefunden, um die

es hier geht. Wir empfinden (beurteilen) unser eigenes Verhalten als böse, wenn seine Absicht auf Beeinträchtigung des egoistischen Interesses unsres Partners geht, d. h. darnach trachtet, ihm Übel zuzufügen.

Dieses unser Selbsturteil trifft also offenbar unser eigenes egoistisches Interesse. Denn nur aus diesem kann die Absicht stammen, dasjenige des Partners zu beeinträchtigen. Das eigene egoistische Interesse ist es, kraft welchem wir uns gegenüber dem Partner durchsetzen wollen; es verlangt, daß dieser sich mir füge. Dies könnte nur so geschehen, daß sein (egoistisches) Interesse sich uns gegenüber nicht durchsetzte. So liegt im eigenen Egoismus der Grund der Absicht, demjenigen des Partners hindernd entgegenzutreten, mit andern Worten: ihm Übel zuzufügen. Heißt diese Absicht böse, so ergibt sich, daß Grund unsres Bösen unser eigener Egoismus ist. Dieser ist *das* Böse, aus dem alle einzelne böse Absicht stammt. Egoistisches Interesse ist gleichbedeutend mit böser Absichtlichkeit. – Dies gilt für mich ebenso wie für jedes Subjekt möglicher böser Absicht.

So zeigt sich, daß es ohne Egoismus kein Böses gäbe. Früher war festgestellt, daß es ohne unsern Egoismus kein Übel für uns gäbe (Übel ist Beeinträchtigung egoistischen Interesses, setzt also dieses voraus). Egoismus ist Grund möglicher Empfindung von Übel, aber auch Grund möglichen bösen Verhaltens.

Aber nun ist, was die Empfindung des eigenen Bösen betrifft, eines sehr merkwürdig. Wie kommen wir dazu, unser eigenes Verhalten negativ zu beurteilen, wenn es doch unserm (egoistischen) Interesse entspricht? Während wir doch das uns Begegnende gerade deshalb negativ (als übel) beurteilen, weil es eben jenem Eigeninteresse widerspricht. Man sollte doch meinen, das Gegenteil, nämlich die Durchsetzung unseres Interesses, d. h. das «böse» Verhalten, müßte unsre Zustimmung und nicht unsre Ablehnung finden. Wie können wir ablehnen, was doch in unserm eigenen Interesse liegt, was also der Abwehr des Übels dient? Es scheint da ein eigentümlicher Widerspruch in uns zu bestehen: dasselbe In-

teresse, das wir im egoistischen Verhalten gegen den Partner aktivieren und so durch Absicht und Tat «bejahen», wird zugleich abgelehnt darin, daß wir es – negativ – als böse beurteilen (empfinden). Wie ist dies möglich?

Wenn wir eigene egoistische Absicht gegenüber dem Partner ablehnen, so heißt dies, daß wir das, was wir egoistisch wollen, zugleich nicht wollen, – mit andern Worten: daß wir das Gegenteil, nämlich nicht-egoistisches Verhalten, ihm gegenüber wollen. Bedeutet egoistisches Verhalten Beeinträchtigung seines egoistischen Anspruchs, so bestände gegenteiliges Verhalten darin, daß wir uns diesem seinem Anspruch *nicht* entgegenstellten, sondern ihn, den Partner darin gewähren ließen. Dies aber würde bedeuten, daß wir in unsern Absichten (und im entsprechenden Verhalten) *sein* egoistisches Interesse bestimmend sein ließen. Nicht er sollte darnach sich unserm Anspruch, sondern wir sollten sich dem seinen fügen. Unser Verhalten sollte nicht egoistisch sein, sondern – dies wäre der Name für das Gegenteil – es sollte altruistisch sein; wir sollten in unserm Verhalten dem egoistischen Anspruch des «Andern» dienen. Dies hieße aber – weil egoistisches Verhalten des Partners, als Beeinträchtigung unsres Gegenanspruchs, für uns Übel bedeutete: daß wir uns selber Übel zufügen wollten. Unser altruistisches Interesse erwiese sich als Absicht, uns selber Übel zu bereiten. Wenn wir, im Selbsturteil «böse», unsern eigenen Egoismus ablehnen, so scheint der «Standpunkt», von dem aus diese Ablehnung erfolgt, tatsächlich kein andrer sein zu können, als eben dieses altruistische Interesse. Dieses scheint im Selbsturteil maßgebend zu sein.

Aber seien wir ehrlich. Dann zeigt sich, daß wir in der Beurteilung unsres eigenen Verhaltens nicht nur unsern Egoismus verurteilen, sondern auch sein Gegenteil. Es gibt ein negatives Selbsturteil, in welchem wir uns töricht, unklug, ja «dumm» vorkommen. Nämlich dann, wenn wir uns so verhalten, daß daraus für uns Übel (Nachteil) erfolgt. Dies geschieht dann, wenn wir unser egoistisches Interesse nicht wahrnehmen. Was aber ebensoviel bedeutet, als daß wir den uns begegnenden Anspruch, denjenigen des Partners, bestimmend sein lassen. Bezeichneten wir solches Verhalten als altruistisch, so zeigt sich, daß unser Selbsturteil «unklug» eben derartiges, altruistisches, Verhalten ablehnt.

Darin wird zweierlei offenbar. Einmal dies: daß altruistisches Interesse in uns tatsächlich existiert. Sonst wäre negatives Urteil darüber nicht möglich; wir könnten uns nicht unklug vorkommen, wenn wir nicht unklug, d. h. gegenteilig zu unserm egoistischen Interesse, uns tatsächlich verhielten. – Dann aber das andre: wenn im Selbsturteil sowohl egoistisches Verhalten (als böse) als auch altruistisches Verhalten (als unklug) verurteilt wird, dann ist der «Standpunkt» dieses Urteils weder im einen noch im andern der beiden Interessen zu suchen, sondern anderswo. Wir müssen darauf später zurückkommen.

Für jetzt bleiben wir noch einen Moment bei den beiden gegensätzlichen Interessen, deren Anwesenheit sich im Selbsturteil offenbart. Lautet dieses Urteil, als negatives, nach der einen Seite «böse», so lautet es nach der andern Seite «töricht» (oder ähnlich). So ist «töricht» der Gegenbegriff zu «böse», so zwar, daß eines das andre ausschließt. Wir sind (finden uns) im gleichen Maße töricht, als wir nicht böse (egoistisch) sind, und wir finden uns im gleichen Maße böse, als wir nicht unklug sind. Der «böse Mensch» ist das Gegenteil des «reinen Toren». Alles was wir an uns (oder unsresgleichen) auszusetzen haben, bewegt sich zwischen dem Bösen und der Torheit («Dummheit»). Faktisch haben wir immer beides zugleich auszusetzen, weil stets beide Interessen im wirklichen Verhalten wirksam sind.

Es zeigt sich zugleich, daß – wegen ihrer Gegensätzlichkeit – in jeder Absichtbildung (und im entsprechenden Verhalten gegen den Partner) das eine das andre hemmt. Jedes wirkliche Unternehmen ist Ergebnis einer innern Auseinandersetzung, eines Streites der Interessen, das heißt: ein Kompromiß. Wir sind stets gehemmte Egoisten und zugleich gehemmte Altruisten. Wir sind nicht imstande, absolut böse zu sein, aber wir sind auch nicht imstande, ab-

solut nicht-böse zu sein – um dafür den Ausdruck «gut» zu vermeiden, weil er mit zu vielen verschiedenen Bedeutungen belastet ist.

Die Anwesenheit und Gegensätzlichkeit der beiden Interessen offenbarte sich in der Tatsache (oder vorsichtiger: in der Möglichkeit) zwiefach negativer Selbstbeurteilung. Sie erzeigen sich aber auch abgesehen von diesem Urteil: in der Tatsache, daß wir auf das Begegnende (den «Partner») überhaupt reagieren. Reaktion nämlich schließt beides ein: «Eingehen» auf das Begegnende und «Draufgehen» auf es. Das entspricht genau der Gegensätzlichkeit, welche wir mit den Begriffen des Altruismus und des Egoismus meinen. Daß wir überhaupt verkehren (reagieren), darin zeigt sich Verkehrs-willigkeit, und diese ist gleichbedeutend mit Beachtung des fremden «Anspruchs», wenn dieser Ausdruck, welcher der Verkehrssituation zwischen Menschen entspricht, allgemein auf die Art angewendet werden darf, wie Begegnendes uns entgegentritt. Beachtung aber ist Aktivierung eines Interesses, welches den fremden Anspruch nicht für nichts achtet, sondern «akzeptiert». Täten wir dies nicht, so gingen wir nicht darauf ein, wir reagierten gar nicht darauf. Was uns nicht «berührte», wäre uns «gleichgültig»; es gäbe keinen Verkehr mit ihm. In der Reaktion, als Verkehrswillige, respektieren wir den fremden Anspruch, auch wenn und gerade indem wir ihm nun entgegentreten. Verkehrswilligkeit ist Ausdruck dieses Respekts gegenüber dem Anspruch des Partners; das Interesse, aus dem er stammt, ist deutlich altruistisch.

Aber Reaktion bedeutet zugleich, daß wir uns dem fremden Anspruch widersetzen, und dies heißt, daß wir unsern eignen Anspruch entgegen dem fremden durchsetzen wollen. So erzeigt sich in jedem Verkehr auch unser egoistisches Interesse. Alle Reaktion ist charakterisiert als egoistisch «reserviertes» Eingehen auf den Partner, oder, was dasselbe sagen will: als verkehrswillig moderierte Aktivierung des egoistischen Interesses. Sie bewegt sich zwischen den Extremen reiner «Sozialität» und reiner «Selbstbehauptung», – Extremen, welche nie realisiert, aber als Tendenz

stets vorhanden sind. Reaktion ist als solche Kompromiß zwischen beiden Interessen.

Wir sind zur Feststellung der beiden antagonistischen Interessen gelangt durch Besinnung darauf, was wir meinen, wenn wir von Übel und von Bösem sprechen. Es hat sich dabei gezeigt, daß «übel» ein Begriff der Fremderfahrung ist, «böse» aber ein Begriff der Selbsterfahrung. Nur in der Begegnung mit dem Objekt, an diesem, läßt sich Übel empfinden; nur in der Begegnung mit uns selbst läßt sich – ursprünglich, wie gezeigt wurde – Böses empfinden. Die beiden Begriffe liegen also nicht in derselben Ebene. In der Ebene der Selbsterfahrung steht dem Bösen nicht das Übel gegenüber, sondern die Torheit. In dieser gegensätzlichen Weise kritisieren wir unser eigenes Verhalten. Wir sind mit uns selber unzufrieden, sofern wir böse sind; aber wir sind auch unzufrieden mit uns, sofern wir nicht böse, sondern unklug sind. Weder sind wir, mit andern Worten, mit unserm Egoismus noch sind wir mit seinem Gegenteil, unserm Altruismus, «einverstanden». Das ist eine sehr merkwürdige Situation. Wie ist sie zu verstehen?

Bevor wir uns der Beantwortung dieser Frage zuwenden, ist es nötig, ein mögliches Mißverständnis auszuschalten. Wir haben immer nur von den *beiden* Interessen gesprochen, und es könnte gefragt werden, ob es denn keine andern als diese gebe. Darauf ist zu antworten, daß es in unsrer Betrachtung um die Charakteristik des Bösen ging. Böses gibt es, wie gezeigt wurde, nur als Verhalten im Verkehr mit einem Partner, und zwar in einem Verkehr vom Charakter der Auseinandersetzung mit ihm, einem Verkehr, in welchem Interesse gegen Interesse steht. – Innerhalb der Auseinandersetzung andrerseits können nur die beiden erwähnten Interessen im Spiele sein. Jede Auseinandersetzung ist durch sie und sie allein bestimmt. Ohne Egoismus gäbe es nicht Auseinandersetzung, ohne Altruismus ebenfalls nicht (es ist an die Ausführungen über «Reaktion» zu erinnern). Ein drittes aber, neben diesen beiden Interessen ist dadurch ausgeschlossen, daß sie gegensätzlich sind. Es müßte ein Interesse sein, das weder egoistisch noch altruistisch

wäre, sondern diesen beiden gegenüber neutral. Aber Neutralität gibt es im Fall der Auseinandersetzung nicht.

So setzt denn jene «merkwürdige Situation», der wir uns nun zuwenden müssen, ausschließlich die beiden gegensätzlichen Interessen voraus, welche aufgedeckt worden sind. Sie ist die Situation des Menschen, sofern er sich in Auseinandersetzung mit seinem Gegenüber befindet. Nur mit dieser Situation haben wir, wenn es um die Bedeutung des Bösen geht, uns zu befassen. Dies ist für alle kommenden Erörterungen zu beachten.

2. *Das Böse und das Richtige*

Wenn Selbsturteil keinem der beiden Interessen, keiner der ihnen entsprechenden Verhaltensweisen Recht gibt, so gibt es überhaupt kein positives Selbsturteil. In unsern eigenen Augen ist all unser Verhalten «falsch». Ob wir dies uns ausdrücklich eingestehen oder nicht: so empfinden wir. – Welches aber sind denn «unsre eigenen Augen»? Ohne Bild: unter welchem Kriterium erweist sich unser Verhalten als falsch? Ein Kriterium muß walten, und zwar in uns selbst, – es handelt sich um Selbstbeurteilung. Die *Art* des Kriteriums aber muß sich in der Art des Urteils bekunden.

Dieses Urteil ist unter allen Umständen negativ. Die Negation betrifft beide gegensätzlichen Interessen zugleich. Das Urteil nimmt nicht Partei gegen eines von ihnen; sonst müßte es, was nicht der Fall ist, Partei nehmen für das zu jenem gegensätzliche. Wie ist es möglich, daß negative Beurteilung des einen nicht positive Bewertung seines Gegenteils bedeutet? Es ist offenbar nur so möglich, daß das Urteil gar nicht dem einen oder dem andern je für sich gilt, sondern dem, was ihnen gemeinsam ist. Nur wenn ihr Gemeinsames negativ beurteilt wird, trifft das Urteil beide zugleich. Welches ist dies Gemeinsame, wenn sie doch gegensätzlich sind?

Überlegen wir, was diese Gegensätzlichkeit für unsre Entscheidungen (und das entsprechende Verhalten) bedeutet. Sie bedeutet, daß alle Entscheidung nicht eindeutig, sondern zweideutig ist. Dies

aber widerspricht dem Sinn aller Entscheidung. Jede Entscheidung «will» – dies ist der Sinn – Stellungnahme in der Auseinandersetzung mit dem Begegnenden sein. Zweideutige Entscheidung aber ist keine Stellungnahme. Sie ist «schwankende» Quasi-Stellungnahme, ein Kompromiß, der als solcher die Unentschiedenheit enthält. Sie gibt dem Verhalten keine eindeutige Richtung; dieses ist richtungslos.

An dieser Richtungslosigkeit ist nicht das eine noch das andre der beiden Interessen für sich «schuld». Schuld ist allein ihre Gegensätzlichkeit, an welcher beide zugleich beteiligt sind. Diese Gegensätzlichkeit ist ihr Gemeinsames; gemeinsam ist nur dies: daß jedes zum andern im Gegensatz steht.

Wenn also das negative Selbsturteil nur so beide zugleich treffen kann, daß es ihr Gemeinsames trifft, so heißt dies nun, daß die Gegensätzlichkeit der Interessen, und sie allein, negativ beurteilt (empfunden) wird. Jedes von ihnen verfällt diesem Urteil, gewiß; aber nur deshalb, weil es dem andern (und dieses ihm) widerspricht, weil es in uns selbst bestritten ist.

Damit beantwortet sich die Frage nach dem Kriterium des Selbsturteils. Unser Verhalten ist negativ beurteilt, weil es zufolge der Gegensätzlichkeit der Interessen, welche es bestimmen, ohne Richtung ist, – zweideutig und nicht eindeutig. Das Kriterium ist das der Richtigkeit in diesem Sinn der Eindeutigkeit. Das negative Selbsturteil ist Ausdruck der Empfindung, daß unser Verhalten unrichtig sei.

Als zweideutiges ist jedes Verhalten – nach dem Selbsturteil – einerseits böse (sofern in ihm egoistisches Interesse am Werk ist) und andrerseits unklug, kraft seines altruistischen Einschlages. Bösheit und Torheit sind die beiden gegensätzlichen «Arten» der Unrichtigkeit. Für das Selbsturteil ist unkluges Verhalten ebenso unrichtig wie böses. «Böse» ist also nicht identisch mit unrichtig; es bedeutet nur ein Ingrediens der Unrichtigkeit.

Wenn viele von uns trotzdem geneigt sind, das Böse mit dem Unrichtigen zu identifizieren, d. h. es *allein* als unrichtig zu bewer-

ten, so kann man dies aus der Besonderheit unserer Zivilisation einerseits und aus dem egoistischen Interesse des also Wertenden andrerseits verstehen. Es ist wohl kein Zweifel, daß bei uns und heute der Egoismus, der Wille zur Herrschaft, im ganzen gesehen gegenüber dem «hingebenden» Altruismus überwiegt. So ist es verständlich, daß dem negativen Urteil des «Kulturkritikers» gerade der Egoismus (in den verschiedensten Formen), also das Böse, anheimfällt. Dieses wird so zum Repräsentanten des unrichtigen überhaupt.

Aber der andre Grund dieser geläufigen Identifikation ist wohl noch wirksamer. Es ist klar, daß dem Urteilenden, welchem altruistisch bestimmtes Verhalten (der Partnerschaft) begegnet, solches Verhalten zugutekommt und daher «gefällt». Nämlich von seinem eigenen egoistischen Interesse aus. Der «törichte» Partner ist der «Gutmütige», der meinem egoistischen Anspruch keinen Widerstand leistet. So wird sein Verhalten positiv gewertet – aber wohlverstanden: nicht unter dem Kriterium des Selbsturteils, sondern im Fremdurteil, sofern dieses vom eigenen Egoismus diktiert ist. Unter eben diesem egoistischen Fremdurteil erscheint allein der fremde Egoismus als «unrichtig»; er wird mit dem Unrichtigen identifiziert.

Für das Selbsturteil (dem der Begriff des Bösen ja zugehört), besteht diese Identität nicht. Es steht unter dem Kriterium nicht der «Gefälligkeit», sondern der Richtigkeit, und unter diesem Kriterium ist beides, böses wie unkluges Verhalten, gleich unrichtig. Im Selbsturteil wird nicht vom «Standpunkt» dieses oder jenes der beiden Interessen aus geurteilt, sondern von einem Standpunkt her, dem jene Interessen, wegen ihrer Gegensätzlichkeit, unterstehen. Wohl entspricht dieser Urteilsstandpunkt auch seinerseits einem «Interesse»; aber dieses ist weder mit dem altruistischen noch mit dem egoistischen identisch. Es ist Interesse an der Richtigkeit (Eindeutigkeit) des Verhaltens, welchem jene beiden, kraft ihrer Gegensätzlichkeit, zuwider sind. Es ist, als das sie beurteilende, das ihnen gegenüber «höhere» Interesse.

Von hier aus versteht sich, was wir *Gewissen* nennen. Wohl bedeutet das *Wort* (deutlich im griechischen Syncidesis und im lateinischen Conscientia) einfach «Mitwissen», nämlich mit uns selbst, d. h. Selbsterfahrung. Aber es gibt keine «neutrale» Selbsterfahrung; sie ist immer – wie übrigens alle Erfahrung – zugleich Beurteilung im Sinn der Bewertung. «Gewissen» meint die Tatsache kritischer Beurteilung des eigenen Verhaltens.

Selbsturteil ist – wie wiederum alles Urteil – Ausdruck einer Empfindung. Auf diese und nicht auf den – laut oder leise «gesprochenen» – Ausdruck kommt es an. Das «Wissen» im Gewissen ist Empfindung; Gewissen ist Sache des «Gefühls». Findet dieses im «formulierten» Urteil Ausdruck, so kommt sachlich nichts Neues hinzu; das explizite Urteil bedeutet nichts andres, als daß ich mein Verhalten so oder so empfinde.

Hier ist wohl eine Bemerkung über den Begriff des «Unbewußten» anzufügen. Sieht man von allem spekulativen Unfug ab, der mit dem Wort getrieben wird, so bleibt als reale Tatsache nur dies: daß in uns manches lebt, ohne daß wir darum wissen, d. h. eine Vorstellung haben. Der substantivische Gebrauch des Wortes (*das* Unbewußte) ist geeignet, diesen Sachverhalt dem Unkundigen zu verhüllen. Wäre der Ausdruck nur als Sammelbezeichnung für alle nicht vorgestellten (gewußten) Inhalte verstanden, so wäre dagegen nichts einzuwenden. Aber die Substantivierung hat immer wieder dazu verleitet, hier quasi ein besondres Subjekt zu sehen. In Wahrheit ist es ein und dasselbe Subjekt – wir selbst – dessen Funktion das «Unbewußte» wie die eventuelle Vorstellung (Präsentation, «Bewußtheit») ist. Das Vorgeben eines für sich vorhandenen und agierenden «Unbewußten» ist eine Mystifikation, welche im Grunde einem Abschieben der eigenen Verantwortung gleichkommt. – Was nun insbesondere das Gewissen betrifft, so bedeutet «Bewußtheit» seines Urteils gleichviel wie explizite Formuliertheit (ob diese sprachlichen Ausdruck finde oder nicht). Voraussetzung dieser Bewußtheit ist die Empfindung, ist Gewissen als «Gefühl». Als solches ist Gewissensurteil «unbewußt». Unbewußt heißt

überhaupt nie etwas andres denn: als Gefühl, aber nicht (noch nicht) als Vorstellung vorhanden.

Gewissen ist, als Tatsache des Selbsturteils, immer aktuell. Es besteht als mein Urteil über mich selbst, und besteht nicht anders denn als meine «Funktion». Es darf also nicht oder nur in Anführungszeichen substantiviert werden. Es ist nicht quasi ein eigenes Subjekt; ich, der Urteilende, bin Subjekt des Urteils. Von *dem* Gewissen zu sprechen ist verfänglich. Es ist eigentlich nur in dem Sinn erlaubt, daß das Substantiv als Fähigkeit kritischen Selbsturteils verstanden wird. Diese Fähigkeit ist natürlich vorausgesetzt, wenn irgendwo solches Urteil erfolgt; sie erweist sich darin. Ihrerseits aber setzt sie ein Interesse voraus, ohne welches ein Urteil nicht stattfände. Insofern könnte man dieses Interesse als «das» Gewissen bezeichnen; Gewissen als Tatsache des kritischen Selbsturteils ist Aktivierung dieses Interesses.

Nun wissen wir, daß alles kritische Selbsturteil unter dem Gesichtspunkt der Richtigkeit des Verhaltens steht. Wenn Gewissen soviel heißt wie derartiges Urteil, so ist sein Kriterium kein andres. Dann aber ist auch das Interesse, dessen Aktivierung Gewissensurteil ist, identisch mit dem Interesse an der Richtigkeit des Verhaltens. «Das» Gewissen ist gleichbedeutend mit diesem «höhern» Interesse. Darum ist das Gewissensurteil selber «richtig», d. h. eindeutig. Es ist richtig dadurch, daß es Richtigkeitsurteil ist.

Aber es wird praktisch, im tatsächlichen Verhalten, niemals als richtig anerkannt. Wohl ist der Sinn jeder Entscheidung, also jedes tatsächlichen Verhaltens, Richtigkeit, wie betont wurde: jede Entscheidung «will» Entscheidung und damit eindeutig (richtig) sein. Sie kann aber nur vermeintlich richtig sein, weil sie, als Kompromiß, in Wirklichkeit uneindeutig ist. Jene Vermeinung besteht aber tatsächlich immer; sie ist in der Entscheidung inbegriffen, denn ohne sie käme es nicht zur Entscheidung. Wenn im Gewissensurteil alles Verhalten, also jede Entscheidung, unrichtig erscheint, so steht diesem Urteil die Richtigkeits-Vermeinung der Entscheidung selber gegenüber. So wenig das Gewissen die Richtigkeit der Entscheidung anerkennt, ebensowenig anerkennt die Meinung ihrer Richtigkeit das Urteil des Gewissens.

Man könnte sagen, es gebe für uns zweierlei Richtiges: dasjenige, welches, in tatsächlicher Entscheidung, als richtig erscheint, und dasjenige, welches nach dem Gewissen als richtig erscheint. Sie liegen freilich in verschiedenen Ebenen (Ebene des praktischen Verhaltens und Ebene des Urteils darüber). Dennoch konkurrenzieren sie sich. In das Gewissensurteil «mischt» sich ständig die Meinung der Richtigkeit unsrer Entscheidungen. Man könnte von «Interferenz» zwischen beiden sprechen. Sie bedeutet soviel wie Trübung des Gewissensurteils. Wenn gesagt wurde, das Gewissensurteil sei als solches immer richtig, so gilt dies, sofern es, als reines Gewissensurteil, allein maßgebend wäre. In Wirklichkeit ist es dies nie. Im Selbsturteil, wie es wirklich ist, lebt zwar das Gewissen, aber zugleich macht sich unsere «Ansicht» vom Richtigen, wie sie in der Entscheidung investiert ist, störend bemerkbar.

Im Verhalten, für welches wir uns entscheiden, gewinnt praktische Gestalt, was wir wünschen. Das Verhalten ist als Realisation des Wunsches gemeint. Wenn unsere Entscheidung die Meinung ihrer Richtigkeit einschließt und dadurch das Gewissensurteil alteriert, so kann man daher diese «Trübung» ebensowohl als Einmischung unsrer Wünsche in den Anspruch des Gewissens bezeichnen. Was wir faktisch für richtig halten, ist «ein Mittleres» zwischen dem nach dem Gewissen und dem nach unsern Wünschen Richtigen. Wir schließen in jeder Entscheidung einen Kompromiß zwischen beiden «Richtigkeiten». Wir «unterschieben» dem Gewissen, was unsern Wünschen entspricht. In diesem Sinn muß man sagen, daß es für uns faktisch kein reines Gewissensurteil gibt. Wir akzeptieren (anerkennen) dieses als richtig nur in der Brechung, die es durch die Wünsche erfährt. Es gibt kein reines, sondern nur ein «irriges» Gewissensurteil. Nicht «das Gewissen» irrt, – sein Urteil ist immer richtig; aber *wir* irren uns, indem wir ihm unser wunschgemäß Richtiges substituieren.

Trotzdem, und gerade in dieser Trübung, spricht das Gewissen.

Sagen wir in praktischer Entscheidung Ja zu unsern Wünschen, so schwingt doch in diesem Ja das Nein der Unrichtigkeit mit (alle Wünsche sind unrichtig, weil sie wegen der Gegensätzlichkeit der in jeder Absicht mitspielenden Interessen «zweideutig» sind). Reines Gewissensurteil wäre immer negativ, bedeutete «schlechtes Gewissen». Nur getrübtes Gewissensurteil kann mehr oder weniger positiv («gutes Gewissen») sein, – mehr oder weniger je nach dem Grade der Alteration durch die Wünsche. Rein positiv kann es nicht sein, weil trotz aller Trübung das Kriterium der Richtigkeit, das Gewissenskriterium, mitspricht. Man könnte sagen, daß wir nichts tun können ohne lauteres oder leiseres «schlechtes Gewissen».

Schlechtes Gewissen ist «unangenehm», um so unangenehmer, je «schlechter» es ist. Es ist unangenehm, weil es unsern Wünschen (Interessen) zuwider ist. Wir möchten am liebsten kein Gewissen haben. (Darum beneiden wir wohl «die Tiere», in der Meinung nämlich, daß sie kein Gewissen haben und deshalb ihren «Bedürfnissen» ohne innere Hemmung freien Lauf lassen können.) Es ist daher verständlich, daß immer wieder versucht wird, es «aus der Welt zu schaffen». Praktisch geht dies natürlich nicht; jeder Versuch der «Abschaffung» setzt ja sein Dasein voraus: das «Phänomen» des Gewissens läßt sich nicht leugnen. Daher können derartige Versuche nur darin bestehen, «theoretisch» die Bedeutung zu negieren, die es praktisch besitzt: Selbsturteil unter dem Kriterium der Richtigkeit zu sein. Alle solche «Gewissenstheorien» müssen sich angelegen sein lassen, diese Bedeutung als illusorisch zu erweisen.

Zwei Möglichkeiten scheinen sich dazu zu bieten. Geleugnet werden könnte entweder, daß «sogenanntes» Gewissen in der Tat Selbsturteil sei, – oder, falls dies zugegeben werden müßte: es könnte geleugnet werden, daß das Urteil wirklich unter dem Kriterium der Richtigkeit erfolge, mit andern Worten: daß es als Urteil richtig sei.

Wenn es, nach der ersten dieser Gewissenstheorien, Gewissen

im Sinn kritischer Selbstbeurteilung nicht geben soll, dann muß sie versuchen, das «sogenannte» Gewissensurteil anders denn als Selbsturteil zu verstehen. Das heißt: sie muß versuchen, das Gewissensurteil so zu «erklären», daß es nicht mehr als Selbsturteil (autonom), sondern als Fremdurteil (heteronom) erscheint. Dies geschieht in der Literatur auf verschiedene Weise, nämlich – kurz gesagt – entweder durch lebensgeschichtliche oder durch menschheitsgeschichtliche Herleitung («Genealogie») des Gewissens.

Lebensgeschichtlich etwa so, daß das Gewissensurteil aus der Furcht des Kindes vor der Macht des Vaters (oder dessen Stellvertreters), verbunden vielleicht mit dem Wunsch ihm zu gefallen, erklärt wird. Der so gewissermaßen egoistisch-altruistisch begründete «Respekt» lasse das väterliche Urteil als schlechthin gültig erscheinen; das Kind mache es «sich zu eigen», so daß es die Bedeutung von Selbsturteil (Gewissensurteil) annehme. – Aber die Theorie übersieht die einfache Tatsache, daß die Möglichkeit solcher «Übernahme» eigenes Gewissen (im Sinn der Selbstbeurteilung) schon voraussetzt. Fremdes Urteil kann die Bedeutung von Selbsturteil nur dann «annehmen», wenn es im Empfänger Selbsturteil (oder Selbsturteilsfähigkeit), also echtes Gewissen bereits gibt.

Nicht anders steht es mit menschheitsgeschichtlicher Ableitung. Sie will Gewissensurteil aus der Tradition herleiten, welche vorschreibe, was richtig sei; es handle sich nicht um Gewissen im Sinn des Selbsturteils, sondern um Zueigenmachen fremden (traditionellen) Urteils. Man sieht ohne weiteres, daß auch dieserlei «Aneignung» eigene Urteilsfähigkeit, d. h. Gewissen voraussetzt.– Das gilt, in etwas andrer Weise, auch für diejenige Variante «historischer» Ableitung, welche an die Stelle der Tradition ein «archaisches Erbe» setzt, das ohne unser Zutun in uns walte. Zunächst wäre an solche Theorie natürlich die verfängliche Frage zu stellen, woher denn dieses «Erbgewissen» seinerseits stamme. Will sie einen unendlichen Regreß vermeiden (der mit «Erklärung» nichts mehr zu tun hätte), so muß sie annehmen, daß es ursprünglich d. h. dem Menschen «von Anfang an» eigen sei. Damit aber gibt sie zu,

daß Gewissen dem Menschen, als Menschen, folglich *jedem* Menschen zugehöre. Und zwar als *eigene* Urteilsfähigkeit in Sachen des Richtigen (was zu ihm gehört, ist sein eigen). Wörter wie «archaisch» oder «kollektiv» sind nur geeignet, diese Tatsache zu verschleiern, um so die Theorie noch zu «retten». Sachlich kann «archaisch» keinen andern Sinn haben als: dem Menschen von jeher zugehörig. «Kollektiv» aber, wenn das Wort mehr oder andres sagen soll als «allgemein menschlich», ist direkt irreführend. Es soll dann den Anschein erwecken, als ob Gewissen, obschon dem Menschen als Menschen und daher jedem Menschen zugehörig, doch nicht *eigenes* Gewissen sei. Was offenbar ein Widerspruch ist; wie gesagt: was jedem Menschen eigen ist, das ist sein *eigen*. «Kollektiv» kann, was Gewissen betrifft, in Wahrheit nur bedeuten: allen Menschen «gemeinsam», aber als je *eigenes*.

Soviel über den Versuch, Gewissen als solches, im Sinn der Selbstkritik, zu leugnen. Es bleibt der andre Versuch, zwar nicht Gewissen selbst, wohl aber die Richtigkeit seines Urteils zu negieren, in der Meinung, dadurch sei seine Bedeutung als illusorisch erwiesen. – Würde die Theorie sich auf die Behauptung beschränken, faktisches Gewissensurteil sei in der Tat nicht richtig, so wäre dagegen nichts einzuwenden. Wir wissen und haben betont, daß alles wirkliche Selbsturteil beeinflußt ist durch «Wünsche», wodurch ihm seine Bedeutung als richtiges (allein unter dem Kriterium der Richtigkeit stehendes) genommen wird. Daraus erklären sich die Tatsachen, mit denen die Theorie argumentiert: die sogenannten Gewissensurteile variieren von Mensch zu Mensch, von Stand zu Stand, von Volk zu Volk, von Zeit zu Zeit; daran erweise sich, daß sie nicht Anspruch auf Richtigkeit erheben können. – Wohl, aber die Theorie übersieht das Wesentliche. Denn wesentlich für die Bedeutung des Gewissens ist nicht, *was* wir je und je für richtig halten, sondern: *daß* wir dies oder jenes für richtig halten. Mit andern Worten: daß in allem Selbsturteil das Kriterium der Richtigkeit waltet. Vermeinen wir bloß, dies oder jenes sei richtig, so «wissen» wir darin doch um Richtigkeit; wir unterscheiden

zwischen richtig und unrichtig; dies ist das Wesentliche. Gewissen ist die «Fähigkeit» zu solcher Unterscheidung, und damit, wie gesagt wurde, das Interesse an Richtigkeit (Eindeutigkeit) unsres Verhaltens. Dieses Interesse dokumentiert sich in allem Selbsturteil, mag es noch so sehr «getrübt» und also unrichtig sein. Der Wandel der Urteile, mit welchem die Theorie argumentiert, ändert daran gar nichts: in allen wandelbaren Urteilen spricht Gewissen. So sehr also die Theorie im Recht ist, wenn sie die faktische Unrichtigkeit betont, ebenso sehr irrt sie, wenn sie – kurzschlüssig – daraus die Konsequenz zieht, die Bedeutung von Gewissen (nämlich als kritische Selbstbeurteilung unter dem Kriterium der Richtigkeit) sei illusorisch. Mag das Urteil je und je unrichtig sein: in allem Urteil waltet der Sinn für Richtigkeit des Verhaltens: dies ist die Bedeutung des Gewissens.

Wir kehren darnach zum Bösen in seinem Verhältnis zum Richtigen zurück. Es ist gezeigt worden, daß böses und unrichtiges Verhalten nicht identisch sind (nach unserm Selbsturteil nämlich), wenn auch aus Gründen, die angedeutet wurden, beides oft identifiziert wird. Das wirkliche Verhalten ist immer unrichtig dadurch, daß es nicht eindeutig ist. Es ist unrichtig, ob es mehr oder weniger egoistisch bestimmt (böse), mehr oder weniger altruistisch bestimmt (unklug) sei; es ist unrichtig nicht wegen seines egoistischen noch wegen seines altruistischen Einschlages, sondern deswegen, weil diese seine Konstituentien gegensätzlich sind. Das Böse ist *ein* Konstituens; es ist unrichtig, weil es dies ist. Es ist böse dadurch, daß es die Unrichtigkeit des Verhaltens mitbestimmt und also «auf seine Weise» an der Unrichtigkeit teilhat. Man kann ruhig sagen, es sei nicht «an sich» unrichtig, sondern nur deshalb, weil es im Gegensatz zum andern Unrichtigen, nämlich zum altruistischen Interesse, steht. Man darf diese Relation nie vergessen.

3. *Das Böse und das Dämonische*

Wir kennen das Verhältnis des Bösen zum Richtigen und zum Unrichtigen. Ein Verhalten ist unrichtig in der Weise des Bösen, sofern es durch egoistisches Interesse bestimmt ist. Die Empfindung (das Selbsturteil) «böse» ist daher identisch mit dem Gefühl der *Schuld*. Das böse Verhalten geht auf Vergewaltigung des begegnenden Anspruchs, in welchem das egoistische Interesse des Partners zur Geltung kommen will. So machen wir uns dem Partner gegenüber schuldig des Übels, das ihn treffen soll; wir sind *schuld* daran. Im Selbsturteil «böse» *empfinden* wir diese Schuld.

Alles Selbsturteil steht unter dem Kriterium der Richtigkeit und enthält als negatives die Forderung, unrichtiges Verhalten zu korrigieren. Hat dieses die Gestalt des Bösen, so geht die Forderung auf Tilgung der Schuld, welche mit dem Bösen identisch ist. Sie weist damit von der Gegenwart (welche im negativen Urteil als schuldhaft gekennzeichnet ist) auf die Zukunft. Aber nicht nur in dem Sinn der Vermeidung zukünftiger, sondern gerade auch im Sinn der Tilgung gegenwärtiger Schuld. Nur so wäre die Forderung der Korrektur des bösen Verhaltens erfüllt.

Tilgung der Schuld heißt *Sühne*. Die im Urteil «böse» enthaltene Forderung verlangt, daß das schuldhafte Verhalten durch ein neues aufgehoben werde, in welchem nachträglich geleistet würde, was das erste nicht geleistet hat: nämlich der Verzicht auf den eigenen egoistischen Anspruch. Tilgung der Schuld könnte nur geschehen durch ein Verhalten, in welchem jener Anspruch geopfert würde. Dies aber würde heißen, daß wir uns selber Übel zufügten; denn alles Opfer des egoistischen Anspruchs bedeutet für uns Übel. Und zwar müßten wir uns, sollte die Schuld getilgt sein, gerade das Übel zufügen, das wir im bösen Verhalten durch gewaltsame Abwehr des Partneranspruchs vermeiden wollten. Genau dies ist der Begriff der Sühne. Schuld kann nur dadurch gesühnt werden, daß wir nachträglich das Opfer (und dies heißt: das Übel), das wir vermeiden wollten, auf uns nehmen.

Es ist zu betonen, daß Schuld und Sühne nicht mit unrichtigem Verhalten schlechthin, sondern mit *bösem* Verhalten verbunden sind. Auch unkluges, d. h. dominierend altruistisches und insofern gerade nicht böses Verhalten ist (im Selbsturteil) unrichtig, nämlich wegen der Gegensätzlichkeit zum Egoismus, kraft welcher das Verhalten unter allen Umständen zweideutig ist (auch wenn eines der beiden Interessen dominiert). Aber es, das altruistisch bestimmte Verhalten involviert keine Schuld, weil es (sofern es altruistisch bestimmt ist) dem Partner nicht Übel zufügt. An die Stelle des Schuldgefühls, welches nichts andres ist als das Selbsturteil «böse», tritt hier ein «Bedauern» mit mir, welches identisch ist mit dem negativen Urteil über ein Eigen-Verhalten, welches – durch «Verletzung» meines egoistischen Interesses – für mich selbst Übel bedeutet. Altruistisch bestimmtes Verhalten ruft daher nicht nach Sühne, sondern nach einer Korrektur in der Richtung der «Klugheit». Während Sühne gleichviel ist wie Opfer des eigenen egoistischen Anspruchs, verlangt diese Korrektur (des altruistischen «Fehlers») gerade das Gegenteil, nämlich «Opfer» des altruistischen Interesses, der «Sympathie» mit dem Partner. Auch dies ist ein Opfer, gewiß; aber es ist kein Sühneopfer, weil ihm keine Schuld zugrundeliegt.

Schuldgefühl ist gleichviel wie Empfinden der Notwendigkeit der Sühne. Im Urteil «böse» waltet das «Bedürfnis» der Sühne. Es ruft dazu auf. Aber der Ruf ist sehr unwillkommen; das egoistische Interesse sträubt sich dagegen. Und es kommt nun darauf an, was stärker sei. Wir haben zu «wählen» zwischen dem peinlichen Schuldgefühl und der peinlichen Sühne. Sühne tilgt das Gefühl der Schuld; schon die Bereitschaft dazu machte es gewissermaßen «erträglich». Verweigerung der Sühne bekräftigte das Schuldgefühl; es bliebe als peinliche Begleitung für die Zukunft. Mit ihm die Empfindung der Sühne-Notwendigkeit, welche mit ihm identisch ist. Mangel der Sühnebereitschaft hebt diese (gespürte) Notwendigkeit nicht auf.

Hieraus versteht sich das Wesen der *Angst*. Sie ist die Empfin-

dung notwendiger Sühne desjenigen, der sie nicht leisten will. Ist sie notwendig – als notwendig empfunden – und will der also Empfindende sie seinerseits nicht leisten, so involviert das Empfinden die Erwartung der Sühne anderswoher. Sühne «muß sein», so sagt das Schuldgefühl. Ich will sie nicht leisten, so sagt das egoistische Interesse, welches Übel nicht will. Also kommt sie ohne mich, – so sagt die Empfindung ihrer Notwendigkeit. Weil Sühne für mich Übel bedeutet, so steht der ihr Widerstrebende in der Erwartung von Übel, das nicht er selbst sich zufügt (durch das Sühneopfer), das ihm vielmehr zugefügt *werden* wird. Diese Sätze drücken sprachlich aus, was das Gefühl wortlos «sagt». Es ist ein Gefühl kommenden Übels als Sühne der Schuld. Es ist das Gefühl der Angst; diese ist Vorgefühl (Erwartung) von Übel zufolge der Schuld.

Der sühneunwillig Schuldige ist ängstlich; dies ist der Ausdruck für die angsthafte Einstellung zum Begegnenden, zur Zukunft überhaupt: überall lauert die Möglichkeit des erwarteten Übels. Ängstlichkeit wird zu akuter Angst, wo das «Unheil» sichtbar droht oder doch zu drohen scheint. Akute Angst ist Angst «vor» dem gerade Begegnenden als voraussichtlich Unheilvollen. Anderseits wird Ängstlichkeit verstärkt durch jedes böse Verhalten, sofern die Bereitschaft zur Sühne fehlt.

Vermeidbar ist Angst – als Ängstlichkeit wie als akute Angst – trotz bösen Verhaltens nur durch Bereitschaft zur Sühne. «Bereitschaft» ist zu betonen. Es ist zur Vermeidung der Angst nicht nötig, daß Sühne bereits geschehen sei. Angst ist «Erwartungsgefühl»; die Bereitschaft zur Sühne sieht diese ebenso vor wie Angst die «Strafe» vorsieht. So hebt die Bereitschaft zur Sühne die ängstliche Erwartung auf. Wenn *ich* jede Gelegenheit zur Sühne benutzen will (dies ist Bereitschaft), dann ist kein Grund zur Erwartung der Sühne von anderswoher, also kein Grund zur Angst.

Es gibt kein Verhalten, welches nicht «auch» böse wäre: das egoistische Interesse läßt sich nicht ausschalten. Damit ist aber auch gesagt, daß es keine *reine* Bereitschaft zur Sühne gibt. Die Gegensätzlichkeit der Interessen bewirkt, daß der Schuldige auch als Sühnebereiter doch immer noch sich dagegen sträubt. Bereitschaft ist ebenso halbherzig wie das Verhalten als solches. Weil es aber *Grade* der Sühnebereitschaft gibt (je nach der Prävalenz des egoistischen Widerstrebens darin), so gibt es Grade der Ängstlichkeit. Ganz vermeiden läßt sie sich nicht, wir müßten denn von Egoismus ganz frei sein. Sie gehört zu uns wie Egoismus zu uns gehört.

Das Wesen der Angst wird verkannt, wenn man ihren Zusammenhang mit dem Bösen nicht sieht oder nicht sehen will. Dies geschieht zum Beispiel dort, wo sie mit Furcht oder Sorge identifiziert oder doch auf die gleiche Ebene der «Befindlichkeit» gestellt wird. Es wird dann nicht beachtet, daß Angst in der Ebene des Selbsturteils liegt, Furcht oder Sorge dagegen nicht. Angst ist nur dadurch möglich, daß egoistische Absicht als böse beurteilt, Schuld als zu sühnende empfunden wird. – Furcht oder Sorge dagegen sind einfach Ausdruck egoistischen Interesses; sie wären möglich, auch wenn es kein Selbsturteil gäbe. Sie beziehen sich nicht auf das Böse, sondern auf das Übel. Wenn simple Furcht Ausdruck des egoistischen Interesses in der Präsenz drohenden Übels ist, so ist Sorge Ausdruck desselben Interesses in der Voraussicht möglichen Übels. Auch was etwa als Empfinden der «Grenze» oder der «Endlichkeit» bezeichnet wird, kann diese Bedeutung haben. Sofern nämlich unter dieser Grenze der Tod, als Ende des «Lebens» verstanden ist, fällt die Grenzempfindung mit Furcht oder Sorge zusammen. Der Tod erscheint hier einfach als Übel schlechthin. Alles Übel weist in der Tat auf Vernichtung des egoistischen Anspruches als solchen hin, welche mit dem Tod einzutreten scheint, – wie alle Furcht zuletzt Todesfurcht ist und alle Sorge zuletzt der Erhaltung des «Lebens», der Vermeidung des Todes gilt.

Der wesenhaften Verschiedenheit von Furcht (Sorge) und Angst widerspricht nicht, daß der Sprachgebrauch sie nicht eindeutig trennt. Die Verwendung beider Ausdrücke in gleichem Sinn liegt deshalb nahe, weil Angst und Furcht ein Merkmal gemeinsam

tragen: beide bedeuten Erwartung von Übel. Die Gleichsetzung erfolgt dann, wenn nur diese Gemeinsamkeit beachtet wird, nicht aber die Tatsache, daß beiderlei Erwartung in ganz verschiedener Weise begründet ist. Die Verwechslung ist um so eher möglich, als dasselbe Übel sowohl einfach befürchtet als auch ängstlich erwartet sein kann. Der Unterschied besteht aber darin, daß im ersten Fall das Übel als Fatum, das andremal aber als «Strafe» (Sühne) figuriert. So ist es wohl möglich, daß z. B. die Voraussicht des Todes das einemal Todesfurcht, das andremal aber Todes-Angst bedeutet; der Tod hat in diesem zweiten Fall die Funktion der Sühne, er wird empfunden als «der Sünde Sold». – Angst ist nicht «einfache», sondern schuldgeborene «Furcht», dies ist der Unterschied.

Es ist daher auch schief, ihn so zu verstehen, daß im Falle der Furcht das kommende Übel als solches *gesehen* werde, Angst aber einem unsichtbaren Übel gelte, so daß Furcht quasi «begründete», Angst dagegen unbegründete Übelerwartung wäre. Tatsächlich gibt es «allgemeine» Furcht, als Furchtsamkeit, auch dort, wo das Übel sich (noch) nicht präsentiert; der Furchtsame sieht überall Übel vor, auch wenn er nicht weiß, noch sich vorstellt, «was passieren werde». Andrerseits ist Angst zwar oft «vage» Stimmung, in der Weise, daß das sühnende Übel nicht vorgestellt wird; aber ebensowohl kann sie sich an präsente oder vorgestellte Gegebenheiten heften. So ergibt sich aus Vorstellung oder Nichtvorstellung drohenden Übels kein Unterscheidungsmerkmal.

Kehren wir vom Vergleich mit der Furcht zur Angst selber zurück. Es ist eben gesagt worden, daß sie sich an präsente oder vorgestellte Gegebenheiten heften könne (Angst *vor* etwas), aber auch, als Ängstlichkeit (Stimmung), ohne Vorstellung des kommenden Übels sein kann. Nicht die Angst ist hier «unbestimmt», sondern das Übel. – In diesem Fall erscheint die Zukunft überhaupt «unheimlich». Der Ängstliche weiß, daß Sühne kommen wird, aber er weiß nicht, wann und in welcher Gestalt sie kommen wird. Gerade deshalb drängt die ängstliche Stimmung zum Versuch der Aufklärung der dunklen Zukunft. Wir suchen uns das Übel vorzustellen, das uns treffen könnte, insbesondre um ihm – dies verlangt das egoistische Interesse – womöglich begegnen zu können. (Mantik und Magie, Wahrsagerei und apotropäische Zauberei haben hier ihren Grund.)

Weil die Zukunft nicht bestimmt gesehen wird, handelt es sich um Phantasie-Vorstellung. Ängstliche Vorstellungen sind auch dann phantastisch, wenn sie sich mit realen Beobachtungen kontaminieren. Wenn der Ängstliche im Gewitter das kommende Unheil sieht, so phantasiert er, daß der Strahl ihn treffe oder treffen könnte. Spinnenangst ist Angst schlechthin, welche beim Anblick der Spinne die Phantasievorstellung provoziert, daß sie es sei, welche uns Übel zufügen werde oder zufügen könnte.

Unter allen möglichen Angstphantasien – denen im einzelnen nachzugehen Sache der speziellen Psychologie wäre – kommt der dämonistischen besondre Bedeutung zu, weil sie zugleich die Möglichkeit bietet, den Ursprung des Bösen, die Verantwortlichkeit dafür, aus uns hinauszuverlegen und so uns selber gewissermaßen zu entlasten.

Wir haben die Möglichkeit, außermenschliches Geschehen, Außenwelt überhaupt, zu personifizieren, d. h. als Subjekt oder Wirkung eines Subjekts zu interpretieren. Die Neigung dazu entspricht altruistischem Interesse und hat mit Angst nichts zu tun. Wenn die Personifikation ein als Übel empfundenes Geschehen betrifft, so wird dieses der Tätigkeit eines Subjekts zugeschrieben («böses Tier»). Dies alles ist möglich ohne Voraussetzung der Angst. Trifft aber diese Voraussetzung zu, dann erscheint der personifizierte Urheber des erwarteten Übels als Vollstrecker der Sühne. Es ist möglich, daß er in einem präsenten Objekt (Spinne, Schlange) gesehen werde. Doch ist dies nicht notwendig. Wenn nämlich ängstliche Erwartung immer zur Vorstellung drohenden Übels drängt, so wird die Phantasie diesem Drang auch dann gehorchen, wenn sie an kein gegenwärtiges Objekt anknüpfen kann. In diesem Fall wird das Bild des erwarteten Übels, damit aber auch

des darin tätigen Vollstreckers der Sühne, mehr oder weniger unbestimmt sein. Dieser erscheint dann als drohende «Macht».

Aber damit ist die Herkunft dämonistischer Vorstellung noch nicht verstanden. Möchte das drohende Übel einer «gefährlichen» Macht zugeschrieben werden, so wäre doch damit nicht ohne weiteres gesagt, daß sie, diese Macht, *böse* sei. Erst wo sie tatsächlich als böse empfunden ist, wird sie dämonisiert. Der Dämon ist nicht einfach gefährlich, er ist tückisch, er ist *böse* Macht. Wie kommt es zu dieser «Insinuation»? Die Antwort: Die gefährliche Macht «muß» böse Macht sein, damit in ihr die Verantwortung für alles Böse gesehen werden kann. Dämonisierung der Welt bedeutet nicht nur ängstliche Erwartung der Sühne, – diese führte nur zur Phantasie einer gefährlichen Macht; sie bedeutet vielmehr, darüber hinaus, Abschieben der Verantwortung für das Böse auf sie.

Die Genese «des Dämonischen» wird dadurch verständlich. Es stammt direkt aus dem Wunsch, uns von der Verantwortlichkeit für das Böse zu entlasten, indirekt freilich aus der Angst, aus der Erwartung der Sühne für eben dieses Böse. In der Tat gäbe es ohne Angst keine Dämonen. Dies aber heißt, daß es ohne (unser) Böses keine Dämonie in der Welt gäbe.

Zur dämonistischen Vorstellung wäre nur noch nachzutragen, daß es irrelevant ist, ob die böse Macht mit mehr oder weniger bestimmten Zügen ausgestattet werde, oder welche Züge überhaupt sie trage. In der Tat kann sie «beliebig» oder auch nur «ganz vage» vorgestellt sein. Von Dämonen im Einzelnen kann natürlich nur dort die Rede sein, wo die Vorstellung einigermaßen bestimmt ist. Wo dies der Fall ist, wird sie, die Phantasievorstellung, sich notwendigerweise an «reale» Wahrnehmungen anschließen. Darunter eignen sich selbstverständlich diejenigen am besten, welche schon an sich mit Furcht verbunden sind, – weil ja alle Angst auch Furcht (wiewohl schuldgeborne Furcht) ist. Man könnte sagen, der furchterregende Gegenstand werde dann zum «Symbol» des Dämonischen. So ist es verständlich, daß die Dämonen, wenn sie einigermaßen bestimmte Züge tragen, etwa in Gestalt tatsächlich gefährlicher Tiere oder auch Menschen, eventuell verstorbener, vorgestellt werden.

Im übrigen ist, ganz abgesehen von dämonistischen Vorstellungen, wahrscheinlich, daß in der ängstlichen Erwartung sich wohl immer eine «Erinnerung» an die besondre Schuld, aus welcher die Angst stammt, finden wird: die erwartete Sühne entspricht der Schuld, wenn auch diese Entsprechung, wie etwa im Angst-Traum, aber wohl auch im Wachen, «verhüllt» sein mag.

Auf jeden Fall aber ist zu bedenken und zu beachten, daß wie jede Schuld und jede Angst, so auch jede Angstphantasie individuell ist, Produkt einer bestimmten einmaligen Persönlichkeit. Wohl ist es möglich und sogar wahrscheinlich, daß die ängstlichen Vorstellungen verschiedener Individuen einander mehr oder weniger ähnlich seien. Wir sind Menschen, mit menschlichen Vorstellungsmöglichkeiten, entsprechend der Welt unsrer Erfahrung, aus welcher die «Elemente» der Vorstellung stammen, und die individuellen Differenzen bewegen sich innerhalb des «Menschenmöglichen». Es ist aber mystifizierender Unfug, aus solcher Verwandtschaft, die Individualität mißachtend, einen «kollektiven» Besitz zu konstruieren, wie es in der Lehre vom «Archetypus» geschieht.

II. DER URSPRUNG

1. Die philosophische Frage

Die Analyse hat die merkwürdige Situation aufgezeigt, in welcher wir uns jederzeit befinden. Sie ist charakterisiert einerseits durch den Zwiespalt unsrer Interessen gegenüber dem Objekt des Verhaltens, andrerseits durch die Ablehnung des zwiespältigen Verhaltens unter dem Gesichtspunkt der Richtigkeit. Ist sie nach der ersten Seite problematische Situation im Sinn der ständigen Unentschiedenheit, so ist sie nach der andern Seite Problem-Situation. Denn im Kriterium des Selbsturteils ist an das tatsächliche Verhalten die Forderung der Richtigkeit gestellt. Das Problem besteht in der «Frage», wie diese Forderung zu erfüllen sei. Das ist nicht eine «theoretische», sondern eine praktische Frage. Das Problem ist dasjenige des richtigen «Lebens»; es ist unser Lebensproblem.

Darin ist das «Problem des Bösen» inbegriffen. Es ist das Problem des richtigen Lebens in Ansehung des seine Unrichtigkeit mitkonstituierenden Bösen, und besteht also nicht für sich, sondern nur zusammen mit dem Lebensproblem. Sollte daher irgendein Versuch zur Lösung des Problems des Bösen unternommen werden wollen, so könnte dies nur im Rahmen des Problems im ganzen geschehen.

Aber hat es einen Sinn, dieses Problem überhaupt lösen zu *wollen?* Wir wissen doch, daß die Gegensätzlichkeit der Interessen unaufhebbar unser Verhalten bestimmt, – daß dieses also unter allen Umständen unrichtig ist. Welchen Sinn kann es dann haben, es zur Richtigkeit bringen zu wollen? Wenn es unter allen Umständen unrichtig ist, dann *kann* es nicht richtig sein. Das Problem ist ohne Zweifel unlösbar.

Dennoch hat der Versuch der Lösung einen ganz bestimmten Sinn. Er ist dem Problem selber immanent. So unrichtig unser Verhalten ist, ebenso sicher *wollen* wir das Richtige; ohne diesen Willen bestände das Problem nicht; dieses ist Ausdruck des Willens zur Richtigkeit. Darum läßt uns die tatsächliche Unrichtigkeit keine

Ruhe. Wir lehnen sie ab aus der im Selbsturteil (im Gewissen) empfundenen Notwendigkeit richtigen Verhaltens. Dieser Empfindung entspricht der ständige Versuch. Der *Sinn* des Versuchs ist das Bekenntnis zur Notwendigkeit richtigen Verhaltens.

Wir wissen, daß unser Verhalten nur als eindeutiges richtig wäre. Alle Kompromisse, die wir unvermeidlich eingehen, sind zugleich Versuche der Eindeutigkeit. Sie scheitern immer wieder, gewiß; denn jeder Kompromiß enthält die Zweideutigkeit. Aber der Wille zur «Gestaltung» wird dadurch nicht aufgehoben; er ist da und erweist sich immer wieder gerade in der Erfahrung der Ungestalt. In dieser Lage hat der suchende Mensch immer wieder wenigstens zu *sehen* versucht, was richtig *wäre*. Solche Einsicht hätte die Bedeutung, dem Versuch eine bestimmte Richtung zu geben. Einsicht des Richtigen ergäbe die Orientierung für den Versuch richtigen Verhaltens, die Theoria (Schau) wäre wegweisend für die – wenn auch «unendliche» – Praxis.

Aber sie müßte wahre, nicht nur vermeintliche Einsicht sein. In der Entscheidung für dieses oder jenes Verhalten vermeinen wir das Richtige zu treffen; unsere faktische ist vermeintliche Einsicht. Sie ist bedingt durch das momentane Verhältnis der Interessen, durch unsern «Standpunkt». Wahre Einsicht wäre unabhängig davon, sie wäre unbedingte Einsicht. Sie wäre die Wahrheit vom richtigen Leben. – Durch den Willen zur Gestaltung des Lebens – um noch einmal diesen Ausdruck für die Richtigkeit d. h. Eindeutigkeit zu verwenden – wird der in der Praxis notwendig irrende Mensch zum Wahrheitsucher.

Hier ist der Ursprung der Philosophie. Sie versteht sich aus dem uns immanenten «Wissen» um Richtigkeit (welches Wissen im Problem anwesend ist) zusammen mit der Erfahrung der tatsächlichen Unrichtigkeit des Verhaltens. Philosophie heißt der Versuch des irrenden Menschen, das Richtige «von ferne» zu schauen, wahrhafte *Einsicht* des richtigen Verhaltens zu gewinnen. Dies ist die Aufgabe der Philosophie; sie bestimmt ihr Wesen.

Es zeigt sich, daß Philosophie genau dort entspringt, wo die

Analyse zu Ende ist. Die Analyse des menschlichen Verhaltens führt bis zur Aufdeckung der problematischen Situation und damit zum Verständnis des menschlichen Problems. Wenn gesagt wird, Philosophie müsse mit der Analyse der «endlichen Existenz» des Menschen *beginnen*, so ist dies also insofern richtig, als diese Analyse die *Aufgabe* der Philosophie sichtbar macht. Aber Philosophie beginnt doch erst dort, wo diese Aufgabe in Angriff genommen wird. In diesem Moment liegt die Analyse hinter ihr. Philosophie besteht im Philosophieren auf Grund der erkannten Situation des Menschen. Mit dieser Erkenntnis steht sie vor dem Anfang. Sie besteht keinesfalls in der Aufdeckung der menschlichen «Befindlichkeit» oder «Grenzsituation», nicht in «Existenzerhellung» oder «Daseinsanalyse». All das führt nicht weiter als bis zur Aufgabe der Philosophie. Die Analyse ist im besten Fall (d. h. wenn sie gründlich ist) Beschreibung der menschlichen Situation, nämlich der Problematizität. Philosophie aber ist der Versuch, unserm Verhalten, und gerade angesichts dieser Situation, durch Einsicht dessen, was richtig wäre, den Weg zu weisen. Analyse erschöpft sich in der Feststellung des *Tatsächlichen;* Philosophie steht vor der Frage des *Richtigen.* Wer mit dem Ergebnis der Analyse «aufhört», der philosophiert nicht; wo Philosophie mit Analyse identifiziert wird, ist ihr Wesen verkannt.

Es ist aber auch dort verkannt, wo sie identifiziert wird mit irgendeinem vorfindlichen Versuch, ihre Aufgabe zu lösen. Es sind soviele Versuche möglich, als es philosophierende Menschen gibt; sie sind individuell und wandelbar. Nicht individuell und wandelbar aber ist Philosophie selbst. Sie besteht, als Philosophia perennis, immer und überall, wo die Aufgabe gesehen und in Angriff genommen wird, und ist deshalb überall dieselbe; sie besteht nicht in den «Lösungen», sondern im ständigen Versuch der Lösung; Philosophie ist dort, wo philosophiert wird.

Wenn ihr *fragender* Charakter betont wird, so ist dies insofern richtig, als ihr Wesen nicht in vorfindlichen Ergebnissen (Lösungen) gesehen wird, sondern in der ständigen Anstrengung, die

Lösung zu finden. Wenn aber dieser «fragende» Charakter so gemeint ist, daß sie im Fragen sich erschöpfe, beim Fragen stehen bleibe, daß sie keine andre Aufgabe habe als «die Probleme zu stellen», dann wird wiederum ihr Wesen verkannt. Philosophie fragt freilich, und immer wieder, aber sie fragt, um Antwort zu finden, nicht um zu fragen. Sie stellt «die Probleme» nicht, damit sie gestellt oder festgestellt seien, sondern damit sie womöglich gelöst werden können. Probleme sind da, um gelöst, nicht um «gestellt» zu werden; sonst wären sie gar nicht Probleme.

Philosophie lebt vom Willen zu unbedingter Wahrheit, das ist: zu wahrhafter Einsicht dessen, was richtig wäre. Ob ihr «Erfolg» beschieden sein werde, kümmert sie nicht. Denn an die Möglichkeit des Erfolges, nämlich jener Einsicht, glaubt sie; sonst könnte der Versuch dazu nicht unternommen werden. Wenn immer wieder «skeptische» Haltung empfohlen wird, so ist dagegen nichts einzuwenden, sofern unter Skepsis der Wille zu sorgfältiger Prüfung einmal sich präsentierender Lösungen verstanden ist, also Wille zur Vermeidung «vorschneller» Lösungen. Philosophie sucht in der Tat nicht irgendwelche Lösungen, nicht Lösungen um der Lösung willen; sie sucht *richtige* Lösung und nicht «Hypothesen». – Wenn aber unter Skepsis grundsätzliches Mißtrauen verstanden ist, das heißt Zweifel – oder genauer: Verzweiflung – an der Möglichkeit wahrhafter Lösung, wahrhafter Einsicht: dann ist sie der Philosophie deshalb nicht zu «empfehlen», weil sie ihrem Wesen fernliegt. Solche Skepsis bedeutete einfach Verzicht auf Philosophie; es gibt keine grundsätzlich skeptische Philosophie.

Eben darum ist Philosophie durch keinerlei Mißerfolg aufzuhalten oder zu «entmutigen». Kein wirklicher Mißerfolg höbe ja die Möglichkeit wahrhafter Einsicht auf. Niemals läßt sich aus irgendwelchem Scheitern des philosophischen Bemühens die Aussichtslosigkeit des Bemühens überhaupt ableiten. Die eventuelle Unzulänglichkeit «vorliegender» Philosophie gibt kein Argument für derart «relativistische» Skepsis, d. h. für die Leugnung der

Möglichkeit wahrhafter Einsicht. Nicht nur kann kein wirklich Philosophierender «Relativist» sein; die These dieses Relativismus läßt sich (ganz abgesehen davon, daß sie als These ja selber auf unbedingte Wahrheit Anspruch erhebt) in keiner Weise begründen. Aus so und so vielen tatsächlichen «Fehlern» folgt niemals die Notwendigkeit des Fehlers. Es ist eine logische Ungeheuerlichkeit, wenn behauptet wird, die Unmöglichkeit wahrhafter Einsicht lasse sich «zwingend» erweisen. Sie läßt sich nur als subjektive Meinung vertreten, aber niemals als Wahrheit. Und übrigens niemals als Meinung eines wirklich Philosophierenden, sondern nur als Meinung eines innerlich der Philosophie Fernstehenden.

Wer in der Philosophie steht, der Philosophierende, verzweifelt nicht nur nicht an der Möglichkeit wahrhafter Einsicht (sonst könnte er nicht philosophieren): er hält sich bei der Frage nach der Möglichkeit, bei sogenannter «Erkenntnistheorie», überhaupt nicht auf. Denn es ist ja ganz klar, daß über die Möglichkeit des «Erfolges» nicht von vornherein entschieden werden kann, sondern einzig durch den Versuch selber. Und zwar allein durch wirklichen Erfolg. Denn kein tatsächlicher Mißerfolg erweist, es ist schon gesagt, die Unmöglichkeit. Soll überhaupt die «Frage» entschieden werden, so kann dies nur vom erfolgreichen Versuch her geschehen. Mit ihm wäre sie in der Tat entschieden, und zwar positiv. Es ergibt sich: in der Frage nach der Möglichkeit wahrhafter Einsicht entscheidet einzig und allein wahrhafte Einsicht selbst, und diese hebt die Frage auf. Es bleibt also, der Frage gegenüber, nichts andres zu tun, als den Versuch zu wagen. Wirkliche Philosophie unternimmt dieses Wagnis; wer den Mut dazu nicht aufbringt, kann nicht philosophieren.

Weiß der Philosophierende von vornherein nicht, was richtig wäre, so weiß er doch *eines* von vornherein. Indem er die philosophische Aufgabe übernimmt, weiß er, daß das Problem besteht; er kennt die problematische Situation. Dieses sein Wissen ist unfragliche, unbedingt wahrhafte Einsicht. Jene Situation besteht tatsächlich und nicht nur vermeintlich oder wahrscheinlich. Der Philosophierende «besitzt» eine Einsicht «apriori»: das Wissen um die problematische Situation.

Mit dieser Einsicht ist freilich die philosophische Aufgabe in keiner Weise gelöst; sie ist nur erst gestellt. Immerhin ist für den Versuch der Lösung ein fester, unfraglicher Ausgangspunkt gegeben. Als solcher erweist sich die Einsicht in zweifacher Weise. Vor allem ist sie die einzige Einsicht apriori; es gibt nichts, was der Philosophierende vor allem Philosophieren weiß, als daß das Problem besteht. Ist sie aber die einzige Einsicht apriori, dann *kann* Philosophie, welcher es ja um Einsicht geht, von nichts anderm ausgehen. – Sie ist aber zugleich unbedingt wahrhaftige, unzweifelhafte Einsicht. Ist sie dies, dann *muß* Philosophie, welcher es ja um wahrhaftige Einsicht zu tun ist, von ihr ausgehen. So ist das Wissen um die Situation der archimedische Punkt aller philosophischen Besinnung.

Damit präzisiert sich ihre Aufgabe. Wenn Philosophie wahrhafte Einsicht richtigen Verhaltens sucht, dann müßte solche Einsicht im Einklang mit jener Einsicht apriori stehen. Was unbedingt wahr sein soll, kann dem nicht widersprechen, was unbedingt wahr *ist* (nur bedingte «Wahrheiten» können sich widersprechen). Soll aber Widerspruch ausgeschlossen sein, dann kann die gesuchte Einsicht nicht so neben der apriori vorhandenen stehen, daß sie irgendwie andre Einsicht wäre. Wäre sie irgendwie andre, d. h. von jener primordialen unabhängige Einsicht, dann wäre Widerspruch jedenfalls nicht ausgeschlossen. Daraus ergibt sich als höchst bedeutsam dieses: Alle philosophisch gesuchte Einsicht muß mit dem Wissen um die problematische Situation gegeben, in ihr inbegriffen sein. Nur so wäre sie nicht irgendwie andre Einsicht. Wer also, wie der Philosophierende, unbedingte Wahrheit über richtiges Verhalten sucht, der muß versuchen, diese Wahrheit *in* der Wahrheit apriori zu finden, sie darin zu entdecken.

In dieser Weise präzisiert sich die philosophische Aufgabe. Sie besteht in der Explikation (Auslegung) der ursprünglichen Wahrheit auf das richtige Verhalten hin, und kann in nichts anderm be-

stehen. Was Philosophie sucht, kann nur in der Tatsache der Problemsituation selber und nicht anderswo zu finden sein. Nur was in ihr zu finden ist, kann, wie sie selber, unbedingt wahr sein. Die philosophische Aufgabe verlangt den Versuch, den Gehalt der ursprünglichen Einsicht, d. h. die problematische Situation selber, zu ergründen. Sie ist die Aufgabe, die «erste Wahrheit» auf ihre Bedeutung für das richtige Verhalten hin zu erforschen. Philosophie hat nichts andres zu tun, als sich auf diese Bedeutung zu besinnen, auf die Bedeutung der Tatsache, welche die philosophische Aufgabe provoziert hat.

Diese Besinnung ist es, worin das philosophische «Denken» besteht. Dieses Denken ist von durchaus andrer Art als etwa das «wissenschaftliche». Wissenschaftliches Denken ist kombinierend; es verknüpft erfahrenes Einzelnes zu einem Ganzen, zum «Weltbild» kann man sagen; es ist synthetisches Denken. Philosophisches Denken kennt nur *ein* «Erfahrenes», das ist die problematische Situation. Diese Erfahrung will es «ausschöpfen», nicht mit anderm verbinden. Es ist nicht kombinatorisch, sondern explikativ. Niemand versteht Philosophie, der diesen Unterschied nicht begreift. Würde er verstanden, so wäre begriffen, daß Philosophie etwas durchaus andres ist als Wissenschaft, – nicht nur nach dem «Ziel», sondern gerade nach der «Methode», im Vollzug.

Wenn es sich in aller Philosophie darum handelt, die ursprüngliche Einsicht auf das richtige Verhalten hin zu explizieren, so ist dies identisch mit der Besinnung darauf, was, gemäß jener Einsicht, «richtig» bedeutete. Im Empfinden der Problematik waltet das Kriterium der Richtigkeit. Indem der Philosophierende um das Problem weiß, weiß er um das Kriterium der Richtigkeit; er weiß, daß es dieses Kriterium «gibt». Aber er «kennt» es nicht. Kennte er es, so wüßte er bereits, welches Verhalten richtig wäre, und brauchte nicht darnach zu fragen. Fragt er, als Philosophierender, darnach, so fragt er nach eben dem Kriterium. Er fragt also darnach, was «richtig» bedeute; er fragt nicht nach dem Vorhandensein des Kriteriums – dieses steht ja fest – sondern er fragt nach seiner

«Meinung». Er befragt das im Selbsturteil tatsächlich angewandte Kriterium der Richtigkeit auf seinen Inhalt hin. Man könnte sagen, in faktischer Anwendung des Kriteriums walte «heimliches» Wissen darum, was es meine, d. h. was richtig wäre. Dieses heimliche Wissen ist in der ursprünglichen Einsicht des Philosophierenden (Wissen um die Problematik) inbegriffen. Seine Aufgabe besteht darin, es zu offenbarem Wissen, d. h. zur Einsicht zu erheben. Sie ist nicht verschieden von der Aufgabe, das ursprüngliche Wissen auf das richtige Verhalten hin zu explizieren. Es wäre daraufhin ergründet, wenn eingesehen wäre, was «richtig» bedeutet.

Die vorstehende Darstellung der philosophischen Frage (und der ihr entsprechenden Aufgabe) war notwendig als Vorbereitung dessen, was unser Thema verlangt. Es geht um die Bedeutung des Bösen. Die Frage darnach aber ist philosophischer Art, wie sich aus folgender Überlegung ergibt. Das Böse ist die «egoistische» Weise unrichtigen Verhaltens. Seine Bedeutung kann daher nur zusammen mit derjenigen des Unrichtigen erkannt werden. Dieses selber aber erhält seine Bedeutung einzig vom Richtigen her, wie denn ein Verhalten nur dadurch unrichtig ist, daß es der Forderung der Richtigkeit widerspricht. Soll also die Bedeutung des Unrichtigen erkannt werden, so kann dies nur vom Richtigen her, durch Konfrontation mit diesem, geschehen. Einsicht des Richtigen ist Voraussetzung des Verständnisses der Bedeutung des Unrichtigen.

Nun könnte man sagen, dieses Verständnis sei ja bereits gewonnen, und gerade vom Richtigen her, dadurch, daß gesehen wurde, unrichtig sei ein Verhalten als uneindeutiges, weil Richtigkeit mit Eindeutigkeit identisch sei. Allein diese Bestimmung ist lediglich formaler Art und eigentlich tautologisch: das unrichtige Verhalten ist unrichtig, weil es nicht richtig ist. – Darum genügt diese Bestimmung nicht. Sie sagt nichts darüber, was denn «richtig» – und was infolgedessen unrichtig – *bedeute*. Oder, wenn schon richtig soviel heißt wie eindeutig: die formale Bestimmung läßt völlig im Dunkeln, welch ein Verhalten eindeutig wäre, wie Verhalten sein müßte, um eindeutig zu sein. Dies aber ist es gerade, was wir

wissen müßten, um die Bedeutung von richtig (und damit von unrichtig) einzusehen. – Man sieht, daß wir damit genau in der philosophischen Frage stehen. Philosophie fragt immer und einzig nach dem, was richtig wäre, nach der Bedeutung von Richtigkeit, wie gesagt wurde. Nur die Antwort auf diese philosophische Frage gäbe zugleich Einsicht in die Bedeutung von «unrichtig», – darin von «böse». Wir wissen, daß die Antwort, soll sie unbedingt wahr sein (wie es die Frage als philosophische verlangt), nur durch «Explikation» der Wahrheit apriori, nämlich des Wissens um die Problemsituation, gewonnen werden könnte, sollte sie überhaupt möglich sein. Alle folgenden Betrachtungen gelten der Gewinnung solcher Einsicht. Wenn sie sich zunächst der Frage des «Ursprungs» des Bösen zuwenden, so geschieht dies im Dienste der Bedeutungsfrage, wie sich zeigen wird.

2. *Der Begriff des Individuums*

Wir gehen, wie es philosophisch notwendig ist, von der unfraglichen Tatsache der Problemsituation aus, keine andern Annahmen für wahr haltend als diejenigen, welche ihr entsprechen. Sie ist Situation des menschlichen Subjekts und besteht nicht ohne dieses. In ihr ist somit die Existenz (das «Sein») ihres Subjekts inbegriffen. Inbegriffen ist aber auch die Existenz seines Objekts. Denn das unrichtige Verhalten, an welchem das Problem sich entzündet, ist Verhalten zum Partner, zum «Gegenstand». Ohne Gegenstand gäbe es weder unrichtiges noch richtiges Verhalten, also auch kein Problem. Man kann daher nicht etwa sagen, das Objekt, dem das Verhalten gilt, sei vielleicht nur vermeintliches Objekt, so daß es in Wahrheit gar nicht wäre. Dieser «Solipsismus» ist durch die Tatsache der Problemsituation ausgeschlossen. Wenn es in Wahrheit keinen Partner gäbe, so gäbe es in Wahrheit kein unrichtiges Verhalten, und also auch kein Problem. Dieses aber besteht in Wahrheit.

Mit dem Satz vom Sein des Objekts ist indessen nichts über sein

Sosein oder Wiesein ausgesagt. Wenn wir dem Objekt mit zwiespältigem Interesse, darum zweideutig und also unrichtig gegenüberstehen, dann «sehen» wir (beurteilen wir) es in zwiespältigem und deshalb unrichtigem Aspekt. Alles Urteil geht auf das Sosein. Wenn es nicht richtig ist, so zeigt es dieses Sosein des Objekts nicht richtig. Es bleibt unentschieden, wie das Objekt in Wahrheit sei. – Wenn es nun aber Aufgabe philosophischer Besinnung ist, zu erkennen, was – als Verhalten – richtig wäre, so gehört dazu der Versuch, einzusehen, wie das Objekt erschiene, wenn es richtig beurteilt wäre, das heißt: wie es in Wahrheit sei. Wahrhaftige Erkenntnis seiner «Beschaffenheit» ist in der philosophischen Aufgabe inbegriffen. – Wir werden – im nächsten Abschnitt dieses Kapitels – darauf zurückkommen.

Wenn Objekt in Wahrheit besteht, so besteht es als je *mein* Objekt, als Gegenstand meines Verhaltens. Wir gehören in dieser Weise zusammen. Subjekt (je ich) ist objekthabendes Subjekt, und Objekt ist Objekt dieses seines Subjekts. Dennoch sind wir «getrennt». Objekt ist ein Andres als ich, und ich bin ihm gegenüber ein Besonderes. Vom Objekt steht nicht fest, wie oder als was es in Wahrheit sei (dies stände, wie gesagt wurde, «erst» dann fest, wenn wir uns – im Urteil – gegen es richtig verhielten). Von mir, dem Subjekt aber steht es von vornherein fest, nämlich daß ich als Subjekt des (wenn auch unrichtigen) Verhaltens bin. Mein Objekt könnte anders sein als ich meine, d. h. es könnte als Objekt anders oder, was dasselbe bedeutet, ein andres Objekt sein. Nicht dasselbe gilt von mir. Ich bin, der ich bin, jedem Objekt gegenüber: Subjekt des Verhaltens gegen es. In der Beziehung Subjekt – Objekt ist dieses «variabel», jenes, ich selbst, dagegen «konstant». Wie immer das Objekt sei, so ist es mein (und nicht eines von mir Verschiedenen) Objekt.

Wir stehen damit bei dem Begriff des *Individuums*. Im Subjekt-Objektverhältnis bin ich, das Subjekt, Individuum, im Sinn des invariabeln Besondern in der Beziehung zu anderm (zu Objekt).

Wenn das Wort «Individuum» oder Individualität soviel besagt wie Ungeteiltheit oder Unteilbarkeit, so ist damit nichts andres gemeint als jene invariable Besonderheit. In der Tat ist diese es, durch welche Geteiltheit sowohl wie Teilbarkeit ausgeschlossen ist; Ganzheit wie Unteilbarkeit ist in ihr, jener Besonderheit inbegriffen. Geteiltheit (Unganzheit) ebenso wie Teilbarkeit würde Variabilität des Subjekts qua Subjekts bedeuten; sie ist, wie gezeigt wurde, ausgeschlossen. Dagegen spricht nicht etwa die Zweideutigkeit im Verhalten des Subjekts; auch als Subjekt des Kompromisses bin ich – in der Beziehung zum Objekt – stets ich. Zweideutigkeit heißt nicht Geteiltheit; in aller Zweideutigkeit bin ich es, der zweideutig sich verhält. Ebensowenig spricht gegen Unteilbarkeit die Variabilität meiner Kompromisse, d. h. der unrichtigen Einstellungen zum Objekt. Wenn meine Interessenkombination sich ändert, so bin stets ich es, der sie ändert. Ich, das Subjekt des Verhaltens, bin Subjekt aller Kompromisse und aller ihrer eventuellen Änderungen.

Als Individuum bin ich ein Besondres gegenüber allem «andern», d. h. gegenüber meinem möglichen Objekt. Diese Besonderheit betrifft nicht das «Sein»; denn in dieser Hinsicht ist, wie wir sahen, das Objekt «mir gleich»: es besteht ebenso wahrhaftig wie ich selbst. Vielmehr betrifft die Besonderheit das Sosein, die «Beschaffenheit». In dieser Hinsicht ist das Objekt ein andres als ich, bin ich ihm gegenüber ein Besondres. Wären wir uns darin gleich, so wäre jene Auseinandersetzung ausgeschlossen, welche in der Problemsituation vorausgesetzt ist. Denn Gleichheit der Qualitas (Beschaffenheit, Sosein) bedeutet auch Gleichheit der Interessen, so daß eine (ja stets interessebedingte) Auseinandersetzung ausgeschlossen wäre.

Es ist bisher – immer durch Explikation der Problemlage, an welcher alle wahr sein wollende Einsicht sich zu orientieren hat – festgestellt, daß Individuum in Wahrheit *ist*, nämlich als Subjekt (je ich) des Verhaltens gegen das Objekt. Subjektsein und Individualität sind identisch. Als Subjekt meines Verhaltens bin ich ein qualitativ Besondres; alles Subjekt ist individuell. Anderseits ist Individuum, eben als Subjekt, unveränderlich. Dies aber heißt, daß es qualitativ, nach seiner Beschaffenheit, unveränderlich ist, trotz aller Variabilität der (stets unrichtigen) Einstellung zum Objekt, auch trotz der «Variabilität» des Objekts. Als dasjenige Besondre, das es ist, steht es dem Objekt gegenüber; seine Besonderheit aber ist ausschließlich qualitative Besonderheit. Qualitative Änderung würde Änderung des Subjekts bedeuten, was ausgeschlossen ist. Ich bin, so wie ich bin, stets Subjekt meines Verhaltens. – Endlich bedeutet Individualität, d. h. Subjektsein, *Immaterialität*. Wenn nämlich wesentliches Merkmal der «Materie» Teilbarkeit ist, so ist Individuum (Subjekt) nicht materiell (weil es nicht teilbar ist). – Zusammengefaßt: Individuum definiert sich als – qualitativ unveränderliches, immaterielles – Subjekt in Beziehung zu Objekt. Das letztere ist zu betonen: Subjekt ist als solches «objekthabendes». Individuum ist zwar ein Besondres, aber es ist nicht «isoliert». Zu ergänzen, vielmehr zu wiederholen, wäre nur noch, daß die Beziehung zum Objekt (je *meine* Beziehung) stets zwiespältig interessiert ist.

Die Explikation der Problemlage hat damit die Existenz *eines* Individuums enthüllt. Ich, das Subjekt meines Verhaltens, bin dieses Individuum. Von andern Individuen, andrer als meiner Individualität, ist bisher nichts offenbar geworden. Mit der Frage, wie es sich in Wahrheit – d. h. entsprechend der «Urwahrheit», nämlich der Tatsache der Problemsituation – damit verhalte, kommen wir auf die früher angedeutete Aufgabe zurück: Einsicht in die Beschaffenheit des *Objekts* zu gewinnen.

3. Individuation und Geschehen

Wenn nämlich außer dem «einen» Individuum (mir selbst) in Wahrheit andre sein sollten, so müßten sie sich im Objekt jenes einen finden; denn außer «mir» und meinem Objekt steht apriori – d. h. gemäß der Urwahrheit – nichts fest. Objekt ist dieses als Ge-

genstand meines Interesses. Mein Verhalten ist an ihm orientiert; ich reagiere (in widersprüchlicher Weise) darauf. Es ist in dieser Tatsache inbegriffen, daß ich von seiner Beschaffenheit Notiz nehme. Die Reaktion folgt nicht «ins Blaue hinein»; es handelt sich um Stellungnahme nicht zu Objekt schlechthin, sondern zum Objekt als so oder so beschaffenen. Es gibt kein eigenschaftsloses, «leeres» Objekt.

Anderseits bedeutet jede Stellungnahme meinerseits Entscheidung. Unrichtiges Verhalten, wie es in der Problemsituation – an die wir uns in allen Überlegungen zu halten haben – gegeben ist, setzt Entscheidung voraus. Gäbe es in der Beschaffenheit des Objekts keinerlei Veränderung, stände mir, mit andern Worten, mein Objekt stets in derselben Beschaffenheit gegenüber, so wäre – weil ja auch ich, als Individuum, qualitativ unveränderlich bin – unser Verhältnis, unsre Beziehung, konstant. Es fände keine Entscheidung, keine Stellungnahme statt. Findet diese – wie es in der Problemsituation gegeben ist – tatsächlich statt, so heißt dies also, daß mein Objekt nicht immer von derselben Beschaffenheit ist. In der Tatsache meiner Stellungnahme erweist sich Veränderlichkeit des Objekts. Es gibt – was dasselbe bedeutet – nicht nur kein eigenschaftsloses, sondern auch kein nach seiner Beschaffenheit konstantes Objekt. Ist aber mein Objekt inkonstant, so heißt dies, daß es nicht immer dasselbe Objekt ist. Ein nach seiner Beschaffenheit verändertes Objekt ist ein andres Objekt. So erweist sich, daß es in Wahrheit nicht ein einziges, sondern je ein besondres Objekt gibt. Die «Objektwelt» ist vielheitlich.

Die Stellungnahme des Subjekts – meine Stellungnahme – gilt also nicht dem «Objekt schlechthin», sondern je diesem oder jenem Objekt und richtet sich reaktiv nach dessen besondrer Beschaffenheit. Als Stellungnahme (Entscheidung) ist sie Aktivierung meiner (gegensätzlichen) Interessen an ihm, dem je besondern Objekt. Man kann sagen, es, das Objekt, provoziere durch seine Beschaffenheit meine – zwischen Egoismus und Altruismus kompromißhaft uneindeutige – Stellungnahme, ich reagiere auf seine Beschaffenheit zwiespältig. Nun bedeutet aber, wie wir wissen, egoistisch bestimmte Stellungnahme eine Absicht, welche auf Vergewaltigung fremden, und zwar egoistischen Interesses (Anspruches) geht, altruistisch bestimmte Stellungnahme Nachgiebigkeit dagegen. Dies heißt, daß meine Reaktion auf alle Fälle auf fremdes Interesse, fremden Anspruch bezogen ist. Die Beschaffenheit des Objekts kommt also für mich, für meine Stellungnahme, insofern und nur insofern in Betracht, als sie, jene Beschaffenheit, selber Interessencharakter hat. Begegnete mir im Objekt, von ihm her, keinerlei Anspruch, so wäre *mein* Interesse nicht berührt; es wäre nicht «provoziert». Fremdes Interesse ist vorausgesetzt, wenn ich mich dem Objekt gegenüber, sei es egoistisch-abwehrend oder altruistisch-«nachgebend» verhalte. Daraus ergibt sich, daß jedes mögliche Objekt meiner Stellungnahme «Träger» von Interesse ist.

Träger von Interesse aber kann Etwas nur als Subjekt sein. Interesse haben heißt: so oder so sich verhalten, das ist gleichbedeutend wie Subjekt (des Verhaltens) sein. Wenn mein Objekt Interessenträger ist, so ist es seinerseits Subjekt, – ein andres als ich freilich, aber ein andres *Subjekt*. Für die Auseinandersetzung mit meinem Objekt kommt dieses nur als Subjekt – Gegensubjekt – in Betracht. In der Problemsituation ist inbegriffen, daß ich es in meinem Verhalten mit lauter Subjekten zu tun habe. Es gibt in der (vielheitlichen) Objektwelt – das ist der Inbegriff aller möglichen Objekte meines Verhaltens – nichts als Subjekte.

So ist es in Wahrheit, gemäß der Wahrheit apriori d. h. gemäß der Problemsituation. Wenn es uns nicht so zu sein *scheinen* möchte, so hat dies nichts zu sagen. Es ist betont worden, daß wir, wegen der Uneindeutigkeit unsres Interessen- und daher Urteilsstandpunktes, die Beschaffenheit des Objekts nie richtig sehen können. Philosophische Besinnung aber hat jetzt ergeben, wie sie in Wahrheit ist und also «gesehen» werden müßte, wenn sie richtig gesehen sein sollte. Richtig wäre es – entgegen allem Anschein – im Objekt lauter Subjekt, das ist Tätiges zu sehen. Der Leser ist gebeten, damit in allen kommenden Überlegungen Ernst zu machen.

Die ursprüngliche Einsicht enthält in der Tat noch mehr über die Beschaffenheit des Objekts (jedes möglichen Objekts). Soll sein Interesse mich zu reaktiver Stellungnahme gemäß meinen Interessen provozieren können, so muß es, das fremde Interesse, diesen letztern entsprechen. Nur egoistisches Interesse des Objekts kann meinen Egoismus aufrufen; in der Tatsache, daß ich mich (auch) egoistisch verhalte, erweist sich, daß mir fremder Egoismus («Widerstand» des Objekts) gegenübersteht. Andrerseits ist aber «purer» Egoismus (Widerstand) des Objekts ausgeschlossen durch die Tatsache, daß ich überhaupt reagiere. Keine meiner Reaktionen geschieht ohne altruistischen Einschlag (es ist an früher über «Reaktion» Gesagtes zu erinnern). Wirkliche Verkehrssituation (die ja, wo unrichtiges Verhalten, somit Problemsituation besteht, stets vorausgesetzt ist) ist nur so möglich, daß ich, wenn auch mit egoistischer «Reserve», auf den Partner eingehe. Wenn nun mein Gegenstand mir als absoluter Widerstand (rein egoistisch) begegnete, so wäre derartiges Eingehen ausgeschlossen. Ich fände keinen «Kontakt» mit ihm. Soll von meiner Seite Reaktion (als auch altruistisch bestimmte) möglich sein, so muß im Verhalten des Partners (d. h. des möglichen Objekts) etwas da sein, das mir «entgegenkommt», das mich «positiv anspricht», d. h. mein altruistisches Interesse provoziert. Dies aber kann nichts andres sein als das Gegenteil seines egoistischen Widerstandes; es kann nur ein seinerseits altruistisch bestimmter Einschlag in seinem Verhalten sein. (Wir bitten noch einmal, mit der Einsicht Ernst zu machen, daß jedes mögliche Objekt in Wahrheit Subjekt d. h. Aktives ist.)

Es ergibt sich: das Objekt (jedes einzelne) ist in Wahrheit Subjekt von einerseits egoistischer, andrerseits – dazu gegensätzlich – altruistischer Interessiertheit. Wenn Subjekt, wie betont wurde, stets «objekthabend» ist, d. h. zu Anderm in Beziehung steht – Interessiertheit bedeutet ja nichts andres – und somit jedes mögliche Objekt seinerseits Objekt hat, so steht es, wie ich selber, in zwiespältiger Auseinandersetzung mit diesem. Als Subjekt aber ist es, trotz dieser Zwiespältigkeit, wie ich qualitativ Eines, unveränderlich, ungeteilt und unteilbar, somit immateriell. – Dies ist genau der Begriff des Individuums, wie er seinerzeit definiert wurde. Alles mögliche Objekt – wegen der Vielheitlichkeit der «Objektwelt» ist jedes mögliche Objekt ein besondres – ist Individuum. Was also in Wahrheit ist – nämlich ich und mein mögliches Objekt –, das ist als Individuum. Das wahrhaft «Seiende» ist total individuiert.

Selbstverständlich – das entspricht der Unrichtigkeit unsrer Aspekte – sehen wir die «Welt» nicht so. Es ist möglich – dem fremden Menschen gegenüber ist es tatsächlich –, daß wir hier oder dort unsre Objekte als Individuen verstehen. Aber es ist sicher, daß dort, wo wir ein Objekt *nicht* als Individuum verstehen, in Wahrheit Individuum ist. Wenn wir z. B. ein Objekt nicht individuell verstehen, weil es «teilbar», in Besonderes auflösbar ist, so ist doch ganz sicher, daß *in* ihm nichts als Individuelles ist: was teilbar ist, ist «Komplex» von lauter Individuen. Ist das wahrhaft Seiende total individuiert, so «gibt es» in Wahrheit nichts außer einfachen Individuen.

Als einfache sind sie nicht zerstörbar im Sinn der Auflösung (Teilbarkeit). Als seiende sind sie nicht «zerstörbar» im Sinn des Nichtseins. Was in Wahrheit ist, das ist. Subjekt ist als solches «an und für sich»; Subjektsein ist identisch mit Sein. Was je zu «verschwinden» scheint, das verschwindet nur für ein bestimmtes Subjekt, das heißt: es ist nun nicht mehr *sein* Objekt, ist für es nicht mehr da. *Ist* es aber in Wahrheit (und alles Individuum ist in Wahrheit), so *ist* es, mag es für ein bestimmtes Subjekt, z. B. ein menschliches Subjekt, «sichtbar» sein oder nicht.

Wenn das wahrhaft Seiende total individuiert ist, und jedes Individuum mit andern in reaktiver Beziehung steht (Objekt hat), so steht es «direkt oder indirekt» mit *allen* andern Individuen in derartiger Beziehung. Das heißt: es besteht in der wahrhaft seienden «Welt» ein universaler *Reaktionszusammenhang*. Wenn andrerseits jedes Individuum, als Subjekt, qualitativ (nach seiner besondern Eigenart) unveränderlich ist, dann stehen alle in einem qualitativ unveränderlichen Verhältnis zueinander: jedes ist auf seine Weise

ein Besondres und unterscheidet sich in eben dieser Weise und nicht anders, also in bestimmter Weise, von allen andern. Dies heißt, daß das wahrhaft Seiende unverrückbar geordnet ist: Ordnung ist gleichbedeutend mit unveränderlichem Qualitätsverhältnis. Jedes Individuum hat seinen bestimmten, durch seine Eigenart bestimmten Ort.

Diese beiden Tatsachen – einerseits unveränderliche *Ordnung* der Individuen und andrerseits universaler Reaktionszusammenhang, d. h. *Geschehen* – scheinen sich zu widersprechen. Denn Reaktionszusammenhang ist Zusammenhang der individuellen Reaktionen. Jede Reaktion bedeutet Veränderung des Subjekts in der Beziehung zu seinem Objekt. Sie bedeutet Stellungnahme, das ist Einnahme einer Stellung, welche bisher so nicht bestand. In jeder Entscheidung geschieht etwas im Subjekt. Damit aber geschieht auch etwas zwischen ihm und dem Objekt; es verändert sich die bisherige Beziehung. Wie stimmt dies zusammen mit der qualitativen Unveränderlichkeit der Individuen und der – damit gegebenen – Ordnung?

Der anscheinende Widerspruch verschwindet indessen, wenn man sich klar macht, daß reaktive Stellungnahme eines individuellen Subjekts nicht qualitative, sondern funktionelle Veränderung bedeutet. Das Individuum reagiert, indem es den ihm richtig scheinenden Kompromiß zwischen seinen widersprüchlichen Interessen aktiviert: sein Verhalten, d. h. seine *Funktion* ändert sich. *Es* ändert sie, und zwar als dasjenige Individuum, das es ist. Es nimmt in seinem Verhalten nicht eine neue Eigenart an; vielmehr ändert es seine Stellung gemäß dieser seiner (unveränderlichen) Eigenart. Es reagiert immer auf seine Weise und nicht in der Weise eines andern Individuums. Die Entscheidung, das Verhalten, bewegt sich innerhalb seiner Qualitas und tangiert diese nicht. Reaktionszusammenhang bedeutet Zusammenhang der funktionellen (Verhaltens-) Beziehungen zwischen den qualitativ konstanten und konstant geordneten Individuen. Alles Geschehen – dies der Inbegriff aller Veränderung – ist funktionelle Veränderung innerhalb der Ordnung, und «stört» diese nicht. Es besteht kein Widerspruch zwischen Geschehen und Ordnung.

Es ist darnach im Verhältnis der Individuen untereinander zweierlei zu unterscheiden: das qualitative und das funktionelle Verhältnis. Das erste ist konstant, das zweite ist veränderlich, weil die Individuen, als tätige, aufeinander reagierende Subjekte, immer «in der Entscheidung stehen». Immer geschieht etwas. Geschehen ist ständige und zugleich universale Veränderung des funktionellen Verhältnisses zwischen den Individuen, – universal, weil jedes Individuum (direkt oder indirekt) mit jedem andern in reaktiver Beziehung steht. Im Geschehen ändert sich die (funktionelle) Konstellation der Individuen. Das ist der Begriff des *Zustandes*. In jeder Reaktion ändert jedes Individuum nicht seine Qualität, wohl aber seinen Zustand, und damit sein funktionelles Verhältnis zu den andern. Im universalen Reaktionsgeschehen ändert sich nicht die Ordnung, wohl aber der Zustand der «Welt». Man könnte sagen, im ständigen Geschehen gewinne die unverrückbar geordnete Welt je neue *Gestalt*. Wobei Gestalt soviel ist wie funktioneller Zustand innerhalb der Ordnung, Ordnungszustand. – Immer aber ist zu beachten, daß Geschehen Aktivität der Individuen ist; es geschieht nichts ohne sie, nichts gewissermaßen über ihre Köpfe hinweg. Zustände, Gestalten der Welt, werden durch sie *geschaffen*, – während Ordnung der Welt mit ihnen *«gegeben»* ist.

4. Der Ort des Bösen

Die Besinnung auf den Gehalt der ursprünglichen Einsicht hat bisher ergeben, daß alles Existierende in Wahrheit Individuum ist, von besondrer, je einmaliger Eigenart, allem andern in dieser bestimmten Weise unverrückbar zugeordnet, mit allem andern direkt oder indirekt im funktionellen Geschehenszusammenhang aktiv verbunden, in seiner reaktiven Stellungnahme aber innerlich schwankend zwischen Beharrlichkeit und Nachgiebigkeit gegenüber dem Partner. Es ist damit nicht mehr und nicht weniger er-

wiesen, als daß in Wahrheit unrichtiges Verhalten, im Sinn der Zweideutigkeit, zur Existenz notwendig gehört. Es gibt kein individuelles Verhalten, welches wahrhaft richtig wäre, weil alles wirkliche Verhalten irgendeines Existierenden «problematisch», d. h. zwiespältig und somit ohne Richtung ist. Wir, jeder von uns, sind nicht die Einzigen, welche in jedem Verhalten das Richtige verfehlen. Jeder von uns teilt, als Individuum, dieses Schicksal mit allem was in Wahrheit ist.

Wie aber verhält es sich nun, innerhalb dieser allgemeinen Unrichtigkeit, mit dem Bösen?

Die Frage scheint durch die «Analyse» bereits beantwortet zu sein. Das Böse definierte sich als Absicht, das eigene egoistische Interesse gegenüber dem des Partners durchzusetzen und so diesem Übel zuzufügen. Es steht dadurch im Gegensatz zu altruistisch bestimmter Absicht und ist unrichtig eben dadurch, daß es in uns nicht unbestritten ist, sondern zusammen mit jener gegensätzlichen Absicht das Verhalten zweideutig macht. So sind offenbar Böses und Unrichtiges untrennbar; alles Verhalten ist als unrichtiges zugleich böse. Das Böse hat keinen besondern «Ort».

Allein es ist zu bedenken, daß die Analyse, welche dieses Ergebnis zeitigte, Analyse menschlichen Verhaltens war. Sie galt der Bestimmung unsres Bösen; der darin gewonnene Begriff des Bösen war ein «menschlicher» Begriff. Und zwar deshalb, weil Absichtlichkeit, welche zum Begriff notwendig gehört, nur vom Menschen her, genauer: nur als eigene Absichtlichkeit «bekannt» war. – Nachdem nun aber die philosophische Besinnung das Blickfeld erweitert hat, nachdem sich gezeigt hat, daß es außer dem menschlichen andre Subjekte (Individuen) gibt, welche sich in der gleichen gespannten Interessenlage befinden, muß sich die Frage erheben, ob auch in ihnen d. h. in allem, was in Wahrheit ist, nicht nur im Menschen, Böses sich finde.

Daß alles individuelle Verhalten auch egoistisch ist, steht außer Frage. Es kann sich darnach nur noch fragen, ob damit die Möglichkeit oder Tatsächlichkeit entsprechender *Absicht* gegeben sei.

Nur wenn es so wäre, dann erwiese sich, daß das Böse nicht nur dem Menschen, sondern dem Individuum als solchen zugehört.

Die Antwort scheint positiv sein zu müssen. Es ist offenbar, daß das Individuum in jeder Begegnung sein egoistisches Interesse, sei es auch als altruistisch «gehemmtes», durchsetzen will. Interesse wird als solches in jeder Reaktion auf den Partner zur Absicht. Verhalten gibt es nur als absichtliches. Unabsichtliches Verhalten wäre Verhalten ohne Interesse, – das ist ein Widerspruch in sich selber. Soviel interessiertes, soviel absichtliches Verhalten. Soviel egoistisch interessiertes Verhalten also, soviel böse Absichtlichkeit.

Aber nun erheben sich Einwände. Haben wir in der vorstehenden Argumentation den Begriff der Absichtlichkeit nicht zu weit gefaßt? Gehört zu böser Absichtlichkeit nicht noch ein besondres Merkmal, über die egoistische Interessiertheit hinaus? Es könnte so scheinen. Man wird darauf hinweisen, egoistisch bestimmte Absicht werde erst dadurch böse, daß die Verletzung des Partnerinteresses wissentlich gewollt sei. Wissentlich, das heißt mit Wissen des Subjekts darum, daß es durch sein Verhalten dem Partner schade. Solches Wissen wäre gegeben mit dem Wissen um den egoistischen Anspruch des Partners; wer um diesen Anspruch weiß, verletzt ihn wissentlich, wenn er ihn verletzt.

Es könnte nun scheinen, daß solches Wissen nur im Verkehr zwischen menschlichen Partnern möglich sei, so daß nur der Mensch dem Menschen wissentlich schaden, in diesem Sinne also böser Absicht fähig sein könne; dem Individuum als solchem, sofern es nicht menschliches Subjekt sei, könne derart wissentliche Absichtlichkeit nicht zugeschrieben werden. Aber man muß die Situation genauer ansehen. Dann zeigt sich folgendes. Jedes Individuum verhält sich egoistisch in Reaktion auf das Verhalten seines Partners. Es *kann* sich diesem gegenüber so verhalten, d. h. sein eigenes egoistisches Interesse aktivieren, nur insofern als es «Widerstand» findet, d. h. auf egoistischen Anspruch des Partners stößt. Voraussetzung egoistisch bestimmter Reaktion ist die Begegnung mit derartigem Anspruch; wo er fehlte, da bestande für

das Subjekt nicht nur kein Anlaß, sondern keine Möglichkeit zu selbstbehauptender (egoistischer) Reaktion. Dies aber heißt, daß alle egoistisch bestimmte Reaktion Spürendes fremden egoistischen Anspruchs voraussetzt. Wäre dieser Anspruch nur da, ohne gespürt zu werden, so gäbe es keine Reaktion darauf. Es ergibt sich: alles egoistische Verhalten jedes individuellen Subjekts schließt Kundnahme des fremden egoistischen Interesses ein.

Aber, so könnte man sagen, Kundnahme, Spüren, Empfinden (oder welchen Ausdruck man dafür setzen möge) sei noch nicht *Wissen*. Wenn ein individuelles Subjekt fremdem Egoismus entgegentrete, so geschehe dies nicht oder jedenfalls nicht notwendig «bewußt» im Sinne des Wissens um jenen Anspruch, und in diesem Sinn unbewußte Schädigung fremden Interesses könnte nicht böse heißen.

Das ist das alte Mißverständnis. Es nötigt uns, noch einmal auf den Begriff des «Unbewußten» zurückzukommen. Im Zusammenhang der «Analyse» ist mehrfach betont worden, daß der Begriff eine Realität meine, welche in Form der Empfindung (des «Gefühls») in uns wirksam sei, ohne daß wir uns davon, nämlich vom «Inhalt» der Empfindung, eine Vorstellung machen; wenn wir uns eine Vorstellung machen, die Empfindung also zum Wissen «erheben», so werde dadurch dem Gehalt der Empfindung nichts beigefügt und nichts weggenommen. Wenden wir diese Einsicht auf die Frage der Wissentlichkeit oder Unwissentlichkeit der Schädigung fremden Interesses an, so ist folgendes festzustellen. Spürt das Subjekt (worunter jedes Individuum zu verstehen ist) das Vorhandensein des egoistischen Anspruchs seines Partners, so kommt es für die Realität und Wirksamkeit dieser Empfindung gar nicht darauf an, ob ihr Inhalt auch in Form der Vorstellung, des «Wissens», dem Subjekt gegenwärtig sei oder nicht. Es ist für den Charakter der Reaktion irrelevant, ob das Subjekt vom fremden Anspruch «wisse» oder nicht; entscheidend dafür ist allein, daß es ihn tatsächlich empfindet. Diese Empfindung ist *das* Wissen, auf welches es ankommt.

So zeigt sich, daß die Reaktion jedes Individuums, sofern sie egoistisch bestimmt ist und daher, wie dargetan wurde, egoistische Absicht einschließt, mit oder ohne «Wissen» (im Sinn der Vorstellung des fremden Anspruchs) böse ist. Sie ist dadurch böse, daß das Subjekt dem gespürten Anspruch des Andern egoistisch entgegentritt. Wenn es so ist, daß nur der Mensch imstande ist, fremden Anspruch nicht nur (wie jedes individuelle Subjekt) zu spüren, sondern darum auch in Form der Vorstellung zu wissen, – dann heißt dies nur, daß der Mensch allein sich die durch ihn veranlaßte Schädigung des Partners *vorstellen* könne.

Wenn gefragt wurde, ob das Böse dem Individuum als solchem und nicht nur dem Menschen zugehöre, so ist nun die Antwort darauf gegeben. Nicht nur für den Menschen, sondern für jedes Individuum gilt, daß Böses in allem Verhalten beheimatet ist. Alles Verhalten in der «Welt» ist nicht nur unrichtig, sondern innerhalb dieser Unrichtigkeit auch böse.

Diese unabweisbare Einsicht könnte aber dadurch getrübt werden, daß die Tatsache des Bösen mit der Empfindung des Bösen verwechselt würde. In Wahrheit ist beides streng auseinander zu halten. Die Empfindung «böse» bedeutet Selbsturteil; in ihm bewertet das Subjekt sein eigenes egoistisch bestimmtes Verhalten negativ. Böse wäre es auch ohne dieses Selbsturteil; in ihm aber wird es als böse empfunden. Vom «Ort» der Empfindung «böse» steht apriori fest, daß sie dort vorhanden ist, wo die problematische Situation des Subjekts zum Problem wird. Also im Subjekt kritischer Selbsterfahrung, d. h. im «gewissenhaften» Subjekt, oder also, wenn Gewissen menschliche Mitgift ist, jedenfalls im Menschen. Aber es erhebt sich die Frage, ob sie, jene Empfindung, d. h. also Gewissen, auf den Menschen beschränkt sei. Sie will, genauer formuliert, wissen, ob überall dort, wo Böses tatsächlich ist (ein anderer Ort käme für die Empfindung nicht in Betracht), es auch als solches empfunden werde. Weil nun der Ort des Bösen identisch ist mit der Individualität, so lautet die Frage, ob die Empfindung des Bösen zur Individualität als solcher gehöre oder nicht.

Wenn man sich vergegenwärtigt, was «Individuum» in Wahrheit bedeutet, so zeigt sich, daß die Frage zu verneinen ist. Individuum ist definiert als zwiespältig reagierendes Subjekt. Etwas andres wissen wir vom Verhalten des einzelnen Seienden apriori, d. h. aus ursprünglicher Einsicht, nicht. In dem, was wir von ihm sicher wissen, figuriert Selbsterfahrung, kritisches Urteil über das eigene Verhalten («Gewissen») nicht. Die Empfindung «böse» gehört in Wahrheit nicht zum Individuum als solchem.

Aber damit ist dennoch nicht gesagt, daß sie, jene Empfindung, auf den Menschen beschränkt sei. Gehört sie nicht zum Individuum als solchem, also nicht zu jedem Individuum, so ist dadurch nicht ausgeschlossen, daß einige besondre Individuen (außer dem menschlichen) ihrer fähig seien. Nur: es ist darüber apriori, gemäß primärer Einsicht, nichts auszumachen. Weil philosophische Besinnung sich streng an jene primäre Einsicht zu halten hat, so gibt es auf die Frage nach dem Ort der Empfindung «böse» jenseits des menschlichen Bereiches keine philosophische Antwort. Sie ist nur durch unverbindliche Vermutung («Hypothese») zu beantworten. Nur soviel läßt sich mit Sicherheit sagen: Sollte einem Individuum die Empfindung «böse» tatsächlich fehlen, so fehlte ihm doch nicht das Böse selbst, weil dieses zum Wesen der Individualität gehört. Doch bereitete ihm sein Böses keinen «Kummer». Es wäre «harmlos» böse. (Darum fehlte ihm mit dem Schuldgefühl auch die Angst.)

Kehren wir, nach dieser Besinnung auf den Ort der Empfindung «böse», noch einmal zum Ort des Bösen selber zurück. Es ist klar geworden, daß Böses überall in der Welt ist, weil in ihr nichts als Individuen sind. Da nun Böses gleichbedeutend ist mit absichtlicher Verletzung fremden Interesses, und dieses gleichbedeutend ist mit Zufügung von Übel, so zeigt sich, daß der Ort des Bösen in der Welt identisch ist mit dem Ort des Übels in ihr. Alles was geschieht, geschieht durch individuelle Reaktion. Wenn Übel «geschieht», so geschieht es eben dadurch. Es gibt kein Übel, es sei denn durch «Übelwollen» eines Individuums gegenüber einem andern. So er-

MARTIN FOSS

ABSTRAKTION UND WIRKLICHKEIT

1959. 152 Seiten. Leinen Fr. /DM 14.50

INHALT:

Einleitung

ERSTER TEIL: WIRKLICHKEIT

I. Faktum und Ordnung

II. Funktion und Unendlichkeit

III. Ausdehnung, Substanz und Kausalität

IV. Begriff, Gesetz und Zweck

ZWEITER TEIL: ABSTRAKTION

V. Leben, Welt und Existenz

VI. Schicksal und Freiheit

VII. Sünde, Schuld, Opfer und Liebe

VIII. Wert und Schöpfung

Schlussbetrachtung

Wörterverzeichnis

FRANCKE VERLAG BERN

Wenn man sich vergegenwärtigt, was «Individuum» in Wahrheit bedeutet, so zeigt sich, daß die Frage zu verneinen ist. Individuum ist definiert als zwiespältig reagierendes Subjekt. Etwas andres wissen wir vom Verhalten des einzelnen Seienden apriori, d. h. aus ursprünglicher Einsicht, nicht. In dem, was wir von ihm sicher wissen, figuriert Selbsterfahrung, kritisches Urteil über das eigene Verhalten («Gewissen») nicht. Die Empfindung «böse» gehört in Wahrheit nicht zum Individuum als solchem.

Aber damit ist dennoch nicht gesagt, daß sie, jene Empfindung, auf den Menschen beschränkt sei. Gehört sie nicht zum Individuum als solchem, also nicht zu jedem Individuum, so ist dadurch nicht ausgeschlossen, daß einige besondre Individuen (außer dem menschlichen) ihrer fähig seien. Nur: es ist darüber apriori, gemäß primärer Einsicht, nichts auszumachen. Weil philosophische Besinnung sich streng an jene primäre Einsicht zu halten hat, so gibt es auf die Frage nach dem Ort der Empfindung «böse» jenseits des menschlichen Bereiches keine philosophische Antwort. Sie ist nur durch unverbindliche Vermutung («Hypothese») zu beantworten. Nur soviel läßt sich mit Sicherheit sagen: Sollte einem Individuum die Empfindung «böse» tatsächlich fehlen, so fehlte ihm doch nicht das Böse selbst, weil dieses zum Wesen der Individualität gehört. Doch bereitete ihm sein Böses keinen «Kummer». Es wäre «harmlos» böse. (Darum fehlte ihm mit dem Schuldgefühl auch die Angst.)

Kehren wir, nach dieser Besinnung auf den Ort der Empfindung «böse», noch einmal zum Ort des Bösen selber zurück. Es ist klar geworden, daß Böses überall in der Welt ist, weil in ihr nichts als Individuen sind. Da nun Böses gleichbedeutend ist mit absichtlicher Verletzung fremden Interesses, und dieses gleichbedeutend ist mit Zufügung von Übel, so zeigt sich, daß der Ort des Bösen in der Welt identisch ist mit dem Ort des Übels in ihr. Alles was geschieht, geschieht durch individuelle Reaktion. Wenn Übel «geschieht», so geschieht es eben dadurch. Es gibt kein Übel, es sei denn durch «Übelwollen» eines Individuums gegenüber einem andern. So ergibt sich, daß Böses und Übel in der Welt zusammenfallen. Ohne Böses kein Übel; soviel Übel, soviel Böses. Beides ist mit der Individuation gegeben.

Weil Individuation alles Seiende betrifft, so ist, mit dem Ort des Bösen, eingesehen, daß es mit dem Seienden zugleich ist. Wer nach dem Ursprung des Bösen fragt, der fragt nach dem Ursprung der «Welt».

III. DIE ABSOLUTE BEDEUTUNG

1. *Der Sinn des Geschehens*

Philosophie fragt nicht nach dem Ursprung der Welt und hat nie darnach gefragt, wenn es auch manchmal so scheinen mochte (wir werden hierauf zurückkommen). Sie fragt einzig darnach, welches Verhalten *in* dieser Welt richtig wäre. Sie fragt nach dem Verhältnis des Richtigen zum praktisch Unrichtigen. – Richtig und unrichtig sind Attribute individuellen Verhaltens. In solchem Verhalten aber besteht alles Geschehen in der Welt. Alles was geschieht, geschieht als individuelle Funktion (doch nicht als «Summe» solcher Funktionen, sondern in universalem Zusammenhang jeder mit jeder andern). Andrerseits geschieht immer, unaufhörlich, etwas. Denn Individuum ist als solches nicht ohne seine Funktion. So unzerstörbar Individuum, so un-endlich ist das Geschehen in der Welt.

Individuelle Funktion vollzieht sich als Reaktion auf diejenige seines Partners, als «Verkehr». Das Individuum ist nicht isoliert, es ist mit anderm funktionell verbunden und seiner Funktion «ausgesetzt». Dies meint das Wort «Existenz». Existieren heißt in funktioneller Beziehung zu anderm stehen, Aussichherausgehen in Antwort auf «Anregung». Existenz ist daher nicht etwas andres als individuelles Sein; jedes Individuum ist als existentes. Das Wort bezeichnet einfach die Tatsache, daß etwas (als Individuum) ist. – Es widerspricht daher philosophischer Einsicht (gewonnen in Explikation der primordialen Wahrheit von der problematischen Situation), wenn Existenz (mit mehr oder weniger emphatischer Betonung des Wortes) mit menschlichem Sein – oder «Dasein» – gleichgesetzt, d. h. auf dieses beschränkt wird. Wir wissen, daß menschliches Individuum, wie immer seine Individualität nach ihrer Besonderheit zu charakterisieren sei (vgl. das IV. Kap.), auf jeden Fall eines unter andern ist; von allen andern unterscheidet es sich zwar nach seiner Qualitas, aber nicht nach seinem Sein, im Punkte der Existenz. Menschliche Existenz ist als solche nicht verschieden von individueller Existenz überhaupt.

Als existentes steht jedes Individuum in funktioneller Relation zu allen andern. Sie setzt aber eine andre, nämlich qualitative Relation voraus. Die im gegenseitigen Verkehr stehenden Individuen sind nach ihrer Eigenart verschieden, und nur als qualitativ verschiedene «können» sie verkehren. Sie sind aber qualitativ in ganz bestimmter, eindeutiger Weise verschieden, weil sie als Individuen von ganz bestimmter, unvertauschbarer und unveränderlicher Eigenart sind. Während funktionelle Relation (wegen des variablen Kräfteverhältnisses der individuellen Interessen) veränderlich ist, trifft dies für das Qualitätsverhältnis nicht zu. Dieses ist so konstant wie die Eigenart jedes Individuums. Wir bezeichneten diese Konstanz früher schon als qualitative *Ordnung* der Welt. In der Tat ist durch das qualitative Verhältnis jedem Individuum sein unverrückbarer Ort zugeteilt, von dem aus – und von keinem andern Standort her – seine funktionellen Beziehungen geschaffen und stets neu geschaffen werden.

Durch diese qualitative Ordnung ist das Seiende Eines, in aller Vielheit der Individuen. Die Ordnung des Einzelnen nach der Qualität bedeutet nicht ein bloßes Nebeneinander. Es handelt sich um Individuen, und das Individuum ist als solches nicht «isoliert», sondern steht in (aktueller oder potentieller) Verkehrsverbindung mit allen andern. Die Einheit des Seienden besteht in dieser reaktiven Verbundenheit. Sie besteht unter allen Umständen, wie immer sich je im besondern der Verkehr gestalte. In jeder einzelnen Reaktion aktualisiert sich die qualitative Einheit funktionell; sie «realisiert» sich je in besondrer Weise.

So vollzieht sich alles Geschehen in der Welt «innerhalb» der Einheit; es «stört», wie gesagt wurde, die qualitative Ordnung nicht. Es bedeutet Veränderung nicht der Ordnung (noch gar deren Aufhebung), sondern Veränderung der funktionellen «Konstellation» innerhalb der Ordnung, – Wandel, wie wir sagten, von einer (funktionellen) «Gestalt» der eindeutig geordneten Welt zu neuer Gestalt eben dieser geordneten Welt. Geschehen ist Zustandsänderung der unveränderlich geordneten Welt.

Wir haben an diese Tatsachen erinnert, weil sie für die philosophische Frage nach der Richtigkeit des Verhaltens wichtig sind. Der erste Schritt zu ihrer Lösung ist getan, wenn eingesehen ist, daß sowohl die Existenz des Existierenden wie auch seine qualitative Ordnung unabhängig sind vom Verhalten der Individuen, also von allem Geschehen. Von diesem Verhalten abhängig ist zwar der jeweilige *Zustand* der Welt, als dadurch entstehender, nicht aber ihr *Bestand*. Daß etwas ist, daß Individuen sind, und daß sie nach ihrer Eigenart in bestimmtem Verhältnis zueinander stehen: dies alles steht fest, sei das Verhalten der Individuen so oder anders, geschehe was immer geschehen möge. Alles was erst *wird*, wird *durch* individuelles Verhalten. Was nicht *dadurch* wird, das *wird* nicht. Geordnete Existenz wird also nicht und niemals; sie ist *ungeworden*.

Die Voraussetzung eines Gewordenen nennen wir seine Bedingung. Alles was in der Welt Bedingung sein kann, ist inbegriffen im Verhalten der Individuen. Was nicht durch solches Verhalten bedingt ist, ist *unbedingt*. Zustände sind bedingt durch individuelles Verhalten. Existenz selber, in ihrer Ordnung, ist *unbedingt*. – Diese Unbedingtheit, eins mit Ungewordenheit, nennen wir Absolutheit. Was wird, ist nicht absolut, sondern bedingt. Was ist, ist absolut. Sein und absolut sein ist dasselbe. Existenz ist nicht herzuleiten oder abzuleiten von irgend etwas; Existenz ist nicht zuständlich, sondern «eigenständig», für sich stehend. Absolutheit heißt «Erhabenheit» über alle Zuständlichkeit. Existenz ist nicht aus Existierendem abzuleiten. Was durch Existierendes wird, wird als Zustand durch sein Verhalten; dieses schafft nicht Existenz, sondern setzt sie voraus. Existierendes ist zwar für Zuständlichkeit kompetent oder «verantwortlich», nicht aber für sich selbst. Existenz hat ihren «Ursprung» nicht im Existierenden; sie ist nicht in ihm begründet; sie ist absolut.

Darum spielen, was Existenz betrifft, Interessen keine Rolle; sie haben wohl für das Verhalten des Existierenden Bedeutung, nicht aber für seine Existenz. Für diese spielt daher auch der Gegensatz der Interessen keine Rolle. Existenz ist «erhaben» wie über das so

oder so interessierte Wollen so auch über dessen Gegensätzlichkeit. Ist individuelle Absicht stets gegensätzlich interessiert, so hat diese ihre Problematik doch für die Existenz des Individuums keine «Bedeutung»; seine Existenz wird durch die Problematik nicht selber problematisch. Als ungewollte, dem Interesse entzogene, ist sie unproblematisch, ohne Zwiespalt. Der Kampf der Interessen spielt sich in ihr ab, ohne sie selber, die Existenz, irgendwie zu tangieren.

Wenn individuelles Wollen wegen seiner Zweideutigkeit unrichtig (ohne Richtung) ist, so gilt daher dieses Attribut oder Urteil keinesfalls der Existenz selber. Irgendeinem Urteil untersteht das Verhalten des Existierenden, nicht aber seine Existenz. Diese ist nie und nimmer Gegenstand einer so oder so urteilenden Betrachtung, sondern deren und aller Gegenständlichkeit «unbewegte» Voraussetzung. Richtig und unrichtig sind Kategorien, welche auf Existenz nicht angewendet werden können. Existenz entzieht sich allem Urteil; sie ist auch in dieser Weise absolut.

Was richtig oder unrichtig sein kann, ist immer Verhalten eines Existierenden, ist also *Geschehen*, nicht Sein. Aber auch hier betrifft das Urteil, betreffen die Attribute richtig und unrichtig nur das *Wie* des Geschehens, nicht die Tatsache des Geschehens selbst. Denn diese ist in der Existenz inbegriffen. Was existiert, existiert als Individuum, als interessiertes, wollendes, tätiges Subjekt, – und nicht anders. Soviel Existierendes, soviel Verhalten, soviel Geschehen. Geschehen ist von Existenz nicht zu trennen. Es geschieht niemals und nirgends nichts. Mag die Richtung des Geschehens diese oder jene sein, mag sie eindeutig, das Geschehen also richtig sein oder nicht: es geschieht etwas. Geschehen ist unabhängig davon, welche Richtung es habe. Seine Unrichtigkeit – es ist unrichtig, weil es, als individuelles Verhalten, nicht eindeutig ist – seine faktische Unrichtigkeit ändert an seiner existenziellen Tatsächlichkeit nichts. Diese untersteht keinem Urteil, so wenig wie Existenz. Geschehen ist so absolut wie diese. Es ist aus nichts abzuleiten, auch nicht aus dem Wollen des Existierenden. Kein Existierendes «kann» wollen, daß nichts geschehe, noch daß etwas geschehe.

Existieren heißt nur: am Geschehen teilnehmen. Ein Existierendes kann so oder so sich verhalten, aber *daß* es am Geschehen teilnehme, dies entzieht sich seinem Wollen.

Ist darnach Geschehen als solches weder richtig noch unrichtig, weil es unabhängig ist von aller Richtung, welche es durch die Absicht der Individuen nehmen mag, so ist eine Art von «Richtung» (wenn man so sagen darf) ihm immerhin immanent. Freilich nicht eine Richtung, welche Existierendes (Individuum) ihm gibt (und welche also dem Urteil der Richtigkeit unterstände), sondern eine Richtung, welche es unter allen Umständen *hat*, ganz abgesehen von den richtungbestimmenden Interessen der Individuen. Um deutlich zu machen, was wir damit meinen, müssen wir etwas ausholen.

Wir wissen, daß Geschehen nicht die qualitative Ordnung der Individuen tangiert, sowenig wie der Interessengegensatz in jedem Individuum seine Existenz als Individuum in Frage stellt. Der Gegensatz der Interessen bedeutet nicht, daß das Individuum quasi gespalten sei, so daß es nicht Eines wäre. Es ist und bleibt ein und dasselbe einfache Subjekt seiner Interessen, wie immer seine Funktion im Verkehr sich gestalten möge. Genau so bleibt die Welt der Individuen ein und dieselbe Welt in allem Geschehen, eindeutig geordnet nach dem Qualitätsverhältnis der Individuen untereinander. Mögen die Zustände wechseln, so sind sie doch immer Zustände der Einen Welt. Im Geschehen fällt die Welt nicht in Zustände auseinander; sie bewegt sich nur, aber als stets Eine Welt, von funktioneller Gestalt zu neuer Gestalt. «Zustand» ist im übrigen ja auch nicht als Stillstand zu verstehen, Gestalt nicht als «ruhende». Die Welt steht nie still, Geschehen ist ständig, Zustände sind «flüchtig», sie sind nur «künstlich» aus dem Fluß des Geschehens herauszunehmen. Welt ist nicht anders als im Werden, sie ist lebende Welt. – Aber in allem Werden ist und bleibt sie «in Ordnung», in ihrer Ordnung. Jeder Zustand, jeder Lebensmoment repräsentiert diese Ordnung in besonderer Weise. Die Ordnung geht durch alle Bewegung hindurch; jeder Zustand ist Ordnungszustand. Geschehen

führt nie zum Chaos, es führt stets zu Gestalt, besser: es ist «Abwandlung» der Gestalt, d. h. der Ordnung.

So kann man sagen, *eine* «Richtung» sei dem Geschehen als solchem zugehörig: die Richtung auf Gestalt. Geschehen ist gestaltendes Geschehen. Diese «antichaotische» Ausrichtung ist ihm eigen, was immer die Individuen wollen oder tun. Ist individuelles Verhalten immer unrichtig, so «dient» es doch unweigerlich jener Gestaltung. Diese ist unabhängig von der Richtung des individuellen Verhaltens, sie ist nicht vom Verhalten bestimmt, sondern ist unter allen Umständen. Die gestaltende Bedeutung des Geschehens, diese seine «Richtung» ist absolut, wie Existenz absolut ist. Sie untersteht daher nicht dem Kriterium der Richtigkeit, weil dieses nicht dem Geschehen als solchen, sondern dem individuellen Verhalten gilt. Darum ist, um Mißverständnisse zu vermeiden, wohl besser nicht von Richtung, sondern von *Sinn* des Geschehens zu sprechen. Gestaltung ist Sinn (Bedeutung) des Geschehens, ob dieses als Verhalten richtig oder unrichtig sei.

Dies ist der Begriff der ewigen Vollendung. Die qualitativ geordnete Welt ist vollendet im Sinn der absoluten Einheit, welche keiner Alteration unterworfen ist; als also absolute ist sie «endgültig». Im Geschehen wandelt sich ihre Gestalt; aber jede Gestalt ist Einheitsgestalt; sie stellt Vollendung in je besondrer Weise dar. Geschehen schreitet von Gestalt zu Gestalt der vollendeten Welt; es schreitet von einer «Weise» der Vollendung zu neuer Weise derselben Vollendung. Es ist seinerseits ständige Vollendung in diesem Sinn. Vollendung, welche *ist, wird* im Geschehen je in neuer Weise. So ist Geschehen selbst Vollendung im Werden, und zwar ewige Vollendung, weil Geschehen ohne Ende ist. Die vollendete Welt ist je als werdende vollendet; ihre Vollendung besteht darin, daß sie ständig wird. Welt «ruht» nicht in der Vollendung, sie «lebt» ihre Vollendung. – Sinn des Geschehens ist ständige Darstellung der ewigen Vollendung.

Man muß nur unterscheiden zwischen Sinn und Zweck. Zwecke setzen die Individuen, Zweck ist Individualbegriff. Zwecke sind

Ziele individuellen Verhaltens, bedingt durch die Interessen. Geschehen kennt so etwas nicht. Es treibt keinem «Erfolg» zu, in welchem es seine Erfüllung fände. Es ist nicht auf ein Ende ausgerichtet; es hat keinen Zweck-Sinn. Es trägt seinen Sinn ständig in sich selbst und «erfüllt» ihn zugleich. Es vollendet sich nicht in einem Zweck; es ist als Geschehen selbst ständige Vollendung.

Es ist für uns, die wir Individuen sind, schwer, den Unterschied solchen Sinnes vom «Sinn» unsres Verhaltens, welcher Zwecksinn ist, sich vorzustellen. Wir sind geneigt, Sinn nur dort zu sehen, wo ein Zweck ist; wir meinen, ein Geschehen habe nur dadurch Sinn, daß es einem Zweck diene. So erscheint uns Geschehen ohne Zweck sinnlos. – Es ist im Interesse der Wahrheit notwendig, diese Kurzsichtigkeit zu überwinden. Wir müssen *denken* lernen.

Ist mit der Existenz Geschehen absolut, so ist sein Sinn absoluter Sinn. Er ist völlig unabhängig von aller (stets individuellen) Sinn-Setzung. Welt gewinnt Gestalt und immer neue Gestalt, was immer wir – die Individuen – bezwecken oder nicht bezwecken mögen. Mag individuelle Zwecksetzung und entsprechendes Verhalten so unrichtig sein, wie es immer ist: Geschehen hat und behält seinen Sinn. Wenn Geschehen sich nicht anders vollzieht als in individuellem Verhalten, so bestimmt doch nicht dieses seinen *Sinn*. Er «verwirklicht» sich über alle Sinnsetzungen hinweg; er verwirklicht sich ständig und ohne Ende.

Mit der Absolutheit des Geschehens ist seine *Irreversibilität* eingesehen. Besteht sein absoluter Sinn in ständiger Erneuerung der Weltgestalt, so schließt er jede Wendung aus, welche nicht Erneuerung wäre, sondern Wiederholung, sei es als Rückkehr von einem Zustand zum nächstvorhergehenden oder als «Kreislauf». Die Lehre von der «ewigen Wiederkehr aller Dinge» ist richtig, sofern sie nichts andres sagen will, als daß alles, was in Wahrheit ist, die individuelle Welt also, «immer wieder» ist, nämlich in allem Wandel zuständlicher Gestalt; sie besagt insofern nicht mehr und nicht weniger als die Absolutheit der Existenz. Sie ist aber irrig,

PAUL HÄBERLIN

DAS BÖSE

Ursprung und Bedeutung

135 Seiten. Fr./DM 11.80

Das Buch stellt sich die Aufgabe, dem Bösen in der Welt, vor dessen Macht die Menschheit wieder einmal ratlos zu stehen scheint, ins Gesicht zu schauen, d. h. über sein Wesen und seine Bedeutung Klarheit zu schaffen. Es beginnt, in Konfrontation mit den Begriffen des Übels, des «Richtigen» und des Dämonischen, mit dem Nachweis, daß «böse» nie etwas anderes ist als Aktivierung egoistischer Absicht im Verkehr. Erst nach dieser Klarstellung wird es möglich, die entscheidende Frage nach seiner wahren Bedeutung anzugehen.

Die Besinnung ergibt zunächst, auf einwandfrei begründeter Basis vollzogen, daß das Böse untrennbar zu individueller Existenz gehört und daher, in Anbetracht der totalen Individuation des Existierenden, nicht etwa nur menschliche, sondern universale Bedeutung hat. Der nächste Schritt erbringt den Nachweis, daß der Sinn des universalen Geschehens sich nicht anders erfüllt als durch individuelle Aktivität und also (weil, wie gezeigt wurde, Böses zu dieser Aktivität unablösbar gehört) nicht ohne das Böse. Dadurch bekommt dieses im Ganzen des Geschehens seine absolute Bedeutung.

Von hier aus erst kann seine wahre Bedeutung für uns Menschen verstanden werden, gemäß unserer besonders gearteten Individualität, welche durch die Tatsache des Gewissens bestimmend charakterisiert ist. Über eine Darstellung der besonderen Gestalt, welche das universale Böse im menschlichen Leben annimmt, führt das entscheidende

Ziele individuellen Verhaltens, bedingt durch die Interessen. Geschehen kennt so etwas nicht. Es treibt keinem «Erfolg» zu, in welchem es seine Erfüllung fände. Es ist nicht auf ein Ende ausgerichtet; es hat keinen Zweck-Sinn. Es trägt seinen Sinn ständig in sich selbst und «erfüllt» ihn zugleich. Es vollendet sich nicht in einem Zweck; es ist als Geschehen selbst ständige Vollendung.

Es ist für uns, die wir Individuen sind, schwer, den Unterschied solchen Sinnes vom «Sinn» unsres Verhaltens, welcher Zwecksinn ist, sich vorzustellen. Wir sind geneigt, Sinn nur dort zu sehen, wo ein Zweck ist; wir meinen, ein Geschehen habe nur dadurch Sinn, daß es einem Zweck diene. So erscheint uns Geschehen ohne Zweck sinnlos. – Es ist im Interesse der Wahrheit notwendig, diese Kurzsichtigkeit zu überwinden. Wir müssen *denken* lernen.

Ist mit der Existenz Geschehen absolut, so ist sein Sinn absoluter Sinn. Er ist völlig unabhängig von aller (stets individuellen) Sinn-Setzung. Welt gewinnt Gestalt und immer neue Gestalt, was immer wir – die Individuen – bezwecken oder nicht bezwecken mögen. Mag individuelle Zwecksetzung und entsprechendes Verhalten so unrichtig sein, wie es immer ist: Geschehen hat und behält seinen Sinn. Wenn Geschehen sich nicht anders vollzieht als in individuellem Verhalten, so bestimmt doch nicht dieses seinen *Sinn*. Er «verwirklicht» sich über alle Sinnsetzungen hinweg; er verwirklicht sich ständig und ohne Ende.

Mit der Absolutheit des Geschehens ist seine *Irreversibilität* eingesehen. Besteht sein absoluter Sinn in ständiger Erneuerung der Weltgestalt, so schließt er jede Wendung aus, welche nicht Erneuerung wäre, sondern Wiederholung, sei es als Rückkehr von einem Zustand zum nächstvorhergehenden oder als «Kreislauf». Die Lehre von der «ewigen Wiederkehr aller Dinge» ist richtig, sofern sie nichts andres sagen will, als daß alles, was in Wahrheit ist, die individuelle Welt also, «immer wieder» ist, nämlich in allem Wandel zuständlicher Gestalt; sie besagt insofern nicht mehr und nicht weniger als die Absolutheit der Existenz. Sie ist aber irrig,

wenn sie Wiederkehr der Gestalten, der «Zustände», meint. Denn so widerspräche sie dem absoluten Sinn des Geschehens.

Es ist am Anfang gesagt worden, Philosophie frage nicht nach dem Ursprung der Welt, sondern einzig nach der Richtigkeit unsres Verhaltens in ihr. Aber nun könnte es scheinen, daß mit der vorstehenden Feststellung der Absolutheit von Existenz und Geschehen doch etwas über den Ursprung gesagt sei (und dieser Anschein hat in der Tat immer wieder dazu verleitet, die Absicht geschichtlich vorliegender Philosophie, dort wo sie vom Absoluten spricht, in diesem Sinn zu deuten). Es ist notwendig, dieses Mißverständnis zu zerstören. Es muß gesehen werden, daß die Feststellung jener Absolutheit weder Antwort auf eine Frage nach dem Ursprung ist noch darüber irgendwelche Auskunft gibt. Die Einsicht der Absolutheit geschah im Zuge philosophischer Besinnung auf die Richtigkeit individuellen Verhaltens. Es mußte dabei auffallen, daß das Verhalten der Individuen, ganz abgesehen von Richtigkeit oder Unrichtigkeit, zwar bestimmend ist für die zuständliche Gestalt der Welt und daher für den «Gang» des Geschehens, daß es aber nicht bestimmend ist für die Existenz der (geordneten) Welt noch für die Tatsache des Geschehens, welche mit der Existenz gegeben ist. «Absolutheit» von Existenz und Geschehen meint nichts andres als eben diese Unabhängigkeit vom individuellen Verhalten.

In diesem Sinn könnte man von «Ursprünglichkeit» der Existenz sprechen, aber nur in diesem Sinn: sie ist «Ursprung» alles Verhaltens. Eben deshalb ist nun die Frage nach *ihrem* Ursprung oder irgendeine Feststellung darüber philosophisch ausgeschlossen. Was absolut ist, das ist absolut; nach seinem Ursprung zu fragen würde die Annahme voraussetzen, daß Existenz von «Bedingungen» oder «Ursachen» abhängig sei. Nun erschöpft sich aber alles, was Philosophie von Bedingung oder Ursächlichkeit weiß, im Verhalten des Existenten. Dieser Einsicht widerspräche jene Annahme von Ursächlichkeit außerhalb oder «vor» seiner Existenz. Eine Frage darnach ist daher philosophisch ausgeschlossen, – damit selbstverständlich auch jede Antwort darauf.

Es ist wohl möglich, und kommt immer wieder vor, daß «jemand» nach dem Ursprung der existenten Welt fragt oder sogar darüber Behauptungen aufstellt. Aber dieser Jemand wäre dann insofern nicht ein Philosophierender. Als absolute ist Existenz «unfraglich». Fragen zu stellen, wo philosophisch, d. h. begründeterweise, nichts zu fragen ist, das nennen wir spekulieren. Alles Fragen nach einem Ursprung der Existenz und alles Antworten darauf ist spekulativ und damit unphilosophisch. Es sollte endlich klar sein, daß es «spekulative Philosophie» nicht gibt, so wenig wie hölzernes Eisen. Spekulation steht nicht nur außerhalb der Philosophie, sie ist ihr feindlich, nämlich im Sinn der Gefahr, von ihrem Auftrag abzuirren.

Ihr Auftrag ist und bleibt Besinnung auf das Verhalten, welches richtig wäre. Verhalten, als stets individuelles, bestimmt die *Art* des Geschehens. So kann die philosophische Frage lauten: welche Bedeutung richtigem individuellem Verhalten für die Art des Geschehens zukäme, im Verhältnis zu dem tatsächlichen Verhalten, das, wie wir wissen, stets unrichtig ist. Oder also: was der Unterschied zwischen richtigem und unrichtigem Verhalten für das Geschehen zu bedeuten habe.

2. *Individuelle Freiheit und Kausalität*

Auszugehen ist dabei von der Absolutheit des Geschehens-Sinnes, welche mit derjenigen des Geschehens identisch ist. Der absolute Sinn des Geschehens ist die ständige Erneuerung der Weltgestalt, d. h. der funktionellen Einstellung der Individuen untereinander innerhalb ihrer qualitativ geordneten Stellung zueinander. Diese Erneuerung ist unfragliche Tatsache, was immer die Individuen in ihren Sinn- oder Zwecksetzungen dazu «sagen» mögen. Als absolute Tatsache ist dieser Sinn des Geschehens weder richtig noch unrichtig: er *ist* einfach, und ist durchaus unabhängig von Richtigkeit oder Unrichtigkeit individuellen Verhaltens.

Aber man darf diese Tatsache nicht so mißverstehen, als sei individuelles Verhalten überhaupt ohne Bedeutung für das Geschehen. Das Mißverständnis ist bekannt unter dem Namen des Determinismus. Er vermeint, was geschehe, geschehe gewissermaßen über die Köpfe der Individuen hinweg, ohne Rücksicht auf ihr Verhalten. Er stellt sich das Geschehen als einen zwanghaften Ablauf vor, welcher den Individuen gar keine Möglichkeit bestimmenden Eingreifens lasse, so sehr sie sich der Illusion hingeben möchten, sie seien dafür verantwortlich.

Es liegt im Interesse der philosophischen Besinnung, diesen Irrtum als solchen einzusehen und aufzudecken. Es handelt sich um die *Freiheit* des Individuums; denn Freiheit meint nichts andres als Möglichkeit, jenen «Ablauf» zu bestimmen oder doch mitzubestimmen. Wohlverstanden: für Philosophie gibt es kein Problem der Freiheit. Sie weiß ja kraft ihrer ursprünglichen Einsicht um die Existenz der Individuen als der einzigen Quelle des Geschehens: alles was geschieht, geschieht durch individuelles Verhalten; es gibt kein Geschehen außer diesem Verhalten, weil es außer den Individuen nichts gibt. Sie weiß also, daß es auf die Stellungnahme der Individuen und auf sie allein ankommt, *was* geschehe. Sie weiß, daß diese Stellungnahme individuelle Entscheidung in der Begegnung bedeutet, Entscheidung auf Grund der beiden Möglichkeiten der Stellungnahme, nämlich der altruistischen und der egoistischen, welche jedem Individuum eigentümlich sind. Sie weiß damit, daß alles Geschehen, wenn auch als reaktives, Sache des Individuums ist, von ihm selber und von nichts sonst vollzogen oder zu vollziehen. Sie weiß dadurch um die Mitbestimmung der Individuen für den Verlauf des Geschehens, und zwar nicht nur als Möglichkeit, sondern als Tatsächlichkeit: sie weiß um die Freiheit des Individuums. Diese ist ihr also nicht «Problem», so als ob erst gefragt werden müßte, ob sie bestehe oder nicht.

Wenn daher diese Frage gestellt wird, wenn ein «Problem der Freiheit» besteht oder gar Freiheit negiert wird, so kann dies nur aus unphilosophischer Position geschehen, im Rahmen eines «Denkens», welches philosophischem Denken fernsteht. Und

wenn Philosophie sich mit dem Problem beschäftigt, so kann dies nicht anders geschehen denn als Versuch, unphilosophisches, d. h. nicht apriori begründetes Denken in seiner Grundlosigkeit einzusehen und zu zeigen. Für sich selber hätte sie dies nicht nötig; sie weiß, was sie weiß. Aber der Mensch, auch als philosophierender, ist immer in der Gefahr, die Wahrheit zu «vergessen», insbesondre dann, wenn die Erfahrung ihr zu widersprechen scheint. Es ist die ständige Gefahr des Philosophierenden, Erfahrung, Augenschein, vermeintliche Wahrheit für Wahrheit zu nehmen; die große Arbeit der Philosophie besteht gerade darin, diese Gefahr immer wieder, in unerbittlicher Konsequenz der ursprünglichen Einsicht, zu überwinden; philosophische Besinnung vollzieht sich im Kampf gegen die Versuchung zur Unwahrheit durch den Augenschein.

Was die Freiheit des Individuums betrifft, besteht in der Tat ein Augenschein («Erfahrung» genannt), welcher sie ausschließt. Es handelt sich um die Erfahrung, welche im üblichen Begriff der *Kausalität* zusammengefaßt ist. Dieser besagt, daß jeder Zustand von seiner Vergangenheit her *determiniert* sei, so daß er zwangsläufig daraus folge. In ihrem Bestreben, Wahrheit von vermeintlicher Wahrheit, d. h. Unwahrheit zu scheiden, hat philosophische Besinnung diesen Begriff daraufhin zu prüfen. Diese Prüfung ist notwendig, obschon gewisse Erfahrungen der «Mikrophysik» zu zeigen scheinen, daß Kausalität im angeführten Sinn nicht bestehe. Denn es handelt sich auch hier um Erfahrung, und der Begriff der Kausalität ist derselbe, ob sie erfahrungsgemäß bejaht oder verneint werde. Die Prüfung des Begriffs schließt beides ein; sie hat zu fragen, ob das, was er meint, in Wahrheit bestehe oder nicht bestehe, mag Erfahrung dafür oder dagegen sprechen.

Auszugehen ist von der aus ursprünglicher Einsicht festgestellten Tatsache der totalen Individuation, welche einschließt, daß alles, was geschieht, durch individuelles Verhalten geschieht und nicht ohne dieses. Mit dieser Einsicht stände der zur Diskussion stehende Kausalbegriff im Einklang, wenn er nichts andres meinte, als daß der Zustand die Folge des vorangehenden sei (wobei natürlich nicht an einzelnes Geschehen oder einzelne aus dem Ganzen herausgegriffene, partielle Zustände zu denken ist, sondern an das Geschehen im Ganzen). Jeder Zustand ist in der Tat «zureichende» Bedingung des nächsten. Dieser wird nicht von anderswoher bestimmt; er ist in dieser Weise durch den ihm vorangehenden tatsächlich determiniert.

Der Irrtum beginnt erst dort, wo die Determination nicht als Bestimmung *durch* den Zustand begriffen, sondern als überwaltendes Fatum (Zwang) verstanden ist, welches die Zustände *ohne* ihr Zutun aneinander kettete. Das Kontinuum des Geschehens, das in der Tat besteht, wird aus einem außerhalb oder «über» dem Seienden waltenden «Gesetz» erklärt. Das Seiende selbst ist darin passiv, «tot»; es wird mit ihm (von wem?) gespielt. Damit wird gerade der Begriff der Bedingung denaturiert: das Bedingende ist dann gar nicht der bestehende Zustand, sondern jenes «Gesetz», das buchstäblich als Deus ex machina die Folge bewirkt. Es wird nicht bedacht, daß dadurch im Grunde Geschehen überhaupt geleugnet ist. Wenn nämlich jeder Zustand «gesetzlich», automatisch, aus dem vorhergehenden folgen soll, so muß er mit diesem schon gegeben sein. Die Zustandsfolge ist «von Anfang» bestimmt. Es entsteht nichts, was nicht im «Urzustand» schon enthalten wäre. Es entsteht nichts Neues; dies heißt aber, daß nichts geschieht, – es war ja schon alles da, eingewickelt im Urzustand. Es gibt keine Novität; die gesetzliche Kontinuität verschluckt die Kontingenz, die Neuheit jedes Zustandes.

Es ist demgegenüber nötig, sich von der spekulativen (vielleicht pseudoreligiösen) Erfindung einer überwaltenden Gesetzlichkeit zu befreien. Der Begriff des Gesetzes hat schon einen Sinn. Als sinnvoller meint er aber nichts andres als daß aus gleichen Prämissen Gleiches folge. Wenn gemäß diesem rein logischen Prinzip im Zuge der Forschung «Gesetze» formuliert werden, so geschieht dies durch generalisierende Zusammenfassung einander ähnlicher Zustandsfolgen, indem ihre Ungleichheit zum Zweck der Übersichtlichkeit des verwirrenden Einzelgeschehens negligiert wird;

die Gesetze schematisieren das stets Einmalige, – wie der besonnene Forscher wohl weiß. Es ist nur ein andrer Ausdruck dafür, wenn man vom statistischen Charakter aller Gesetze spricht, – es ist damit ihr «Ungefähres» bezeichnet, – wie eben das im Gesetz Zusammengefaßte nur ähnlich, d. h. ungefähr gleich ist. Tatsächlich Gleiches gibt es nicht, wie gerade der Forscher weiß. Der logische (nicht spekulative) Begriff der Gesetzlichkeit ist realiter nie erfüllt. Er steht aber aller Bildung von Gesetzen zu Gevatter, so nämlich, daß gewußt und anerkannt wird: sofern zwei Zustände einander gleichen, gleichen sich auch ihre Folgen, so daß, unter Vorbehalt der tatsächlichen Ungleichheit, Rückschlüsse von ähnlichen Folgen auf ähnliche Bedingungen möglich sind.

Es gibt nur *eine* nicht statistisch ungefähre, sondern tatsächliche «Gesetzlichkeit». Sie ist identisch mit der Absolutheit der Existenz und lautet: was ist, das ist, und was so ist, das ist nicht anders. Das logische Prinzip ist Ausdruck dieser existenziellen Absolutheit; es verlangt, daß im Denken A nicht als Non-A behandelt werde.

Ist einmal durch Einsicht in die wahre Bedeutung der Gesetzlichkeit der Kausalbegriff von der spekulativen Zutat des überwaltenden Zwangsgesetzes befreit, ist er damit auf den Satz reduziert, daß jeder Zustand durch den vorhergehenden zureichend bedingt sei, – dann kommt es nur noch darauf an, sich klarzumachen, was Bedingung oder Determination eigentlich besagen will. Ist der zukünftige Zustand durch den vorangehenden bedingt, so heißt dies, daß er durch diesen und keinen andern bestimmt ist. Er ist also nicht schon *ohne* ihn bestimmt. Er ist nicht «vorbestimmt» in dem Sinn, daß er auch ohne den vorausgehenden eintreten würde. Es liegt am Vorzustand und nur an diesem, wie der folgende sein werde. Wäre der erste anders als er ist, so wäre auch die Folge anders als sie ist. Jeder Zustand *ist* nicht schon bestimmt, er *wird* bestimmt durch seinen Vorgänger. Dies ist aber nur dann möglich, wenn dieser nicht «passiv» ist; was inaktiv wäre, das bewirkte nichts. Es hängt also an der Aktivität eines Zustandes, daß er eine

Folge hat, und es hängt an der Weise jener Aktivität, welche Folge er habe. Recht verstandene Kausalität, d. h. wirkliche Determiertheit der Folge, setzt ein vorangehendes Verhalten voraus. Determination ist aktiv zu verstehen, Kausalität als *Kausation*.

Nur in diesem Verstande entspricht der Kausalbegriff der ursprünglichen Einsicht, daß alles was geschieht, als individuelles Verhalten geschieht. Denn jeder Zustand der Welt ist gegeben durch funktionelle Beziehung der Individuen untereinander, und jedes Geschehen ist Wandel dieser Beziehung in Gestalt einer neuen Einstellung der Individuen zu ihren Partnern. Wahre Kausalität schließt dadurch sowohl Kontinuität des Geschehens als auch Kontingenz, d. h. Neuheit jedes Zustandes ein.

Recht verstanden bedeutet Kausalität nichts andres als Geordnetheit des Geschehens. Wir kennen schon jene Weltordnung, welche gegeben ist durch das eindeutige qualitative Verhältnis der Individuen zueinander, und welche in jeder neuen Weltgestalt als *ihre* Einheit «wiederkehrt». Die Individuen haben gemäß ihrer Eigenart, nach «Rang und Namen», je ihren bestimmten, absolut bestimmten Ort. – Die *Geschehens*-Ordnung ist von andrer Art. Sie besteht darin oder dadurch, daß – wie der gereinigte Kausalbegriff meint – jede Folge durch den Vorzustand zureichend, d. h. eindeutig bestimmt ist. Sie ist dadurch bestimmt, daß sie durch das Verhalten der Individuen im Vorzustand bestimmt *wird*. Ist sie aber einmal – eben dadurch – bestimmt, so ist sie so wie sie ist, nicht anders. Jeder Zustand geht in einen bestimmten Neuzustand über, bestimmt im Sinne der Bestimmung durch vorangehendes Verhalten, bestimmt aber nun auch im Sinne des Soseins: aus einem Zustand folgt nicht mehr als *ein* Zustand, es folgt daraus dieser und nicht ein andrer Zustand. Jeder Zustand *wurde* «determiniert»; sobald er aber «da ist», *ist* er determiniert, eindeutig bestimmt als der, der er ist. Geschehen schreitet von je bestimmter Gestalt durch neue Bestimmung zu je neu bestimmter Gestalt. Was einmal geschehen ist, *ist* bestimmt. Was geschehen wird, das *wird* bestimmt, und wird als bestimmtes.

Dies bedeutet die Ordnung des Geschehens. Man könnte einfach sagen: es schreitet nie «zurück», so daß der einmal bestimmte Zustand je wieder ein erst noch zu bestimmender würde. Dadurch, daß er nun bestimmt ist, ist seine Bestimmung geschehen. Geschehen im Ganzen ist Folge von lauter bestimmten Zuständen, unbeschadet der je neuen Bestimmung jedes von ihnen. Der «Gang» des Geschehens ist dadurch geordneter Gang, daß er von eindeutig bestimmtem zu wiederum – nun aber anders – bestimmtem Zustand führt. Das ist der wahre Sinn der Kausalität: sie meint nichts andres als diese Geschehensordnung.

So verstanden widerspricht Kausalität nun nicht der Freiheit des Individuums, welche durch den falschen, «gesetzlichen» Kausalitätsbegriff ausgeschlossen war. Im Gegenteil: echte Kausalität setzt diese Freiheit voraus, oder schließt sie ein, wenn man will. Individuelle Freiheit definiert sich als Möglichkeit, den «Lauf» des Geschehens zu bestimmen. Echte Kausalität beruht auf dieser Möglichkeit. Gewiß geschieht die Bestimmung des je folgenden Zustandes nicht durch das einzelne Individuum allein; es sind «alle» daran beteiligt. Aber eben deshalb ist die Bestimmung Sache jedes einzelnen; es ist, in seinem Verhalten, «unentbehrlich» für den Gang des Geschehens. Es kann nur dadurch mitbestimmend sein, daß es seinerseits, soviel an ihm liegt, an der Bestimmung teilnimmt, d. h. selber bestimmend ist. Wie es sich zu anderm verhalte, in welcher Weise also es an der Bestimmung der Zukunft mitwirke, das ist seine Sache, und ohne dieses sein Verhalten wäre weder Geschehen überhaupt noch so oder so bestimmte Zustandsfolge. Durch seine Freiheit schafft es mit das geordnete Geschehen. Echte Kausalität ist Geschehensordnung durch eigenständige, freie Entscheidung der Individuen, jedes Individuums.

Von hier aus klärt sich zugleich der Begriff des *Zufalls*. Für den falschen, deterministischen Kausalbegriff gibt es keinen Zufall, das heißt nichts, was nicht schon im voraus bestimmt wäre. Für den echten Kausalbegriff hingegen ist alles, was geschieht, Zufall, im Sinn der Nicht-Vorbestimmtheit. Jetzt, im Moment *wird* je bestimmt, was geschehen wird; es ist vor diesem Jetzt noch nicht bestimmt. Nur daß Zufall hier nicht «blinder» Zufall ist. Was geschieht, geschieht nicht, ohne daß es bestimmt wäre. Es ist zufällig nur in dem Sinn, daß es vor der momentanen Bestimmung nicht bestimmt ist. Im Moment seiner Bestimmung ist es nicht mehr zufällig, sondern bestimmt. Die Individuen sind es, welche durch ihre Entscheidungen alle «Zufälle» und zugleich ihre Nicht-Zufälligkeit, d. h. Bestimmtheit, schaffen.

Freiheit des Individuums läßt sich von seiner Existenz nicht trennen, sie ist mit dieser identisch. Individuum ist Subjekt und ist als solches «tätig». Seine (reaktive) Aktivität besteht in seiner Stellungnahme, welche ihrerseits identisch ist mit autonomer Entscheidung im Widerstreit der Interessen. Als existierendes ist das Individuum Subjekt seiner Entscheidung; es allein trifft seine Entscheidung. Das ist seine Freiheit.

Man darf Freiheit nur nicht verwechseln mit der Möglichkeit, den Erfolg der Entscheidung zu bestimmen. Es ist ganz klar, daß nicht und niemals geschieht, was das einzelne Individuum in seiner Entscheidung «will». Der Erfolg, das wirkliche Geschehen, wird durch das Zusammenspiel aller individuellen Entscheidungen bestimmt. Daß er nicht vom Einzelnen allein abhängig ist, dies ist der Begriff des *Schicksals*. Es ist Schicksal des Individuums, nicht allein bestimmen zu können, was geschehen wird. Dieses Schicksal steht seinem Wollen gewissermaßen gegenüber und hindert dessen Erfolg. Immerhin ist zu bedenken, daß es niemals absolutes Hindernis, sondern je nur Einschränkung bedeutet. Wenn das Individuum den Erfolg nicht allein bestimmt, so bestimmt es ihn doch mit. Das wirkliche Geschehen ist *auch* von ihm abhängig. Jedes ist in diesem Sinne «Schmied» seines Schicksals. Vor allem aber: die Schranke des Erfolges bedeutet in keiner Weise Schranke der Freiheit, wenn diese als Mitbestimmung des Geschehens durch autonome Entscheidung verstanden wird.

Ebensowenig ist diese Freiheit der Entscheidung zu verwechseln mit dem, was man *Wahlfreiheit* nennen könnte. So etwas be-

steht in der Tat nicht, jedenfalls nicht ohne Einschränkung. Wenn das Individuum sich für diese oder jene Stellungnahme entscheidet, so wählt es unter seinen Möglichkeiten des Kompromisses zwischen seinen Interessen eine dieser Möglichkeiten. Es wählt sie sicher reaktiv, das heißt unter Anregung durch das Begegnende; aber *es* ist es, welches die Art der Reaktion wählt. Insofern ist seine Entscheidungsfreiheit mit Wahlfreiheit identisch, ist also diese so wenig «beschränkt» wie jene. Eine Beschränkung liegt selbstverständlich auch nicht in der Tatsache, daß es die stellungnehmende Wahl gemäß seiner Eigenart trifft. Es entscheidet sich immer als dasjenige Individuum, das es ist, niemals in der Weise, wie ein andres sich entschiede. Aber darin liegt keine Beschränkung, sondern vielmehr die Betätigung seiner Freiheit, auch als Wahlfreiheit: *es* wählt unter seinen Möglichkeiten; niemand außer ihm vollzieht die Wahl. Die Freiheit besteht gerade darin, daß es so wählt, wie es ihm entspricht.

Aber es ist zweierlei zu bedenken. In jedem Moment der Wahl befindet sich das Individuum in einem bestimmten und keinem andern funktionellen Zustand (bestimmt durch vorausgehende Entscheidungen). Die Möglichkeiten dieses Zustandes sind nicht dieselben wie diejenigen irgendeines früheren; individuelle Entscheidungen sind so wenig rückgängig zu machen wie das Geschehen im Ganzen. Jeder «Schritt» des Individuums hebt die bisherige «Verfassung» auf und schafft eine neue, mit neuen Möglichkeiten. Jede Wahl vollzieht sich auf Grund dieser präsenten Verfassung und kann sich nicht in einer andern vollziehen. Dadurch ist die Wahlfreiheit beschränkt. Kein Individuum kann irgendwann genau so «wollen» wie es ein andermal wollen (wählen, sich entscheiden) könnte. Immer ist es in jenem eigentlichen Sinne frei, daß *es* wählt und damit die Weise des Geschehens von sich aus mitbestimmt. Aber *wie* es wählt, darin ist es gebunden an seinen präsenten Zustand.

Zu dieser Einschränkung nicht der Entscheidungs- aber der Wahlfreiheit kommt eine zweite. Sie hängt mit der problematischen Situation des Individuums zusammen, mit dem nie zu eliminierenden Antagonismus seiner Interessen. In seiner Entscheidung bezieht das Individuum seine praktische Stellung zum Partner; es entschließt sich, auf die Anregung in einer bestimmten Weise zu antworten, zu handeln. In einer bestimmten Weise, nicht so und zugleich anders: jede Entscheidung «sucht» Entschiedenheit. Aber sie sucht sie umsonst. Weil immer beide Interessen mitsprechen, ist die Entscheidung zwiespältig und führt daher nicht zu Entschiedenheit. Die Stellungnahme zum Partner ist nie eindeutig, sie ist nie bestimmt; die Reaktion geschieht «mit geteiltem Herzen». Das Individuum ist nicht frei zur Entschiedenheit. Es ist in sich selber gehemmt. Was immer es «möchte», nämlich wirkliche Entscheidung, dazu ist es nicht imstande. Es bleibt bei der Stellungnahme innerlich unentschieden. Die «Wahl» zwischen seinen Möglichkeiten ist stets Auswahl einer Zweideutigkeit unter den möglichen Zweideutigkeiten. Sie ist also zwar Wahl, aber nicht freie Wahl, weil sie gebunden ist in die unausweichliche Unbestimmtheit. Die Unfreiheit der Wahl besteht darin, daß sie stets Kompromiß sein muß. Die Entscheidung ist immer *seine*, von ihm und nicht anderswoher getroffene Entscheidung, gewiß; darin besteht seine Freiheit. Aber wenn es sich nun entscheidet, wenn es (es selber!) wählt, dann ist es in der Wahl unentschieden. Darin besteht seine Unfreiheit; es kann nicht *bestimmt* wählen.

Freiheit definiert sich als Mitbestimmung in der Gestaltung der Zukunft, selbständige Teilnahme am Geschehen. Die Unfreiheit, von der wir eben sprachen, hebt diese Freiheit nicht auf, noch schränkt sie sie ein. Mag jede Einstellungswahl in der dargestellten Weise unfrei sein, so ist sie doch als solche mitbestimmend für das Geschehen. Das Individuum ist durch seine innere Zwiespältigkeit nicht ausgeschlossen von der Gestaltung der Zukunft; gerade durch seine Kompromisse bestimmt es mit, was geschehen wird. So hindert seine Unfreiheit auch nicht die Geschehens-*Ordnung*, die wahre «Kausalität». Jeder Weltzustand ist, wenn einmal die Individuen gewählt haben, als Zustand bestimmt, er ist dieser und kein

andrer – mag die Wahl selber jedesmal jene zwiespältige Unbestimmtheit, jenen Kompromißcharakter tragen. Und immer erfolgt der nächste Schritt von diesem bestimmten Zustand und von keinem andern aus. Das Geschehen ist kausal geordnet «trotz» aller individuellen Unfreiheit. Endlich wird durch diese Unfreiheit, d. h. die Zwiespältigkeit des individuellen Verhaltens, auch nicht der absolute *Sinn* des Geschehens tangiert. Jeder Zustand repräsentiert die qualitativ geordnete Welt in bestimmter Gestalt, d. h. funktionellem Verhältnis der Individuen. Sinn des Geschehens ist die ständige Erneuerung der je bestimmten Gestalt der geordneten Welt. Dieser Sinn erfüllt sich ständig, mag die Teilnahme der Individuen daran noch so «unbestimmt» (zweideutig) sein.

3. Der Sinn des Bösen

Es war am Schluß des ersten Abschnittes dieses Kapitels die Frage gestellt worden, welche Bedeutung für das Geschehen dem Unterschied zwischen richtigem und unrichtigem Verhalten der Individuen zukomme. Bevor die Antwort gegeben werden konnte, mußte zunächst die Meinung abgewehrt werden, angesichts der ständigen Erfüllung des absoluten Geschehenssinnes sei individuelles Verhalten überhaupt bedeutungslos. Die Antwort geschah durch Korrektur des üblichen – deterministischen – Begriffs der Kausalität, – gleichbedeutend mit der Lösung des «Problems der Freiheit». Aber mit dem richtigen Kausalbegriff, welcher die tatsächliche Bedeutung des individuellen Verhaltens für die Gestaltung der Zukunft zeigt, scheint nun doch die am Anfang gestellte Frage nicht beantwortet zu sein. Ist individuelles Verhalten dafür tatsächlich bestimmend, so scheint doch damit nichts darüber entschieden, ob und in welcher Weise etwa der Unterschied zwischen richtigem und unrichtigem Verhalten dafür von Bedeutung sei. Die Frage scheint bestehen zu bleiben.

Bevor darüber entschieden werden kann, ist eine Zwischenüberlegung notwendig. Sie betrifft noch einmal die (nun recht verstandene) Kausalität. Angesichts der Bestimmtheit des je folgenden Zustandes durch das individuelle Verhalten im je vorangehenden könnte es scheinen, daß der «Gang» des Geschehens im Belieben der Individuen stehe. Der Schein zerfließt aber, wenn man sich an die Einschränkung der individuellen Wahlfreiheit erinnert. Diese ist nicht absolut; die Wahl ist, abgesehen von der Nötigung zum Kompromiß, beschränkt auf die im präsenten Zustand des Individuums vorhandenen Möglichkeiten, welche stets gerade diese und keine andern etwa früher oder später für dasselbe Individuum vorhandenen sind. Das Individuum kann nie «alles» in der Variationsbreite seiner Eigenart liegende wollen (wählen); es hat sich durch vorangehende Entscheidung auf einen «Standpunkt» begeben, von dem aus – also nicht «beliebig» – es die neue Entscheidung treffen muß. Geschehenes kann nicht rückgängig gemacht werden.

Diese Tatsache bedeutet nichts andres als die Geschehens-*Ordnung*. Der wahre Begriff der Kausalität enthält zweierlei: Kausation und Ordnung. Die Kausation, d. h. die Bestimmung des je zukünftigen Zustandes, liegt durchaus beim individuellen Verhalten. Dieses ist für die Zukunft von entscheidender Bedeutung; es ist dafür zureichende Bedingung. Aber es ist selber nicht unbedingte, sondern seinerseits bedingte Bedingung, bedingt durch den präsenten Zustand. Die Zustandsfolge, der Gang des Geschehens, ist nicht «beliebig», quasi chaotisch. Eins folgt aus dem andern, aber aus diesem und keinem andern Andern. Die Zukunft ist an die Vergangenheit, an ihre Vergangenheit, streng gebunden. Der Gang des Geschehens ist geordnet. Die Tatsache dieser Ordnung ist unabhängig davon, wie sich die Individuen in irgendeinem Zustand verhalten; sie besteht als Ordnung, als das «Gesetz» des Geschehens, welches die Folge an die Bedingung bindet, wie immer diese (durch individuelles Verhalten gegebene) Bedingung sei. Kausalität als Zusammenhang von Bedingung und Folge überwaltet alle Kausation. Für die Ordnung des Geschehens ist diese, das individuelle Verhalten, ohne Bedeutung, so sehr es für das Ge-

schehen und in ihm für die Beschaffenheit der Folge von Bedeutung ist. Somit kommt es für die Kausalordnung auch nicht darauf an, wie richtig oder unrichtig jenes Verhalten sei. Der Unterschied zwischen richtig und unrichtig ist für den *geordneten* Gang des Geschehens bedeutungslos.

Wenn es aber so ist, dann scheint für diesen Unterschied keine Bedeutung mehr übrig zu bleiben. Der Sinn des Geschehens erfüllt sich ständig, wie immer das individuelle Verhalten sich gestalte, und auch die Ordnung, in welcher er sich erfüllt, ist durch die Art dieses Verhaltens, ob es richtig oder unrichtig wäre, nicht beeinflußt. – Aber man muß sich erinnern, daß das individuelle Verhalten, und es allein, bestimmend ist für die je zukünftige *Gestalt* der Welt. Bewegt sich der Gang des Geschehens in absoluter, d. h. von der Art des individuellen Verhaltens unabhängiger Ordnung, so bewegt er sich doch über lauter Gestalten (Zustände), und für die *Art* dieser Gestalten ist die Art des individuellen Verhaltens von bestimmender Bedeutung. Was je wirklich ist in der Welt, ist zwar in absoluter Ordnung wirklich, es ist aber so, wie es wirklich ist, individuell bestimmt. Für jeden Zustand der Welt, das heißt stets, kommt es darauf an, wie sich die Individuen verhalten. Damit ist aber gesagt, daß dafür der Unterschied von richtig und unrichtig allerdings von Bedeutung ist. Die je wirkliche Welt wäre bei richtigem Individualverhalten anders als bei unrichtigem. Weil, wie wir wissen, alles tatsächliche Verhalten unrichtig ist, so ergibt sich, daß unter Voraussetzung richtigen Verhaltens die je wirkliche Welt andre Gestalt hätte als sie tatsächlich hat.

Zusammengefaßt könnte man sagen, der Unterschied von richtigem und unrichtigem Verhalten habe zwar nicht absolute, wohl aber «relative» Bedeutung. Er ist bedeutungslos für den absoluten Sinn und die Ordnung des Geschehens, aber von Bedeutung für das, was darin relativ ist, das heißt: für die vergänglichen (in diesem Sinn relativen) Zustände. Weil diese Zustände aber inhaltlich das gesamte Geschehen ausmachen, so ist die Art des individuellen Verhaltens, ob es richtig oder unrichtig sei, eben doch von Bedeutung für den Gehalt des Geschehens, – innerhalb seiner Ordnung und seines Sinnes.

Die am Anfang gestellte Frage ist damit beantwortet. Die Antwort hat aber sehr wichtige Konsequenzen. Vor allem diese: richtiges und unrichtiges Verhalten sind in gleicher Weise sinngemäß, wenn man unter «Sinn» den absoluten Sinn des Geschehens versteht. Er besteht und erfüllt sich ständig, gleichgültig wie sich die Individuen verhalten; ihr Verhalten ist dafür nicht maßgebend. Absoluter Sinn des Geschehens ist Vollendung als ständige Erneuerung (Neugestaltung) der in sich absolut geordneten Welt der Individuen. Alles was geschieht, «dient» dieser Vollendung. Was aber geschieht, geschieht durch individuelles Verhalten. So dient alles individuelle Verhalten dem absoluten Sinn zu seiner Erfüllung; ob richtig oder unrichtig, so oder so ist es sinngemäß. Unrichtiges Verhalten wird dadurch nicht richtig, es ist aber so sinnvoll wie richtiges.

Mehr als das. Weil individuelles Verhalten stets unrichtig ist, der Sinn sich aber ständig erfüllt, so erweist sich gerade unrichtiges Verhalten als sinngemäß. Man muß bedenken, daß der Sinn sich immer durch individuelles Verhalten erfüllt, weil ohne dieses überhaupt kein Geschehen wäre. Unrichtiges, das heißt eben individuelles Verhalten erweist sich als notwendig für die Erfüllung des absoluten Sinnes. Durch unrichtiges Verhalten der Individuen – weil es andres als unrichtiges nicht gibt – ist Geschehen ständige Vollendung. Gerade unrichtiges Verhalten schafft ständige Vollendung. So erweist sich unrichtiges Verhalten als absolut sinngemäß.

Diese Konsequenz, der nicht auszuweichen ist, erscheint paradox. In der Tat widerspricht sie aller Doxa, d. h. unserer Meinung. Aber Wahrheit kümmert sich nicht um Meinungen, und Philosophie ist nicht dazu da, Meinungen zu bestärken, sondern dazu, sie zugunsten der Wahrheit zu überwinden. Wer meint, es bedürfe richtigen Verhaltens, damit der Sinn des Geschehens sich erfülle, der irrt sich. Der Irrtum ist durchaus verständlich, – wir werden darauf zurückkommen.

Zuvor aber ist es nötig, die gewonnene Einsicht auf die Bedeu-

tung des *Bösen* anzuwenden, um welche es ja eigentlich geht. Doch ist dazu jetzt nicht mehr viel zu sagen. Wir wissen, daß das Böse dem individuellen Verhalten unabwendbar immanent ist, als eine «Seite» der Unrichtigkeit. Individuelles Verhalten ist nur dadurch unrichtig, daß es (auch) böse ist. Darum gilt von der Bedeutung des Bösen alles, was von derjenigen des Unrichtigen festgestellt ist. Vom absoluten Sinn des Geschehens her ist böses Verhalten notwendig, es ist absolut notwendig. Es wird dadurch weder richtig noch nichtböse; es ist als Böses sinngemäß. Das ist seine absolute Bedeutung.

Zum gleichen Ergebnis führt konsequentes Denken auch dann, wenn es nicht vom Sinn des Geschehens, sondern von der Absolutheit der Existenz ausgeht. Existenzielle Absolutheit bedeutet Absolutheit des Existierenden als solchen, das heißt Absolutheit individueller Existenz. Steht Individuum wesenhaft in problematischer Situation (wie erwiesen ist), so heißt dies, daß seine Interessen sich widerstreiten. Damit wird sein Verhalten uneindeutig, unrichtig, und darin (auch) böse. Das Böse erweist sich so als der Existenz zugehörig; es ist von existenzieller und also von absoluter Bedeutung.

Von dieser absoluten Bedeutung ist aber nun zu unterscheiden die Bedeutung für das Individuum. Wir kommen damit auf den Begriff der relativen Bedeutung zurück und zugleich auf den Grund des Irrtums, welchem die Sinngemäßheit des Unrichtigen, und darin des Bösen, paradox ist. Relativ nannten wir die Bedeutung des Unterschiedes zwischen richtigem und unrichtigem Verhalten, weil er nicht für den absoluten Sinn, sondern «nur» für die je zuständliche, nicht absolute, sondern bedingte Gestalt von Bedeutung ist. Nun ist Gestalt oder Zustand gleichviel wie funktionelle Konstellation der Individuen; sie ist charakterisiert durch die Art, wie die Individuen gegeneinander – jedes, direkt oder indirekt, gegen jedes andre – eingestellt sind. Für jedes Individuum ist es daher von Bedeutung, an wie geartetem Zustand es beteiligt sei. Insbesondre ist hier der Unterschied zwischen richtiger und unrichtiger Einstellung (welche für das Verhalten bestimmend ist) seiner Partner, oder überhaupt der Partner untereinander, bedeutungsvoll. Richtige Einstellung würde bedeuten, daß die Intention jedes Individuums gegenüber jedem andern eindeutig wäre. Damit wäre jede Gegensätzlichkeit (der Richtung) nicht nur im einzelnen Individuum, sondern auch zwischen den Individuen aufgehoben. Die Absicht eines Individuums könnte nur dann eindeutig sein, wenn sie mit derjenigen jedes möglichen Partners übereinstimmte; sobald sie damit nicht übereinstimmte, träte in der Begegnung der Zwiespalt der Interessen ins Spiel. Man kann kurz sagen: ein durch richtige Einstellung der Individuen gegeneinander charakterisierter Zustand wäre «friedlich». Seine Bedeutung für das – für jedes – Individuum bestände darin, daß es «im Frieden lebte».

Aber das ist selbstverständlich eine Utopie. Die Individuen müßten nicht Individuen sein, wenn ihre Intentionen Richtung haben, richtig sein sollten; zur Individualität gehört unabwendbar die problematische Dualität der Interessenrichtung. Somit ist ein «friedlicher» Zustand der Welt ausgeschlossen. (Er entspräche übrigens auch nicht weder der Tatsache noch dem Sinn des Geschehens, weil er in sich keinen Grund oder Anlaß zur Veränderung und damit zur Erneuerung trüge.) – Aber innerhalb des allgemeinen Unfriedens kommt es nun doch für den Zustand, und damit für das an ihm beteiligte Individuum, darauf an, in welcher Weise die Einstellung der Partner zueinander, und insbesondere gerade zu ihm, unrichtig sei. Für das Individuum nämlich hat nur egoistische Einstellung der Partner negative Bedeutung; sie bedeutet für es Übel. Altruistische Einstellung der Partner bedeutete für es «Befriedigung», nämlich Befriedigung des eigenen egoistischen Interesses. Kraft seines Egoismus «wünscht» das Individuum zwar nicht Frieden (ihm widerspricht ja der Egoismus), wohl aber jenen «privaten» Frieden, welcher in seiner Befriedigung bestände. Für es hat daher das Geschehen «Sinn», sofern es ihm, seinem Egoismus, «paßt». Wo dieser verletzt wird, wo ihm also Übel geschieht, da erscheint es, das Geschehen, ihm widersinnig. Weil es nun der (fremde) Egoismus, also das begegnende «Böse» ist, welches «seinen Frieden» stört, so scheint ihm dieses Böse *nicht* «sinngemäß».

Wir haben hier die Ausdrücke Sinn und Böses in Anführungszeichen gesetzt, weil die damit bezeichneten Begriffe nicht dem Individuum als solchem, sondern dem eigenartig qualifizierten menschlichen Individuum zugehören; es sind Begriffe der kritischen Selbsterfahrung, welche, wie gezeigt worden ist, für Individualität als solche nicht mit Sicherheit angenommen werden kann. Umgekehrt gilt nun aber, was hier vom zuständlichen Verhältnis des Individuums zum Begegnenden gesagt ist, auch vom menschlichen Individuum. Auch für uns hat, von unserm egoistischen Interesse her, die egoistische Einstellung des Partners (die wir nun «böse» heißen) negative Bedeutung; sie widerstreitet dem «Sinn» unsres Egoismus. Aber es kommt für uns ein zweites hinzu. Wir kennen das Böse nicht nur als fremdes, sondern auch, und ursprünglich gerade, als unser Böses. Dieses eigene Böse widerstreitet nun aber nicht, wie das fremde, unserm Egoismus, sondern einem andern Interesse. So daß für uns Menschen das Böse in der Welt in zwiefacher Weise als «widersinnig» erscheint.

Damit kommen wir auf jenen Irrtum zurück, welchem die Einsicht der absoluten Sinngemäßheit des Bösen paradox ist. Die so urteilende Meinung identifiziert ganz einfach den absoluten mit dem «privaten» Sinn des Geschehens. Für uns als Sonderindividuen ist die Tatsache des Bösen in der Welt doppeltes Skandalon; als fremdes Böses ist es für uns potentieller Grund des Übels, als eigenes Böses ist es ein Grund der Unzufriedenheit mit uns selbst. So oder so ist es privates Ärgernis, Ärgernis von unserm individuellen Standpunkt aus. Wenn uns das Böse in der Welt als negativ bedeutsam erscheint, so entspricht dieses Urteil dem, was *wir*, als Sonderindividuen, «im Sinn haben»; das Böse erscheint *uns* als widersinnig. Das ist vollkommen begreiflich und wäre auch ganz in Ordnung, wenn wir uns über diesen subjektiven Charakter des Urteils klar wären. Es fehlt aber an dieser Klarheit, wenn wir subjektive, subjektiv bedingte Sinnhaftigkeit mit absoluter Sinnhaftigkeit gleichsetzen, mit jener Sinnhaftigkeit, welche nach wahrhafter Einsicht allem Geschehen, das Böse inbegriffen, eigen ist.

IV. DIE MENSCHLICHE BEDEUTUNG

1. Die Besonderheit der menschlichen Individualität

Vom menschlichen Subjekt steht außer seinem Individualcharakter (der jedem Subjekt eignet) apriori – aus dem Wissen um die Problemsituation – fest die Tatsache der *Selbsterfahrung*. Ob diese auch andern Individuen eigne, ist apriori nicht auszumachen. Für philosophische Besinnung, welche sich ausschließlich an jenes primordiale Wissen zu halten hat, kommt daher Selbsterfahrung nur als menschliche in Betracht. Und zwar als je individuelle, weil «Mensch» nur als Individuum Subjekt ist. Subjekt der Selbsterfahrung bin je «Ich». Wenn wir «wir» sagen oder vom Menschen schlechthin sprechen, so meinen wir (jeder von uns) uns selbst zusammen mit dem uns Begegnenden, das wir für «unsresgleichen» halten.

Dieser «fremde Mensch» begegnet uns nun aber niemals als «nacktes» Individuum, sondern stets in körperlicher, materieller Gestalt. Halten wir ihn für unsresgleichen, d. h. für ein menschliches Subjekt, so unterscheiden wir dieses von einem Komplex andrer Individuen – alles Materielle ist Komplex immaterieller Individuen – mit denen er verbunden erscheint. Wir sprechen von seinem Leib und seiner Seele, – unter «Seele» eben das Subjekt verstehend, das sich uns in leiblicher Verbundenheit («Inkarnation») präsentiert, – unter «Leib» aber nicht irgendeinen, sondern gerade den jener Seele zugehörigen Körper, den «Seelenkörper». Diese Dualität erfahren wir nun aber nicht nur am fremden Menschen, sondern, wenn auch in andrer Weise, auch «an uns selbst». Wenn wir «Ich» sagen, so meinen wir das individuelle Subjekt unsres Verhaltens, also das, was vorher «Seele» genannt wurde. So in Selbsterfahrung. Aber es gibt für uns eine *Fremderfahrung*, welche nicht einen fremden Menschen, aber auch nicht einen beliebigen andern Gegenstand betrifft, sondern einen «ausgezeichneten» Gegenstand, ausgezeichnet dadurch, daß wir ihn als zu uns (zu «unsrer Seele») gehörig erfahren. Wir meinen derartige Fremderfahrung,

wenn wir von «meinem Arm», allgemeiner von meinem Leib sprechen. So wird leibseelische Dualität in doppelter Weise erfahren, am fremden Menschen, aber auch an «uns selbst».

Diese Dualität hat von jeher Anlaß zur Frage gegeben, wie sie, d. h. die Zusammengehörigkeit von «Seele und Leib», in Wahrheit zu verstehen sei. Das ist das sogenannte «psychophysische Problem». Auf den ersten Blick scheint es sich um eine rein empirisch-wissenschaftliche Frage zu handeln. In Wahrheit hat sie philosophische Bedeutung. Nämlich dadurch, daß die fragliche Zusammengehörigkeit philosophischer Einsicht zu widersprechen scheint. Diese Einsicht weiß um Unvergänglichkeit jenes Seele genannten Subjekts (wie jedes Individuums); andrerseits ist jener Leib genannte Körper nicht nur erfahrungsgemäß, sondern gemäß philosophischer Einsicht zerstörbar, weil er als «Komplex» nicht Individuum ist. Dadurch erscheint Zusammengehörigkeit von Seele und Leib ausgeschlossen. Wie soll Unvergängliches mit Vergänglichem zusammengehören?

Doch löst sich der anscheinende Widerspruch aus der philosophischen Einsicht, daß alles Vergängliche zuständlich ist. Zustände bedeuten funktionelle Konstellationen von Individuen. Vergeht «Körper», so heißt dies, daß die individuellen «Elemente» dieses Komplexes andre Konstellationen eingehen. Dadurch erweist sich «Körper» als bloßer Zustand. Dann aber kann die «Zusammengehörigkeit» der Seele mit ihm ebenfalls nur zuständliche Bedeutung haben. Ein bestimmter Zustand des Geschehens ist dadurch charakterisiert, daß hier die «Seele», als individuelles Element, mit andern in eine funktionelle Konstellation einbezogen ist, also zuständlich mit dieser «zusammengehört» und somit im Wandel der Zustände sich daraus lösen und in andre Konstellationen eintreten kann. Die Frage, wie Unvergängliches mit Vergänglichem sollte verbunden sein, beantwortet sich damit: Die Verbindung ist möglich «auf Zeit». So verstanden widerspricht leib-seelische Zusammengehörigkeit nicht mehr der philosophischen Einsicht.

Aber es bleibt die Frage nach dem *Wie* der Verbundenheit. Wohl-

verstanden: es handelt sich um die (zeitliche) Zusammengehörigkeit der Seele nicht mit irgendeinem, sondern mit *ihrem* «Körper», d. h. mit dem Leib. Wieso ist dieser Körper ihr Leib?

Daher gehen alle jene «psychophysischen Theorien» an der Sache vorbei, welche das Verhältnis so befragen, als ob es sich um ein Verhältnis zwischen der Seele und einem Körper handelte. Sie setzen eine für sich bestehende Seele und einen «zunächst» unabhängig davon für sich bestehenden Körper voraus, fragend wie ihre «nachträgliche» Verbindung oder Verbundenheit zu verstehen sei. Aber das ist ja gar nicht die wirkliche Frage. Was diese vorfindet, ist nicht hier eine Seele und dort ein Körper, sondern eine Seele und ihr Leib. Fraglich ist nicht das Verhältnis Seele-Körper, sondern das Verhältnis Seele-Leib. Der Körper, welcher in dieser Frage eine Rolle spielt, besteht nicht für sich, sondern nur als Seelen-Körper; er ist nicht «nachträglich» mit der Seele verbunden, sondern figuriert in der Frage als «bereits» mit ihr verbundener, aber nicht als Körper, sondern als Leib dieser Seele.

Die falsch gestellte Frage rächt sich durch die Unfruchtbarkeit der möglichen Antworten. Sie läßt in der Tat grundsätzlich nur zwei Antworten zu. Entweder muß die Verbindung, im Sinn einer «Parallelität», so gedacht werden, daß der Körper, in seiner Funktion, von vornherein auf die Funktion der Seele «abgestimmt» sei. Oder dann, im Sinn der «Wechselwirkung», so, daß die Verbindung durch gegenseitige Beeinflussung hergestellt werde. Es ist leicht zu sehen, daß keine dieser Antworten das psychophysische Verhältnis wirklich erklärt. Die parallelistische Theorie setzt an die Stelle einer Erklärung einfach ein Wort (Parallelität), ohne, wie dies nötig wäre, eine Vorstellung von der Weise oder dem Grund der «Abgestimmtheit» zu geben. Aber auch die Wechselwirkungslehre erklärt gerade das nicht, was zu erklären wäre, nämlich die Zugehörigkeit *dieses* Körpers zur Seele. Diese Zugehörigkeit bedeutet, daß die Seele zu ihm in einem besondern, engern Verhältnis steht als zu andern Körpern. Wenn also, was sicher ist, die Seele in reaktiver Wechselbeziehung zu andern Individuen oder materiellen

Komplexen sich befindet: welcher Art ist jenes engere Reaktionsverhältnis, das zwischen Seele und *ihrem* «Körper» besteht, diesen zum Leibe machend? Diese, die eigentliche Frage, findet in der Theorie keine Antwort.

Zu finden ist sie, nämlich als wahrhafte, nur durch philosophische Besinnung, d. h. vom primordialen Wissen um die Problemsituation her. In dieser Situation ist die Tatsache der *Selbsterfahrung* des menschlichen Subjekts – genannt Seele – inbegriffen. Wie aber ist sie möglich? Gerade philosophische Einsicht scheint nämlich ihre Möglichkeit auszuschließen, und zwar deshalb, weil sie unvereinbar scheint mit der Individualität des (menschlichen) Subjekts. Sollte Selbsterfahrung möglich sein, so hieße dies, daß das Subjekt der Erfahrung sein eigenes Objekt sein könnte. Aber eben dies ist tatsächlich ausgeschlossen. Denn das Objekt eines – ja stets individuellen – Subjekts ist immer ein Andres als es selbst. In jeder Erfahrung ist ihr Subjekt immer Subjekt und niemals Objekt. Es ist ausgeschlossen, daß das Subjekt irgendeiner Erfahrung zugleich deren Objekt sei. So ist Selbst-Erfahrung in Wahrheit ausgeschlossen.

Aber sie ist Tatsache, wie wir aus dem Bestehen der Problemsituation wissen. Wir stehen vor einem anscheinend heillosen Widerspruch. Weil aber der Widerspruch in wahrhafter Einsicht ausgeschlossen ist, so verlangt die philosophische Aufgabe seine «Überwindung». Die Einsicht kann nur dann wahr sein, wenn beides, was in der Problemsituation impliziert ist, nämlich die Tatsache der Selbsterfahrung und ihre Unmöglichkeit, zugleich und einheitlich verstanden ist.

Der Weg dazu ist gewiesen, wenn wir mit beidem, der Tatsächlichkeit und der Unmöglichkeit von Selbsterfahrung, Ernst machen. Mit der Unmöglichkeit macht derjenige nicht Ernst, der die Tatsache unbefragt einfach hinnimmt, wie es in der philosophischen Literatur zumeist geschieht: das Problem der Selbsterfahrung wird kaum je gesehen, geschweige denn angepackt. Wir aber müssen dazu stehen, daß Selbsterfahrung in Wahrheit ausgeschlossen

ist, weil alle Erfahrung Objekterfahrung, also Fremderfahrung ist. Daraus ergibt sich der einfache Schluß, daß alles, was an Selbsterfahrung tatsächlich besteht, in Wahrheit Fremderfahrung ist. Das klingt freilich paradox. Aber die Paradoxie verschwindet, sobald man den Satz richtigerweise so interpretiert: Selbsterfahrung ist eine Fremderfahrung, welcher die *Bedeutung* der Selbsterfahrung zukommt. Ist «eigentliche» Selbsterfahrung ausgeschlossen, dann ist Selbsterfahrung (deren Tatsächlichkeit unfraglich ist) eine Fremderfahrung, welche der Selbsterfahrung gleichkommt. Aber wie ist diese Bedeutungsgleichheit ihrerseits möglich, oder: wie kommt sie zustande? Dies ist das wahre Problem der Selbsterfahrung.

Überlegen wir. Wenn eine Fremderfahrung die Bedeutung von Selbsterfahrung haben soll, dann ist dies nur so möglich, daß der Erfahrende in seinem Gegenstand sich selber «finde», etwa so wie ein sich im Spiegel Beschauender quasi sich selber begegnet. Soll daher Selbsterfahrung richtig, d. h. als besondre Weise der Fremderfahrung verstanden sein, dann muß sie als «Spiegel-Erfahrung» aufgefaßt werden. Es ist dann nur noch zu fragen, wie der Gegenstand beschaffen sein müsse, damit er als Spiegel fungieren, der Erfahrende also in ihm, dem Gegenstand, «sich selber finden» könne.

Hier erinnern wir uns der Bedeutung, welche der eigene Leib für uns, d. h. je für die «Seele» hat, welcher er zugehört. Diese Zugehörigkeit bekundet sich darin, daß wir von diesem Leib als *unserm* Leib sprechen. Wir können aber so nur deshalb sprechen, weil er zu uns – im Unterschied von beliebigen «Körpern» – in einem besondersartigen, engern Verhältnis steht. Und zwar in einem Dienstverhältnis: mein Arm bewegt sich, wenn und wie ich (die Seele) will, daß er sich bewege. Leib definiert sich allgemein (weil ja das eben Gesagte vom Verhältnis jedes Leibes zu seiner Seele gilt) als ein (körperlicher) Gegenstand, welcher zu seinem Subjekt im Gehorsamsverhältnis steht. Noch genauer bestimmt sich das Verhältnis, wenn wir beachten, daß seine Funktion, durch welche er der Seele gehorcht, «Außenfunktion» ist. Das heißt: der eigene Leib

grenzt sich gegen die übrige Welt, die Außenwelt, nicht nur dadurch ab, daß er der Seele in jenem besondern Gehorsamsverhältnis zugehört, sondern auch dadurch, daß ihm die Vermittlung zwischen der Seele und der Außenwelt zukommt; er führt dieser gegenüber aus, was die Seele mit ihr will. Er definiert sich so als Organ der Seele im Verkehr mit der Außenwelt.

Soweit wäre nun das psychophysische Verhältnis bestimmt. Zugleich erweist sich das relative Recht der üblichen «Theorien» trotz ihrer Unfruchtbarkeit. Wenn der Leib, als Organ, die Intentionen der Seele ausführt, dann findet in der Tat so etwas wie Parallelität statt: das Verhalten des Leibes geht demjenigen der Seele «parallel». Andrerseits besteht auch so etwas wie Wechselwirkung: Der Leib reagiert auf den «Befehl» der Seele. Er ist aber zugleich ihr Gegenstand: sie erfährt von seinem Verhalten, und Erfahrung ist immer «reaktiv».

Allein die Einsicht in den Organcharakter des Leibes läßt dennoch eine Frage offen: wie kommt es zu diesem Organverhältnis; wie ist es zu verstehen, daß gerade dieser Körper Organ der Seele ist? Die Antwort ergibt sich aber, wenn wir überlegen, daß der Leib Organ nur dann sein kann, wenn er als Seelen-Organ «eingerichtet» ist; nur dann kann er so fungieren, wie die Seele es will. Er muß schon so gebildet sein, daß er imstande ist, die auf die Außenwelt gerichtete Intentionalität der Seele aufzunehmen und auszuführen. Er muß also dieser Intentionalität entsprechend schon gebildet sein. Dies aber heißt nichts andres, als daß er von der Seele her, eben durch ihre Intention, gebildet sei. Der Leib kann nur so Organ der Seele sein, daß er durch sie zum Organ gebildet ist. Er ist dadurch ihr Werkzeug, daß er ihr *Werk* ist. Damit erst ist das psychophysische Verhältnis definitiv bestimmt.

Es könnte nun weiter ausgeführt werden, wie diese leibbildende Tätigkeit der Seele vorzustellen sei. Dabei müßte bedacht werden, daß der Leib, als «Komplex», aus lauter individuellen Elementen gebildet sein muß, welche durch das Seelensubjekt zum Organ und daher «organisch» verbunden werden. Zu einigermaßen adäquater

Vorstellung dieses Bildungsprozesses wären verschiedene untergeordnete Fragen zu beantworten; doch brauchen sie uns hier nicht zu beschäftigen. Denn für unsre Hauptfrage, wie die Tatsache der Selbsterfahrung wahrheitsgemäß zu verstehen sei, kann das gewonnene Verständnis des psychophysischen Verhältnisses genügen.

Es war von vornherein klar, daß Selbsterfahrung nur als indirekte, als «Spiegelerfahrung» in Wahrheit möglich ist. So handelte es sich darum, zu überlegen, wie das Objekt des Subjekts beschaffen sein müsse, um ihm, dem Subjekt, als «Spiegel» seiner selbst dienen zu können. Im Verfolg dieser Frage sind wir auf das psychophysische Verhältnis gekommen. Es zeigt sich jetzt, daß die Antwort auf diese Vorfrage diejenige der Hauptfrage in der Tat ermöglicht. Wenn der Leib selbstgebildetes Organ der Seele ist, dann entspricht (sofern das Organ wirklich «gehorsames» Werkzeug ist) das leibliche Geschehen den Absichten der «Seele». Andrerseits erfährt das seelische Subjekt von diesem Geschehen; denn der Leib ist zwar ihr Organ, aber nichtsdestoweniger ihr Objekt. Die Seele erfährt so im Medium (im «Spiegel») der ihr entsprechenden leiblichen Funktion von ihrer eigenen Intentionalität, d. h. von ihrem eigenen Verhalten gegenüber der «Außenwelt». Sie erfährt indirekt von «sich selbst», dadurch, daß sie sich mit dem Verhalten des Leibes «identifiziert». So gewinnt Fremderfahrung (als Leibeserfahrung) die *Bedeutung* der Selbsterfahrung. So verstanden widerspricht nun die Tatsache der Selbsterfahrung nicht mehr der Subjekthaftigkeit der Seele, welche nicht zuließ, daß sie zugleich ihr Objekt sei.

Selbsterfahrung ist in Wahrheit möglich für ein Subjekt, welches «Seele eines Leibes» ist. Selbsterfahrung besteht als «Fähigkeit» eines inkarnierten Subjekts. Sie ist menschenmöglich dadurch, daß «der Mensch» ein derartiges Subjekt ist. Damit ist *eine* Besonderheit der menschlichen Individualität charakterisiert; sie ist inkarnierte Individualität. (Wir wiederholen, daß wir aus ursprünglicher Einsicht nicht wissen, ob es andre als menschliche Individuen von

dieser Eigentümlichkeit – als inkarnierte und daher selbsterfahrende – gebe, daß wir uns aber in philosophischer Besinnung an das zu halten haben, was wir sicher wissen.)

Allein das bisherige Ergebnis der Besinnung auf die Besonderheit der menschlichen Individualität ist nicht ihr einziger Erfolg. Die Beantwortung der psychophysischen Frage erweist sich als fruchtbar nicht nur für das wahre Verständnis der Selbsterfahrung. Wenn das menschliche Individuum (die «Seele») sich ihren Leib als Werkzeug im Verkehr mit der Außenwelt gebildet hat, so entsprach diese Bildung seinem Interesse (sonst wäre sie nicht geschehen). Es ist also charakteristisch für die Eigenart des menschlichen Individuums, daß es als inkarniertes «leben» will.

Aber die Inkarnation ist nicht «Selbstzweck»; es geht nicht um den Leib als solchen, sondern um ein Werkzeug. Mit ihrem Leib schafft die Seele sich eine besondre Möglichkeit, mit der Welt umzugehen, genauer: ihre Absichten ihr gegenüber durchzusetzen (wollte sie dies nicht, so brauchte sie kein Werkzeug). Die Inkarnation steht im Dienste jenes Durchsetzungsinteresses, das wir unter dem Namen des Egoismus kennen. Die Tatsache der Inkarnation entspricht dem egoistischen Interesse der Seele.

Nun ist dieses Interesse ja nicht ein besondres Charakteristikum gerade der menschlichen Individualität, es ist Interesse jedes Individuums. Für die menschliche Seele aber ist es bezeichnend, daß sie sich in egoistischem Interesse ein *Werkzeug* schafft. Werkzeug nun kann es dadurch sein, daß es ihr gehorcht, sich ihr fügt. Der Leib ist, der Absicht nach, als fügsamer gebildet. Ist er, als Körper, Komplex einzelner Individuen, so kann er fügsam nur dadurch sein (werden), daß die Seele die zu seiner Bildung verwendeten Elemente beherrscht. Voraussetzung der Inkarnation ist die «Unterwerfung» dieser Elemente unter ihren Willen. So zeigt sich, daß der Leib nicht nur Instrument zur Beherrschung der Außenwelt ist, sondern zugleich intimer Herrschaftsbereich der Seele. Die Bildung des Leibes ist vergleichbar der Gründung eines Staates, welcher zugleich Herrschaftsbereich des Gründers

und Organ zur Durchsetzung seiner Absichten nach außen wäre. Die Besonderheit des menschlichen Individuums erweist sich, bildlich gesprochen, als «politische» Form des egoistischen Interesses. Die menschliche Seele ist nicht schlechthin egoistisch, sondern politisch-egoistisch interessiert.

Daher kennt der Mensch Übel und Sorge in besondrer Gestalt. Das «einfache», unpolitische Individuum stände kraft egoistischen Interesses zwar auch in der Abwehr gegen fremden Anspruch; aber es hätte nichts zu befürchten als die Beeinträchtigung seines eigenen Anspruchs. Das politische Individuum hat mehr zu befürchten, wenn man so sagen darf. Denn es hat seinen Anspruch nicht nur gegen die Außenwelt zu verteidigen, sondern auch gegen den eigenen Leib, d. h. gegen die besondern Interessen der ihn bildenden Elemente. Seine Politik ist nicht nur Außen- sondern zugleich Innenpolitik. Weil der Leib aus Individuen gebildet ist, wird sein «Gehorsam» stets fraglich sein; immer droht Desorganisation von der Eigenwilligkeit der Elemente her. Die Seele muß ständig dafür besorgt sein, daß der Leib seine «Pflicht» erfülle. Die mögliche «Krankheit» ist Gegenstand ständiger interner Befürchtung.

Weil aber leiblicher Ungehorsam Grund möglicher Auflösung des «Seelenstaates» ist, steht die Seele immer vor der Möglichkeit des *Todes*, der ja nichts andres ist als Auflösung der leiblichen Organisation. Kraft der politischen Eigenart des menschlichen Egoismus hat die Seele sich im besondern gegen den Tod zu wehren. Ihre besondre Furcht ist Todesfurcht, – etwas, was ein unpolitisches Individuum nicht kennte. Ihre besondre Sorge gilt der Erhaltung des «Lebens» d. h. der Inkarnation. Mit dieser Sorge «büßt» sie ihren Lebenswillen, diese Sonderart des individuellen Egoismus. Die Besonderheit menschlicher Individualität zeigt sich insofern darin, daß der Mensch den Tod «kennt».

Aber das ist nicht alles, was er seiner politischen Eigenart zu verdanken hat. Wir wissen, daß der Leib, den die Seele kraft dieser Eigenart will und schafft, zugleich ihr «Spiegel» ist. Das unpoli-

tische Individuum besäße keinen Spiegel. Dem politischen Willen, d. h. der Inkarnation, verdankt das menschliche Individuum die Möglichkeit, sein eigenes Verhalten zu kontrollieren. Diese Möglichkeit ist zwar nicht identisch mit dem Gewissen. Aber sie verschafft diesem doch das «Material» seines Urteils. Nur unter Voraussetzung der Selbsterfahrung besteht die Möglichkeit, unser eigenes Verhalten unter dem Kriterium der Richtigkeit, vom Standpunkt des «höhern» Interesses der Eindeutigkeit her, zu beurteilen. Gewissen muß freilich «da sein», damit solches Urteil stattfinde; aber ihm, dem Gewissen, fehlte gewissermaßen der Gegenstand des Urteils, wenn es Selbsterfahrung nicht gäbe. So ist diese zwar nicht Voraussetzung des Gewissens, d. h. des Einheitsinteresses selbst, wohl aber Voraussetzung seiner Aktualisation. Der politischen Eigenart seines Egoismus verdankt der Mensch nicht sein Gewissen, wohl aber die Möglichkeit, es zum «Sprechen zu bringen».

Die vorstehenden Ausführungen haben versucht, philosophisch, das heißt auf Grund ursprünglicher Einsicht und also in Wahrheit, die Besonderheit der menschlichen Individualität zu charakterisieren. Sie galten dem *Wesen* des Menschen, so wie es sich vom Wesen alles Existierenden, aller Individualität, abhebt. Durch diese Absicht besonderte sich Philosophie zur *Anthropologie*. Sie mußte dies tun, weil es ihr zuerst und zuletzt um die Frage geht, wie menschliches Verhalten sein müßte um richtig zu sein. Die Frage richtete sich nicht an das Existierende als solches, sondern an das auf menschliche Weise Existierende. Wenn die beiden vorstehenden Kapitel (II und III) allgemein vom Existierenden handelten, so geschah dies als notwendige Vorbereitung zum Verständnis der Sonderexistenz des Menschen als des Subjekts desjenigen Verhaltens, an welches die philosophische Frage nach der Richtigkeit ergeht.

Philosophische Anthropologie ist scharf unterschieden von allen Unternehmungen empirischer Menschenkunde. Wir wissen, daß keine Erfahrung die Forderung unbedingter Wahrheit erfüllt; es

handelt sich immer um Ansicht. Daher sind alle empirisch gewonnenen Menschenbilder Ansichtssache, ohne Garantie der Wahrheit. Dies wird recht deutlich durch die Verschiedenheit der also gewonnenen Auffassungen vom menschlichen Wesen, wie sie im Lauf der Geschichte aufgetreten sind.

Im übrigen ist ja empirische Anthropologie, indem sie die Besonderheit des Menschen bestimmen will, genötigt, dies durch Vergleich mit andern Erfahrungsobjekten zu tun. Nächstliegendes Vergleichsobjekt ist «das Tier». Daraus ergibt sich die fatale Situation, daß gerade in dem Punkte, welcher für den Menschen vor allem charakteristisch ist, nämlich im Punkte der Selbsterfahrung («Selbstpräsentation») ein Vergleich mit dem «Tier» (überhaupt mit irgendwelchen außermenschlichen Objekten) gar nicht möglich ist. Einfach deshalb nicht, weil wir keiner Erfahrung entnehmen können, ob dem Tier (jedem Tier?) die Möglichkeit der Selbsterfahrung eigne oder nicht. Wir sind darin auf unsichere Vermutungen angewiesen, welche jeden Vergleich und damit jedes darauf beruhende Menschenbild von vornherein fraglich machen.

2. *Das menschlich Böse*

Die Besonderheit der menschlichen Individualität bedingt eine besondere, gerade menschliche Gestalt des Bösen. Wenn allgemein das Böse identisch ist mit dem egoistischen Interesse, so ist das menschlich Böse in seiner Besonderheit identisch mit der Sonderform des menschlichen Egoismus. Dieser charakterisierte sich als «politischer» Herrschaftswille. So ist das menschlich Böse gleichbedeutend mit «Politik», das heißt mit dem Willen zur Durchsetzung des eigenen Anspruchs mit Hilfe eines dazu geschaffenen Organs, des Leibes oder «Seelenstaates». Das menschlich Böse, so könnte man kürzer sagen, ist der Wille zur Weltherrschaft im Stande der Inkarnation.

Ausdruck dieses Interesses ist aber schon die Inkarnation selbst. Der Leib ist geschaffen im Dienste der Weltherrschaft, und anderer-

seits konnte er nur geschaffen werden durch Beherrschung (Organisation) der leibbildenden «Elemente». Er ist egoistisches Gebilde zu egoistischem Zweck. Der Mensch ist, kraft seines egoistischen Interesses (wir sprechen immer vom Menschen als Subjekt, von der «Seele») böse nicht erst als «leiblicher», nicht erst zufolge seines inkarnierten Daseins, sondern «von Anfang an»; die «Fleischwerdung» ist bereits böses *Werk*. Die menschliche Seele ist *ursprünglich* böse.

Wir vergessen dabei nicht, daß sie – wie jedes Individuum – zugleich auch nichtböse ist, nämlich kraft des nie fehlenden altruistischen (Verkehrs-) Interesses. So ist die Leibbildung, wie alles Tun, zwar böses Werk, sofern dabei der Herrschaftswille waltet – aber zugleich nicht-böses Werk, sofern darin der Wille zum Verkehr mit der Welt waltet. Und der Leib ist also einerseits Instrument der Weltherrschaft, andererseits aber Instrument des «friedlichen» Verkehrs mit der Welt. Die Menschenseele ist ursprünglich unrichtig, nämlich zwiespältig, orientiert; die Inkarnation selbst ist «problematische» Tat.

Hier nun aber betrachten wir die Situation, wie sie *in* der (bereits vollzogenen) Inkarnation besteht. Denn die philosophische Frage richtet sich an den Menschen; dieser ist das inkarnierte, leiblich lebende menschliche Individuum. Sie fragt, wie wir Menschen, in dem Daseinsstande, in welchem wir uns nun einmal befinden, uns zu verhalten hätten, wenn das Verhalten richtig sein sollte. Das menschlich Böse, um welches es hier geht, ist Verhalten des leibhaften Menschen, setzt also Inkarnation schon voraus. Die folgende Betrachtung gilt derjenigen Gestalt des Bösen, welche es in der Inkarnation, ihr zufolge, gewinnt. Sie gilt damit – weil das Böse Ingrediens der problematischen Unrichtigkeit ist – zugleich der Gestalt, welche der Widerspruch der menschlichen Seele zufolge der Inkarnation annimmt.

Auszugehen ist davon, daß die inkarnierte Seele (das menschliche Subjekt) mit zwei verschiedenen Objekten ihrer Interessen zu tun hat, mit ihrem (nun bestehenden) Leib und mit der «Außenwelt». Entsprechend zwiefach gestaltet sich ihre problematische Situation. Besteht diese immer im egoistisch-altruistischen Antagonismus, so gestaltet sie sich doch anders im Verkehr mit dem Leibe als im Umgang mit der Außenwelt.

Was den Leib betrifft, so steht dem politischen Willen zur Herrschaft über seine Elemente, zur Unterdrückung ihrer dissoziativen Sondertendenzen, das altruistische Interesse der «Nachgiebigkeit» gegenüber. Ist die letzte Konsequenz der Eigenwilligkeit der den Leib bildenden Elemente die Auflösung des Organismus, d. h. der Tod des Menschen, so kämpft die inkarnierte Seele als politische wohl ständig gegen den Tod, zugleich aber *will* sie ihn. Ihr altruistisches Interesse ist «Sehnsucht» nach Erlösung aus der Inkarnation. Die leibliche Existenz ist ihr eine Last, von der sie frei sein möchte. Man kennt den Menschen nicht, wenn man diese Sehnsucht nicht beachtet. – Aber sie ist ebenso utopisch wie der politische Gegenwille zur Vermeidung des Todes, zur Verewigung des inkarnierten Daseins. Ist diese durch den Wandel aller Gestalt (aller individuellen Konstellation) ausgeschlossen, so ist andrerseits die Seele jener Erlösung nicht fähig. Denn auch «nach dem Tode» wird sie menschliche Seele mit ihrem politischen Interesse sein, und wird daher ständig bestrebt sein, sich einen Leib zu schaffen. Wäre sie äußerlich frei von der Inkarnation, so wäre sie doch innerlich, durch ihr eigenes Interesse, nicht frei davon. Sie kann, kraft ihres Altruismus, wohl davon «träumen», aber der Traum kann für sie nicht Wirklichkeit werden. – Die menschliche Problematik besteht nach dieser Seite im Widerspruch des Traumes von der Erlösung aus der «leiblichen Gefangenschaft» zum Traum vom ewigen «Leben». Das menschlich Böse aber ist hier der Wille zum «Leben», welchem der zweite dieser Träume entspricht.

Anders gestaltet sich die Problematik im Verkehr der (inkarnierten) Seele mit der außerleiblichen Welt. Zwar geht ihr politisches Interesse auch ihr gegenüber ebenfalls auf Erhaltung des leiblichen Daseins; sie will ja ihren «Staat» und will nicht anders leben denn als Herrscherin in ihm. Sie wehrt sich daher gegen äußere Ein-

flüsse, welche den Tod bringen könnten. Sie umgibt sich mit allen möglichen Sicherungen dagegen. Hier ist der Ursprung aller vital orientierten *Technik*. Diese tendiert auf Beherrschung der Außenwelt zum Zweck der Vermeidung des Todes; sie ist aus Todesfurcht geboren und ist ebenso utopisch wie aller Traum von Verewigung der leiblichen Existenz. Die – man muß sagen leidenschaftliche – Ausnützung der technischen Möglichkeiten (aufgespürt durch eine auf diese gerichtete Wissenschaft) zeugt von der Stärke der Motivation des Traumes, zeugt davon, wie wichtig der Seele ihr leibhaftes Dasein ist. So wichtig, daß sie dieses oft mit Existenz schlechthin identifiziert – entgegen aller vernünftigen Einsicht. Diese «technische» Faszination durch den Tod findet übrigens ihre Entsprechung in einer gewissen desperativen «Philosophie», welche sich nicht genug tun kann in der Betonung der Endlichkeit der Existenz, damit verratend, daß auch sie das «Dasein» als leibhaftes identifiziert mit der nimmer «endlichen» Existenz des menschlichen Subjekts.

Allein der Verkehr der inkarnierten Seele mit der außerleiblichen Welt, sofern er egoistisch bestimmt ist, erschöpft sich nicht im Ziel der Sicherung des leibhaften Daseins. So wichtig ihr dieses ist, so ist der Leib doch *Werkzeug* im Umgang mit der Außenwelt. Wenn in der «technischen» Sicherung gegen die von außen drohende Todesgefahr der Außenverkehr im Dienste der «Staatserhaltung» steht, so dient nun diese, d. h. die Erhaltung des Leibes, ihrerseits außenweltlichen Zwecken. Es könnte sich nur allenfalls fragen, ob solche Zwecke, abgesehen von jener Sicherung gegenüber der Todesgefahr, überhaupt bestehen, oder ob nicht vielmehr der gesamte Verkehr mit der Außenwelt dieser Sicherung diene. Mit andern Worten: ob der ganze Sinn der «Technik» die Abwehr des leiblichen Todes sei. Diese Annahme verbietet sich indessen einfach dadurch, daß die menschliche Seele kraft ihres Egoismus in *jeder* Begegnung auf Herrschaft über den Partner ausgeht. Dies wäre ihre Absicht auch dann, wenn die Begegnung «ungefährlich» (im Sinne der Todesgefahr) erschiene. Die Seele ist zwar dadurch politisches Individuum, daß sie sich mit ihrem Leibstaat ein Instrument der Objektbeherrschung schafft; aber dieser politische Egoismus ist eben Egoismus, Herrschaftswille schlechthin. Als solcher will er zwar durch die leibliche Organisation herrschen, aber er will herrschen über alles, was ihm entgegensteht. Der Egoismus der Seele ist, wie aller individuelle Egoismus, seinem Sinne nach universal.

Bezeichnen wir *alle* menschliche Unternehmung zur Herrschaft über die «Welt» als Technik, so stellt darnach vital, d. h. auf Sicherung des leibhaften Daseins ausgerichtete Technik nur einen Sonderfall dar. Technik als solche reicht über die Sorge für Erhaltung dieses Daseins hinaus. In ihr erstrebt der Mensch Verfügungsgewalt über «alle Dinge», erstrebt er Alleinbestimmung des Geschehens.

Diese Technik im weitern, universalen Sinn des Wortes ist daher *das* menschlich Böse; in ihm ist jener Wille zur Verewigung des leibhaften Daseins, der «Lebenswille», inbegriffen. Wenn man die Welt oder das Weltgeschehen, sofern es dem technischen Herrschaftswillen als mögliches Hindernis gegenübersteht, als Schicksal bezeichnet, dann gilt der Satz, daß alles menschlich Böse inbegriffen ist im Willen, Herr des Schicksals zu sein. Er ist selbstverständlich utopisch, weil, wie wir wissen, kein individuelles Streben allein bestimmend sein kann für die Gestalt der Zukunft; aber er ist darum nicht minder böse.

Im übrigen wiederspricht ihm ja im Menschen selbst ein gegenteiliges Interesse. Es ist Ingrediens der besondern Gestalt menschlicher Problematik, welche sie im Außenverkehr annimmt. Hier steht dies altruistische Interesse nun nicht nur im besondern dem Willen zum leibhaften Dasein, sondern allgemein dem Willen zur Unterwerfung der Welt gegenüber. Kraft ihres Altruismus will die Seele nichts wissen von irgendwelcher «Behandlung» des außenweltlich Begegnenden, – sofern Behandlung soviel wäre wie Bearbeitung zum Zweck der Beherrschung. Sie ist ihr ein Greuel. Ihr ist die «Welt» allein Gegenstand der Hingabe; sie wäre «glück-

lich» im Aufgehen in ihr, im Einssein mit ihr. Sie verabscheut alle Vergewaltigung des Gegenstandes, weil diese der «Zuneigung» widerspricht. So schwankt die Seele in der Begegnung mit der Außenwelt zwischen Kampfstimmung und «Friedenswillen».

Diese Gestalt der Problematik modifiziert sich aber je nach der Art des außenweltlich Begegnenden. Insbesondere dadurch, daß dieses für uns sich scheidet in «Menschen» und «Dinge». Was wir Ding nennen, das ist für unser egoistisches Interesse einfach Gegenstand der Beherrschung, Verwendung, Benutzung oder Abwehr. Wohl mag diese «technische» Einstellung eine gewisse Hemmung erfahren durch die stets vorhandene Neigung zu untechnischer Hingabe; aber eben der Begriff des «bloßen Dinges» bezeugt, daß hier im allgemeinen («Sonntagskinder» ausgenommen) diese Neigung nicht wesentlich bestimmend ist für unser Verhalten. – Wo wir dagegen «Mensch» sagen und damit bekennen, daß wir das Objekt als unsresgleichen annehmen, da zeugt dieses Bekenntnis von einer Einstellung, in welcher die altruistische Hemmung technischer Absicht wenn nicht durchaus bestimmend, so doch stärker ist als gegenüber den bloßen Dingen. Diese Verschiebung des Ungleichgewichts nach der altruistischen Seite steht im Zusammenhang damit, daß die Anerkennung «Mensch» die Tatsache des Mitempfindens mit ihm einschließt. Wie wir mit ihm umgehen, das empfinden wir zugleich so, wie er es empfindet. Sicher nur mehr oder weniger, aber doch immer «ein wenig» (völliges Fehlen dieses Mitempfindens bedeutete den Grenzfall, daß der andre Mensch überhaupt nicht als Mensch, sondern eben als bloßes Ding ästimiert würde).

So stehen wir zum begegnenden Menschen von vornherein in einer Art Identifikationsverhältnis, durch welches wir bereits altruistisch «präokkupiert» sind. Wir begegnen ihm schon mit (mehr oder weniger) Sympathie. Hochgradige Sympathie pflegen wir als «Liebe» zu bezeichnen. Die «technische» Komponente unsres Verhaltens gegen den fremden Menschen ist um so mehr gehemmt, je mehr wir ihn «lieben». Aber keine Sympathie ist (oder herrscht)

absolut. Der Andre ist zwar meinesgleichen, aber er ist nicht Ich. Kein Verhalten gegen ihn ist ohne egoistisches Interesse. Auch dem geliebten Menschen gegenüber schweigt der Herrschaftsanspruch nie ganz. Es wäre Täuschung, unsre Einstellung zu ihm, unsre Liebe zu ihm, mit Altruismus gleichzusetzen. Liebe ist nie reine, in uns unbestrittene Hingabe. Wir lieben immer mit Reserve. Alles liebende Verhalten ist Ausdruck gehemmten Altruismus'.

Der egoistische Einschlag zeigt sich am deutlichsten daran, daß der Liebende auch geliebt sein will; dies heißt, daß er verlangt oder wünscht, daß sein Partner sich *ihm* hingebe. Er will etwas haben vom Andern. In diesem in sich problematischen Charakter aller wirklichen Liebe ist sowohl die Möglichkeit der Antipathie als auch diejenige des «Umschlagens» der Liebe in Haß begründet. Antipathie bedeutet nicht Abwesenheit von Sympathie; sie ist vielmehr nur auf dem Grunde von Sympathie möglich. Sie ist Reaktion darauf, daß die Art oder das Verhalten des Partners unsere Sympathie, mit der wir ihm begegnen möchten, nicht zuläßt. Diesen Widerstand beantworten wir unsrerseits mit Abneigung, d. h. mit einer Einstellung, in welcher nun die egoistische Komponente des Verhältnisses an Kraft gewinnt. Nimmt der Widerstand des Partners die schroffe Form eigentlicher Zurückweisung an, so verschärft sich die Antipathie zum Haß; die schroff «verschmähte» Liebe schlägt in ihr Gegenteil um, der egoistische Einschlag in ihr gewinnt die Übermacht. Haß ist nur möglich auf Grund der Liebe; er ist Trotzaktion des zur Liebe Bereiten.

In besondrer Gestalt zeigt sich die zwiespältige Natur des sympathetischen «Eros» infolge der Geschlechtsdifferenz der möglichen Partner. Sie bewirkt eine Differenzierung der möglichen Sympathie. «Ungeschlechtlicher» Eros wäre einfach mehr oder weniger egoistisch infizierte Sympathie. Im geschlechtsbestimmten Eros aber erscheint demgegenüber die «Infektion» vermindert oder verstärkt, je nachdem die Liebe einem gleichgeschlechtlichen oder einem andersgeschlechtlichen Partner gilt. Das gleiche Geschlecht bedeutet – ceteris paribus – eine Erleichterung der Mög-

lichkeit des Mitempfindens, der Sympathie, so daß hier der altruistische Einschlag der Liebe verhältnismäßig weniger Hemmung findet als dort, wo die Andersgeschlechtlichkeit dem Mitempfinden hindernd im Wege steht. Das ist der «Vorzug» der freundschaftlichen gegenüber der sexuellen (auf das andre Geschlecht gerichteten) Liebe. (Auf Zwischenformen oder «Perversionen» brauchen wir hier nicht einzugehen, weil die Kenntnis ihrer Struktur zum Wesen der erotischen Problematik des Menschen nichts beiträgt.)

Die Dominanz des Altruismus gegenüber dem egoistischen Einschlag wird aber in sexueller Liebe nicht nur durch die Schwierigkeit des Mitempfindens erschwert, sondern auch dadurch, daß der andersgeschlechtliche Mensch präsumptiver, «geahnter» Partner der Fortpflanzung ist. Das Interesse daran erweist sich durch die Organisation des Leibes. Ist dieser Gebilde der Seele, so ist er es *mit* seiner Einrichtung zur Proliferation. Diese entspricht demselben politisch-egoistischen Interesse wie die Leibbildung überhaupt; sie will der «Verewigung» des inkarnierten Daseins dienen. Diese Tatsache bedingt eine Verstärkung des egoistischen Einschlags im sexuellen Eros. Dieser ist in vermehrtem Maße heischende, verlangende Liebe. Daher seine «Heftigkeit», und daher auch die Intensität des Hasses dort, wo das Liebesverlangen schroffe Zurückweisung erfährt.

Dies alles zeigt, daß die problematische Situation in der Begegnung mit dem Menschen von größerer Komplexität ist als dort, wo es sich um «Dinge» handelt. Der Verkehr mit den Mitmenschen ist in besondrer Weise «schwierig», d. h. in sich problematisch. – Es wäre hier, in Klammern, jenes Zwischenreich der Erfahrungswelt zu erwähnen, welches durch die sogenannten Lebewesen gebildet wird. Diese stehen dadurch zwischen dem (fremden) Menschen und dem bloßen Ding, daß auch sie, wenn schon in sehr verschiedenen Graden, mögliche Gegenstände des Mitempfindens sind. Doch gewinnt die Problematik des Verkehrs ihnen gegenüber keinen neuen Aspekt. Sie gleicht derjenigen des zwischenmenschlichen Verkehrs im gleichen Maße als jenes Empfinden

stattfindet, und sie gleicht der weniger komplexen Problematik des Verkehrs mit den Dingen im gleichen Maße als es – das Mitempfinden – fehlt.

Mit den verschiedenen Gestalten der menschlichen Problematik des Außenverkehrs sind verschiedene Formen des menschlich *Bösen* in eben diesem Verkehr gegeben. Ist darin das Böse allgemein identisch mit dem Willen zur Beherrschung, so differenziert es sich doch je nach der Art des Begegnenden. Bedeutsam ist, wie bereits angedeutet, schon die Tatsache, daß wir hier überhaupt einen Unterschied machen zwischen Menschen und Dingen. «Ding» bedeutet egoistisch-technische Degradation des Begegnenden: der Begriff des Dinges ist Ausdruck dominierend egoistischer Einstellung. So paradox es klingen mag: es ist nicht nur böse, den Mitmenschen, sondern es ist «schon» böse, irgend etwas als «bloßes Ding» zu betrachten (zu behandeln).

Was nun aber insbesondre das Verhalten zu dem als Mensch ästimierten Gegenstand betrifft, so ist hier das Gegenstück zu der in jener Ästimation sich bekundenden Sympathie nicht etwa die Antipathie oder der Haß (es ist davon schon gesprochen worden), sondern die Herrschsucht. Böse ist hier alles Verhalten insofern, als es den Partner dominieren will, – in irgendeiner Weise, an Macht, an Ansehen, Geltung, Ehre und Ruhm, «Rechthaben» usw. Neid, Schadenfreude, Täuschung, Verstellung, Pose, Lüge usw. bekunden diesen Willen.

Dieses Böse im Verkehr mit dem menschlichen Partner modifiziert sich zufolge der Geschlechtsdifferenz. Wo diese Differenz nicht vorhanden ist oder (cum grano salis zu verstehen) keine Rolle spielt, also im Freundschaftsverhältnis, bleibt das Böse was es im Verkehr zwischen Menschen immer ist: Wille zur Beherrschung des Partners, in irgendeiner der oben angeführten Formen. Nur daß dieses Böse gerade zwischen Freunden sich in besondrer Weise akzentuiert, weil es in schroffem Gegensatz zur Freundschaft steht. – Anders und doch ähnlich im geschlechtsbestimmten, sexuellen Verkehr. Ist dieser schon an und für sich in der früher ange-

deuteten Weise egoistisch belastet (insofern böse), so wird er intensiv böse im gleichen Maße, als er sich der «Vergewaltigung» nähert: diese widerspricht direkt der altruistisch-sympathetischen Voraussetzung alles Eros.

Es war hier vom Bösen die Rede. Vergessen wir aber nicht, daß keine Begegnung, kein Verhalten nicht auch altruistisch bestimmt und insofern nicht-böse ist. Die «pessimistische» Meinung, daß aller Verkehr, insbesondere der zwischenmenschliche, (nicht ausgenommen alles was Liebe heißt) ausschließlich egoistisch motiviert sei, widerspricht der Realität. Sie mißachtet die menschliche Problematik.

Die menschliche Bedeutung des Bösen, dessen Gestalten hier zu skizzieren gesucht worden sind, erschöpft sich nun aber nicht darin, daß es im Menschen da ist und an seinem Teil die Problematik des Verhaltens mitbestimmt. Es kommt hinzu, daß es als unrichtig empfunden wird. Nicht zwar, wie wir wissen, an und für sich, sondern wegen des Widerspruchs gegen das altruistische Interesse. *Mit* dieser Problematik wird das Böse zum Problem. Wenn nun aber aus Gründen, welche an früherer Stelle erwähnt worden sind, das Böse identifiziert wird mit dem Unrichtigen, dann erscheint das Problem des Bösen geradezu als *das* Lebensproblem. Die Forderung, welche im Problem enthalten ist, erscheint dann als Aufgabe, gerade das *Böse* zu eliminieren. Dies ist die (falsche) Voraussetzung aller sogenannten Ideologien. Sie werden der menschlichen Wirklichkeit nicht erst etwa dadurch nicht gerecht, daß sie utopisch sind, sondern bereits dadurch, daß sie überhaupt sind: der Grundfehler ist die Meinung, nur das Böse, das Böse an und für sich, sei unrichtig.

Utopisch sind sie freilich nun auch. Zwei gegensätzliche Formen sind möglich. Die erste kennen wir bereits aus jenen Theorien, welche die Urteile des Gewissens zu relativieren, d. h. als nur (so oder so) bedingt gültig zu erklären trachten. In der Tat wäre das Böse als Böses (Unrichtiges) eliminiert, wenn das Urteil «böse» nur bedingt gültig, d. h. willkürlich wäre. Nichts wäre dann wirklich böse, alles sogenannte Böse wäre nur von dem oder jenem «Standpunkt» aus böse. Es gäbe gar kein Böses, sondern nur allenfalls «Unerwünschtes». Die relativistische Ideologie, welche sich in solcher Gewissenstheorie bekundet, besteht in der Meinung, es sei möglich, das Böse dadurch zu eliminieren, daß man seine Nichtexistenz einsehe. – Wir haben seinerzeit die Unfruchtbarkeit der Theorie aufgezeigt und brauchen darauf hier nicht zurückzukommen. Die relativistische Ideologie ist dadurch utopisch, daß sie Unmögliches vorsieht, d. h. die menschliche Realität mißachtet. Sie ist nur als Traum möglich, mag auch im «Rausch» der Traum als Wirklichkeit erscheinen.

Dasselbe gilt aber auch von der andern der beiden möglichen (und gerade heute wieder aktuellen) Ideologien, nämlich der idealistischen. Sie besteht in der Meinung, das Böse, dessen Existenz nun nicht (relativistisch) geleugnet wird, sei «einmal» im menschlichen Verhalten zu eliminieren. Sie besteht in der Vorstellung einer (zukünftig) *nicht* bösen Menschheit. Es ist ohne weiteres klar, daß auch sie damit die wirkliche «Natur» des Menschen verkennt, menschlich Unmögliches vom Menschen erwartend. Sie bleibt Traum, wenn sie nicht gar zu pharisäischer Täuschung führt.

3. Sinn und Eigensinn

Es ist dem Menschen, kraft des Gewissens, eigentümlich, über den Gegensatz seiner Interessen hinweg *richtiges* Verhalten zu wollen. Nach dem im Selbsturteil waltenden Kriterium der Richtigkeit visiert er ein Verhalten, welches in sich nicht bestritten, sondern «ganz» wäre. Solche Richtigkeit ist ihm der eigentliche Sinn des Verhaltens. Zwiespältig, wie es tatsächlich ist, entbehrt es des Sinnes, weil es – je nach einem der beiden Interessen – verschiedenen «Sinn» hat. Eindeutigkeit ist aber auch der Sinn jeder Entscheidung: sie will Entschiedenheit und damit Überwindung des Schwankens zwischen den beiden Interessen zugunsten der «Ganzheit». Die faktische Unrichtigkeit, welche in jeder Entscheidung

weiterbesteht (Kompromiß), steht diesem ihrem Sinn entgegen; unrichtig ist so gleichbedeutend mit widersinnig. An diesem Widersinn ist das Böse in seiner Weise beteiligt.

Wie aber verhält sich diese unsre Sinnsetzung zum absoluten Sinn? Es ist am Schluß des dritten Kapitels auf den Unterschied zwischen relativem und absolutem Sinn aufmerksam gemacht worden. Unsere menschliche, Richtigkeit des eigenen Verhaltens visierende Sinnsetzung, so wurde gesehen, ist zwar bedeutungsvoll für den je kommenden Zustand im Geschehen, deckt sich aber nicht mit seinem absoluten Sinn, der in ständiger Neugestaltung der ewigen Ordnung besteht. Ob wir uns richtig oder unrichtig verhalten: so oder so erfüllt sich jederzeit dieser Sinn. Darum scheint das Streben nach Richtigkeit, d. h. unsere tatsächliche Sinnsetzung, als bedeutungslos in Ansehung des absoluten Sinnes.

Aber nun muß hinzugefügt werden, daß sie, unsre Sinnsetzung, dem absoluten Sinn geradezu zu widersprechen scheint. Dies wird deutlich, wenn wir beachten, daß wir eben jenen von uns gesetzten Sinn (Richtigkeit), als Eindeutigkeit individuellen Verhaltens, für den absoluten Sinn halten. Wir meinen, in jeder Entscheidung und sehr deutlich im Selbsturteil, Richtigkeit schlechthin, ohne Wenn und Aber. Das Gewissensurteil ist als solches (d.h. als Ausdruck des Gewissens auch wo das Urteil «unrein» ist) «autoritativ». Richtig heißt uns eo ipso *absolut* richtig; der Sinn, den wir kraft des Gewissens setzen, ist als absoluter Sinn gemeint. Der Widerspruch dieser unsrer Sinnsetzung, unsres «Eigensinns», zum wahrhaft bestehenden absoluten Sinn scheint offenbar.

Vergegenwärtigen wir uns nur, was richtiges, dem Eigensinn entsprechendes Verhalten für das Geschehen bedeutete. Wenn es, wie wir wissen, von Bedeutung für den je kommenden Zustand im Geschehen wäre, so zwar, daß richtiges individuelles Verhalten einen Zustand des «Friedens» schüfe oder eigentlich schon darstellte, so ist doch klar, daß ein also visierter Zustand dem absoluten Sinn des Geschehens widerspräche. Ein universaler Friedenszustand wäre gleichbedeutend mit universalem «Tod»: es könnte

nichts mehr geschehen. Die Vision des «ewigen Friedens» widerspricht nicht nur der Tatsache des Geschehens, sondern zugleich dem absoluten Sinn, weil beide, Tatsache und Sinn, hier zusammenfallen. Wenn gesagt wurde, in dem vom Eigensinn visierten Zustand könnten die Individuen «im Frieden leben», so ist der Satz zu ergänzen: wenn sie *leben* könnten.

Ist damit unsre, im Gewissensurteil sich vollziehende Sinnsetzung, die Forderung der Richtigkeit des Verhaltens, aber wirklich als sinnwidrig (dem absoluten Sinn widersprechend) erwiesen? Sicher ist unser Eigensinn nicht identisch mit dem absoluten Sinn; er widerspricht also diesem, sofern er, der Eigensinn, mit ihm identifiziert wird. Der Widerspruch entsteht einzig durch Gleichsetzung des einen mit dem andern. Wir haben dargetan, daß solche Gleichsetzung im Gewissensurteil tatsächlich geschieht. Dennoch ist der Anspruch, der mit der Gleichsetzung erhoben wird, *nicht* sinnwidrig. Denn er ist menschlich. Der absolute Sinn des Geschehens hat Raum für jeden Irrtum; er hat Raum für alles, was menschlich ist. Es ist in ihm inbegriffen, daß das Geschehen durch individuelle, auch menschliche, Aktion sich vollzieht und seinen Sinn erfüllt. Ist unser menschliches Verhalten so beschaffen, daß darin Richtigkeit visiert, unser Eigensinn also fälschlich mit dem absoluten Sinn identifiziert wird, – dann ist es, unser Verhalten, *mit* diesem seinem Eigensinn, mit unserm Widerspruch gegen den absoluten Sinn, selber absolut sinngemäß.

Es besteht daher kein Widerspruch (Einspruch) vom absoluten Sinn her gegen – sagen wir kurz: gegen unser Gewissen. Sich «gewissenhaft» zu verhalten, verhalten zu wollen, ist absolut «gerechtfertigt». Weil wir Gewissen *haben*. Jedes Individuum, auch das menschlich-gewissenhafte «soll», so will es der absolute Sinn, sich in seiner Weise am Geschehen, d.h. an der Sinnerfüllung, beteiligen. Es ist unser menschliches Teil, uns so zu verhalten, wie es uns – nach dem Gewissen – richtig, absolut richtig, erscheint. Wir sind ganz sicher, gerade damit den absoluten Sinn in Wahrheit mit zu erfüllen. Unsere eigensinnige Sinnsetzung ist die menschliche Weise,

den absoluten Sinn zu visieren. Nichts kann uns diese unsre Weise «verbieten» noch abnehmen. Das Gewissen ist unsere Art, den absoluten Sinn zu «sehen»; es ist der menschliche Aspekt des absolut «Seinsollenden».

Durch die Einsicht des überwaltenden absoluten Sinnes ist daher das Gewissen nicht «abgeschafft», sondern bestätigt. Sie ist ja zugleich Einsicht der absoluten Notwendigkeit individueller, hier also menschlicher Mitwirkung an der Sinnerfüllung. Ein Individuum, welches unter der Forderung der Richtigkeit seines Verhaltens steht, ein menschliches Individuum also, kann nicht anders dem absoluten Sinn des Geschehens «dienen» als so, daß es jener Forderung nachzukommen trachtet: menschlich-eigensinnige Sinnsetzung ist notwendig für die Verwirklichung des absoluten Sinnes.

Es zeugt daher von argem Mißverständnis, wenn, wie es immer wieder geschieht, behauptet wird, die «These» von der absoluten Sinnhaftigkeit alles Geschehens nehme der sittlichen Anstrengung des Menschen ihren Ernst. Unter sittlicher Anstrengung ist das am Gewissen sich orientierende Verhalten verstanden. Sittliche Anstrengung heißt der Versuch, der Forderung richtigen Verhaltens nachzuleben. Sittlicher Ernst heißt ernsthafter Versuch, dem Gewissen zu gehorchen. Kann der Versuch nie restlos gelingen, ja «spricht» das Gewissen selber nie vollkommen «rein», – so meint sittlicher Ernst doch eben den unentwegten Willen dazu (welcher zugleich Wille zum Vernehmen der reinen Gewissensstimme wäre). – Eben dieser Wille, so meint man, werde gelähmt durch die «These» von der absoluten Sinnhaftigkeit des Geschehens, wie immer es sei. Wenn alles, was wir tun oder lassen, der Realisation dessen diene, was absolut «sein soll», dann, so meint man, komme es ja gar nicht darauf an, ob wir uns anstrengen oder nicht, richtig zu handeln.

Die Zerstreuung dieses Mißverständnisses kann an die Bemerkung am Schluß des dritten Kapitels über die Paradoxie der Sinngemäßheit des Bösen anknüpfen. In der Tat ist es dieselbe Paradoxie, welcher das hier zu betrachtende Mißverständnis Ausdruck gibt.

Es ist paradox, daß unter der «Annahme» ewiger Sinnhaftigkeit alles Geschehens (daher jedes Verhaltens) sittlicher Ernst noch «möglich» sein soll. Aber Paradoxie bedeutet doch nichts andres, als daß nach unsrer «doxa» (Meinung) beides sich nicht vereinigen lasse. Diese Meinung aber besteht dadurch und nur dadurch, daß derjenige «Sinn», den wir Menschen setzen – der menschlich subjektive Sinn – für absolut gehalten, mit dem absoluten Sinn identifiziert wird. Diese falsche Identifikation ist der Grund des Mißverständnisses. Nur sofern *unsre*, im Gewissen sich aktivierende Sinnsetzung für absolut gültig gehalten wird, besteht ein Widerspruch zwischen dem «sittlichen Ernst» und der «These» von der absoluten Sinnhaftigkeit alles Verhaltens. Voraussetzung des Mißverständnisses, welches diesen Widerspruch behauptet, ist *Moralismus;* so nennen wir kurz die Absolutsetzung unsrer menschlichen Auffassung des «Sinnes».

Wir nannten diese Absolutsetzung falsch. Wir nennen sie so, weil sie der Wahrheit widerspricht, der Wahrheit vom absoluten Sinn des Geschehens. Es handelt sich in der Tat nicht um eine willkürliche «These», der man zustimmen, die man aber auch ablehnen könnte. Es handelt sich um unabweisbare Wahrheit, weil sie gefunden ist im Zuge der Besinnung auf den Gehalt *der* Wahrheit, durch Explikation der primordialen Tatsache unsrer Problemlage. Was der «ersten Wahrheit» entspricht, ist wahr; was ihr widerspricht, ist unwahr. Wahr ist die ständige Erneuerung der ewigen Ordnung als absoluter Sinn des Geschehens. Wenn irgendeine Meinung dieser Wahrheit widerspricht, so ist sie falsch, möchte sie auch allgemein menschlich, ja menschlich «notwendig» sein. Die Absolutsetzung unsres «Gewissensstandpunktes» ist menschlich notwendig, weil sie menschlich ist. Sie ist trotzdem falsch: es gehört zum Menschen, sich (auch) hier zu irren.

Aber es ist auch menschlich, zumindest menschenmöglich, den Irrtum einzusehen. Und dies gerade ist Sache der philosophischen Besinnung. Widerspricht ihrer Einsicht die Absolutsetzung des Gewissenskriteriums, dann ist dies nur für diesen «Moralismus»,

nicht für die Einsicht schlimm. Denn philosophische Einsicht schließt auch die «Rechtfertigung» des Irrtums ein. Er ist menschlich, in der Existenz des Menschen begründet und mit dieser gegeben (gegeben, nicht «gemacht») und ist im absoluten Sinn inbegriffen.

Damit klärt sich das Mißverständnis auf. Der «sittliche Ernst» besteht zu Recht, weil er zum Gewissensmenschen gehört. Er widerspricht nicht dem absoluten Sinn des Geschehens, sondern entspricht ihm in Wahrheit: er ist menschliches Ingrediens der Sinnerfüllung. Die Einsicht in diese wahre Bedeutung der sittlichen Anstrengung nimmt dieser nichts von ihrem Ernst, sondern bestätigt ihre Notwendigkeit. Als ernsthaft um Richtigkeit Bemühter nimmt der Mensch an der Sinnerfüllung teil.

Freilich tut er dies auch als nicht ernsthaft Bemühter (wir haben von der Sinngemäßheit auch des Unrichtigen, darunter des «Bösen» gesprochen). Aber – und dies ist hier entscheidend – als nicht ernsthaft Bemühter widerspricht er, in seinem Verhalten, zwar nicht dem absoluten Sinn, aber sich selbst, nämlich seinem Gewissen. Als mit Gewissen Begabter steht der Mensch unter der durchaus «ernsthaften», autoritativen Forderung der Richtigkeit; nur als ernsthaft Bemühter, nur in sittlichem Ernst, nimmt er *so* an der Erfüllung des absoluten Sinnes teil, wie es ihm als «gewissenhaftem» Menschen entspricht. – Was den sittlichen Ernst wirklich zu beeinträchtigen geeignet ist, das ist nicht die wahrhafte Einsicht, sondern jenes Widerstreben gegen den Anspruch des Gewissens, das wir als Anspruch unsrer (interessebedingten) Wünsche kennen.

Der Bedeutung des sittlichen Ernstes wird nichts weggenommen durch die Tatsache, daß er zum richtigen Verhalten niemals ausreicht. Dieses wird immer zwiespältig, jede Entscheidung wird Kompromiß sein, und dies ist, wie wir wissen, absolut sinngemäß, weil nur durch unrichtiges Individualverhalten Geschehen, d. h. Sinnerfüllung möglich ist. Aber ebenso sinngemäß ist unser Streben nach Richtigkeit. Es ist dem Menschen als «gewissenhaftem» Individuum verordnet, dem ewig gesetzten Sinn des Geschehens

dadurch zu dienen, daß er ohne Unterlaß das Richtige will und ständig darin irrt. Wer dagegen «protestiert», der protestiert gegen die Existenz seiner selbst.

Daraus ergibt sich, was unser spezielles Thema betrifft, die sittliche, dem Gewissen entsprechende Einstellung zum Bösen. Daß dieses, wie unrichtiges Verhalten überhaupt, absolut sinngemäß ist, das wissen wir. Es wäre also nicht sinngemäß, wenn wir es eliminieren könnten. Aber dies heißt nun nicht, daß der *Wille* dazu nicht ebenfalls sinngemäß sei. Unser Verhalten entspricht dem absoluten Sinn gerade dadurch, daß wir das Unmögliche wollen. Mit *Sinn* «bekämpfen» wir das Böse, und dieser Kampf wird nicht dadurch widersinnig, daß er kein Ende findet. Der Mensch ist, nach absolutem Sinn, zum Kämpfer bestimmt, nicht zum «Sieger». Er wird immer wieder «scheitern»; aber er wird grundsätzlich niemals scheitern, weil jede «Niederlage» kraft des Gewissens zum Ansporn erneuten Kampfes wird. Er kann «Frieden» wollen, aber er kann ihn nur als ein im Kampf stehender wollen.

Die Auseinandersetzung mit unserm Bösen wird daher in nichts andrem bestehen können als im ständigen Versuch, den unvermeidlichen Kompromiß so zu treffen, daß die böse Absicht nicht bestimmend ist. Und zwar im Verhältnis zum gegenteiligen, altruistischen Interesse. Das richtige Verhalten wäre, als eindeutiges, weder böse noch nicht böse, weder egoistisch noch altruistisch. Aber es ist für uns ausgeschlossen. Unser Verhalten kann nur mehr oder weniger egoistisch, weniger oder mehr altruistisch bestimmt sein. Daher bleibt als realisierbares Ziel, an der Stelle des nicht realisierbaren Richtigen, nur ein Kompromiß, welcher ein «Mittleres» zwischen extrem egoistischem und extrem altruistischem Verhalten darstellte. Die «Vermittlung» zwischen Egoismus und Altruismus ist für uns der einzig mögliche Ersatz für die richtige Entscheidung. So kann das Böse nur durch einen Kompromiß bekämpft werden, in welchem der Egoismus «möglichst wenig» bestimmend wäre.

Allein nun ist zu bedenken, daß es, im Namen der Richtigkeit, ja

um Überwindung nicht allein des Bösen, sondern des Unrichtigen als solchen geht. Eine möglichst starke Einschränkung des Egoismus würde möglichst uneingeschränkt altruistische Haltung bedeuten. Diese aber wäre vom Richtigen ebenso weit entfernt wie möglichst uneingeschränkte Herrschaft des Bösen, wäre also in gleichem Maße unrichtig. Es ergibt sich, daß das Böse, als Ingrediens des Unrichtigen das es ist, gerade gemäß dem Gewissen nur zusammen mit seinem Gegenteil, der «Unklugheit», zu bekämpfen gesucht werden kann. Es kann sich, im Zeichen des Gewissens, nicht darum handeln, auf Kosten des Bösen töricht zu sein. Es kann sich nur darum handeln, von Fall zu Fall eine «Ersatz»-Entscheidung zu treffen, welche sich, die Extreme vermeidend, zwischen Egoismus und Altruismus «irgendwo» in der Mitte hält. Von Fall zu Fall: denn jede Entscheidung sieht sich einer momentanen Objektgegebenheit gegenüber.

4. Das Böse und das Gute

Es ist gezeigt worden, daß menschliche Sinnsetzung, wie sie im Anspruch des Gewissens auf Eindeutigkeit (Richtigkeit) des Verhaltens stattfindet, insofern irrig ist, als sie – eigensinnig – jene Richtigkeit mit dem absoluten Sinn des Verhaltens identifiziert. Diese Identifikation ist deshalb irrig, weil der absolute, sich ständig erfüllende Sinn des Geschehens Eindeutigkeit individuellen Verhaltens ausschließt. Der Irrtum erweist sich an der tatsächlichen Unmöglichkeit der Erfüllung des menschlich gesetzten Sinnes; Richtigkeit individuellen Verhaltens ist dadurch unmöglich, daß sie dem absoluten Sinn des Geschehens widerspräche.

Aber es ist zugleich gezeigt worden, daß dieselbe Identifikation, obwohl irrig, deshalb doch nicht sinnwidrig ist. Jedes Individuum verhält sich dadurch dem absoluten Sinn gemäß, daß es auf seine, durch seine Eigenart bestimmte Weise an der Erfüllung dieses Sinnes teilnimmt. Zur Eigenart des menschlichen Individuums gehört seine «Gewissenhaftigkeit», d. h. eben sein Wille zur Eindeutigkeit des Verhaltens. Durch seine eigensinnige Sinnsetzung, so irrig sie ist, erfüllt der Mensch seine menschliche «Bestimmung» im Rahmen absoluter Sinnerfüllung.

Im übrigen ist nun aber auch nicht zu übersehen, daß der Irrtum eine positive Seite hat. Wenn wir irrtümlich den von uns gesetzten Sinn (Richtigkeit) des Verhaltens mit dem absoluten Sinn gleichsetzen, ihn für absolut gültig haltend, dann *wissen* wir eben darin um absoluten Sinn. Indem das Gewissen Richtigkeit verlangt, setzt es dem Verhalten einen Sinn, den es als absoluten Sinn *meint*. So ist es immer Anwalt absoluter Sinnerfüllung, wenn es auch irrtümlich diese mit individuell richtigem Verhalten identifiziert. In allem «methodischen» Irrtum irrt es «grundsätzlich» nicht: die Wahrheit im Irrtum besteht im «Bekenntnis» zum absoluten Sinn. Gewissen ist die menschliche Weise, um absoluten Sinn zu wissen und ihn zu bejahen.

Dieses Verhältnis des menschlich gesetzten zum absoluten Sinn, des eigensinnig vermeinten zum wahren Sinn, ist erkannt worden durch philosophische Besinnung, d. h. durch Explikation des primordialen Wissens um die problematische Situation des Menschen. Was aber bedeutet sie, diese Erkenntnis, für die Lösung der philosophischen Aufgabe? Diese erforderte Einsicht (Schau, Vorschau, Theoria) richtigen menschlichen Verhaltens; philosophische Besinnung sollte zeigen, wie unser Verhalten sein müßte, um richtig (eindeutig) zu sein; sie sollte zeigen, wie es wäre, wenn seine tatsächliche Zweideutigkeit überwunden wäre. – Aber nun hat sie, die Besinnung, zu einem Ergebnis geführt, welches, wie es scheint, zur Lösung dieser Aufgabe nicht nur nichts beiträgt, sondern sie geradezu als unmöglich, somit die Aufgabe selber als sinnlos erweist. Wenn nämlich Richtigkeit unsres Verhaltens durch den wahren, absoluten und sich ständig erfüllenden Sinn des Geschehens ausgeschlossen ist, dann verliert die Aufgabe, erkennen zu wollen wie Verhalten als richtiges wäre, anscheinend jede Bedeutung.

Aber es scheint nur so. Es ist zu beachten, daß vom absoluten

Sinn her zwar Richtigkeit unsres Verhaltens, nicht aber das Streben darnach oder also der Versuch der Richtigkeit, ausgeschlossen ist. Dieser Versuch, ständig gefordert im Gewissen, entspricht vielmehr dem absoluten Sinn; er ist, wie eingesehen wurde, die menschliche Weise, an der Erfüllung dieses Sinnes, an der «ewigen Vollendung» teilzunehmen. Wenn also die philosophische Aufgabe verlangt, einzusehen, was richtig wäre, so hat die Besinnung jetzt gezeigt, daß dies nur heißen kann: einzusehen, wie der *Versuch* der Richtigkeit als selber richtiger (eindeutiger) sein müßte. Geht es der Philosophie um Einsicht des richtigen Verhaltens, und ist menschliches Verhalten nur als Versuch der Richtigkeit möglich, so präzisiert sich nun die Aufgabe, und zwar gerade durch philosophische Besinnung, dementsprechend. Wir sollen einsehen, wie unser (stets nur als Versuch der Richtigkeit mögliches) Verhalten sein müßte, um als Versuch eindeutig, d. h. selber richtig zu sein. Oder, weil der Versuch zur Richtigkeit dem Anspruch des Gewissens entstammt: wie müßte unser Verhalten als gewissenhafter Versuch sich gestalten? Die Aufgabe der Philosophie, wie sie anfänglich formuliert wurde, verliert oder ändert damit nicht ihre Bedeutung; es ist vielmehr eingesehen, welche Bedeutung sie in Wahrheit hat. Und eben diese Einsicht ist geeignet, sie ihrer Lösung zuzuführen. Es bleibt zu überlegen, was es hieße, den Versuch richtigen Verhaltens «gewissenhaft», d. h. als eindeutigen, richtigen Versuch zu gestalten.

Diese Überlegung ist nicht aussichtslos. Aussichtslos wäre das Unternehmen, sich vorzustellen, wie unser Verhalten als richtiges wäre, – weil so etwas überhaupt ausgeschlossen ist. Nicht ausgeschlossen ist dagegen der Versuch richtigen Verhaltens; er führt zwar nicht zum Ziel, aber er ist als Versuch möglich, weil er dem absoluten Sinn entspricht. Er ist aber nicht nur möglich, sondern er findet tatsächlich immer statt, in jeder unsrer Entscheidungen; denn jede Entscheidung steht im Zeichen gemeinter Richtigkeit. Kompromiß ist «Versuch der Richtigkeit». Ist aber der Versuch Tatsache, dann ist es in Ansehung der Tatsächlichkeit des darin

immer «mitsprechenden» Gewissens nicht sinnlos zu fragen, wie er als wirklich «gewissenhafter» sein müßte. Indem Philosophie sich anschickt diese Frage zu beantworten, bleibt sie ihrer Mission treu: dem menschlichen Verhalten zur Orientierung zu dienen.

Die Antwort aber ergibt sich aus der bisher entwickelten Einsicht ohne weiteres. Sie könnte in einem einzigen Satz ausgedrückt werden: der Versuch richtigen Verhaltens ist dann und nur dann selber richtig d. h. eindeutig und damit wirklich gewissenhaft (Gewissen steht immer für Eindeutigkeit ein), wenn seine Intention dem absoluten Sinn entspricht. Doch bedarf dieser Satz der Erläuterung, damit, was er meint, recht verstanden werde.

Anzuknüpfen ist an das Verhältnis von Sinn und Eigensinn. Als eigensinniges charakterisiert sich menschliches Verhalten dadurch, daß es individuelle Eindeutigkeit (Richtigkeit) intendiert in der Meinung, diese sei sein (des Verhaltens) absoluter Sinn. Diese Meinung ist irrig, wie wir wissen. Was eigensinnig gewollt ist, ist nur vermeintlich identisch mit dem absoluten Sinn. Dieser, der wahre Sinn menschlichen Verhaltens, ist ewige Vollendung, freilich mitvollzogen auf menschliche Weise, d. h. als eigensinniger Versuch individueller Eindeutigkeit. Ist somit dieser Versuch als solcher durchaus sinngemäß, so entspricht doch seine Absicht (Intention) insofern nicht dem absoluten Sinn, als sie, die Absicht, auf individuelle Eindeutigkeit geht. Sie entspräche ihm nur dann, wenn sie nicht solch sinnwidrige, sondern sinngemäße Eindeutigkeit (Richtigkeit) visierte. Was heißt das?

Wir wissen, daß alles, was geschieht, dem absoluten Sinn des Geschehens gemäß ist; denn in der Absolutheit des Sinnes ist seine ständige Erfüllung inbegriffen; im wirklichen Geschehen erzeigt sich sein absoluter Sinn. Was aber als absolut sinngemäß geschieht, ist zugleich absolut richtig. Denn das wirkliche Geschehen hat eindeutige Richtung. Es geht ohne Wanken und Unsicherheit auf in sich vollendete Gestalt, und ist darauf eindeutig gerichtet durch die Geschehensordnung, die wahre Kausalität. So widersinnig und daher unmöglich Eindeutigkeit individuellen Geschehens (d. h. Ver-

haltens) ist, ebenso sinngemäß und daher nicht nur möglich, sondern wirklich ist Eindeutigkeit – Richtigkeit – des Geschehens im Ganzen. Dieses allein ist richtig. – Wenn also gesagt wurde, menschliche Absicht entspräche nur dann dem absoluten Sinn, wenn sie sinngemäße Eindeutigkeit visierte, so heißt dies nun: wenn sie genau das intendierte, was in Wirklichkeit geschieht, – das einzig Richtige.

Wenn es philosophischer Besinnung oblag, einzusehen, was es hieße, den menschlichen Versuch richtigen Verhaltens als selber richtigen zu gestalten, so scheint nun diese Einsicht gewonnen. In der Tat wäre der Versuch eindeutig gerichtet, also richtig, wenn seine Intention mit dem einzig Richtigen, d. h. mit dem wirklichen Geschehen, übereinstimmte. Er wäre dadurch richtig, daß er nicht nur als Versuch zur Richtigkeit, sondern auch seiner Absicht nach absolut sinngemäß wäre, weil er Richtigkeit nicht dem Eigensinn, sondern dem absoluten Sinn entsprechend «verstände». Er wäre dadurch auch wirklich «gewissenhaft»; denn Gewissen *meint* ja immer, obwohl es auf individuelle Eindeutigkeit geht, das absolut Richtige.

Allein damit ist die Antwort auf die philosophische Frage dennoch nicht gegeben. Es genügt dafür nicht, einzusehen, was Richtigkeit des Versuchs bedeutete; es müßte eingesehen werden, wie er gestaltet sein müßte, um also richtig zu sein. Es geht darum, zu sehen, wie es uns möglich wäre, darin das «einzig Richtige» zu intendieren. Nur so könnte die Antwort dem wirklichen Versuch zur Orientierung dienen.

Nun scheint aber eine solche Antwort selber unmöglich zu sein, deshalb nämlich, weil das, worüber sie Aufschluß geben soll, anscheinend überhaupt ausgeschlossen ist. Wir wissen, daß aller menschliche Versuch zur Richtigkeit des Verhaltens Eindeutigkeit individuellen Verhaltens intendiert, in der Meinung, dies wäre absolut richtig. Diese Meinung ist irrig, aber sie ist menschlich. Wir können den Irrtum nicht vermeiden; er ist jedem Versuch richtigen Verhaltens immanent. Ist es aber so, geht also die Intention unsrer

Versuche tatsächlich immer auf eine Richtigkeit, welche dem absoluten Sinn und also dem absolut Richtigen widerspricht, wie soll es dann möglich sein, daß sie, die Intention, diesem absolut Richtigen entspreche? Wenn wir tatsächlich immer wollen, was «objektiv» (dem Sinne nach) nicht das Richtige ist, so erscheint es eben als ausgeschlossen, daß wir je dieses «einzig Richtige» wollen. Richtigkeit des menschlichen Versuchs (welche in der intentionalen Entsprechung zum sinngemäß Richtigen bestände) scheint eine Utopie zu sein. Dann aber wäre die philosophische Frage, wie der Versuch als richtiger sich gestalten müßte, völlig bedeutungslos: es hat keinen Sinn zu fragen, in welcher Weise möglich wäre, was in der Tat unmöglich ist; es gibt keine Antwort darauf.

Aber wir haben eines außer acht gelassen. Sicher ist, daß wir, in unsern Versuchen zur Richtigkeit des Verhaltens, den Irrtum nicht vermeiden können, zu meinen, das was wir für richtig halten (nämlich individuelle Eindeutigkeit) sei das absolut («objektiv») Richtige. Aber wir können *wissen,* daß es ein Irrtum ist. Wir könnten es immer wissen. Der Irrtum erweist sich daran, daß unsre Versuche nicht gelingen können, anders ausgedrückt: er erweist sich an der Tatsache unsrer problematischen Situation, welche in der unaufhebbaren Uneindeutigkeit alles Wollens besteht. Philosophische Besinnung hat ihn, den Irrtum, durch Auslegung eben dieser Situation deutlich sichtbar gemacht. Sie hat gleichzeitig sichtbar gemacht, was allein in Wahrheit absolut richtig (eindeutig) ist, – was also in aller irrtümlichen Sinnsetzung eigentlich gemeint ist. Damit hat sie die Grundlage geschaffen, auf welcher die Frage nach der Richtigkeit des menschlichen Versuchs richtigen Verhaltens sinnvoll wird, weil die Antwort darauf nun möglich ist.

Sie lautet nun kurz und bündig: Der menschliche Versuch, in unsern Entscheidungen das Richtige zu treffen, ist dann seinerseits richtig, wenn wir darin bei der Wahrheit bleiben. Dies kann nicht dadurch geschehen, daß wir den ihm immanenten eigensinnigen Irrtum vermeiden, wohl aber dadurch, daß wir, im Wissen um das wahrhaft Richtige, ihn als Irrtum erkennen und darnach «behan-

deln». Dies heißt: daß wir unsere Sinnsetzung «einklammern» zugunsten des absolut gesetzten Sinnes. Wir werden dann, gemäß dem Anspruch des Gewissens (d. h. sofern wir diesem Anspruch gehorchen) immer tun, was wir für richtig halten (wir werden individuelle Eindeutigkeit erstreben); aber wir werden es tun im Wissen, daß nicht wir, mit unsrer «Richtigkeit», bestimmen, was wahrhaft richtig sei, sondern daß dies bestimmt *ist* durch den ewigen Sinn des Geschehens. Wir werden auf menschliche Weise nach dem Richtigen trachten, zugleich aber um das Allzumenschliche dieses Trachtens wissen. So werden wir nach *unserm* Sinn handeln, aber sub specie aeterni.

Es ist in anderm Zusammenhang bereits dargetan, daß durch diese sagen wir menschliche Bescheidung nicht der «sittliche Ernst» gefährdet ist. Das Wissen um die ewige Vollendung, welches in solcher Einklammerung des Eigensinns aktiviert wird, bedeutet nicht «Verachtung» des Gewissens, welches unablässig auf Richtigkeit (Eindeutigkeit) unsres Verhaltens drängt. Genau das Gegenteil ist der Fall: Im Wissen um den absoluten Sinn des Geschehens ist das Wissen um den absoluten Sinn menschlicher (menschlich-gewissenhafter) Sinnsetzung inbegriffen. Als Menschen «sollen» wir auf menschliche Weise an der Vollendung mitwirken. Unsre eigensinnige Sinnsetzung ist dadurch gerade in ihrer Eigensinnigkeit vom absoluten Sinn her «sanktioniert». Es ist absolut sinngemäß, daß wir dem Gewissen folgen, obwohl, nein weil es das Richtige auf menschliche Weise «versteht». Menschlicher Versuch der Richtigkeit des Verhaltens ist gerade dann richtiger Versuch, wenn er gewissenhaft ist, – nur: dabei der Wahrheit gedenkend. Was dieser Wahrheit widerspricht, ist nicht der sittliche Ernst, sondern allein jener «Moralismus», welcher über die eigene Sinnsetzung nicht hinausschaut auf den wahren Sinn.

Wenn hiermit, in Beantwortung der philosophischen Frage, gezeigt ist, wie unser Verhalten, als Versuch das Richtige zu treffen, beschaffen sein müßte, um selber richtig, d. h. dem eindeutigen Sinn gemäß zu sein, so ist zugleich erwiesen, daß er nicht, wie es

schien, utopisch ist. Er ist es darum nicht, weil der Eigensinn als «eingeklammerter» nicht mehr dem wahren Sinn widerspricht. Wenn es möglich ist, um das wahrhaft Richtige zu wissen und dieses Wissen zu aktivieren (ohne Aktivierung wäre es kein wirkliches Wissen), – so ist es jedenfalls nicht ausgeschlossen, unsere Versuche richtig zu gestalten (im rechten Sinn zu betreiben). Was philosophische Besinnung als richtiges Verhalten zeigt, ist keine Utopie. Aber freilich ist es auch nicht «selbstverständlich», weil wir nicht ohne weiteres zu jener «Einklammerung» willig sind. Das wahrhaft richtige Verhalten ist *Aufgabe;* indem Philosophie sie zeigt, dient sie uns zur Orientierung.

Der Versuch zur Richtigkeit des Verhaltens wäre dann richtiger, seiner Absicht nach richtiger Versuch, wenn der darin waltende Wille über alle eigensinnige Sinnsetzung hinweg auf Erfüllung des absoluten Sinnes ginge. Es gibt für uns keine andre Richtigkeit als diese; richtig an unserm Verhalten, wie immer es im übrigen sei, ist der so gerichtete Wille. Wir nennen ihn deshalb den *guten* Willen. Der gute Wille ist das einzig menschenmögliche Charakteristikum des richtigen Verhaltens. Er ist das praktische «Bekenntnis» zum absolut Richtigen, das wir immer meinen, wo wir, gemäß dem Anspruch des Gewissens, um «unsre» Richtigkeit bemüht sind. Er repräsentiert daher den wahren «sittlichen Ernst».

Im guten Willen spricht nicht mehr der eigensinnige Wille zur individuellen Richtigkeit das entscheidende Wort. Der gute Wille hebt das Verhalten auf eine Ebene, welche derjenigen individueller «Befriedung» übergeordnet ist. Er will, was in Ewigkeit sein wird, Vollendung als Erfüllung des absoluten Sinnes, mag mit uns geschehen was immer geschehe. Er schaut über alle individuellen Nöte und Notwendigkeiten hinweg auf das wahrhaft Notwendige. Wir nennen die Möglichkeit oder Fähigkeit des Menschen zu solcher Schau, zur Schau des absolut Gültigen, seinen *Geist*. Im guten Willen ist der Geist des Menschen am Werk; er ist die praktische, in der Praxis wirksame Dokumentation des Geistes. Anwesend ist er «schon» im Gewissen, eben weil dieses ja stets das absolut Rich-

tige meint. Gewissen ist dadurch Ausdruck des Geistes, daß es um absolute Gültigkeit (Richtigkeit) weiß. Er, der Geist, wird aber bestimmend «erst» im guten Willen, weil erst in ihm jenes Richtige praktisch richtunggebend wird.

Geist ist der «Sinn» für das wahrhaft Richtige, für das in allem Geschehen Gültige. Er ist Wissen («Schau») der ewigen Ordnung. Der gute Wille ist der Wille, in der Praxis der Wahrheit treu zu bleiben. Treue zur Wahrheit heißt *Glaube* an sie. Der gute Wille ist die praktische Form des Glaubens. Glaube ist immer Festhalten an der Wahrheit; Festhalten an der Unwahrheit wäre Aberglaube. Glaube ist nicht Fürwahrhalten von etwas, das wir nicht wissen, sondern Festhalten dessen, was wir kraft des Geistes als wahr wissen.

Ist der gute Wille die Bewährung des Glaubens in der Praxis, d. h. im tätigen Verkehr mit dem Begegnenden, so repräsentiert er in seiner Weise das Geschehen im Ganzen, so wie es in Wahrheit ist. Er will nichts andres als was wirklich geschieht. Er macht den absoluten und darum ständig sich erfüllenden Sinn sich gewissermaßen zu eigen. Mag eigensinnige Sinnsetzung Nein dazu sagen, so «weiß» er, daß der wahre Sinn nicht der von uns gesetzte, sondern der schlechthin gesetzte, der gegebene, nicht der je vermeinte Sinn ist. Er, der gute Wille, ist praktisches Bekenntnis zur ewigen Ordnung, welche im eindeutig geordneten Geschehen in stets neuer Gestalt Wirklichkeit wird. Er ist praktische Bejahung des Sinnes, der nicht unser, sondern der von uns unabhängige, der absolut gesetzte Sinn ist. So ist der gute Wille praktischer Ausdruck des Glaubens an *Gott*. Denn dies ist der Name, mit dem wir bekennen, daß der Sinn der Dinge schlechthin gegeben, uns gegeben ist. Mit dem Sinn aber «die Dinge» selbst, – denn Sein und Sinn sind nicht zu trennen: was in Wahrheit ist, das ist dem absoluten Sinn gemäß, und dieser ist der Sinn dessen, was in Wahrheit ist. Mit der Bejahung des absoluten Sinnes bekennt der gute Wille sich zum Ursprung jenseits aller individuellen, d. h. «weltlichen» Setzung.

Es ist seinerzeit gesagt worden, die Frage nach dem Ursprung des Bösen sei identisch mit derjenigen nach dem Ursprung der

Existenz (weil zu dieser das Böse unabdingbar gehört), – Philosophie aber frage nach diesem Ursprung nicht. Steht, was soeben vom Ursprung gesagt wurde, nicht im Widerspruch dazu?

Man muß, was hier und was dort gesagt wurde, genau nehmen. Philosophie fragt immer nach dem richtigen «Leben»; sie sucht nie etwas andres zu sehen als: wie unser Verhalten sein müßte, um wahrhaft richtig zu sein. Was sie dabei in ehrlicher Besinnung findet, dem ist im Vorstehenden Ausdruck zu geben versucht worden. Sie hat gesehen, daß wahrhaft richtig nur gutwilliges Verhalten wäre, d. h. ein vom Glauben an den wahren, gesetzten Sinn getragenes, inspiriertes, letztbestimmtes Verhalten. Sie hat eingesehen, daß dieser Glaube identisch ist mit dem Glauben an den Ursprung, den wir mit dem Namen Gottes bezeichnen. Sie hat damit nicht Gott «gefunden» oder gar erdacht. Sondern sie hat gefunden, daß der gute Wille, das Signum richtigen Verhaltens, Gott glaubt, daß also richtiges Verhalten ohne solchen Glauben ausgeschlossen ist. Sie hat dies gefunden, indem sie nach nichts anderm fragte als nach dem richtigen Verhalten. Sie hat nicht nach dem Ursprung des Bösen oder der Existenz gefragt, aber sie hat gefunden, daß das, wonach sie fragte, den Glauben an den göttlichen Ursprung einschließt. Es «gibt» Gott nicht «für die Philosophie» oder gar nur für sie, d. h. für den philosophierenden Menschen, sondern «für» den Menschen des guten Willens. Guter Wille ist auch ohne Philosophie möglich; er ist Sache des menschlichen «Sinnes» für das wahrhaft Gültige, Sache der dem Menschen, und zwar gerade im Gewissen, immanenten «Ahnung» (wenn man so das «heimliche Wissen» bezeichnen will) absoluter Richtigkeit. Philosophie hat, indem sie den Glauben des guten Willens d. h. den geistigen Glauben interpretierte, nichts andres getan, als jene Ahnung zum deutlichen Wissen zu erheben. – Wenn Philosophie Wahrheit suchte – die Wahrheit vom richtigen Leben – so arbeitete sie freilich unter Führung des Geistes (der ja Geist der Wahrheit ist), aber unter dieser Führung steht jedes Verhalten, sofern es gutwillig ist.

Wir haben versucht, solches Verhalten zu charakterisieren. Es

bleibt aber, entsprechend unserm Thema, zu überlegen, welche Bedeutung darin dem Bösen zukäme. Unser Verhalten wäre wahrhaft gut, wenn darin der gute Wille bestimmend wäre. Die wahre menschliche Bedeutung des Bösen ist diejenige, welche es von hier aus gewinnt. Es ist zu fragen, wie das Böse sich zum wahrhaft Guten verhalte, oder: welche Bedeutung ihm dann zukäme, wenn unser Verhalten gut wäre. – Von seinem Verhältnis zum altruistisch «Guten» und zum Richtigen war früher die Rede. Jetzt geht es nicht mehr darum. Es geht darum, einzusehen, wie der gute Wille zum Bösen stände.

Auch hier aber ist zu beachten, daß das Böse nur dadurch böse ist, daß es mit das Unrichtige konstituiert; es ist böse, weil es in seiner Weise unrichtig ist, d. h. die Zweideutigkeit des Verhaltens mitbedingt. Der Begriff des Bösen ist an denjenigen des Unrichtigen gebunden. Ohne Unrichtiges gäbe es kein Böses. So zeigt sich, daß ein Verhalten nur dort als böse erscheinen kann, wo es unter dem Kriterium der Richtigkeit, im Sinn der individuellen Eindeutigkeit, steht. Diese Richtigkeit aber ist eigensinniges Kriterium, wie wir wissen. Es ergibt sich, daß der Begriff des Bösen nur im Rahmen eigensinniger Sinnsetzung Raum hat.

Mit diesem Begriff aber müssen wir rechnen, wenn vom Verhältnis des Bösen zum wahrhaft Guten die Rede sein soll. Denn einmal gibt es einen andern Begriff des Bösen nicht, und dann ist das, was er meint, Realität. Real ist der Egoismus, den er meint; real ist aber auch das eigensinnige Kriterium der Richtigkeit, von dem aus er, der Egoismus, den Titel des Bösen erhält. Es ist also, wo es um das Verhältnis zum Guten geht, nicht zu fragen, ob es unter Voraussetzung guten Willens Böses überhaupt gäbe. Die Wirklichkeit des Bösen steht auch für gutes Verhalten fest. Es kann nur gefragt werden, wie guter Wille sich zur *Tatsache* des Bösen verhielte.

Doch scheint die Antwort einfach zu sein. Wenn guter Wille gleichviel ist wie praktische Bejahung dessen, was wirklich (und also objektiv sinngemäß) ist, dann schließt diese Bejahung auch das Böse ein. Guter Wille protestiert nicht dagegen, weil er weiß,

daß es absolut sinngemäß ist. Auch dann, wenn es uns, zum eigenen Leidwesen, begegnet. – Das ist richtig, aber es ist nicht die ganze Antwort. Vergessen wir nicht, daß es sich um den guten Willen des *Menschen* handelt, des Menschen, der immer das Richtige sucht. Der gute Wille löscht diese eigensinnige Haltung nicht aus; er überhöht sie nur. Guten Willens ist nicht der, welcher das Wirkliche einfach «hinnimmt»; als Mensch ist guten Willens derjenige, welcher unrichtig (und darin böse) findet, was dem Kriterium der Richtigkeit nicht genügt, der also Nein sagt zum Bösen, – nur daß er dieses Nein einklammert in das große Ja. Guter Wille, als menschlicher, nennt nicht das Böse richtig; es *ist* ihm unrichtig. Wenn er es bejaht, so bejaht er es *dennoch*. Dies heißt aber, daß der Mensch des guten Willens im Namen der Richtigkeit es immer und unentwegt bekämpft und nicht einfach hinnimmt. Der gute Wille erweist sich nicht als «Gleichgültigkeit» gegenüber dem Bösen. Seine Sache ist es aber, den Kampf dagegen im Wissen um den ewigen Sinn des Bekämpften und daher gemäß dem eigentlichen Sinn des Kampfes selber zu führen.

Der Kampf gewinnt dadurch einen ganz andern Charakter als dort, wo er *nur* im Namen der eigensinnigen Richtigkeit, d. h. *ohne* guten Willen, geführt würde. Er wäre dort, wie seinerzeit dargetan wurde, nur als Bildung eines Kompromisses möglich, d. h. eines Ersatzes der Richtigkeit, in welchem das Böse, wenn auch vielleicht als «ermäßigtes», ärgerlicherweise «toleriert» werden müßte. Anders wo guter Wille waltete. Gewiß käme der Mensch, der ja immer auch eigensinniger ist und daher das (menschlich-)Richtige sucht, auch hier um den Kompromiß nicht herum. Allein die damit gegebene Notwendigkeit jener «Toleranz» wäre jetzt nicht Ärgernis. Der (böse) «Erdenrest» wäre nicht widerwillig, sondern willentlich toleriert, in gläubiger Bejahung seines Sinnes. Es fehlte dem ständigen «Mißerfolg» des Kampfes jede Bitterkeit; sie wäre aufgehoben in der gläubigen Zuversicht, daß trotz allem das wahrhaft Richtige geschieht.

Hier eröffnet sich, was eigentlich *Liebe* heißt, – eigentlich, das ist

so wie sie wäre, wenn sie gut im Sinn des guten Willens wäre. Sie wäre dann identisch mit der Bejahung des Wirklichen, wie immer es sei. Auch des unter dem Zeichen des Eigensinns zu Verneinenden. Diese Liebe hat ihren Ort nicht in der Ebene der Interessen, ist also nicht zu verwechseln mit Altruismus noch mit jener «Mischung», die wir Eros heißen. Sie hat ihren Ort aber auch nicht in der «moralischen» Ebene, d. h. dort, wo unterschieden wird zwischen richtig und unrichtig und wo nur das Richtige bejaht (geliebt) wird. Denn sie liebt auch dort, wo es sich um Unrichtiges, um Böses handelt. – Wenn gefragt wurde, wie guter Wille sich zum Bösen verhielte, so lautet die kürzeste Antwort: er liebte *dennoch,* wo Böses sich zeigte.

Dies gilt nicht nur für das Böse, das uns in der Welt, Mitmenschen inbegriffen, begegnen möchte, sondern auch für unser je eigenes Böse. Nur daß hier für die gläubige Bejahung der Ausdruck «Liebe» nicht paßt, weil er ein Andres als mich selbst voraussetzt. Was in der Begegnung mit der Welt Liebe heißt, das ist, wo es sich um uns selbst handelt, weder «Eigenliebe» (Egoismus) noch moralische Zustimmung, sondern gläubige Bejahung dessen, was wir sind, mit und trotz unsrem Bösen. Wir würden es bekämpfen, gewiß, aber für den Gutwilligen wäre es nicht ein Kampf des Hasses, sondern ein Kampf dessen, der sich zu seiner Menschlichkeit bekennt. – Wenn man sich an den Zusammenhang der Angst mit dem Bösen erinnert, so zeigt sich jetzt zugleich, daß mit diesem Bekenntnis der gute Wille, und er allein, imstande wäre, sie, die Angst, zu bannen; denn er wüßte, daß wir, obzwar immer (auch) böse, unter absolutem Gesichtspunkt dennoch nicht schuldig sind.

Unser eigenes Böses ist diejenige Gestalt des Bösen, welche gerade für uns Menschen charakteristisch ist: die menschliche Form des Egoismus. Wir haben das also besondersartige Böse im «politischen» Herrschaftswillen gefunden, welcher sich in der Technik (im weitern Sinn dieses Wortes) aktiviert. So ist die Frage, wie guter Wille sich zum eigenen Bösen verhielte, identisch mit derjenigen nach der Bedeutung, welche der Technik in guter (gutwilliger) Einstellung zukäme. In Anwendung dessen, was bereits gesagt ist, kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Auch der gutwillige Mensch ist «Techniker», weil politischer Herrschaftswille zum Menschen unbedingt gehört. Es kann sich für den guten Willen nicht darum handeln, Technik zu «verdammen» oder zu unterlassen; so etwas entspräche nur der andern Unrichtigkeit, nämlich der altruistischen «Torheit». Der gute Wille steht auf einer höhern Ebene als die «Interessen», aber auch als das Kriterium der Richtigkeit. Er kann und will nicht verhindern, daß wir, Richtigkeit anstrebend, in unsern Kompromissen diese immer wieder zu erreichen trachten. Gerade weil er gläubig unsre Menschlichkeit bejaht. Aber er will das, was wir menschlich «treiben», über all unser Sinnmeinen hinweg im Blick auf das ewig Gültige treiben. Dies bedeutete, was unser Böses, die Technik betrifft, daß wir den Gegenstand des technischen Herrschaftswillens liebten, im Wissen darum, daß seine Existenz genau so ewig begründet ist wie unsere eigene. Im guten Willen wäre weder unser Böses, noch auch der Kampf dagegen im Namen der Richtigkeit, eliminiert; beides aber wäre, wenn man so sagen darf, entgiftet durch die gläubige Bejahung unsrer selbst wie des «Andern».

Politik im engern Sinn dieses Wortes ist die Technik, deren Gegenstand der Mitmensch ist. Es ist gesagt worden, daß hier die Möglichkeit der «Sympathie» geeignet sei, altruistisch bestimmtes Verhalten zu fördern und damit den politischen Egoismus zu «mäßigen». Als Optimum solchen Zurückdrängens des Bösen im zwischenmenschlichen Verkehr erschien der Eros, als allgemein menschliche oder dann im besondern geschlechtsbestimmte Form der Liebe zum Andern. Es ist aber auch betont worden, daß keine derartige Liebe von politischem Egoismus, also vom Bösen, frei sein kann. Es handelt sich immer um einen Kompromiß, auch wenn darin die altruistische «Zuneigung» dominiert. – Hier nun aber ist noch einmal zu betonen, daß auch optimale Liebe in diesem Sinn «grundsätzlich» nichts zu tun hat mit der Liebe des guten Willens. Diese ist nicht an Sympathie gebunden, noch ist sie überhaupt altru-

istischer Provenienz. Sie steht über allen unsern Interessen. Darum kennt sie auch nicht jene Inversion in Antipathie oder Haß. Sie ist Liebe schlechthin, eigentliche Liebe. – Wenn der «irdischen», sentimentalen, sympathetischen, altruistischen Liebe positive Bedeutung für diese wahre (der Wahrheit entsprechende) Liebe zugeschrieben, wenn Eros als Führer oder Brücke zur Liebe des guten Willens betrachtet wird, so gilt dies höchstens insofern, als Zuneigung zum Partner die gutwillige Bejahung seiner Existenz gerade gegenüber *diesem* Partner erleichtern kann. Es gilt aber (auch abgesehen vom egoistischen Einschlag in allem Eros) grundsätzlich nicht. Der «Weg» zu wahrer Liebe führt nicht über den Eros. Dieser ist nicht Voraussetzung für sie. Der sympathetische Eros widerspricht vielmehr der wahren Liebe dadurch, daß er «wählerisch» ist, indem er seine «Gunst» dem sympathischen Partner zuwendet und den andern davon ausschließt. Wahre Liebe ist nicht wählerisch. Sie fragt nicht, wer oder wie der Andre sei; sie liebt ihn, was oder wie immer er sei, – sie liebt ihn, weil er *ist*.

5. Das Böse und die Kultur

Philosophische Besinnung hat gezeigt, wie unsere Praxis sein müßte, sollte sie wahrhaft richtig sein. Sie wäre dies als gutwillige in aller kompromißhaften «Unrichtigkeit». Philosophie hat damit die praktische *Aufgabe* des Menschen gezeigt. Sie besteht, kurz gesagt, in der Pflege des guten Willens. Weil dieser aber nichts andres ist als der praktische Ausdruck des Geistes, das heißt des «Wissens» um den ewigen Sinn alles Seins und Geschehens, so ist jene Aufgabe identisch mit der Pflege der geistigen Möglichkeit in der Praxis, mit der Pflege des Glaubens an die ewige Vollendung in oder trotz allem, was wir tun mögen und was uns in der Welt begegnen mag. Das ist der Begriff der *Kultur* als praktischer. Kultur heißt allgemein Pflege der geistigen Möglichkeit; Kultur in der Praxis, *ethische* Kultur, ist Anstrengung zum gutwilligen Verhalten.

Diese ethische Aufgabe ist nicht leicht. Der Glaube, den sie verlangt, ist in uns selber ständig angefochten, nicht nur von unsern Interessen, sondern gerade auch von unserm «moralischen» Eigensinn her. Unser egoistisch-altruistisches Doppelinteresse widerstrebt der Unterordnung seiner Wünsche unter das wirkliche, dem absoluten Sinn entsprechende Geschehen. Und unser Eigensinn will «nichts wissen» vom ewigen Sinn, in welchem unsre Sinnsetzung aufgehoben ist. Wir stehen so aus zwiefachem Grund in praktischer Opposition gegen den guten Willen, gegen eine Praxis, welche der im Geiste lebenden Gewißheit der ewigen Ordnung, dem Glauben an sie, entspräche.

Es handelt sich um praktische Opposition, um tätiges Widerstreben. Doch verkleidet sie sich nicht selten «theoretisch», um sich den Anschein der Begründetheit, der «Wahrheit» zu geben. Sie wird dann zur Gegnerin der «Lehre», welche, als Ergebnis philosophischer Besinnung, der geistigen Gewißheit der ewigen Ordnung deutlich Ausdruck gibt. Sie betont, daß die «Welt» tatsächlich *nicht* «in Ordnung» sei. – Nun ist klar, daß dieser Aspekt der Welt ausschließlich Sache entweder unsrer interessegebornen Wünsche oder unsrer «moralischen» (d. h. eigensinnigen) Sinnsetzung ist. Wer die Welt nicht in Ordnung findet, beurteilt sie entweder nach Maßgabe seiner Wünsche oder nach dem Kriterium jener «Richtigkeit», welche die Ausschaltung aller Gegensätze, aller Problematik vorsieht. In der Tat kann denn auch die Argumentation gegen die «Lehre» von der absoluten Ordnung der Welt in nichts anderem bestehen als eben im Hinweis auf die unbestreitbare Tatsache, daß sie, die Welt, in Ansehung unsrer Wünsche unbefriedigend (in dieser Weise «nicht in Ordnung») ist, – oder auf die andre unbestreitbare Tatsache, daß sie unter dem Kriterium der Problemlosigkeit, des Verschwindens der Gegensätze in ihr, d. h. in uns, unbefriedigend («moralisch» nicht in Ordnung) ist.

Diese Tatsachen sind freilich unbestreitbar. Aber sie bilden kein Argument gegen die absolute Ordnung. Denn sie widersprechen ihr nicht nur nicht, sondern sie sind in ihr inbegriffen. Gerade *weil* die Welt in Ordnung ist, können Wunschansprüche (die immer in-

dividuell sind) sich nicht erfüllen; ihre Erfüllung würde Chaos bedeuten. Und gerade *weil* das Geschehen absolut sinnvoll ist, ist individuelle «Richtigkeit» und damit Gegensatzlosigkeit in der Welt ausgeschlossen; sie würde «Tod» und damit Sinnlosigkeit bedeuten. Dies ist seinerzeit ausgeführt worden.

Es ist wesentliches Charakteristikum aller Pseudophilosophie, den Augenschein für wahr zu halten. Augenscheinlich, d. h. nach menschlich-subjektivem Aspekt, sind Welt und Geschehen nicht «in Ordnung». Pseudophilosophie hält sich an diesen Aspekt und findet eben darum weitherum Beifall; denn es ist für «Jedermann» der nächstliegende Aspekt, und Jedermann ist befriedigt, ihn «von höchster Warte» bestätigt zu sehen. Pseudophilosophie erklärt mit Emphase, eine Philosophie, welche in der wirklichen Welt «im Grunde alles in Ordnung sieht», sei schlechthin unwahrhaftig. Sicher, es wäre unwahrhaftig, nicht zu sehen, daß die wirkliche Welt voll ist von Übel und von Bösem (dieses als sich vordrängender Bestandteil des «Unrichtigen», Gegensätzlichen, Problematischen). Aber wirkliche Philosophie sieht dies nicht *nicht;* sie dringt nur eben auf den Grund. Das ist der Unterschied von Pseudophilosophie; diese bleibt an der Oberfläche, bei der Welt, wie sie uns, unsern Wünschen oder unserm Eigensinn, *erscheint.* Sie ist «wahrhaftig» in Ansehung des Augenscheins; sie ist aber im höhern Sinne unwahrhaftig dadurch, daß sie nicht die Wahrheit sucht, welche unabhängig ist vom Augenschein. Sie ist im selben Sinn unwahrhaftig auch dann, wenn sie – «idealistisch» – die Ordnung als in Zukunft zu schaffende versteht. Denn auch hier ist «augenscheinliche» Ordnung gemeint.

Die «Lehre» von der ewigen Vollendung steht auf festerm Grunde als auf dem der «Erfahrung», d. h. des Augenscheins. Echte Philosophie geht von unbedingter Wahrheit aus und tut keinen Schritt daneben, was immer der Augenschein sage. Wir haben die Etappen ihres Weges von Anfang an aufzuzeichnen versucht, bis zu jenem Ziele, das zu erreichen sie sich vorgenommen: zu bestimmen, wie wahrhaft richtiges Verhalten beschaffen sein müßte.

Gemeint war immer das praktische Verhalten, d. h. die tätige Auseinandersetzung mit dem, was uns gegenständig begegnet. In diesem praktischen Felde ist die Problematik beheimatet, von der wir ausgegangen sind. In ihm liegen alle unsre Versuche, das Richtige zu treffen. Es ist darum das Feld auch des guten Willens, und damit das Feld der menschlichen Aufgabe, sofern diese im Trachten nach gutwilligem Verhalten oder – da dieses im Geiste immer «angelegt» ist – in der Pflege der Gutwilligkeit besteht, einer Pflege, welche nicht anders als durch Übung geschehen kann. Es ist, wie gesagt wurde, das Feld der ethischen Kultur, der Pflege des (rechten) Ethos, des Geistes in der Praxis.

Aber der menschliche Geist selber ist in seiner Wirksamkeit nicht auf dieses Feld beschränkt. Er ist der «Sinn» des Menschen für das absolut Gültige, seine Fähigkeit, die ewige Ordnung zu schauen, oder wenn dieses Wort zu stark erscheinen sollte: zu ahnen, ihrer «heimlich» gewiß zu sein. Diese Gewißheit wirkt sich im praktischen Verhalten aus als Unterstellung aller Absichten unter den absoluten Sinn des Geschehens, dies heißt: als guter Wille. Im guten Willen bliebe der Mensch handelnd, praktisch «bei der Wahrheit»; er behandelte das Begegnende entsprechend der Gewißheit, daß es absolut «in Ordnung ist», wie immer es sei. Er behandelte es nicht nach seinem «Wert» für uns, sondern nach seiner «objektiven» Bedeutung.

Dieselbe Gewißheit besagt aber nicht nur, daß alles, was ist oder geschieht, dem absoluten Sinne dient und dadurch seine absolute Bedeutung besitzt, – sondern zugleich, daß es im geordneten Sein und Geschehen seinen «bestimmten» *Ort* hat. Beides, Sinnbedeutung und Stellung in der geordneten Welt, ist nicht zu trennen. In seiner Stellung, d. h. in seinem Seins- und Geschehensverhältnis zu allem andern, durch diese Stellung, dient es dem absoluten Sinn. Dieses Verhältnis ist aber gleichbedeutend mit seiner Beschaffenheit; denn diese ist bestimmt durch seine besondre «Beziehung» zum Andern. Die Gewißheit der absoluten Ordnung besagt, daß alles, was ist und geschieht, nicht nur seinen absoluten Sinn

(«Wert»), sondern damit zugleich seine absolute («objektive») Beschaffenheit hat.

Wenn der Geist, d. h. eben jene Gewißheit, sich praktisch auswirkt im guten Willen, so wirkt er sich daher zugleich «theoretisch» aus als Wille, im Beschaffenheitsurteil der wahren Beschaffenheit, der wahren Stellung des Begegnenden gerecht zu werden. In dieser seiner theoretischen Funktion nennen wir den Geist den *Logos* des Menschen; dies griechische Wort steht für die Fähigkeit wahrhaften Urteils über das Sosein (die Beschaffenheit) des Begegnenden. Das Urteil ist «logisch», sofern es den wahren Ort des Beurteilten trifft. Was zugleich bedeutete, daß alle «theoretischen» Urteile untereinander so übereinstimmten (in Ordnung wären) wie das Beurteilte selber in Ordnung *ist*. Dies ist der Sinn der *Erkenntnis*. Das Begegnende wäre erkannt, wenn es gemäß seiner Stellung innerhalb der Weltordnung beurteilt wäre. In solcher Erkenntnis gäbe es keine Widersprüche; Übereinstimmung der Urteile, Widerspruchslosigkeit also, ist das Anzeichen der «Objektivität», d. h. der theoretischen Wahrheit.

Wenn Kultur allgemein begriffen ist als Pflege der geistigen Möglichkeit, und wenn entsprechend ethische Kultur gleich ist der Pflege des guten Willens im praktischen Verhalten, so ist *logische* Kultur gleich der Pflege des Willens zur (wahren) Erkenntnis, – einer Pflege, welche hier wie dort nur durch Übung geschehen kann. Sie ist menschliche Aufgabe genau so wie ethische Kultur, und in voller Übereinstimmung mit dieser. Kultur ist Eine, so wie Geist Einer ist. Sie lebt aus der Treue zur geistig gewußten Wahrheit, aus dem Glauben an die ewige Ordnung hier wie dort. Alle Bemühung um Erkenntnis hat Sinn nur unter Voraussetzung dieser Ordnung, im Glauben an sie. Wären «die Dinge» nicht in Ordnung, so gäbe es keine «Feststellung» irgendeines Dinges; was nicht fest stände, könnte nicht festgestellt werden. Bestände keine «objektive» Ordnung, so wäre geordnetes Urteil, d. h. Erkenntnis, ausgeschlossen. Es gäbe keine Urteils-Wahrheit.

Darum bewegt sich die pseudophilosophische, auf den Augenschein abstellende Negation der Weltordnung, indem sie den subjektiven Anschein für Wahrheit hält, in einem offenbaren Widerspruch mit sich selbst. Wer, indem er die «Lehre» von der ewigen Ordnung «unwahrhaftig» nennt, das Wort Wahrheit in den Mund nimmt, behauptet damit, was er zugleich leugnet. Wie gesagt wurde: wenn Welt nicht in Ordnung ist, dann gibt es keine Wahrheit. Also könnte keine Behauptung Anspruch auf Wahrheit erheben noch das Gegenteil für unwahr erklären. Geschieht das dennoch, nun, so weiß der «Philosoph» offenbar nicht, was er tut, oder er will es nicht wissen, weil er sonst – schweigen müßte.

Kehren wir aber vom Ungeist zum Geiste zurück. Geistiger Gewißheit (philosophische Besinnung konnte sie nur bestätigen) zeigt sich die Welt als absolut geordnet. Diese innere «Schau» («Intuition», Wahrnehmung im tiefsten, eigentlichen Sinne des Wortes) wirkt sich im praktischen wie im theoretischen Verhalten aus; sie ist so Voraussetzung des guten Verkehrs- wie des guten Erkenntnis-Willens. Sie lebt in uns, im Geiste, «bevor» sie sich in dieser Weise aktiviert; und sie begleitet diese Auswirkung als ihre Grund-*Anschauung*. Wahres Ethos und wahrer Logos beruhen auf wahrer Aisthesis, auf Wahrnehmung der ewigen Vollendung, der Einheit, der Ordnung, der «Harmonie». Die ästhetische Funktion des Geistes ist gewissermaßen seine Grundfunktion. Sie zeigt die Welt in ihrer absoluten *Schönheit*. Denn mit diesem Wort fassen wir Vollendung, Einheit, Ordnung, Harmonie zusammen. Der Geist des Menschen ist «vor allem» Sinn für Schönheit.

Nur kraft dieses Sinnes, kraft der geistigen Grundanschauung der Welt, vermögen wir in ihr Schönheit zu entdecken. Ohne sie «wüßten» wir nicht, was Schönheit ist. Sie, die Grundanschauung, durchleuchtet alle Dinge, macht sie transparent auf ihre Schönheit, ihren Anteil an der großen Schönheit hin. Was wir schön nennen, erinnert uns an seiner Stelle an das, was der Geist weiß. Kein Schönheits-«Urteil» wäre möglich ohne diese ursprüngliche Wahrnehmung. Man sagt, ästhetische Urteile seien subjektiv. Wohl, aber kein subjektives Urteil ist möglich ohne den «Be-

griff» der Schönheit, welcher aus ursprünglicher Anschauung (das Wort ist nicht im engern, visuellen Sinn zu verstehen) stammt. Ebenso wie kein Erkenntnisurteil, so subjektiv – falsch – es sein mag, möglich wäre ohne den «Begriff» der Wahrheit, welcher aus ursprünglichem Wissen stammt, – und kein praktisches Verhalten, so ungut (subjektiv) es sein möchte, möglich ist ohne den Begriff des objektiv Richtigen, des Guten, den es unter allen Umständen zu erfüllen meint.

So ist Kultur, als Pflege der geistigen Möglichkeit, «vor allem» ästhetische Kultur, Pflege des Sinnes für Schönheit, des Glaubens an die ewige Vollendung aller Dinge. Sie vollzieht sich als Übung, «überall» die Schönheit zu «finden», welche überall *ist*. Ästhetische Kultur ist menschliche Aufgabe; in ihrer Erfüllung stärken wir uns zugleich für die logische wie für die ethische Aufgabe, welche ja nicht erfüllt werden können ohne ständige Wirksamkeit der geistigen «Grundanschauung».

Der gute Wille erwies sich als praktischer Ausdruck des Glaubens an den ständig sich erfüllenden Sinn alles Geschehens. Er ist Glaube an Gott als an den Ursprung dieses Sinnes, der absolut, d. h. nicht durch irgendeine individuelle, «weltliche» Setzung gesetzt ist. Der gute Wille ist praktischer Ausdruck des religiösen Glaubens, indem er Ausdruck der geistigen Gewißheit von der ewigen Vollendung aller Dinge ist. Es erwies sich aber, daß Ausdruck derselben Gewißheit, d. h. des religiösen Glaubens, auch der Logos des Menschen ist. Endlich ist Glaube als ästhetischer, als Festhalten der ursprünglichen geistigen Anschauung, seinerseits religiöser Glaube. – Glaube ist als solcher stets religiöser Glaube, indem er Treue gegenüber der Gewißheit der ewigen, absoluten Ordnung ist. – Darum ist alle Kultur, als Pflege des Glaubens (identisch mit der Pflege der geistigen Möglichkeit in uns), als ästhetische, als ethische, als logische – und nicht neben diesen – *religiöse* Kultur.

Doch muß dieser «Zusammenhang» aller Kultur recht verstanden werden. Er wird, obwohl geahnt, falsch verstanden dort,

wo etwa alle Kultur aus der «Religion» historisch abgeleitet wird. Es wird dann, wie es oft geschieht, ein sachlicher Zusammenhang historisiert, in dem allzumenschlichen Bestreben, ihn zu «erklären». In Wahrheit ist zwar alle Kultur religiös, sofern sie überhaupt Kultur, Pflege des Geistes, ist. Aber sie geht nicht aus «Religion» hervor, so daß zuerst diese, als zeitliche Voraussetzung, wäre und die «übrige» Kultur nachfolgte. Vielmehr ist alle Kultur *als solche* religiös, weil sie auf dem Glauben an die ewige, nicht von der «Welt» gesetzte, sondern mit ihr absolut gesetzte Sinnordnung beruht. Es gibt überhaupt keine «Genealogie» der Kultur; es geht nicht eine Art aus einer andern hervor. Es gibt nur einen gemeinsamen Grund aller möglichen Kultur; das ist die Gewißheit des Geistes von der ewigen Ordnung.

Ist der Zusammenhang, welcher zwischen allen Formen der Kultur besteht, nicht geschichtlicher Art, so ist andrerseits Kultur als wirkliche allerdings «geschichtlich». Der Gang des Menschen und der Menschheit wäre bloßes Geschehen, nicht Geschichte, wenn er kulturell bedeutungslos wäre; Geschichte ist Geschehen als kulturelles – Geschichte ist *als solche* Kulturgeschichte, das ist Wandel der Weise, wie die geistige Möglichkeit gepflegt wird. Sicher ist solche Pflege und ihre Weise stets Sache des einzelnen Menschen. Aber stets führt sie die Menschen zusammen zur Gemeinschaft, weil Geist, als überall Einer, die Schranken der Individualität übersteigt. Je reiner die kulturelle Anstrengung, desto mehr wird bloße «Gesellschaft» zur Gemeinschaft. Geschichte als Kulturgeschichte ist darum zugleich Geschichte menschlicher Gemeinschaft. Als solche ist sie Geschichte der Weise, wie Pflege des Geistes in Gemeinschaft geübt wird. Der historische Wandel ist Wandel dieser *Form* der Kultur. Die Möglichkeit ihrer Differenzierung ist begründet in der mehrfachen Bedeutung der geistigen Gewißheit: religiöse, ästhetische, logische, ethische Bedeutung. Der Wandel aber ist einerseits Wandel im «Hervortreten» dieser oder jener Bedeutung, andrerseits Wandel des Grades der Reinheit dieser oder jener Kulturform. Geschichte ist Geschehen nach die-

sen beiden Richtungen. Kultur ist wirklich als in solcher Wandlung begriffene; sie ist wirklich als geschichtliche. Wohl waltet darin «Kausalität»; aber sie muß recht verstanden werden: nicht als «gezwungener Zwang» noch «Gesetz», sondern – wie Kausalität überhaupt – als Folge von Entscheidungen, welche nicht «vorausbestimmt» noch für die Zukunft im voraus zu bestimmen sind, sondern aus jedem einmal bestimmten Zustand erst getroffen werden. Man kann den Gang der Geschichte erforschen und – nachträglich – beschreiben; aber man kann ihn nicht nach irgendeinem Gesetz «ableiten» oder «erklären», wie alle sogenannte Geschichtsphilosophie es versucht.

Böse ist ein praktischer Begriff; böse heißt ein bestimmtes tätiges Verhalten nach seiner Absicht. Es ist, nach Maßgabe eigensinniger Sinnsetzung, Ingrediens unrichtigen d. h. uneindeutigen Verhaltens, nach Maßgabe des geistigen Sinnbekenntnisses aber – und dieses gilt – Ingrediens ungeistigen d. h. unguten Verhaltens. Egoistisch bestimmte Absicht widerspricht nicht nur dem altruistischen Interesse, – dieser Widerspruch ist vielmehr «sekundär» gegenüber dem Widerspruch zur Liebe, welche eins ist mit dem praktischen Ausdruck der geistigen Gewißheit. Das Böse widerstreitet dem Guten nicht, weil es unrichtig ist; dieses eigensinnige Urteil selber, unter welchem es als böse bewertet wird, ist ungut, weil es dem absoluten Sinn widerspricht. Der gute Wille will nicht Ausmerzung des Bösen, sondern daß egoistische (böse) Absicht *mit* ihrem altruistischen Gegenteil und *mit* dem Urteil, welches es wegen dieses Gegensatzes unrichtig findet, «eingeklammert» sei im Glauben an die absolute Sinnhaftigkeit *alles* Verhaltens. Das Böse wird dadurch nicht gut, im Gegenteil: es *ist* ungut, jedoch nicht weil es unter dem Gesichtspunkt der Richtigkeit negativ zu beurteilen ist, sondern weil es dem geistigen Anspruch, dem guten Willen, widerspricht. Wir wissen aber, daß es in diesem guten Willen dennoch nicht verurteilt, sondern in seiner Bedeutung für den absoluten Sinn anerkannt ist. Guter Wille klammert nicht nur den Gegensatz Altruismus-Egoismus und nicht nur den Gegensatz richtig-unrichtig ein, sondern sogar den Gegensatz gut-ungut. Liebe kennt keinen Feind.

Damit ist die Bedeutung des Bösen innerhalb ethischer Kultur charakterisiert. Wenn diese Pflege des guten Willens ist, ist sie nicht asketische Anstrengung zur Ausmerzung des Bösen und nicht rigoristische Anstrengung zu eindeutigem (richtigem) Verhalten, sondern nimmermüder Versuch, ungeistige Haltung und damit auch das Böse zu überwinden, aber in Liebe und ohne Haß. Der eigentliche «Gegner» des guten Willens, oder sagen wir besser: die versucherische Gefahr für ihn, ist gar nicht das Böse als solches, sondern der *Ungeist*. Man könnte sagen, das eigentlich Schlimme am Bösen sei seine Ungeistigkeit (wie das eigentlich «Dumme» an seinem Gegenteil, der Torheit, dieselbe Ungeistigkeit, und wie der eigentliche Widersinn im «Moralismus» gleichfalls seine Geistlosigkeit ist). Ethische Kultur ist tätige Pflege der geistigen Möglichkeit gegenüber der ständigen Anfechtung durch den Ungeist, wo und wie immer dieser sich rege.

In dieser Aufgabe verbindet sie sich mit den andern Gestalten oder Seiten der Kultur. Das Böse ist Ingrediens des Ungeistes, sofern dieser praktisch, im absichtlichen Tun, sich regt. Nur ethische Kultur hat «mit ihm zu tun», aber im Rahmen der Überwindung des Ungeistes. Sofern die geistige Gewißheit als religiöser Glaube, als ästhetische «Schau» oder – logisch – als Prinzip der Erkenntnis sich bekundet, – in allen diesen Manifestationen stößt Geist nicht auf Böses, weil es sich in ihnen nicht um Praxis handelt. Es gibt keine religiöse oder ästhetische oder logische «Parallele» zum Bösen; dieses gehört allein der praktischen Stellungnahme zum Begegnenden an. «Widersacher» des Geistes außerhalb der praktischen Sphäre ist der Ungeist nicht in der Form des Bösen, sondern in andrer Form.

Als Widerpart des *religiösen* Glaubens heißt er Unglaube, oder besser Aberglaube. Glaube ist Festhalten an der Wahrheit, an der geistigen Gewißheit des ewigen Ursprungs des Seienden und seines Sinnes. Sein Gegensatz ist Unglaube als Verrat dieser Gewißheit

durch interessebedingte oder eigensinnige, zusammengefaßt: durch subjektive Sinnsetzung. Sinn soll der sein, den *wir* setzen. Eben dadurch ist Unglaube gleichviel wie Aberglaube. Er *ist* Glaube, aber Glaube nicht an die Wahrheit, sondern an «unsre» Wahrheit, an die Gestaltung des von *uns* gesetzten Sinnes. Widersacher des Geistes in seiner religiösen Bedeutung ist der Ungeist als Glaube «an uns», an die absolute Geltung unsrer «Ansprüche» oder unsrer «Ideale». Hier ist die Parallele zum ethischen Ungeist: dieser ist Bestätigung des subjektivistischen Aberglaubens, als Absichtbildung entsprechend *unsrer* Sinnsetzung.

Widerpart des *logischen* Glaubens, der geistigen Gewißheit, daß alles was geschieht, seinen Ort in der ewigen Ordnung hat, einer Gewißheit, welche Prinzip aller Erkenntnis ist, – Widerpart dieser Bekundung des Geistes ist der Unglaube als *logischer* Aberglaube. Das ist der Glaube, daß dem uns Begegnenden der Ort zukomme, den *wir* ihm zuweisen. Es ist der Glaube an die Wahrheit unsres Erfahrungsurteils (denn Erfahrung heißt Kundnahme der Erscheinung für uns). Logischer Ungeist ist «empiristischer» Aberglaube. Er geht dem religiösen und dem ethischen Aberglauben parallel: auch er ist Widerstand der Subjektivität gegen die Wahrheit, welche der Geist vertritt.

Und wiederum parallel dazu erhebt *ästhetischer* Ungeist seinen Einspruch gegen die «schauende» (Schau stets im innerlichen, nicht im «optischen» Sinn zu verstehen) Gewißheit des Geistes. Man könnte von ästhetischem Aberglauben sprechen. Ästhetischer Glaube ist Glaube an die ewige Schönheit der Kreatur. Ästhetischer Unglaube bestreitet diese Schönheit; er ist Aberglaube dadurch, daß er – subjektiv – nur dort Schönheit «zugibt», wo uns das Begegnende schön zu sein *scheint*. Er ist gewissermaßen ästhetischer «Empirismus». Während dem schauenden Geist alles Begegnende transparent ist auf die Schönheit hin, unterscheidet ästhetische Subjektivität Schönes und Nichtschönes, also sich anmaßend, selber zu bestimmen, wo Schönheit sei, wie logischer Aberglaube selber bestimmen will, was wahr sei. Ästhetischer Aberglaube ist

wählerisch, wie ungeistige «Liebe» wählerisch ist; für ihn ist Schönheit Sache des «Geschmacks»: schön ist ihm nur was gefällt. – Ungeist ist überall derselbe: subjektiver Widerspruch gegen objektive Wahrheit.

Wenn Kultur Pflege des Geistes ist, so hat sie es mit dem Ungeist in jeder Form zu tun. Weil Ungeist gleichviel ist wie Aberglaube, besteht Kultur im Bestreben, Aberglauben in jeder Form zu überwinden, d. h. zum Glauben «umzubilden». Dies ist in der Tat der Begriff der *Bildung* des Menschen: Bildung heißt Gestaltung zum wahren Glauben hin. Gebildet wäre der Mensch, welcher, frei von den Trugbildern des Aberglaubens, in der Wahrheit lebte.

Drum gilt die kulturelle Aufmerksamkeit dem Ungeist im ganzen. Sie läßt sich nicht einschränken oder «fesseln» durch irgendeine besondere Ungeistigkeit. Sie läßt sich nicht dazu verleiten, irgendwelche gerade «aufdringliche» Äußerung des Ungeistes für *das* geistige Arbeitsfeld zu halten. So läßt sie sich auch nicht faszinieren gerade vom Bösen in der Welt. Solche Faszination behinderte die Sicht auf den *eigentlichen* «Gegenstand» der kulturellen Aufgabe: den Ungeist.

INHALT

I. ANALYTISCHE EINLEITUNG: DER BEGRIFF

1. Das Böse und das Übel 5
2. Das Böse und das Richtige 14
3. Das Böse und das Dämonische 24

II. DER URSPRUNG

1. Die philosophische Frage 32
2. Der Begriff des Individuums 40
3. Individuation und Geschehen 43
4. Der Ort des Bösen 49

III. DIE ABSOLUTE BEDEUTUNG

1. Der Sinn des Geschehens 56
2. Individuelle Freiheit und Kausalität 64
3. Der Sinn des Bösen 74

IV. DIE MENSCHLICHE BEDEUTUNG

1. Die Besonderheit der menschlichen Individualität 81
2. Das menschlich Böse 91
3. Sinn und Eigensinn 101
4. Das Böse und das Gute 108
5. Das Böse und die Kultur 122

Früher erschien:

IM DIENSTE DER WAHRHEIT

PAUL HÄBERLIN
ZUM 80. GEBURTSTAG

1958. 137 Seiten. Leinen Fr./DM 12.–

Inhalt: Ludwig Binswanger: Brief. – Willi Schohaus: Brief. – Paul L. Sidler: Paul Häberlin und die Stiftung Lucerna. – Henri-L. Miéville: Hommage au professeur Haeberlin. – Meinrad Inglin: Dankbare Erinnerung. – Hermann Hiltbrunner: Der Wendepunkt. – Nicolò Giamara: Nachklang. – Hermann Gauß: Paul Häberlins Stellung innerhalb der deutschen Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts. – Peter Kamm: Das philosophische Spätwerk Paul Häberlins in biographischer Sicht. – Hans Zantop: Das Problem der Selbsterkenntnis bei Platon, Kant und Schopenhauer. – Martin Simmen: Vom Menschenbild bei Pestalozzi und Häberlin. – J.-Claude Piguet: Philosophie et expression. – Gabriel Widmer: Foi et théologie. – Verzeichnis der Veröffentlichungen von Paul Häberlin.

FRANCKE VERLAG BERN