

Paul Ricœur

Die Fehlbarkeit des Menschen

Phänomenologie der Schuld I

VERLAG KARL ALBER



Der Autor:

Paul Ricœur (1913–2005) lehrte Philosophie u. a. in Straßburg, an der Sorbonne, in Paris Nanterre und Chicago. Ausgezeichnet wurde er u. a. mit dem Hegel-Preis, dem Karl-Jaspers-Preis, dem Grand Prix de l'Académie française, dem Balzan-Preis und dem Kyoto-Preis. Seine Bücher wurden und werden in viele Sprachen übersetzt.

Paul Ricœur

Die Fehlbarkeit des Menschen

Phänomenologie der Schuld I

Aus dem Französischen von
Maria Otto

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Die Originalausgabe des Werkes erschien unter dem Titel »Finitude et Culpabilité (Philosophie de la volonté II). L'homme faillible« im Verlag Aubier (Editions Montaigne), Paris 1960
© Editions Montaigne / Aubier / Flammarion



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 1971, 1989, 2002, 2018
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz: SatzWeise GmbH, Trier
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-49034-1

Inhalt

<i>Einleitung</i>	7
<i>Erstes Kapitel: Die Pathetik des „Elends“ und die reine Reflexion</i>	17
1. Die Arbeitshypothese	17
2. Die Pathetik des „Elends“	23
<i>Zweites Kapitel: Die transzendente Synthesis: Endliche Perspektive, unendliches Verbum, reine Einbildungskraft.</i>	34
1. Die endliche Perspektive	36
2. Das unendliche Verb	43
3. Die reine Einbildungskraft	58
<i>Drittes Kapitel: Die praktische Synthesis: Charakter, Glück, Achtung</i>	70
1. Der Charakter	74
a) Affektive Perspektive	74
b) Praktische Perspektive	80
c) Charakter	83
2. Das Glück	91
3. Die Achtung	97
<i>Viertes Kapitel: Die Zerbrechlichkeit des Affektiven</i>	110
1. Intentionalität und Innerlichkeit des Gefühls	112
2. „Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate“	122
3. Das Gemüt: haben, vermögen, gelten	140
4. Die affektive Zerbrechlichkeit	164
<i>Schluß: Der Begriff der Fehlbarkeit</i>	173
1. Beschränkung und Fehlbarkeit	173
2. Fehlbarkeit und Möglichkeit der Verfehlung	183

Einleitung

Wegen der undurchsichtigen und absurden Eigenart der Schuld kann ihre Beschreibung nur eine *Empirie des Willens* sein, aus der Konvergenz konkreter Anzeichen hervorgehend, nicht aber eine Eidetik, eine Wesensbeschreibung; denn die Schuld ist nicht ein Zug der Fundamentalontologie, der sich unter die anderen, in meiner 1950 erschienenen Studie *Du Volontaire et de L'Involontaire* aufgewiesenen Faktoren, wie Motive, Vermögen, Bedingungen und Grenzen, einreihen ließe; sie bleibt ein Fremdkörper in der Eidetik des Menschen.

Der Übergang von der Unschuld zur Schuld ist nicht einmal einer empirischen Beschreibung zugänglich, dafür jedoch einer *konkreten Mythik*. Aber warum eigentlich kann man von „Leidenschaften“, die den Willen befallen, nicht anders sprechen als in der Chiffrensprache einer Mythik? Wie soll diese Mythik in der philosophischen Reflexion unterkommen? Wie kann der philosophische Gedankenweg wiederaufgenommen werden, nachdem man ihn durch den Mythos unterbrochen hat?

Es gilt also, eine Willensempirie mit einer Mythik zu verbinden. Der Plan dazu hat sich in drei Richtungen abgezeichnet und entfaltet.

Zunächst zeigte es sich, daß die *Mythen* vom Sündenfall, vom Chaos, von der Verbannung, von der gottgewirkten Verblendung, die einer vergleichenden Religionsgeschichte ohne weiteres zugänglich sind, nicht im Rohzustand in die philosophische Abhandlung eingehen könnten, sondern zuvor in die Welt ihrer eigenen Logik zurückversetzt werden müßten. Der Wiederherstellung dieser ihrer Sprachwelt galten mehrere vorbereitende Studien¹;

¹ Eine von ihnen ist unter dem Titel *Culpabilité tragique et culpabilité biblique* in der *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 4 (1953) erschienen.

dabei wurde klar, daß die Mythen nur als sekundäre Ausarbeitungen zu verstehen sind, die auf eine fundamentalere Sprache verweisen, die ich die Sprache des Bekennens nenne; und diese Bekenntnissprache spricht dem Philosophen von Schuld und Übel. Nun hat es die Bekenntnissprache auf sich, daß sie durch und durch *symbolisch* ist; sie spricht nicht förmlich und ausdrücklich von Befleckung, Sünde, Schuldigsein, sondern indirekt und bildlich. Diese Bekenntnissprache verstehen heißt eine Symbolauslegung anstellen, die auf Entzifferungsregeln, d. h. eine Hermeneutik, angewiesen ist. So hat sich die anfänglich geplante *Mythik* des bösen Willens in die Dimensionen einer *Symbolik des Bösen* erweitert, in der die spekulativsten Symbole — wie Materie, Leib, Erbsünde — auf die mythischen Symbole verweisen — auf den Kampf zwischen den Mächten der Ordnung und den Mächten des Chaos, die Verbannung der Seele in einen fremden Leib, die Verblendung des Menschen durch eine feindselige Gottheit, den Fall Adams — und diese auf die Ursymbole der Befleckung, der Sünde, des Schuldigseins.

Diese Symbolauslegung bereitet den Einbau der Mythen in die Selbsterkenntnis des Menschen vor. So beginnt eine Symbolik des Bösen die Mythen an die philosophische Denkweise heranzubringen. Diese Symbolik des Bösen beschäftigt den II. Band der vorliegenden Arbeit. Die Sprachprobleme nehmen hier einen wichtigen Platz ein; die Eigentümlichkeit der Bekenntnissprache erschien nämlich mehr und mehr als eines der merkwürdigsten Rätsel des Selbstbewußtseins; wie wenn der Mensch zu seiner eigenen Tiefe nur auf dem königlichen Weg der Analogie gelangte und wie wenn das Selbstbewußtsein sich nur im Rätsel auszudrücken vermöchte und einer Hermeneutik grund- und nicht zusätzlich bedürfte.

Wie sich nun die Besinnung auf die Mythik des bösen Willens in eine *Symbolik* des Bösen entfaltete, stieß die Überlegung zugleich in eine andere Richtung vor: Welches ist, so lautete die Frage, der menschliche „Ort“ des Bösen, seine Einbruchsstelle in die menschliche Realität? Um diese Frage zu beantworten, gibt der hier vorliegende I. Band den Aufriß einer philosophischen Anthropologie; die Studie kreist um das Thema der Fehlbarkeit, d. h. der konstitutionellen Schwäche, die das Böse erst möglich

macht; mit dem Begriff der Fehlbarkeit trifft die philosophische Anthropologie gewissermaßen auf die Symbolik des Bösen, gerade so wie die Symbolik des Bösen die Mythen dem philosophischen Diskurs zubringt; durch den Fehlbarkeitsbegriff nähert sich die Lehre vom Menschen einer Schwelle der Einsichtigkeit, wo es begreiflich wird, daß durch den Menschen das Böse „in die Welt kommen“ *konnte*; jenseits dieser Schwelle beginnt das Rätsel der Heraufkunft des Bösen, davon nur noch verhüllt und in Chiffren die Rede ist.

Die Ausarbeitung des Fehlbarkeitsbegriffs bot Gelegenheit zu einer ausgedehnten Erforschung der Strukturen menschlicher Realität. Die Dualität des Willentlichen und des Unwillentlichen² findet ihren Platz in einer weiter ausholenden Dialektik, in der die Ideen der Disproportion, der Polarität zwischen Endlichem und Unendlichem und die der Mitterschaft oder Vermittlung bestimmend sind. Eben in dieser Struktur der Vermittlung zwischen dem Pol der Endlichkeit und dem Pol der Unendlichkeit des Menschen wird die spezifische Schwäche des Menschen und seine wesensmäßige Fehlbarkeit gesucht.

Mit dem Entschluß, die Arbeit mit einer Voruntersuchung zu beginnen, nämlich der Symbolik des Bösen eine Erhellung des Fehlbarkeitsbegriffs voranzustellen, erhob sich die Schwierigkeit, die Symbolik des Bösen in den philosophischen Gedankengang einzufügen. Allerdings empfängt dieser Gedankengang, der gegen Ende von Band I an die Möglichkeit des Bösen oder die Fehlbarkeit heranführt, von der Symbolik des Bösen neue Anstöße und eine beträchtliche Anreicherung, aber um den Preis eines Umschlagens der Methode: denn nun wird eine Hermeneutik eingesetzt, Entzifferungsregeln also, die auf eine Symbolwelt anwendbar sind; indes ist die Hermeneutik dem reflexiven Denken, das zum Fehlbarkeitsbegriff hingeführt hat, ungleichartig. So gilt es, Transpositionsregeln aufzuzeichnen, nach denen die Symbolik des Bösen in eine neue philosophische Denkfolge übergeleitet wird. Dies geschieht im letzten Kapitel von Band II unter dem

² L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite, in: *Bulletin de Soc. fr. de Philosophie* 1 (1951); Méthodes et tâches d'une phénoménologie de la volonté, in: *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Paris 1952.

Titel: „Das Symbol gibt zu denken“; dieser Text ist die Drehscheibe der ganzen Untersuchung; er zeigt, wie man zugleich auf die Besonderheit der symbolischen Ausdruckswelt achten und wie man zwar nicht „hinter“ das Symbol zurück, aber „von ihm aus“ denken kann.

Eine weitere Untersuchung wird gänzlich diesem Denken vom Symbol aus gewidmet sein. Sie wird sich in mehreren Registern entfalten, vorab in dem der Wissenschaften vom Menschen und dem des spekulativen Denkens. Es ist heute nicht mehr möglich, eine Empirie des unfreien Willens in den Grenzen eines *Traktats über die Leidenschaften* nach thomistischem, cartesianischem oder spinozistischem Muster zu halten. Einesteils ist es unvermeidlich, daß eine Erforschung des Schuldigseins, die auch noch den symbolischen Ausdrucksweisen gerecht wird, sich mit der Psychoanalyse auseinandersetzt, sowohl um von ihr zu lernen als auch, um ihre eigene Einsichtigkeit und die Grenzen ihrer Geltung mit ihr auszufechten³. Unsere Unternehmung, die Symbolik des Bösen in einer Willensempirie weiterzuführen, darf aber auch die Entwicklung der Kriminologie und der Auffassungen des heutigen Strafrechts nicht außer acht lassen. Ebensovienig können wir die Philosophie der Politik beiseite schieben. Wenn man die grauenvolle Geschichtsentwicklung mitangesehen und erlebt hat, die in die Hekatomben der Konzentrationslager, in den Terror der totalitären Staaten und in die Atomgefahr auslief, kann man nicht mehr zweifeln, daß die Problematik des Bösen auch auf die Problematik der Macht⁴ übergreift und daß das Thema der *Entfremdung*, das von Rousseau über Hegel bis Marx wandert, doch etwas mit der Anklage der alten Propheten Israels zu tun hat.

Wenn aber ein Denken von den Symbolen aus nicht umhin

³ Die Besprechung des Buches von Hesnard, *L'Univers morbide de la Faute et Morale sans péché*, hat mir Gelegenheit gegeben, diese Auseinandersetzung zu versuchen, zu einer Zeit, da ich noch nicht alle Zusammenhänge der Symbolik des Bösen durchschaute. Siehe: *Morale sans péché ou péché sans moralisme*, in: *Esprit*, September 1954; siehe auch: *De l'Interpretation, Essai sur Freud*, Paris 1965 (deutsche Übersetzung: *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt a. M. 1969).

⁴ Dieses Thema wurde in: *Le Paradoxe du pouvoir, Esprit*, Mai 1957, erörtert.

kann, sich den Humanwissenschaften, der Psychoanalyse, der Kriminologie, der Politologie zu öffnen, muß es sich gleichwohl um die Grundschwierigkeit sammeln, ein spekulatives Äquivalent zu den mythischen Themen von Sündenfall, Verbannung, Chaos, tragischer Verblendung zu finden; dieses Bemühen geht unvermeidlich über eine Kritik der Begriffe von Ursünde, schlechter Materie, Nichts und mündet in eine Ausarbeitung der spekulativen Chiffren, die geeignet sind, der Fundamentalontologie der menschlichen Realität die Beschreibung des Bösen als spezifisches Nichtsein und als potentielle Setzung zuzuordnen; das Rätsel des unfreien Willens, d. h. eines *freien Entscheidungsvermögens, das sich bindet und sich immer schon gebunden findet*, ist das letzte Thema, das das Symbol zu bedenken gibt. Bis zu welchem Punkt eine solche spekulative Chiffre des bösen Willens noch „gedacht“ werden kann, das ist schließlich die in methodischer Hinsicht schwierigste Frage dieser Arbeit.

*

Diese Anspielung auf das Thema des unfreien Willens läßt erkennen, wie sehr die angedeuteten Methodenprobleme an doktrinaire Probleme, an eine Arbeitshypothese und an einen philosophischen Einsatz geknüpft sind; diesen Einsatz zu bezeichnen, hätte man der Arbeit den Untertitel geben können: *Größe und Grenze einer ethischen Weltanschauung*. Denn einerseits scheint diese *Wiederaufnahme* der Symbolik des Bösen durch die philosophische Reflexion auf eine ethische Weltanschauung im Hegelschen Sinne des Wortes abzuzielen; andererseits aber erscheint die Unmöglichkeit, die ganze Problematik des Menschen und des *Bösen selbst* in eine ethische Weltanschauung zu fassen, um so unabänderlicher, je klarer man die Forderungen und Einschlüsse dieser ethischen Weltanschauung ersieht.

Was ist hier unter ethischer Weltanschauung zu verstehen? Nimmt man das Problem des Bösen als Prüfstein der Definition, so kann man unter ethischer Weltanschauung das Bemühen verstehen, die Freiheit und das Böse immer enger wechselseitig zu erklären. Die Größe der ethischen Weltanschauung ist, in dieser Richtung so weit wie möglich zu gehen.

Der Versuch, das Böse durch die Freiheit zu erklären, ist eine schwerwiegende Entscheidung; sie bedeutet, das Problem des Bösen durch die schmale Tür zu betreten, da man von vornherein das Böse als „Allzumenschliches“ nimmt. Immerhin muß der Sinn dieser Entscheidung recht verstanden werden, damit man ihr nicht vorschnell die Berechtigung abstreitet. Keineswegs ist es eine Entscheidung über den radikalen Ursprung des Bösen, sondern nur die Beschreibung des Ortes, wo das Böse auftritt und wo es wahrgenommen werden kann; möglich ist es wohl, daß der Mensch nicht der radikale Ursprung des Bösen ist, daß er nicht der Böse aus sich selbst ist; doch wenn auch das Böse gleichursprünglich mit den Dingen wäre, bliebe bestehen, daß allein die Weise, wie es die menschliche Existenz *affiziert*, es offenbar macht. Die Entscheidung, in das Problem des Bösen durch die enge Pforte der menschlichen Realität einzutreten, besagt also nur die Wahl eines Bezugspunktes: selbst wenn das Böse von einem anderen Herd auf den Menschen zukäme und ihn ansteckte, wäre uns dieser andere Herd nur zugänglich durch seine Beziehung zu uns, nur durch diesen Zustand von Versuchung, Verirrung, Verblendung, davon wir *affiziert* sind; die Menschennatur des Menschen ist jedenfalls der Erscheinungsraum des Bösen.

Man mag einwenden, die Wahl dieses Blickpunktes sei willkürlich, sie sei im genauen Sinn des Wortes ein Vorurteil; aber dem ist nicht so; die Entscheidung, das Böse vom Menschen und seiner Freiheit her anzugehen, ist nicht Willkür, sondern stimmt zum Wesen des Problems; denn das Erscheinungsfeld des Bösen kommt nur in Sicht, wenn es als solches erkannt wird, und es wird nur erkannt, wenn es in entschlossener Wahl übernommen wird; diese Entscheidung, das Böse durch die Freiheit zu begreifen, ist selbst eine Bewegung der Freiheit, die das Böse auf sich nimmt; die Wahl des Bezugspunktes ist bereits die Erklärung einer Freiheit, die sich als verantwortlich erkennt, die versichert, daß sie das Böse für begangenes Böses hält, und bekennt, daß es von ihr abhängt, es nicht geschehen zu lassen. Eben dieses *Bekentnis* bringt das Böse mit dem Menschen zusammen nicht nur als mit seinem Erscheinungsfeld, sondern als mit seinem Urheber. Dieser Akt des Aufsichtnehmens schafft das Problem; man gelangt nicht erst

dahin, man geht davon aus: Selbst wenn die Freiheit der Urheber des Bösen sein sollte, ohne dessen Ursprung zu sein, das Bekenntnis würde das Problem des Bösen dennoch in die Sphäre der Freiheit verlegen. Denn wäre auch der Mensch für das Böse nur deswegen verantwortlich, weil er sich ihm überließ, weil er gleichsam rückläufig an einer Quelle des Bösen teilnahm, die radikaler als seine Freiheit ist, so wäre auch dies noch das Bekenntnis seiner Verantwortlichkeit, die es ihm ermöglichte, an die Grenzen dieses radikalen Ursprungs zu rühren.

Mit Kant und seiner Abhandlung *Vom radikalen Bösen* hat diese Betrachtungsweise ihre erste Reife erlangt; indem der moralische Formalismus eine einzige Maxime des guten Willens herausstellt, räumt er auch dem schlechten Willen eine einzige Maxime ein; der Formalismus drängt das Böse in eine Maxime der Willensfreiheit zurück; und eben das ist der Kern der ethischen Auffassung vom Bösen.

Aber die Größe der ethischen Sicht ist erst vollständig, wenn man umgekehrt auch ihren Nutzen für das Verständnis der Freiheit bemerkt. Eine Freiheit, die sich das Böse zur Last legt, das ist eine Freiheit, die zu einem ungewöhnlich sinn geladenen Selbstverständnis vordringt. Bevor ich den reichen Ertrag dieser Betrachtung, die gegenläufig ist zur vorigen, kurz andeute, möchte ich sagen, wieviel ich dem Werk von Jean Nabert verdanke: dort habe ich das Modell einer Reflexion gefunden, die sich nicht darauf beschränkt, das Problem des Bösen von der Freiheitslehre aus zu erhellen, sondern umgekehrt auch bemüht ist, die Lehre von der Freiheit unter dem Stachel des Bösen, das sie doch in sich hineingenommen hat, zu erweitern und zu vertiefen. Schon in den *Éléments pour une Éthique* wurde das Schuldproblem mitgeführt von einer Untersuchung in Richtung auf das Bewußtwerden der „Urbejahung“, die mich jenseits all meiner Wahlentscheidungen und all meiner Einzelakte konstituiert. Da zeigte es sich bereits, daß das Schuldbekenntnis gleichzeitig Entdeckung der Freiheit ist.

Im Schuldbewußtsein nämlich erscheint zuerst die tiefe Einheit der zwei zeitlichen „Ekstasen“ Vergangenheit und Zukunft. Das Vorandrängen des Entwurfs beläßt sich mit Rückschau; dagegen ist bei den Gewissensbissen die bekümmerte Betrachtung des Ver-

gangenen in die Gewißheit möglicher Erneuerung eingelassen; der Entwurf, mit Gedächtnis angereichert, springt um in Reue. So will die Zukunft im Schuldbewußtsein das Vergangene einberufen, die Aufnahme ins Bewußtsein enthüllt sich als Wiederaufnahme, und das Bewußtsein bezeugt eine Gedrängtheit, eine Dichte, wie sie sich einer nur auf das Vorandrängen des Entwurfs achtenden Reflexion nicht erwiesen hätte.

Indem aber das Schuldbewußtsein im Herzen der Freiheit die zeitlichen Ekstasen der Vergangenheit und Zukunft zusammenspannt, läßt es zugleich die totale und einfache Kausalität des Ich jenseits seiner Einzelakte erscheinen; das Schuldbewußtsein zeigt mir meine Kausalität gewissermaßen zusammengezogen, eingegrenzt in einen Akt, der ganz mich selbst bezeugt; der Akt hinwiederum, den ich nicht getan haben wollte, gibt eine schlechte Kausalität an, die hinter jedem determinierten Akt endlos zurückweicht. Während sich diese Kausalität für ein bloß auf den Entwurf gerichtetes Nachdenken in eine diskontinuierliche Erfindung meiner selbst ausmünzt und zerstreut, verwurzele ich im Zurückschauen der Reue meine Akte in der einfachen Kausalität des Ich. Gewiß haben wir zu diesem Ich keinen Zugang außer diesen begrenzten Akten, doch läßt das Schuldbewußtsein in ihnen und über sie hinaus den Ganzheitsanspruch erkennen, der uns konstituiert; es ist sohin ein Rückgriff auf das originäre Ich jenseits seiner Akte.

In diesem Anspruch, der tiefer ist als jede Pflicht und als die Akte, die ihn enttäuschen, entdeckte Jean Nabert eine durch die Schuld angerichtete Kluft und mit ihr eine dunkle Erfahrung des Nichtseins, von der das Schuldbewußtsein heimgesucht ist. Er ging sogar so weit, daraus eine Art von rückläufiger Teilhabe zu machen: „Kein Akt des Ich“, sagt er, „schafft von sich allein das ganze Nichtsein, das in der Schuld liegt: er bestimmt es und macht es sich zu eigen. Das Nichtsein der Schuld steht in Verbindung mit einem wesenhaften Nichtsein, das über die Handlungen des individuellen Ich hinausgeht, ohne deren Schwere für das Gewissen abzuschwächen“ (*Éléments pour une Éthique*, S. 16). Dieser rückläufigen Teilhabe auf die Spur zu kommen, sie zu durchlaufen und zu überschreiten ist die Aufgabe einer Reflexion, die

bis zu dem vorstoßen will, was Jean Nabert die „Urbejahung“ nennt.

Sonach gilt in einer ethischen Anschauung nicht nur, daß die Freiheit der Grund des Bösen ist, sondern das Bekenntnis des Bösen ist auch die Bedingung des Freiheitsbewußtseins; denn in diesem Bekenntnis verrät sich die feine Verfassung der Vergangenheit und Zukunft, des Ich und der Akte, des Nichtseins und des reinen Wirkens im Herzen der Freiheit. Dies ist die Größe einer ethischen Weltanschauung.

Allein, kann eine ethische Anschauung das Böse *restlos* erfassen? Diese Frage unterläuft das letzte Werk Jean Naberts, *Essai sur le Mal*, allenthalben. Wenn das Böse das „Nicht-zu-Rechtfertigende“ ist, kann es dann gänzlich im Bekenntnis, das die Freiheit darüber abgibt, eingefangen werden? Dieser Schwierigkeit begegne ich auf einem anderen Weg wieder, in der *Symbolik des Bösen*. Das Haupträtsel dieser Symbolik ist, daß die Mythenwelt selbst schon eine zerbrochene Welt ist. Der Mythos vom Sündenfall, der die Matrize ist für alle weiteren Spekulationen über den Ursprung des Bösen in der menschlichen Freiheit, ist nicht der einzige Mythos; neben ihm gibt es die reiche Mythik vom Chaos, von der tragischen Verblendung, von der verbannten Seele; selbst wenn der Philosoph auf die Überlegenheit des Mythos vom Sündenfall setzt, weil dieser sich mit dem Bekenntnis berührt, das die Freiheit über ihre Verantwortlichkeit abgibt, selbst wenn dieser Versuch den Vorteil böte, alle anderen Mythen auf den Fall-Mythos als Bezugspunkt hinzuordnen, bliebe bestehen, daß dieser Mythos vom Sündenfall sie nicht auszurotten oder auf ihn zu reduzieren vermag; ja, die Auslegung des Mythos vom Sündenfall bringt diese Spannung zwischen zwei Sinngebungen gerade ans Licht: einerseits kommt das Böse in die Welt, insofern der Mensch es *setzt*, aber der Mensch setzt es nur, weil er der Umgarnung des Feindes *nachgibt*. Die Grenze einer ethischen Anschauung des Bösen und der Welt zeigt sich bereits in dieser doppelsinnigen Struktur des Fall-Mythos an: das Böse setzend, fällt die Freiheit einem Anderen anheim. Es wird die Aufgabe der philosophischen Erörterung sein, die Andeutungen dieser Symbolik *wiederaufzunehmen*, sie über alle Register des menschlichen

Bewußtseins durchzuspielen, von den Humanwissenschaften bis zur Spekulation über den unfreien Willen. Wenn „das Symbol zu denken gibt“, so bezeichnet das, was die Symbolik des Bösen zu denken gibt, die Größe und Grenze jeder ethischen Weltanschauung, denn der Mensch, den diese Symbolik enthüllt, ist nicht nur schuldiger Urheber, sondern ebenso sehr ein Opfer des Bösen.

Erstes Kapitel

Die Pathetik des „Elends“ und die reine Reflexion

1. Die Arbeitshypothese

Der erste Teil dieser Arbeit ist dem *Fehlbarkeitsbegriff* gewidmet.

Wenn ich behaupte, die Fehlbarkeit sei ein Begriff, gehe ich davon aus, daß die reine Reflexion — d. h., eine Art zu verstehen und sich zu verstehen, die nicht über Bilder, Symbole oder Mythen geht — eine gewisse Schwelle der Einsichtigkeit erreichen kann, wo die Möglichkeit des Bösen zuinnerst in die Verfassung der menschlichen Realität eingezeichnet ist. Die Idee, daß der Mensch schon in seiner Verfassung zerbrechlich ist, daß er fehlgehen kann, diese Idee ist nach unserer Arbeitshypothese der reinen Reflexion durchaus zugänglich; sie bezeichnet einen Wesenszug des Menschseins. Wie Descartes zu Beginn seiner IV. Meditation sagt, ist dieses Sein so beschaffen, daß „ich mich einer Unzahl von Mangelhaftigkeiten ausgesetzt finde, so daß ich mich nicht wundern darf, wenn ich mich irre“. Wie der Mensch sich der Verfehlung „ausgesetzt findet“, eben dies will der Fehlbarkeitsbegriff klarmachen.

Wie läßt sich aber diese Idee der Fehlbarkeit des Menschen aufweisen? Man müßte eine Reihe von Zugängen ausfindig machen, zwar Teilzugänge nur, die aber doch jedesmal einen Gesamtcharakter der menschlichen Realität (oder Verfaßtheit), darin dieses ontologische Merkmal eingezeichnet ist, erfassen würden. Meine zweite Arbeitshypothese, die diesmal den Grund und nicht bloß den Stil der Rationalität der Untersuchung betrifft, ist, daß dieser Gesamtcharakter in einer gewissen Nicht-Koinzidenz des Menschen mit sich selbst bestehe; dieses „Mißverhältnis“ von sich zu sich wäre die *ratio* der Fehlbarkeit. „Ich darf mich nicht wun-

dern“, wenn das Böse mit dem Menschen in die Welt gekommen ist: denn er ist die einzige Realität, die diese labile ontologische Verfassung aufweist, größer und kleiner als er selbst zu sein.

Gehen wir dieser Arbeitshypothese weiter auf den Grund. Wir suchen die Fehlbarkeit in der Disproportion; aber wo suchen wir die Disproportion? Hier stellt sich uns das cartesische Paradox vom endlich-unendlichen Menschen. Sagen wir gleich, daß die Verknüpfung, die Descartes zwischen diesem Paradox und einer Psychologie der Seelenvermögen herstellt, völlig irreführend ist; weder ist es uns heute noch möglich, jedenfalls nicht in der cartesischen Form, diese Unterscheidung eines endlichen Verstandes und eines unendlichen Willens aufrechtzuerhalten, noch kommen wir umhin, auf die Idee zu verzichten, das Endliche an eine Fähigkeit oder Funktion und das Unendliche an eine andere Fähigkeit oder Funktion zu knüpfen. Nun bereitet gerade Descartes selbst zu Beginn seiner IV. Meditation den Weg zu einem breiteren und radikaleren Erfassen des menschlichen Paradoxons, dort wo er einen Blick wirft auf die Dialektik von Sein und Nichts, die hinter dem Spiel der Seelenvermögen steht: „Und wirklich, wenn ich nur an Gott denke, finde ich in mir keinen Anlaß zu Irrtum oder Falschheit; doch wende ich mich dann wieder mir selbst zu, so lehrt mich die Erfahrung, daß ich gleichwohl einer Unzahl von Irrtümern unterworfen bin, und wenn ich genauer nach deren Ursache forsche, bemerke ich, daß sich meinem Denken nicht nur eine reale und positive Idee von Gott oder von einem allervollkommensten Wesen darbietet, sondern sozusagen auch eine gewisse negative Idee vom Nichts, d. h. von dem, was von jederart Vollkommenheit unendlich entfernt ist; und daß ich wie ein Mittelding bin zwischen Gott und dem Nichts, so nämlich zwischen das höchste Sein und das Nichtsein gestellt, daß ich tatsächlich nichts in mir antreffen kann, was mich in den Irrtum führen könnte, insoweit ein höchstes Sein mich hervorgebracht hat; betrachte ich mich aber als teilhabend an irgendeiner Form des Nichts oder des Nichtseins, d. h. insoweit ich nicht selbst das höchste Sein bin, so finde ich mich einer Unzahl von Mangelhaftigkeiten ausgesetzt, so daß ich mich nicht wundern darf, wenn ich mich irre.“