

Existentialismus und Ethik *

Von OTTO FRIEDRICH BOLLNOW

In der Auseinandersetzung mit dem Existentialismus hört man oft den Vorwurf, er sei schon darum von vornherein zu verwerfen, weil er der Ausdruck einer letzten sittlichen Zersetzung sei, indem er alle festen sittlichen Normen aufhebe und das Verhalten des Menschen der subjektiven Willkür überantworte. Aber so einfach liegen die Verhältnisse nicht. Im Banne einer ganz bestimmten ethischen Auffassung verkennt dieser Einwand, daß der Existentialismus zwar bisher noch kein ausgebildetes ethisches System hervorgebracht hat¹, aber trotzdem von einer bestimmten und sogar sehr leidenschaftlich vorgetragenen sittlichen Grundhaltung getragen ist, wie sie vielleicht noch deutlicher und unmittelbarer als in den theoretischen philosophischen Schriften in den dichterischen Zeugnissen des Existentialismus hervortritt. Es ist ein sogar sehr hochgespanntes Ethos des heroischen Lebens. Und nicht, wenn man dem Existentialismus die sittliche Haltung überhaupt abspricht, sondern nur, wenn man sich mit dem Wesen und den Grenzen der von ihm verkörperten sittlichen Anschauungen klar auseinandergesetzt hat, kann man zu einer begründeten eignen Stellung gelangen.

I

Der entscheidende ethische Grundbegriff des französischen Existentialismus ist der des Engagement. Dieser eigentümlich französische Begriff ist im Deutschen schwer zu übersetzen, denn er zielt zugleich nach einer doppelten Richtung. Er entspricht in seiner Leistung einmal ungefähr dem Heideggerschen Begriff der Entschlossenheit und wird im Deutschen vielleicht am besten mit „Einsatz“ wiedergegeben. Der Mensch engagiert sich für eine Sache, das bedeutet, er setzt sich für diese Sache ein, er gibt sich an sie hin. Zugleich aber liegt im Begriff des Engagement ein darüber hinausführender Zug. Während man die Entschlossenheit und den Einsatz, stärker als eine subjektive Verfassung des Menschen betrachten kann — das, wofür der Mensch sich einsetzt, liegt ihm als Ziel gegenüber, und er verhält sich zu ihm — kommt im Engagement stärker die Bindung an eine bestimmte Umweltsituation zum Ausdruck. Der Mensch engagiert sich nicht nur für, sondern zugleich und sogar noch besser in etwas, und das bedeutet dann zugleich, in diesem Engagement fügt sich der Mensch in eine Wirklichkeit ein, er stellt sich von sich aus in sie hinein und gewinnt Boden in ihr. Man engagiert sich insbesondere in einer Gemeinschaft, und dies bedeutet dann, das Subjekt verzichtet auf seine weltlose Ungebundenheit und gewinnt Wirklichkeit, indem es durch einen Akt der Freiheit eine Bindung an diese Gemeinschaft übernimmt. Der Kierkegaardsche Begriff des [321/322] „Übernehmens“ kommt hier zu seiner Erfüllung. Und hier ist der vor allem von Marcel herausgearbeitete Zusammenhang wichtig, daß der Mensch erst im Engagement Wirklichkeit gewinnt, und das in der doppelten darin enthaltenen Richtung: daß erst im Engagement die äußere Umwelt für ihn zur echten, tragenden Wirklichkeit wird, in der er einen Halt findet, und daß er zugleich selber in diesem Akt im eigentlichen Sinn wirklich, d. h. er selbst

* Erschienen in: Die Sammlung, 4. Jahrg., 6. Heft, Juni 1949, S. 321-335. Die Seitenumbrüche des Erstdrucks sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

¹ Simone de Beauvoir, *Pour une Morale de l'Ambiguïté*, 1947, der erste Versuch einer systematischen Darstellung der existentialistischen Moral, war zur Zeit der Abfassung dieser Darstellung leider noch nicht erhältlich gewesen. Sie bringt in allen wesentlichen Punkten eine Bestätigung der hier vertretenen Auffassung.

wird².

In diesem Zusammenhang steht dann der prägnante Satz Sartres, in dem der ganze Inhalt der existentialistischen Ethik wie in einer kurzen Formel zusammengefaßt ist:

„Was zählt ist allein der totale Einsatz“³,

wobei der Abkürzung wegen und hier durchaus zutreffend Engagement mit Einsatz übersetzt werden konnte. Diese Formel gewinnt aber ihren bestimmteren positiven Sinn erst, wenn man sich zugleich darüber klar wird, was mit ihr abgewehrt werden soll. Es sind dies:

1. Es kommt nicht auf den äußeren Erfolg an, denn er steht nicht in des Menschen Hand, ja auf ihn ist in dieser bedrohlichen und unheimlichen Welt überhaupt nicht mit hinreichender Wahrscheinlichkeit zu rechnen.

„Man kann nicht wissen (nämlich was bei unserm Handeln herauskommt) ... Unser Los ist das Risiko und die Angst“,

heißt es in einem der Dramen Simone de Beauvoirs⁴. Aber selbst dann, wenn das Scheitern, wie es vor allem Jaspers immer wieder betont, das letzte ist, behält doch selbst im Scheitern noch der unbedingte Einsatz seinen Wert.

2. Es kommt auch nicht einmal auf die Zielsetzung des Handelns an, denn auch diese hängt nicht nur von der Einsicht und damit auch den Irrtumsmöglichkeiten des einzelnen Menschen ab, sondern darüber hinaus und vor allem von den historischen Bedingtheiten, in denen der Einzelne steht. Aber mag er auch irren und mögen die sittlichen Anschauungen, aus denen heraus er handelt, noch so sehr historisch bedingt sein: der Einsatz als solcher, sofern der Mensch sich nur unbedingt einsetzt, hat seinen unzerstörbaren Sinn in sich selber. Dieser Ansatz berührt sich erstaunlich nah mit der Kantischen Ethik. Wir denken an den berühmten ersten Satz, mit dem die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ beginnt:

„Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt, auch nichts außerhalb derselben zu denken möglich, das ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille“⁵. [322/323]

Wenn es erlaubt ist, dies für einen Augenblick zum besseren Vergleich an die Ausdrucksweise Sartres anzugleichen, so würde es etwa heißen:

Was zählt ist allein der gute Wille.

Diese Übereinstimmung ist erstaunlich genug. Der totale Einsatz entspricht in seiner Leistung genau dem guten Willen- Und wenn man für den Augenblick zögern möchte und einwenden, daß es im totalen Einsatz doch um eine sehr betonte Wertung des Handelns, im Rahmen einer leidenschaftlich vorgetragenen Philosophie der Aktion geht, im guten Willen dagegen um eine vom Handeln grade absehende Bestimmung der menschlichen Innerlichkeit als solcher, so übersieht dieser Einwand, daß auch der Kantische gute Wille ganz entsprechend bestimmt wird, nämlich „nicht etwa als ein bloßer Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, so weit sie in unserer Hand sind“.

Damit verschwindet der Unterschied, und der Kantische Rückgang auf den guten Willen deckt sich in dieser Beziehung genau mit dem Sartreschen Rückgang auf den unbedingten Einsatz. Um einen Rückgang handelt es sich in beiden Fällen, nämlich von den nicht in des Menschen Hand Stehenden Folgen auf das, was in des Menschen Macht liegt, und in diesem

² Vgl. meine Darstellung: Gabriel Marcel (Christlicher Existentialismus), Die Sammlung, 3. Jahrgang, Heft 7, 8 und 9, 1948.

³ Jean-Paul Sartre, L'Existentialisme est un Humanisme, 1946. Zur Vereinfachung beschränkt sich die vorliegende Darstellung bei jedem Verfasser auf ein bezeichnendes Werk und verzichtet innerhalb dieses Werks auf die jedesmalige Angabe der einzelnen Seitenzahlen.

⁴ Simone de Beauvoir, Les Bouches inutiles, 1945.

⁵ Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

Sinn handelt es sich in beiden Fällen um eine reine Gesinnungsethik. Einen Unterschied gibt es allerdings auch, und der ist bedeutsam genug, aber der liegt an einer andern Stelle, nämlich in dem beigegeführten Adjektiv: dem guten Willen Kants gegenüber dem totalen, d. h. unbedingten Einsatz Sartres. Hierin drückt sich, eine allerdings grundlegend geänderte geistesgeschichtliche Lage aus, in der Sartre — ob bewußt oder unbewußt ist hier belanglos, jedenfalls der Sache nach — die Kantische Ethik zu erneuern unternimmt.

Kant wußte noch, was einen Willen zu einem guten macht, d. h. er hatte die Möglichkeit, inhaltlich auszusagen, wann eine menschliche Haltung gut und wann sie böse ist, und wenn sie gut war, so war sie auch gut für alle Völker und alle Zeiten. Kants Ethik beruhte auf dem gesicherten Boden der Vernunft, und diese gab ihm ein solches Kriterium an die Hand, wie es in seinem kategorischen Imperativ ausgesprochen ist. Dieser Glaube an die Vernunft aber ist seitdem verlorengegangen. Das ist die Folge der schon zu Kants Lebzeiten beginnenden irrationalen Bewegung in Deutschland, die vom Sturm und Drang über die Romantik bis in die moderne Lebensphilosophie hinüberführt, und des sich auf ihr aufbauenden und mit ihr unlösbar verbundenen geschichtlichen Bewußtseins. Denn dieses entdeckte die Relativität aller sittlichen Forderungen und aller ästhetischen Wertungen, kurz überhaupt die durchgehende Relativität der gesamten geistigen Welt. Wo man bisher ein festes Bezugssystem zu haben geglaubt hatte, da tat sich nun die unübersehbare Verschiedenheit der Möglichkeiten bei den verschiedenen Völkern und zu den verschiedenen Zeiten auf.

Und nicht nur dies. Es handelt sich nicht nur um die unabsehbare Verschiedenheit der äußeren Lebensordnungen, das Wesen des Menschen selber, das man zuvor als animal rationale, als vernunftbestimmtes Lebewesen, ein [323/324] für alle Mal zu haben glaubte, löste sich auf in die Mannigfaltigkeit der sich geschichtlich wandelnden Möglichkeiten. Es gibt kein festes Wesen des Menschen mehr, das sich, durch die geschichtlichen Erscheinungsformen hindurch gleichbleibt, sondern, wie Dilthey es zuerst in seiner Tragweite erkannt hat,

„der Typus Mensch zerschmilzt in dem Prozeß der Geschichte“⁶.

In der modernen französischen Literatur hat Malraux im Gespräch auf der Altenburg ein eindrucksvolles Bild des hier sich ergebenden Weltbilds gegeben⁷. Auch hier wird die Frage gestellt:

„Hat der Begriff Mensch einen Sinn? d. h. kann man unter der Vielfalt der geistigen Strukturen etwas Bleibendes herausheben, das unabhängig von der Verschiedenheit des Orts, unabhängig vom geschichtlichen Wandel seinen Wert behält, so daß man den Begriff Mensch darauf gründen könnte?“

Wenn man nach dem Gleichbleibenden im Wandel der menschlichen Kulturen sucht, so findet man es nach Malraux nur im Untermenschlichen, im bloß Tierischen, denn alles Wesentliche an ihm ist unablösbar in die Besonderheiten der bestimmten Kulturen hineingeschmolzen. Es gibt kein* . festes Wesen des Menschen, sondern, wie Malraux es in diesem Zusammenhang ausdrückt:

„Der Mensch ist das, was er tut“,

oder wie es Sartre in genau entsprechendem Sinn formuliert:

„Der Mensch ist nichts anderes als das, was er aus sich macht.“

Das alles kann hier nur angedeutet werden. Die Konsequenz dieser Relativierung ist jedenfalls deutlich. Es ist eine allgemeine Unsicherheit im Verhältnis des Menschen zu seiner Welt. Denn woran soll man sich noch halten, wenn sich alle sittlichen Wertordnungen als relativ

⁶ Die betreffenden Belege sind zusammengestellt in meiner Darstellung, Dilthey, eine Einführung in seine Philosophie, Leipzig 1936.

⁷ André Malraux, La Lutte avec l'Ange, vgl. meinen Versuch: Das Problem des geschichtlichen Bewußtseins in A. Malraux' „Kampf mit dem Engel“, Romania, 2. Heft, ; Mainz 1947.

erweisen? Diese Unsicherheit hat das gesamte sittliche Bewußtsein, ja überhaupt die bisherige Geborgenheit des Menschen in seiner Welt an der Wurzel erschüttert. Und eben mit diesen Erschütterungen ist der Punkt bezeichnet, von dem her man die Entstehung des Existentialismus begreift, denn er ermöglicht in dieser hoffnungslos erscheinenden Lage noch einmal eine entschiedene Antwort. Gewiß, alle inhaltlichen Sinngewandlungen des menschlichen Lebens haben sich als relativ erwiesen, in jeder inhaltlichen Zielsetzung wie in der Wahl der geeigneten Mittel kann der Mensch irren, aber eines gibt es jedenfalls, das von dieser ganzen Unsicherheit unberührt ist. Das ist die Unbedingtheit, mit der sich der Mensch einsetzt, Mag auch der Erfolg seines Handelns noch so unberechenbar sein, mag er in der Richtung noch so sehr irren und in der allgemeinen Relativität der Weltdeutungen verhaftet sein, [324/325] eines gibt es jedenfalls, das von dieser allgemeinen Relativität niemals ergriffen wird und niemals ergriffen werden kann: das ist die Unbedingtheit des Einsatzes selbst. Hier ist ein Absolutes erreicht, das seinen Sinn in sich selber hat. In der Unbedingtheit des Einsatzes ist die Ebene der Relativität grundsätzlich durchstoßen.

Das ist der Sinn von Heideggers Begriff der Entschlossenheit. Das ist bei Jaspers gemeint, wenn für ihn selbst im Scheitern und sogar nur im Scheitern der Mensch das Absolute ergreift. Und das erlaubt endlich für Sartre, die ganze Relativität der geschichtlichen Weltdeutungen anzuerkennen und trotzdem an der Unbedingtheit des sittlichen Handelns festzuhalten. In diesem Zusammenhang steht der angeführte Satz:

„Was zählt ist allein der totale Einsatz“.

Es gilt, die ganze Unsicherheit, das Risiko auf sich zu nehmen und darin erst die ganze Größe des menschlichen Verhaltens ans Licht zu stellen. Es, ergibt sich eine heroische Moral.

Schon hieraus ergibt sich, wie haltlos der Vorwurf ist, daß der Existentialismus in seiner Wurzel widersittlich sei. Er hat sogar eine sehr hochgespannte Moralität entwickelt, nämlich die des rückhaltlosen Engagement. Ich habe mich auf wenige andeutende Striche begnügen müssen. • Aber schon aus ihnen geht neben der eindrucksvollen Größe zugleich die tiefe Problematik dieser Haltung hervor und damit zugleich die Möglichkeit ihrer bedenklichen Entartung. Die Ethik des Engagement entgeht der Pragwürdigkeit jeder inhaltlichen Setzung durch den Rückgang auf eine rein formale Ethik. Die Ethik des Engagement ist eine rein formale Ethik und wiederholt so die Kantische Position auf dem modernen Boden, der durch die Relativität des geschichtlichen Bewußtseins und den ganzen unheimlichen Hintergrund des modernen Nihilismus gegeben ist. Aber hier werden zugleich die Unterschiede der inzwischen gewandelten geistes-geschichtlichen Lage bedeutsam.

Kant wußte noch, was ein guter Wille ist. Es ist ein von der Vernunft geleiteter Wille. Und als solcher war er von jedem aus Gefühl oder Leidenschaft entsprungenen Streben klar unterschieden. Genau dies aber ist beim Existentialismus verloren gegangen. Er hat nicht mehr die Möglichkeit, zwischen einem vernünftigen und einem leidenschaftlichen Willen zu unterscheiden, und so entsteht für ihn die eigentümlich neue Frage der Wahl, der Wahl nämlich zwischen grundsätzlich gleichberechtigten Möglichkeiten. Der Begriff der Wahl wird darum notwendig zum bevorzugten Grundbegriff des Existentialismus. Nachdem diese Wahl jeden außer dem Menschen gelegenen Maßstab verloren hat, ist sie lediglich noch eine Angelegenheit des freien Beliebens des einzelnen Menschen. Sie hat keinen ändern Grund mehr, als daß der Mensch so und nicht anders gewählt hat. Das in der bisherigen Moral als gut und böse Unterschiedene wird von hier aus also grundsätzlich gleichberechtigt.

„Du hast dein Opfer selbst gewählt, ich wähle mein Vergnügen“,

so treten in Simone de Beauvoirs Drama die beiden Standpunkte gegen- [325/326] über. Zwischen dem hingebenden Opfer für die Gemeinschaft und dem eignen Vergnügen, selbst wo es im schroffen Widerspruch zu den Forderungen der überlieferten Sittlichkeit steht, ist von hier aus nicht mehr zu unterscheiden. Das einzig Entscheidende ist die Unbedingtheit, mit der der

Mensch seine Wahl trifft und sein Leben nach dieser Wahl einrichtet.

Daraus ergibt sich dann die entscheidende Gefahr aller existentialistischen Ethik: das Abenteuererium, das die Ulibedingtheit des Einsatzes als solche genießt und im Inhaltlichen völlig bindungslos geworden ist, das Abenteuererium des Existentiellen. Diese Gefahr ist keine theoretisch, konstruierte Möglichkeit, sondern sie ist beim Existentialismus selbst und andern, dem Existentialismus nahestehenden Strömungen wirklich hervorgetreten. Hierin beruht, über die Ländergrenzen hinweg, die Gemeinsamkeit des „Don Quijote“ Unamunos, Saint Exuperys und Malraux, E. Jüngers, T. E. Lawrences und D. H. Lawrences usw. Wir können diese Zusammenhänge nicht im einzelnen aufrollen. Es genügt, bei aller Bewunderung doch zugleich die Gefahr deutlich zu machen, die mit diesen Erscheinungen gegeben ist und mit der sich jeder einzelne von ihnen auf seine Weise hat auseinandersetzen müssen. Es ist die Bindungslosigkeit einer isolierten Subjektivität, die notwendig auf eine besonders raffinierte Form des Selbstgenusses hinausläuft.

Bis hierher gehen die Wege der verschiedenen Existenzphilosophen zusammen. Das eigentliche Problem beginnt aber erst hier, nämlich bei der Frage: wie weit haben sie diese Gefahr gesehen und sie zu überwinden versucht. Und ah dieser Stelle scheiden sich dann die Wege. Ich greife aus der Vielzahl der Möglichkeiten nur zwei Lösungsversuche heraus, die mir für die gesamte Lage besonders aufschlußreich zu sein scheinen, von denen der eine von Sartre, der andre von Simone de Beauvoir vertreten ist.

II

Sartre geht in seiner kleinen Schrift „Der Existentialismus ist ein Humanismus“ den Weg, daß er das Wesen des unbedingten Einsatzes selbst näher analysiert und dabei zu dem Ergebnis kommt, daß der Mensch sich unbedingt nur für etwas einsetzen können wenn er überzeugt ist, daß das Ziel seines Handelns nicht nur seine private Angelegenheit ist, sondern über den Einzelfall hinweg eine allgemeine Gültigkeit beanspruchen könne. In diesem Sinn heißt es bei ihm:

„Wenn wir sagen, daß der Mensch sich selbst wählt, so verstehen wir darunter, daß jeder von uns sich selbst wählt. Aber damit wollen wir außerdem sagen, daß er, indem er sich wählt, alle Menschen wählt. In der Tat gibt es keine von unsern Handlungen, die nicht dadurch, daß sie den Menschen schafft, der *wir* sein wollen, zugleich ein *Bild des Menschen* schafft, wie wir meinen, daß er sein sollte. Zu wählen, so oder so zu sein, heißt zugleich den Wert dessen versichern, was wir wählen, denn wir können niemals das Schlechte wählen; was wir wählen, ist immer [326/327] das Gute; und nichts, kann für uns gut sein, ohne es für alle zu sein.“

Das bedeutet also, wenn wir zunächst das Wesentliche in einer kurzen Formel zusammenfassen: Wenn der objektiv allgemeingültige Maßstab unsres Handelns auch verlorengegangen ist, so bleibt die Tendenz auf Allgemeingültigkeit doch in der Natur unsres Handelns mit Notwendigkeit enthalten, sofern dieses nur als ein unbedingtes vollzogen wird. Das aber ist — ich brauche es kaum zu betonen — genau die Struktur von Kants kategorischem Imperativ, der hier auf verändertem existentialistischen Boden wiederkehrt, und der in der bekannten Formulierung heißt:

„Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“

In beiden Fällen handelt es sich also um die Frage nach der Möglichkeit einer Verallgemeinerung der eignen Entscheidung. Der Unterschied liegt nur darin, daß diese bei Kant als Kriterium für die sittliche Zulässigkeit der Handlung dient, während bei Sartre das primäre Kriterium

um in der Unbedingtheit des Einsatzes besteht und die Tendenz auf Verallgemeinerung aus der Natur der Unbedingtheit als solcher folgt und darum im unbedingten Verhalten notwendig enthalten ist, auch wenn der Handelnde selber sich davon gar keine Rechenschaft gibt. Sofern der Mensch sich mit Unbedingtheit entscheidet, kann er gar nicht anders als diese Unbedingtheit zugleich als eine übersubjektiv gültige denken. Während bei Kant also der allgemeingesetzmäßige Charakter des kategorischen Imperativs aus dessen apriorischem Charakter deduziert werden konnte, ergibt er sich für Sartre erst aus der psychologischen oder besser phänomenologischen Analyse des unbedingten Verhaltens. Doch gehen wir vorerst diesem Unterschied nicht weiter nach und fragen zunächst, was innerhalb der existentialistischen Ebene hiermit gewonnen ist.

Gewonnen ist zunächst etwas sehr Wesentliches. Während es früher hieß, daß jede Wahl grundsätzlich gleichberechtigt ist, und es darum heißen konnte:

„Du hast dein Opfer selbst gewählt, ich wähle mein Vergnügen“,

muß es jetzt heißen, daß man das Vergnügen gar nicht wählen *darf*, weil man nämlich gar nicht imstande ist, es unbedingt zu wählen. Und damit ist jetzt ein Kriterium gegeben, das unter den verschiedenen Möglichkeiten der Wahl die berechnete, und das heißt die sittlich berechnete auswählt. Damit ist also, wenn wir diesen Schritt zunächst einmal als berechnete anerkennen, die Situation der Kantischen Pflichtenethik wiederhergestellt und die Gefahr eines schweifenden Abenteuerertums gebannt.

Aber ist dieser Schritt wirklich berechnete? Vielleicht sollte schon die Geschwindigkeit, mit der dieser Übergang vollzogen und mit spürbarer Hast als ganz selbstverständlich abgetan wird, nachdenklich machen. Wird hier nicht etwas erschlichen? Und vielleicht ist hier auch an den apologetischen Charakter dieser kleinen Schrift zu erinnern, in der der Verfasser weniger unmittelbar spricht, als seine Lehre zu rechtfertigen unternimmt [327/328] und schon aus diesem Grund nicht allzu weit von den überlieferten Forderungen abzurücken geneigt ist. Bei Kant folgte die Formulierung des kategorischen Imperativs zwangsläufig aus dem formalen Charakter des Apriorischen, bei Sartre dagegen handelt es sich um sachliche Zusammenhänge, die zwar auch als apriorische Gesetze Gültigkeit haben sollen — denn „nichts kann für uns gut sein, ohne es für alle zu sein“ — aber die doch nicht logisch deduziert werden können, sondern die deskriptiv aufgewiesen, analysiert und zur Evidenz erhoben werden müssen.

Wie steht es nun mit der Schlüssigkeit dieses Nachweises? Aus dem Wesen des unbedingten Einsatzes folgt zunächst nur, daß er sich notwendig auf einen unbedingten Gegenstand beziehen muß. Das wäre im wesentlichen Kierkegaards Einsicht in die Natur des absoluten Verhaltens. Und so weit wäre alles in Ordnung, wenn auch schon dies einer ausdrücklicheren Begründung bedürft hätte. Wie aber, steht es nun mit dem nächsten Glied, dem Schluß auf das Streben nach übersubjektiver Gültigkeit? Folgen wir noch einmal genauer Sartres Gedankengang. Er stellt zunächst seine Behauptung hin, daß nämlich der Mensch,

„indem er sich wählt, alle Menschen wählt“,

d. h. durch seine Entscheidung zugleich etwas damit für alle Menschen verbindlich Werden- des festgelegt hat. Mit einem „in der Tat“ wird dann die Begründung dieser Behauptung nachgeholt:

„In der Tat gibt es keine von unsern Handlungen, die nicht dadurch, daß sie den Menschen schafft, der *wir* sein wollen, zugleich ein Bild *des* Menschen schafft, wie wir meinen, daß er sein sollte.“

Daß heißt jetzt also, daß wir das Idealbild, nach dem wir unser eignes Leben gestaltet sehen möchten, nicht anders als, ein solches: denken können, nach dem wir die gesamte Menschheit gestaltet sehen möchten, womit aber im Grunde die erste Formulierung nur erläutert, aber

nicht eigentlich begründet ist. Und noch ein drittes Mal setzt dann die Begründung ein:

„Zu wählen, so oder so zu sein, heißt zugleich den Wert dessen versichern, was wir wählen, denn wir können niemals das Schlechte wählen; was wir wählen, ist immer das Gute; und nichts kann für uns gut sein, ohne es für alle zu sein,“

Hiermit wird der Gedankengang dann unter die wertphilosophische Perspektive gerückt. Die Wahl muß jedesmal unter, der Leitung eines Werts vollzogen werden, *ein Wert* aber ist notwendig etwas Übersubjektives, denn

„nichts kann für uns gut sein, ohne es für alle zu sein.“

Damit ist der springende -Punkt formuliert. Aber ist damit der fragliche Satz bewiesen? Ist dieser letzte, so apodiktisch ^hingestellte Satz evident? Auf jeden Fall ist die wertphilosophische Formulierung nur eine andre Umschreibung desselben Tatbestands, — und ich glaube, nicht einmal eine bessere, ursprünglicher an die Phänomene herankommende Umschreibung. Nein, ein Begründungszusammenhang ist das, was Sartre hier vorlegt, nicht. [328/329]

Aber ist es darum falsch? Ich glaube nicht, ich glaube sogar, daß etwas-entscheidend Wichtiges damit getroffen ist, nur scheint sich Sartre über die Tragweite dessen, was hier — gleichsam unter der Hand — geschieht, gar nicht recht klau zu sein. Indem er aus der Unbedingtheit der Wahl (die Unbedingtheit ist zwar an dieser Stelle nicht ausdrücklich ausgesprochen, . aber doch in der Art, wie er den Begriff der Wahl faßt, notwendig mitgesetzt) die Richtung auf eine allgemeine Verbindlichkeit herauslöst, als etwas, was schon von Anfang an darin enthalten war, hat er damit in irgendeiner Form schon die Vernunft, als das Medium einer Verständigung zwischen den Menschen mitgesetzt, denn ich kann nicht etwas als ein für alle verbindliches Ideal hinstellen, wenn ich nicht, wenigstens im Prinzip, davon überzeugt bin, daß ich mich auch mit ihnen darüber verständigen kann, und das geschieht nur in einem gemeinsam verbindenden Medium, also der Vernunft.

Damit aber ist etwas ganz Entscheidendes geschehen. Die Existenzphilosophie, das war schon angedeutet, ist das letzte, kritische Stadium der irrationalen Bewegung. Sie ist in ihrem Einsatz grade dadurch bestimmt, daß der Glaube an die Vernunft als das tragende Prinzip der Welt und des Lebens verlorengegangen <war und das Verhältnis des Menschen zu seiner Welt einer vollkommenen Unsicherheit ausgeliefert wurde. Nur aus den.; Verzweiflung an jedem Glauben an eine über den Menschen hinaus liegende objektive Wertordnung war überhaupt die Entstehung der Existenzphilosophie zu verstehen. Nicht die Vernunft, sondern das schlechthin Absurde bildet den Untergrund, von dem sich unser Dasein abhebt, und nur vor diesem Hintergrund war der Wert des sieh im Scheitern noch bewährenden unbedingten. Einsatzes zu verstehen. Jetzt aber geschieht das Unerhörte, daß sich in diesem Einsatz selbst, dem letzten Rest, auf den sich nach dem Zusammenbruch jeden objektiven Halts die letzte Sicherheit zurückgezogen hatte, daß sich im Innern dieses Einsatzes selbst die Vernunft neu erhebt. Auf eine absichtlich grobe Formel gebracht: nachdem vorne, d.h. in der Ebene der bewußten Auseinandersetzung, die Vernunft hinausgeworfen worden ist, hat sie sich hinten, d. h. in dem, was unbewußt im Philosophierenden geschieht, doch plötzlich wieder eingeschlichen.

Das aber ist kein Zufall und keine zu verurteilende .Fahrlässigkeit in der Gedankenentwicklung, sondern darin verbirgt sich — von Sartre selbst nur offensichtlich nicht richtig bemerkt — eine wichtige, ja eine entscheidend wichtige Entdeckung: die Vernunft als die unentbehrliche Grundlage allen sittlichen Handelns. Hiermit haben wir endlich wieder einen festen Boden unter den Füßen.

Aber was sich hier, aus einem Zwang der Sache selbst heraus, für Sartre aufdrängt, das ist damit noch nicht philosophisch begriffen, ja hier beginnt im Grunde erst die eigentliche philosophische Aufgabe, und grade hier verläßt uns dann Sartre, weil er diese Problematik gar nicht als solche erkannt hat. Ein dunkles Gefühl für die Ungeklärtheit dieser Grundlagen dürf-

te es sein, das Ihn so verdächtig schnell über diese Zusammenhänge hinweggleiten läßt. Und noch eine andre Unklarheit, die sich sogleich in der Fortführung [329/330] der eben angeführten Stelle bemerkbar macht, muß hier wenigstens angedeutet werden, weil sie auch von ihrer Seite noch einmal einer völligen Klärung dieses Zusammenhangs entgegenwirkt. Wenn es in der Fortsetzung heißt:

„So ist unsere Verantwortung viel größer, als wir vermuten, könnten, denn sie zieht die ganze Menschheit mit hinein“,

und wenn es dann weiter von der politischen Entscheidung des Arbeiters heißt, daß er sich nicht nur für sich entscheide, sondern überzeugt sei, die schlechthin richtige Entscheidung zu fällen:

„folglich geht mein Schritt die ganze Menschheit an“,

so dreht es sich im französischen Text jedesmal um den Begriff des Engagements. Meine Entscheidung engagiert die ganze Menschheit. Und das im Engagieren gemeinte Einbeziehen der ganzen Menschheit hat einen gefährlichen, Doppelsinn: Es meint auf der einen Seite den Willen zur allgemeinen Gültigkeit, wie bisher davon die Rede war, es meint aber auf der andern Seite auch, daß diese meine Entscheidung nicht im isolierten Raum geschieht, sondern durch vielerlei Beziehungen in eine gemeinschaftliche Situation hineingestellt, mit unabsehbaren Folgerungen auch die andern Menschen betrifft, und insofern geht meine Verantwortung dann in der Tat weit über den Bereich meiner eignen Person hinaus. Der Begriff des Engagierens ist an dieser Stelle gefährlich, weil in ihm diese beiden Bedeutungen ununterschieden ineinanderschwimmen, und vielleicht hat grade diese nicht gemeinte Nebenbedeutung doch dazu beigetragen, der Gedankenführung Sartres den Anschein einer falschen Selbstverständlichkeit zu verleihen.

Ich breche an dieser Stelle ab, nachdem die sich weiter ergebende Problematik wenigstens, im Umriß sichtbar geworden ist. Die Weiterführung würde neue sachliche Untersuchungen erfordern, für die Sartre nicht mehr unser Führer sein kann. . -

III

Ich gehe darum zunächst zu dem andern der beiden eingangs erwähnten Lösungsversuche über, wie ihn Simone de Beauvoir in ihrem Drama „Die unnützen Fresser“ vorlegt, der mir aber darüber hinaus eine sich typisch aus der Existenzphilosophie ergebende Grundmöglichkeit zu sein scheint. Dieser Ansatz geht aus von dem andern Grundbegriff des französischen Existentialismus, demjenigen der menschlichen Freiheit.

Es kann hier nicht im einzelnen entwickelt werden, in welcher Weise der Begriff der menschlichen Freiheit die entscheidende Grundlage des gesamten französischen Existentialismus bildet. Es sei nur an den bekannten Satz aus den „Fliegen“⁸ erinnert, wo Jupiter zu König Ägist, sagt: [330/331]

„Das ist das schmerzliche Geheimnis der Götter und der Könige, daß nämlich: die Menschen frei sind. Sie sind frei ... aber sie wissen es nicht.“

Und das noch unvollendete Romanwerk fuhr schon den Titel „Die Wege der Freiheit“ und schildert im ersten Band, wie der Held auf der Jagd nach der leeren Freiheit um die Möglichkeit zu jedem wirklichen Engagement betrogen wird⁹. Sein theoretisches Hauptwerk „Das Sein und das Nichts“¹⁰ baut im Grunde auf diesem einen Grundgegensatz auf: dem frei zu

⁸ Jean-Paul Sartre, Les Mouches, in der Übersetzung in: Die Quelle, 1. Jahrgang, Nr. 2, 1947.

⁹ Jean-Paul Sartre, Les Chemins de la Liberté, 1. L'Âge de Raison, 2. Le Sursis 1945.

¹⁰ Jean-Paul Sartre, L'Être et le Néant, 1943.

sich selbst sich verhaltenden Bewußtsein, dem Für-sich, im Unterschied zu dem schlichten Vorhandensein der Dinge, dem An-sich (wie Sartre sich in der Aufnahme der Hegeischen Begriffe ausdrückt). Im Angesicht der unendlichen Schwierigkeit der Freiheit fällt dann bei Sartre der entscheidende Satz:

„Der Mensch ist dazu verurteilt, frei zu sein.“

Die Freiheit ist eine schwer zu erfüllende Aufgabe, denn sie zwingt den Menschen, die Verantwortung für sein ganzes Dasein auf sich zu nehmen. Der Entwurf einer existentialistischen Psychoanalyse, wie Sartre ihn in dem entsprechenden Kapitel seines Hauptwerks umreißt und in der Baudelaire-Arbeit¹¹ dann an einem Beispiel entwickelt, beruht im wesentlichen darauf, die verschiedenen Auswege aufzudecken, durch die der Mensch sich dem Gebrauch seiner Freiheit zu entziehen versucht und in die verschiedenen Formen einer autoritären Bindung zurückflieht.

Aus diesem Begriff der Freiheit erwächst bei Simone de Beauvoir das entscheidende Kriterium, das — analog der Verallgemeinerbarkeit bei Sartre — unter den verschiedenen Möglichkeiten der Wahl die sittlich berechnete zu erkennen und die sittlich verwerfliche auszusondern erlaubt. Wenn nämlich, so heißt dieser Gedanke auf seine einfachste Formel gebracht, die Freiheit das letzte im Menschen ist, so hat der Mensch nicht nur in sich selber diese Freiheit zu realisieren, sondern ebenso sehr auch die entsprechende Freiheit im andern Menschen zu achten. Und sittlich zu Verwerfen ist dementsprechend jede Handlung, die sich an der Freiheit des andern Menschen vergeht.

Diese Gedanken sind von der Dichterin nicht theoretisch entwickelt, sondern in der Handlung des Dramas dargestellt. Aber sie bezeichnen zugleich, den bestimmenden Mittelpunkt, um den sich das ganze Drama dreht. Hier kann die Situation, an der dies Problem entwickelt wird, nur grade angedeutet werden. In einer belagerten Stadt ist eine Hungersnot ausgebrochen, und die Männer beschließen, um sich zu retten, die Frauen ; und Kinder als „unnütze Fresser“ — daher der Titel — zu opfern, indem . man sie aussetzt und dem Hungertod oder dem mordenden Feind überantwortet. Das ganze Drama dreht sich im Grunde nur um das eine [331/332] Problem: die Unsittlichkeit dieses Beschlusses deutlich zu machen und damit zugleich positiv die Grundlagen allen sittlichen Lebens freizulegen. Und schon dies ist eine neue Widerlegung der Vorwürfe, der Existentialismus sei an ihm selber ein widersittliches Prinzip.

Das Unsittliche dieses Entschlusses liegt nicht schon darin, daß hier Menschen geopfert werden, denn es heißt ausdrücklich:

„Ein frei gewählter Tod ist kein Übel.“

Das Unsittliche liegt vielmehr darin, daß hier über andre Menschen verfügt wird, ohne daß diese von sich aus die Möglichkeit haben, sich frei zu ihrem Schicksal zu verhalten. So beißt es im Gespräch der beiden entscheidenden Gegenspieler:

„Ich war eine Frau und bin nur noch ein unnützer Fresser.“

Sie ist nicht mehr eine Frau, d. h. ein Mensch, der sich frei zu sich selbst verhalten kann und den man in dieser seiner Freiheit respektiert, sondern: als „unnützer Fresser“ ist sie zur Sache abgedrängt, deren Nutzen oder Schaden man „sachlich“ gegeneinander abwägen kann. Sie ist

„ein Instrument, das man zerbricht und das man beiseite wirft, wenn man sich seiner bedient hat.“

Das richtige Verhältnis der Menschen zueinander ist dadurch bestimmt, daß sie sich offen aussprechen und dann in einem Entschluß zusammenfinden-, dem jeder der Beteiligten von sich aus in Freiheit zustimmt. So wird auch hier der frühere Zustand als der menschenwürdige und angemessene hingestellt:

¹¹ Jean-Paul Sartre, Baudelaire, 1947.

„Du sprachst zu mir, und ich antwortete, und ich war vor dir eine lebende und freie Frau. Und ich sprach zu dir, und du antwortetest frei; niemals tat einer von uns etwas, in dem der andre nicht seinen eignen Willen wiedererkannte.“

Und die Entartung ist dadurch bestimmt, daß der eine Mensch über den andern verfügt, als ob er ein Ding sei, sich also über seine Freiheit hinwegsetzt. So heißt es auch hier:

„Und jetzt hast du über mich verfügt, *wie* man über einen Stein verfügt; und du bist nur eine blinde Macht, die mich zerbricht.“

Das heißt also: der andre hat die Kommunikation abgebrochen, die zum Wesen des menschlichen Verhältnisses als eines menschlichen gehört.

Es geht hier nicht darum, daß man dem Untergang -entgehen könnte. Der wird durch die dramatische Situation als unentrinnbar hingestellt, sondern daß man nicht einem von außen gegebenen Schicksal dadurch zu entgehen versucht, daß der eine Teil sich heraushält, indem er den andern opfert, ohne nach dessen Zustimmung zu fragen, und ihn damit zum bloßen Gegenstand des Handelns macht. Darin beruht das schlechthin Unsittliche des zur Rede stehenden Entschlusses.

Es geht hier nicht um den Zusammenhang des Dramas, um die Folgen, die sich dort weiter entwickeln, obgleich sich von ihnen her noch manches zur Klärung der dargestellten Problematik heranziehen ließe. Es handelt sich im Umkreis der gegenwärtigen Überlegungen darum, was hier gegen- [332/333] über der Gefahr der existentialistischen Ethik gewonnen ist, nämlich der Gefahr eines bedingungslos gewordenen Abenteueriums, das den eignen Einsatz als solchen genießt. Die Antwort scheint mir bedeutsam: In der Anerkennung der Freiheit auch im andern Menschen ist die Einsamkeit durchbrochen, in der die existentialistische Ethik den Menschen zu verschließen drohte, und ist jetzt wiederum ein Kriterium gewonnen, das zwischen den verschiedenen Möglichkeiten der eignen Wahl— des Opfers oder des Vergnügens, im angeführten Beispiel — zu entscheiden erlaubt. Dem hemmungslosen Abenteuerium des entschlossenen Einsatzes tritt hier eine Ethik entgegen, und zwar auf dem Boden des Existentialismus selbst, die in der Anerkennung der Freiheit des andern Menschen ein Kriterium für den sittlichen Wert der eignen Absicht gewinnt.

Wir haben damit ein genaues Analogon zur zweiten Formulierung des Kantischen kategorischen Imperativs, denn wenn Kant formuliert:

„Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest“,

so heißt das ja genau, die Freiheit nicht nur in sich, sondern zugleich auch im andern respektieren. Wiederum haben wir also das höchst unerwartete Ergebnis, daß sich die Formulierungen der Kantischen Ethik hier auf dem Boden des Existentialismus wiederholen. Und wiederum ergibt sich die Frage nach dem Grade der Notwendigkeit, mit der sich dies Ergebnis aus den vorausgesetzten philosophischen Grundlagen ableiten läßt.

Bei Kant sind die Verhältnisse wiederum ganz durchsichtig. Das sittliche Gesetz ergibt sich notwendig für die Gemeinschaft vernünftiger und als solcher notwendig freier Wesen. Wie aber steht es im existentiellen Zusammenhang? Daß die Freiheit des andern Menschen respektiert werden müsse, kann hier nicht als selbstverständlich vorausgesetzt werden. Es gibt eine ganze Reihe ethischer Anschauungen, die diese Freiheit im andern Menschen nicht anerkennen. Ich erinnere an die ganze Reihe der Forderungen auf uneingeschränkte Selbstentfaltung, wie sie von dem im „Allwill“ Jacobis und im „Titan“ Jean Pauls gezeichneten Gestalten bis zum „Übermenschen“ Nietzsches hinüberführt. Nirgends ist hier ein Grund einzusehen, den andern Menschen als Selbstzweck zu respektieren. Wenn ein gefühlsmäßig erfaßter Selbstentfaltungswille, ein Willa zur Macht oder auch nur Wille zum Leben das letzte ist, so ist ein solcher Grund schlechterdings nicht zu finden. Und wenn hier, auf existentialistischem

Boden, diese Forderung der Achtung des Selbstzwecks im andern Menschen wiederkehrt, so sind dabei, wenn auch unbemerkt, schon ganz bestimmte Voraussetzungen gemacht, über die wir uns klar werden müssen. Zunächst das eine: Die Forderung, die für sich selbst in Anspruch genommene Freiheit auch im andern zu achten, setzt die Gleichberechtigung zwischen den beteiligten Menschen voraus. Bei Kant war diese Gleichberechtigung selbstverständlich, sie folgte aus der Natur der vernünftigen Wesen: Ebenso deutlich aber ist, daß von einem wie immer gearteten lebensphilosophischen Boden diese Gleichberechtigung aufgegeben werden [333/334] mußte, denn Leben ist stärker oder schwächer, edler oder gemeiner, und wo das Leben als letzter entscheidender Grundbegriff gesetzt ist, da besteht kein Grund, daß das stärkere Leben auf das schwächere Rücksicht nimmt, ja es erscheint als ein Verstoß gegen die sittlichen Forderungen, wenn das höhere Leben durch das niedere in seiner Entfaltung behindert wird. Die Anerkennung der Gleichberechtigung im andern Menschen wird also erst dort möglich, wo hinter den lebensmäßig gegebenen Rangunterschieden zwischen den Menschen etwas andres sichtbar wird, demgegenüber diese Unterschiede ihr Gewicht verlieren und die Menschen wieder in absoluter Gleichberechtigung nebeneinander stehen. Dieses andre ist in der Existenz gegeben, dies Wort im strengen existenzphilosophischen Sinn genommen, wo es den jenseits aller inhaltlichen Unterschiede gelegenen letzten Seelenkern meint. (Die Gleichberechtigung der Existenzen ist dabei/ nebenbei gesagt, die säkularisierte Wiederholung der christlichen Gleichheit der Menschen vor Gott, die ihrerseits ebenso sehr auch die Voraussetzung für die Kantische Gleichberechtigung der Vernunftwesen gewesen war.) So ist es zu verstehen, daß nur auf existenzphilosophischem Boden diese Respektierung der Freiheit im andern Menschen wiedergewonnen werden konnte.

Aber es muß noch eine zweite Voraussetzung hinzugenommen werden.

„Du sprachst zu mir, und ich antwortete... niemals tat einer von uns etwas, in dem der andre nicht seinen eignen Willen wiedererkannte.“

Wenn die Anerkennung des andern Menschen nicht theoretischer Natur bleiben, sondern sich im Zusammenarbeiten, in einem gemeinsamen Handeln auswirken soll, ist dazu notwendig, daß man sich in einem gemeinsamen Medium begegnet, in dem man miteinander sprechen und sich verständigen kann, in dem man also eine übergeordnete Verbindlichkeit anerkennt, die über die Verschiedenheiten des einzelnen Willens hinausliegt. Das aber bedeutet, daß man „vernünftig“ miteinander reden kann. Und insofern ergibt sich auch hier die Vernunft als die zwar verborgene aber trotzdem unentbehrliche Voraussetzung dieser sittlichen Formulierung. Auch diesmal erfolgt die Hineinnahme der Vernunft ganz unbemerkt und wie gegen den Willen der Verfasserin, aber auch diesmal ist die Ungeklärtheit der Begründungszusammenhänge kein Einwand gegen die Richtigkeit dieser Ergebnisse, sondern umgekehrt drückt sich in ihnen der tiefere Zusammenhang aus, daß in der Tat die Vernunft die unentbehrliche Voraussetzung alles sittlichen Handelns ist. Darum ist der Nachweis so wichtig, wie sie in ganz verschiedenen Zusammenhängen der existentialistischen Literatur und offensichtlich gegen den Willen der Verfasser oder wenigstens von ihnen unbemerkt durchbricht.

Dieser weitere Zusammenhang kann hier nur gerade angedeutet werden: Die mit dem Sturm und Drang einsetzende irrationale Bewegung, von der schon oben im Zusammenhang mit dem geschichtlichen Bewußtsein ge- [334/335] sprochen wurde, hat die geistige Situation in Deutschland in den letzten anderthalb Jahrhunderten bestimmt, und man kann die Existenzphilosophie als das letzte, in die akute Krisis eingetretene Stadium dieser irrationalen Bewegung verstehen. Der Glaube an die Vernunft, der in der Aufklärung .. das Zeichen des seiner selbst mündig gewordenen Menschen zu sein schien, war — wie es schien: endgültig — zusammengebrochen, aber die Folgen dieses Verlusts traten erst langsam hervor, weil zunächst ein trügerischer Enthusiasmus des Lebens die Menschen mit sich fortriß. Erst als dieser den härteren Tatsachen des Lebens gegenüber versagt hatte, waren die Folgen dieses Verlusts in

ihrer ganzen Tragweite sichtbar geworden, und erschreckend erkannte der Mensch, daß es ohne die Voraussetzung der Vernunft überhaupt keine Möglichkeit sittlichen, ja überhaupt nur sinnvollen Verhaltens gibt. Zwei Möglichkeiten, scheinbar entgegengesetzt und im Grunde doch nahe verwandt, blieben übrig: die romantische und die existentialistische. Die eine, die romantische, verzichtete ganz auf das bewußte, verantwortliche Handeln in der Welt und auf das Gestalten der Welt nach dem Bilde des Menschen und überließ sich der Passivität des sogenannten organischen Wachstums, d. h. letzten Endes dem verantwortungslosen Zustand einer untätig zuschauenden Haltung. Die andere, die existentialistische, schlug auf eben dieser selben Voraussetzung in das genaue Gegenteil um: auch wenn es kein sinnvolles und verantwortliches Handeln mehr gibt: Handeln um jeden Preis, das Abenteuerium des Einsatzes um seiner selbst willen, nicht weniger verantwortungslos als die romantische Passivität.

Daß wir uns hier nicht im leeren Raum weltfremder Spekulationen bewegen, sondern in dem der grausamen Realitäten, die heute unser Dasein bestimmen, bedarf keines Hinweises. Das bestimmt, zugleich die Verantwortung, unter der wir diese Fragen zu entscheiden haben. Wenn die Existenzphilosophie als die Krisis der irrationalen Bewegung einen Sinn hat, so dürfte es der sein, die Vernunft wieder an die Stelle zu setzen, die ihr gebührt¹², und mit der Besinnung, geschichtlich gesehen, wieder an der Stelle, einzusetzen, von der ab die deutsche Geistesgeschichte — trotz alles dessen, was wir ganz gewiß an ihr lieben — im ganzen gesehen doch in die Irre gegangen ist, nämlich bei der lange verkannten und als leicht verlästerten Aufklärung.

¹² Die Bedeutung der Vernunft ist innerhalb der Existenzphilosophie erstmalig von Karl Jaspers, *Vernunft und Existenz*, Groningen 1935 und seitdem in: *Von der Wahrheit*, München 1947, mit Nachdruck vertreten worden. Zum Verhältnis zur Aufklärung vgl. auch meinen kleinen Versuch: *Die Aufklärung und wir*, Schola, 2. Jahrgang 2./3. Heft, 1947.